

Margareth Rago (org.)
Renato Aloizio de Oliveira Gimenes (org.)

**NARRAR O PASSADO,
REPENSAR A HISTÓRIA**



Série IDÉIAS 2 – 2ª Edição
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas
Campinas – 2014

Coleção IDÉIAS 2

NARRAR O PASSADO, REPENSAR A HISTÓRIA

Profa. Dra. Margareth Rago e Renato Aloizio de Oliveira Gimenes (orgs.)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas

Diretora: Prof. Dr. Jorge Coli

Diretor Associado: Prof. Dr. Jesus José Ranieri

ISBN 978-85-86572-56-2

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral

Prof. Dr. Jesus José Ranieri;

Coordenação da Coleção Idéias:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida;

Coordenação das Coleções Seriadadas:

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira;

Coordenação da Coleção Trajetória:

Prof. Dr. Álvaro Bianchi;

Coordenação das Coleções Avulsas:

Profa. Dra. Guita Grin Debert.

Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida – DH;

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira – DF;

Prof. Dr. Álvaro Bianchi – DCP;

Profa. Dra. Guita Grin Debert – DA.

Representantes dos funcionários do

Setor de Publicações e Gráfica:

Maria Cimélia Garcia e Samuel Ferreira

Representantes discentes:

Rodrigo Bulamah (pós-graduação);

Gabrieli Simões (graduação).

Editoração e finalização miolo e capa: Setor de Publicações

Produtor Editorial: Maria Cimélia Garcia

Projeto da capa: Vlademir José de Camargo

Capa: “Promessas”, detalhe de Aquarela, série pequenos formatos, de Sonia Longo, 1998.

Impressão: Gráfica do IFCH – Unicamp

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP

Bibliotecária: Neiva Gonçalves de Oliveira CRB/8 nº 6792

N167 Narrar o Passado, repensar a história / Margareth Rago...
[et. al.], orgs. Campinas, SP : UNICAMP/IFCH, 2014.
376 p. : il. 2. ed. (Coleção Idéias; 2).

ISBN 9788586572562

1. História – Teoria. 2. Memória – História. 3. Narrativa.
4. Poder (Ciências sociais). 5. Subjetividade. I. Rago, Luzia
Margareth, 1948- II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. IV. Série.

CDD – 901

Índices para catálogo sistemático:

História – Teoria	901
Memória – História	153.12
Narrativa	808.036
Poder (Ciências sociais)	303.3
Subjetividades	126

SUMÁRIO

- 5** Nota à 2ª edição
- 7** Apresentação
Margareth Rago & Renato A. de Oliveira Gimenes
- 13** A História Intelectual e o Retorno da Literatura
David Harlan
- 61** História, Ciência, Escritura e Política
Antonio Paulo Benatte
- 103** História e Pós-Estruturalismo
José Antonio Vasconcelos
- 121** A Nova História Intelectual de Dominick LaCapra e a Noção de Raça
Celia Maria Marinho de Azevedo
- 133** Oswald de Andrade: literatura como política
Renato Aloizio de Oliveira Gimenes
- 173** Diálogos (Im) possíveis ou a Trama dos Discursos
Andréa Ferreira Delgado
- 191** Biografia: um gênero de fronteira entre a História e a Literatura
Benito Bisso Schmidt
- 203** Brincando nos Campos do Senhor: religiosidade, pós-modernismo e interpretação
Mauro Polacow Bisson

- 217** Discutindo a Sociabilidade Moderna: o caso
da Maçonaria
Alexandre Mansur Barata
- 239** Teoria da História e a Questão de Gênero na
Antiguidade Clássica
Lourdes M. G. C. Feitosa
- 257** História e Antropologia: encontros e desencontros
Nanci Vieira de Oliveira
- 271** Ficção e História nas Bruzundangas dos Inícios
do Século 21
Carlo Romani
- 295** A História em Xeque: Michel Foucault
e Hayden White
Fábio Henrique Lopes
- 319** O Discurso das Imagens Libertárias
Raquel Azevedo
- 353** El Pensamiento Moderno y el Pensamiento
Posmoderno em Arqueología
Andrés Zarankin

NOTA À 2ª EDIÇÃO

Mais de dez anos após a publicação da primeira edição desse livro, pode-se dizer que se os desafios colocados à disciplina da História ainda são inúmeros, o crescimento e a especialização da disciplina permitiram o aprofundamento de muitos temas e importantes transformações internas. Vários dos questionamentos e práticas que causavam polêmica décadas atrás, em especial, as críticas e propostas trazidas pelo pós-estruturalismo, pela “virada linguística”, pela epistemologia feminista, pelos estudos pos-coloniais e pela psicanálise, que subvertiam as noções vigentes de verdade, real, cultura, discurso, poder, saber, documento, identidade, entre outras, foram incorporados e são abordados ou praticados sem provocar discussões em demasia.

Assim sendo, considerando a atualidade e a qualidade dos textos que aqui se apresentam, desde estudos teóricos a trabalhos que cruzam história e literatura na leitura de temas específicos, optamos por manter essa coletânea sem alterações, procurando atender à demanda que nos tem sido feita.

Em relação aos autores e autoras, vale lembrar que muitos dos aqui presentes, antes doutorandos no Programa de Pós-graduação em História do IFCH da UNICAMP, tornaram-se, ao longo dessa década, experientes professores e pesquisadores nas universidades públicas ou privadas em que atuam, continuando a narrar diferentemente o passado e a repensar continuamente a História.

Margareth Rago

APRESENTAÇÃO

Margareth Rago & Renato A. de Oliveira Gimenes

A disciplina da História tem sofrido profundas transformações nas últimas décadas, exigindo o posicionamento dos historiadores diante de questões teóricas e metodológicas muito complexas. Também no Brasil, frequentemente afirma-se, em nossa comunidade acadêmica, a dificuldade de serem encontrados textos teóricos que apresentem, discutam e avaliem, sobretudo para os alunos, as profundas mutações epistemológicas em curso. Afinal, já faz muito tempo que deixamos de contar simplesmente os fatos, como se realizássemos algum tipo de radiografia clara e límpida do passado, enquanto, nas últimas três décadas, deixamos de acreditar que o historiador revela um suposto "passado-coisa", para usar a expressão de Jacques Le Goff, que estaria pronto e organizado à sua espera. Mais do que nunca, descobrimos que a História é plural, assim como o passado que narra, e que não pode ser reduzida a uma única forma e conteúdo.¹

Perdendo a inocência, passamos a refletir sobre discursos históricos, ou mesmo a psicanalisá-los e a desconstruir as interpretações históricas dominantes. É interessante notar, nesse sentido, que cada vez mais procuramos conhecer um determinado objeto histórico muito mais como construção do que como realidade dada, historicizando as práticas que

¹ Vejam-se a respeito: Keith Jenkins. *A História repensada*. Tradução de Mario Vilela. Revisão Técnica de Margareth Rago. São Paulo: Contexto, 2001; On "What's History?" *From Carr and Elton to Rorty and White*, London and New York: Routledge, 1995; Georg G. Iggers – *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. London: Wesleyan University Press, 1997.

o engendraram, como explica Paul Veyne, e incorporando, ao mesmo tempo, a dimensão da subjetividade tanto dos protagonistas, quanto do próprio historiador.² Assim, buscamos perceber, por exemplo, como a República brasileira foi "inventada" no discurso dos historiadores dos anos trinta, ao invés de procurar explicá-la em si mesma. O documento, portanto, já não é uma "janela transparente para o passado", como diz Nietzsche, a partir da qual a realidade se mostra nitidamente, mas uma materialidade, um discurso também ele, ou um "monumento", na expressão de Foucault, acúmulo de interpretações superpostas.³

Aliás, pensando-se como um sujeito específico, determinado social, étnica, sexual e geracionalmente, e não mais como um sujeito universal, situado acima do bem e do mal, capaz de dizer divina e objetivamente "a verdade" do passado, o/a historiador/a assume o lugar de onde fala e incorpora textualmente sua subjetividade. A construção do saber histórico, como qualquer outro, é um trabalho minucioso, lento e inacabado, que se dá a partir da produção de verdades parciais, utilizando-se de "categorias instáveis", como afirma Sandra Harding, ou de conceitos provisórios e de muita pesquisa empírica.⁴

Na direção dessas indagações, a proposta deste livro é apresentar ao público vários artigos que refletem sobre a produção do conhecimento histórico, a partir de áreas temáticas específicas. Escrita da história, discurso, fato e narratividade, ciência e ficção, literatura e história, tempo e temporalidade são questões presentes nas discussões que abordam temas referentes tanto à teoria, quanto à política e à religiosidade.

Apesar das diferenciações temáticas, uma orientação comum permite inscrever os textos aqui reunidos no campo da História Cultural,

² Paul Veyne – *Como se escreve a História. Foucault revoluciona a História*. Brasília: UNB, 1976.

³ F. Nietzsche – *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1976; Michel Foucault. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1976.

⁴ Sandra Harding – "A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista", *Revista de Estudos Feministas*, vol. 1, n. 1, 1993, Rio de Janeiro CIEC/ECO/UFRJ.

marcada pelas reflexões sobre a linguagem e as relações saber-poder, segundo as formulações de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, R. Barthes, Hayden White e Dominick La Capra, especialmente.

Os textos aqui reunidos foram, na maior parte, produzidos ao longo do curso de Teoria da História oferecido no segundo semestre de 1998, no Programa de Pós-Graduação em História do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp e nas discussões realizadas na Linha de Pesquisa que hoje se denomina: gênero, subjetividades, cultura material e cartografia.

Poderiam ser agrupados do seguinte modo:

– **História, Literatura e Narrativa:** abrigam-se aqui reflexões teóricas que privilegiam a investigação das formas com que a escritura histórica se estruturou institucionalmente no tempo, procurando pensar suas conexões com o poder. Nessa mesma frente, focalizam-se igualmente os laços históricos e conceituais que ligam os domínios da História e da Literatura, seja para encontrar o que há de literário na escritura histórica – sua estilística, que interage com os métodos historiográficos – seja para, no sentido inverso, investigar historicamente, na Literatura, novas possibilidades de se pensar a vida social e política de um determinado período, tendo em mente que a narrativa literária joga sempre com a forma com que os sujeitos interagem entre si, através da crítica dos valores, da percepção, da política, do sexo, das formas de constituição das emoções e das identidades.

– **Política e Cultura:** nesta unidade, podemos perceber um enfoque bastante diferenciado em relação à intersecção entre os domínios da política e da cultura. Diferentemente de concepções teóricas que pressupõem uma separação entre mundo político e mundo cultural, os trabalhos aqui reunidos partem de uma ótica que estabelece que as práticas culturais são imediatamente políticas, na medida em que é no campo da cultura que os sujeitos históricos podem definir, ou desconstruir suas identidades e territórios; numa palavra, é neste campo

que os sujeitos se definem a si mesmos, seja em relação a formações discursivas dominantes, seja em relação a práticas alternativas de vivência do corpo, da política, dos saberes e da existência social coletiva.

– **Religiosidade e Mitologia:** nesta unidade temática, encontram-se artigos em que se examinam as relações entre o discurso histórico e suas ligações com o domínio dos mitos e da religião. Nesses textos, temos também uma reflexão teórica sobre a articulação entre História e Antropologia, constituindo um diálogo crítico bastante rico, no qual podemos perceber o uso criativo de conceitos pertencentes tanto às duas disciplinas, quanto à investigação do campo mítico e religioso.

Ainda que a coletânea apresente uma gama de temas diferenciados, uma preocupação comum atravessa esses trabalhos: levar a público um tipo de conhecimento produzido na universidade, que busca caminhos alternativos para narrar a História, construindo diferentes objetos, mas sempre procurando destacar o peso político que elementos como a religião, a mitologia, a escritura histórica, a literatura e a teoria possuem como instituintes de formas de existência social coletiva e subjetiva.

Dos autores:

David Harlan – professor do Departamento de História da Califórnia State University, San Luís Obispo.

Antonio Paulo Benatte – doutor em História Cultural pela Unicamp; professor adjunto da Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG; pesquisador-colaborador do IFCH/Unicamp.

José Antonio Vasconcelos – doutor em História pela Unicamp, com pós-doutorado em História na Universidade da Virgínia, E.U.A., professor do Departamento de História da Universidade de São Paulo.

Célia Maria Marinho de Azevedo – professora doutora aposentada em História na Unicamp. Realizou o doutorado na Universidade de Columbia, E.U.A.

Renato Aloizio de Oliveira Gimenes – Mestre em História pela UNICAMP; historiador-pesquisador do Departamento de Patrimônio

Histórico, Artístico e Cultural da Secretaria Executiva de Cultura do Estado do Pará (DPHAC/SECULT). Professor da Faculdade de Castanhal (PA).

Andrea Delgado – doutora em História Cultural pela Unicamp.

Benito Bisso Schmidt – doutor em História pela Unicamp; professor do Departamento de História da UFRGS.

Mauro Polacow Bisson – doutor em História Cultural pela Unicamp; professor da Universidade de Ribeirão Preto e da Universidade de Franca, São Paulo.

Alexandre Mansur Barata – doutor em História Social pela Unicamp. Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Pesquisador do Núcleo de Estudos em História Social da Política (NEHSP) e do Projeto Pronex-CNPQ-Faperj “Dimensões e fronteiras do Estado Brasileiro no século XIX” (2010-2013).

Lourdes M. G. C. Feitosa – doutora em História Cultural pela Unicamp; professora da Universidade Sagrado Coração (USC) em Bauru/SP.

Nanci Vieira de Oliveira – doutora em História pela Unicamp; professora assistente do Departamento de Ciências Sociais, área de Antropologia, do IFCH da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Carlo Romani – doutor em História Cultural pela Unicamp; Professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

Fábio Henrique Lopes – doutor em História Cultural pela Unicamp. Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pesquisador do CNPq.

Raquel de Azevedo – ex-doutoranda em História pela Unicamp.

Andrés Zarankin – doutor em História Cultural pela Unicamp; professor titular do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Margareth Rago – professora titular do Departamento de História do IFCH da Unicamp; professora visitante da Universidade de Colúmbia, em Nova York (2010-2011).

A HISTÓRIA INTELLECTUAL E O RETORNO DA LITERATURA

*David Harlan**

Havia um tempo em que os historiadores pensavam haver escapado ao "meramente literário", um tempo em que eles haviam estabelecido os estudos históricos no sólido fundamento do método objetivo e do argumento racional. No entanto, os recentes avanços em crítica literária e em filosofia da linguagem solaparam esta confiança. Agora, após uma ausência de cem anos, a literatura volta à história, montando seu circo de metáfora e alegoria, interpretação e aporia, traço e signo, exigindo que os historiadores aceitem sua presença zombeteira bem no coração daquilo em que, insistiam eles, consistia sua disciplina própria, autônoma e verdadeiramente científica.¹

* Professor do Departamento de História da Califórnia State University, San Luís Obispo. Tradução do inglês de José Antônio Vasconcelos. Este artigo foi escrito para John Patrick Diggins. Eu não estou certo se ele concorda com o argumento que desenvolvi aqui, mas todas as questões são dele. Eu também gostaria de agradecer a S. A. M. Adshead, George Cotkin, Robert Fitz-simmons, Allan Megill e Leonard Wilcox, por terem despendido tempo lendo este ensaio, por me ajudarem a melhorá-lo, e por me salvarem de inúmeros erros crassos.

¹ A descrição clássica da volta da linguagem é a Gramatologia, de Jacques Derrida. Como Derrida observou no capítulo inicial, "nunca tanto como no presente [a linguagem] tem invadido, como tal, o horizonte global das pesquisas mais diversas e dos discursos mais heterogêneos, diversos e heterogêneos em sua função, método e ideologia". *Of Grammatology*, Baltimore, 1974, p. 6. Para uma discussão provocativa sobre a volta da literatura especificamente para a história, Cf. Linda Orr. "The revenge of literature: a History of History". *New Literary History*, 18, Autumn 1986, p. 1-22.

O retorno da literatura mergulhou os estudos históricos numa profunda crise epistemológica, questionando nossa crença num passado fixo e determinável, comprometendo a possibilidade de representação histórica e abalando nossa habilidade de nos localizarmos no tempo. O resultado disso tudo, acredita-se, tem sido uma redução do conhecimento histórico a um tecido de tramas e retalhos, constituindo uma ausência essencial. Este ensaio descreve a volta da literatura à história, examina as respostas de alguns historiadores de destaque, e sugere caminhos a serem tomados a partir daqui.

O retorno da literatura foi preparado, a princípio, por Ferdinand de Saussure, com sua insistência em que a linguagem constitui e articula a realidade, ao invés de refleti-la ou expressá-la. Depois de Saussure, o significado tornou-se uma função do sistema linguístico, com suas regras fixas e pares de oposições, ao invés de algo a ser descoberto na natureza ou no passado. O pós-estruturalismo apareceu no final dos anos 60 como uma tentativa de substituir o sistema linguístico de Saussure, firme, estável e fechado, por uma concepção de linguagem instável, aberta e proteica. Os pós-estruturalistas atacaram primeiramente o entendimento saussureano do signo como a união entre uma palavra (o significante) e a ideia ou objeto por ela representado (o significado).² Para Jacques Derrida, Roland Barthes e outros, esta unidade presumida não passa de uma ficção: os significantes não estão ligados aos significados; eles meramente apontam para outros significantes. No lugar de um sistema estruturado, gerando significados fixos, ficamos com uma cadeia infinita de significantes, nos quais o sentido é sempre postergado, e finalmente ausente. Não há um ponto de referência externo, não há uma última palavra, não há um “significado transcendental” que estabeleça o sentido, garantindo-o de uma vez por todas. Há somente a atuação incessante e não mitigada dos significantes – significantes libertos da tirania do significado, significantes não mais acorrentados ao esquema estruturalista de regras e oposições. Desligadas de fundamento

² A crítica de Derrida e dos linguistas estruturalistas pode ser encontrada em seu “Structure, Sign and play in the discourse of the Human Sciences”, em Jacques Derrida. *Writing and Difference*. Chicago, 1978, p. 278-93; e em Derrida, *Grammatology*, p. 27-73.

e aliviadas de seus fardos referenciais, as palavras tornaram-se proteicas e incontroláveis. Como explicou Derrida, “isto, estritamente falando, resulta na destruição do conceito de ‘signo’ e de toda sua lógica”.³

Se o signo e a referência foram as primeiras vítimas do pós-estruturalismo, a narrativa foi a segunda.⁴ Os historiadores sempre tomaram por princípio que uma narrativa, especialmente uma narrativa histórica, continha um sentido fixo e determinável: a visão do autor sobre este ou aquele tópico, uma expressão de personalidade ou caráter, alguma representação do mundo no qual o autor vivia, e assim por diante. Eles geralmente tentavam capturar o sentido “sentindo-se dentro” da narrativa, tentando nela experienciar toda a concretude e particularidade do autor, da ideia ou do período por ela supostamente representados. Mas esta noção tradicional de narrativa foi fatalmente comprometida pela fuga dos significantes de seus significados controladores e de seu sistema de oposições subjacente. Como resultado desta fuga, as palavras tornaram-se protéicas e prolíficas. Na história de Donald Barthelme, *A Picture History of the War*, o general exclama: “Existem vermes nas palavras. Os vermes nas palavras são como feijões mexicanos saltitantes, agitados pelo calor da boca!”⁵ Pelo

³ Derrida. *Grammatology*, p. 7. Eu exagerei a oposição estruturalismo/pós-estruturalismo de modo a destacar as diferenças cruciais entre ambos. Na verdade, a fuga possível dos significantes, sua tendência em decolar e assumir uma vida própria” tem preocupado os acadêmicos pelo menos desde o Renascimento. Cf. Adena Rosmarin. “On the Theory of “Against Theory””. *Critical Inquiry*, 8, Summer 1982, p. 778-79.

⁴ Cf. Hayden White, *The Content of the Form: narrative discourse and historical representation* (Baltimore: 1987); Paul Ricoeur. *Time and Narrative*, 3. vols. (Chicago: 1984-88); com J. T. Mitchell. *On narrative*. Chicago: 1981, uma importante coleção de artigos que apareceu originalmente em *Critical Inquiry*; e Wallace Martin. *Recent Theories of Narrative*. Ithaca, 1987.

⁵ Donald Barthelme. “A picture history of the war”, em Barthelme. *Unspeakable Practices, Unnatural Acts*. New York: 1968, p. 142. Antes, nesta mesma história, Barthelme apresenta o exasperado general inquirindo a ninguém em particular: “Por que a linguagem me subverte, subverte minha alta posição, minhas medalhas, minha idade avançada, sempre que tem uma chance? O que a linguagem tem contra mim – eu que tenho sido bom para ela, respeitando suas pequenas particularidades por sessenta anos?” *ibid.* p. 139-40.

fato de que as narrativas são feitas de palavras, também elas começam a gerar leituras múltiplas e sentidos divergentes. Aquilo que havia sido consistente, unificado e auto-suficiente, torna-se subitamente “diversificado, múltiplo e repleto de contradições”. A narrativa coerente, sustentando um sentido único, determinado e constatável, torna-se “dispersa em nuvens de partículas linguísticas... cada uma com sua própria valência pragmática”.⁶

Historiadores são pessoas céticas. Para eles cada um deveria guiar-se confiando no próprio nariz, como um cão de caça. Eles receiam que, uma vez deixando-se distrair por uma teoria, eles passarão seus dias a vagar por um labirinto cognitivo do qual não encontrarão o caminho que os conduza à saída. A crítica literária é certamente o pior destes labirintos, especialmente em sua versão pós-moderna.⁷ Os historiadores desviam seus olhos, mas o pouco que vêem confirma seus mais terríveis temores: a teoria literária é esotérica, subversiva, anarquista – algo que se deveria evitar como uma questão de higiene intelectual. Como o editor do *Critical Inquiry* explicou recentemente, pessoas de senso comum tipicamente consideram a teoria literária como profissionalmente indecorosa, politicamente sem efeito, moralmente niilística, cognitivamente inconsequente, estilisticamente hedionda e intelectualmente perigosa. Ela é percebida como uma invenção estrangeira (especialmente francesa), uma moda passageira, uma sacola de truques facilmente domesticável, e uma tentação inexplicável para os jovens.⁸

⁶ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, Minneapolis: 1984, p. xxiv.

⁷ Para uma breve mas interessante discussão sobre porque o ceticismo linguístico vai muito além do ceticismo ideológico, e por que os historiadores se sentem tão pouco à vontade com “a coisa da linguagem”, Cf. Hans Kellner. “A bedrock of order: Hayden White’s linguistic humanism”. *History and Theory*, 19, 1980, p. 12 e seguintes.

⁸ Tom Mitchell, “The golden age of criticism: seven theses”, ensaio lido na Universidade de Canterbury, em julho de 1987. Richard Rorty atribuiu a observação acerca da higiene intelectual a um “filósofo analítico de distinção”; Rorty. *Consequences of Pragmatism: essays, 1972-1980*. Broughton: 1982, p. 224.

Contudo, a crítica literária pós-moderna tornou-se tão poderosa e influente numa série tal de disciplinas,⁹ e levantou um número tão grande de questões perturbadoras acerca dos fundamentos conceituais da própria história, que os historiadores não podem mais ignorá-la. Especialmente historiadores intelectuais. Como disciplina responsável por manter viva nossa memória cultural e nossas tradições intelectuais, é a história intelectual que mais tende a perder na análise pós-moderna da representação e da narrativa.

A mais influente tentativa recente de reconstrução da história intelectual foi feita por Quentin Skinner e J. G. A. Pocock. Skinner escreveu diversos estudos importantes sobre o pensamento político nos primórdios da Idade Moderna, e uma série de ensaios metodológicos. Estes escritos têm sido largamente influentes, as críticas a eles geralmente ineficazes, e suas tentativas de reconstrução da história intelectual aparentemente bem sucedidas; tanto que talvez devêssemos ceder ante sua alegação de haver estabelecido “uma nova ortodoxia” entre os historiadores das ideias.¹⁰ Esta nova ortodoxia foi erigida sobre dois alicerces. O primeiro é o reconhecimento, por parte de Skinner, de que os recentes avanços em filosofia da linguagem e em filosofia da ciência – especialmente os trabalhos de Willard Quine, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend e outros –

⁹ Aqui J. Hillis Miller está descrevendo o “triunfo” contemporâneo da filosofia: “A teoria é agora tão dominante em todo lugar na escrita e no ensino das humanidades e das ciências sociais que seria melhor falar de um triunfo universal da teoria ao invés de qualquer resistência efetiva a ela. Isto é verdade a despeito das denúncias que continuam a aparecer, por exemplo, na media... O que eu quero dizer com “triunfo da teoria”? Eu quero dizer o que é óbvio de todos os lados, não somente a atenção agora dada à teoria literária mesmo pela media, mas a imensa proliferação de ensaios, livros, teses, novas coletâneas, novos periódicos, disciplinas, currículos, programas, corpos docentes, conferências, simpósios, grupos de estudo, institutos, centros e “centros de pesquisa focalizada” tudo dedicado à teoria crítica. É uma parafernália gigantesca de esforço intelectual coletivo”. Miller. “But are things as we think they are?” *Times Literary Supplement*, 4410, October, 9-15, 1987, p. 1104.

¹⁰ Quentin Skinner, “Hermeneutics and the role of history”. *New Literary History*. 1, 1975-76, p. 214.

solaparam a possibilidade de construção de uma estrutura de conhecimento empírico sobre qualquer base que se pretenda independente ou anterior à interpretação. O resultado foi um retrocesso maciço do empirismo – um retrocesso ocorrido em praticamente todas as ciências humanas.¹¹

O segundo alicerce consiste numa hermenêutica essencialmente romântica.¹² Desde suas origens na mitologia grega até seu refinamento na erudição bíblica do século XIX e sua emergência como uma especialidade acadêmica, o principal objetivo da hermenêutica romântica permaneceu constante: a recuperação da intenção do autor. A apropriação por Skinner da hermenêutica levou-o a insistir em que a primeira responsabilidade do historiador é reconstituir as “intenções primárias” do autor, onde a mensagem real do texto será encontrada.¹³

¹¹ Quentin Skinner (ed.). *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge: 1985, p. 1-20.

¹² “Não pode haver dúvida que a influência da tradição hermenêutica em geral desempenhou um papel esclarecedor na ajuda da propagação da idéia de interpretação como essencialmente uma questão de recuperar e apresentar o significado de um texto”. Skinner. “Hermeneutics and the role of history”, p. 214.

¹³ Skinner considerava o “conhecimento de tais intenções” como “indispensável”; “Hermeneutics and the role of history”, p. 211. É a isto que Martin Jay se referiu como “a ilusão de que os textos sejam meramente intencionalidades congeladas esperando para ser re-experenciadas em uma data futura”; Jay. “Should intellectual history take a linguistic turn? Reflections on the Habermas-Gadamer debate”, in: Dominick LaCapra and Steven Kaplan, (orgs.) *Modern European Intellectual History: reappraisals and new perspectives* (Ithaca: 1982) p. 106. Esta abordagem dos textos primeiramente sofreu o ataque dos New Critics nas décadas de 1930 e 1940. Para uma defesa recente, cf. Steven Knapp e Walter Benn Michaels, “Against Theory”. *Critical Inquiry*, 8, Summer, 1982, p. 723-42; as réplicas críticas no vol. 9, June, 1983 e vol. 11, March, 1985; e Steven Knapp e Walter Bem Michaels, “Against Theory 2: hermeneutics and deconstruction”. *Critical Inquiry*, 14, Autumn, 1987, p. 49-68. Os seguidores de Leo Strauss naturalmente nunca desistiram da esperança de recuperar a intenção do autor. Cf. a discussão de Gordon Wood a respeito dos esforços de Strauss em recuperar a “intenção original” dos Fundadores em “The fundamentalists and the constitution”. *New York Review of Books*, 25, February 18, 1988, p. 33-40.

De modo a recuperar a intenção do autor, os historiadores devem reconstruir o mundo mental no qual o autor escreveu seu livro – todo o conjunto de princípios linguísticos, convenções simbólicas e suposições ideológicas nas quais o autor viveu e pensou. Somente fixando o texto do autor neste contexto elaboradamente reconstruído é que os historiadores podem esperar recuperar “tudo o que pode ter sido tencionado”. Em “Hermeneutics and the role of history”, Skinner condensou suas prescrições num único silogismo:

“1. Nós devemos recuperar as intenções do autor ao escrever, de modo a entender o significado daquilo que ele escreve.

2. Para recuperar tais intenções é... essencial cercar o texto dado com um contexto apropriado de suposições e convenções a partir das quais o exato significado pretendido possa ser decodificado.

3. Isto leva à crucial conclusão de que um conhecimento destas suposições e convenções deva ser essencial ao entendimento do sentido do texto”.¹⁴

As prescrições de Skinner podem ter-se tornado a “nova ortodoxia” entre os historiadores intelectuais, mas como todo homem de igreja sabe, ortodoxias geram hereges. Neste caso, os apóstatas parecem ser, no dizer de Skinner, “os formalistas de Yale e seus vários aliados filosóficos”, ou seja, os pós-estruturalistas. E eles parecem estar ganhando adeptos entre as fileiras dos próprios aliados de Skinner, “um recente número de teóricos em hermenêutica”, abertamente exibindo “uma curiosa tendência” para adotar “os pressupostos dos formalistas.”¹⁵ Em “Hermeneutics and the role of history”, Skinner atacou os pós-estruturalistas diretamente, condenando sua “análise crua”, descartando-os como “confusos”.

O que Skinner repudia nos pós-estruturalistas, naturalmente, é sua teoria da linguagem. Para Derrida, Michel Foucault, Paul de Man e outros, a linguagem é um sistema autônomo que constitui mais do que reflete; é um

¹⁴ Skinner, “Hermeneutics and the role of history”, p. 216.

¹⁵ Skinner, “Hermeneutics and the role of history”, p. 213.

mecanismo de auto-transformações não intencionais e auto-notificações irrestritas, e não um conjunto de significados estáveis e referências externas.¹⁶ E é intertextual, ao invés de intersubjetiva, escrevendo seus próprios significados acumulados sobre os desejos e intenções do autor. O paradigma da linguagem para os pós-estruturalistas é, portanto, não a fala, mas a escrita, com o seu autor, ausente, sua audiência desconhecida, e seu texto sem regras vomitando suas múltiplas significações, conotações e implicações.

Este entendimento de linguagem tem pelo menos duas implicações imediatas para a história intelectual. Primeiramente ele sugere que o sujeito desta disciplina, um sujeito que pensa, deseja, tenciona – o autor de textos clássicos, como na teoria política – desapareceu, sua biografia é reduzida a não mais que um outro texto, a autoridade na qual ela repousa em ainda outro texto, a autoridade deste em novamente um outro texto, e assim por diante, ad infinitum. Donde, portanto, “a morte do autor”.¹⁷ Em segundo lugar, se o autor desapareceu, o texto também; como uma entidade autônoma e discreta, com um significado determinado e discernível, este também foi dissolvido pela intertextualidade. Para os pós-estruturalistas,

¹⁶ Eu não pretendo sugerir que não existam diferenças significativas entre Derrida, Foucault e De Man acerca da natureza da textualidade. Para uma discussão sobre as diferenças entre Derrida e Foucault a este respeito cf. Edward Said. “The problem of textuality: two exemplary positions”. *Critical Inquiry*, 4, 1978, p. 673-714. Paul de Man estava especialmente preocupado em preservar algo da capacidade referencial da linguagem; cf. Paul de Man, *Allegories of Reading: figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven: 1970, para sua tentativa em identificar os limites da desconstrução. Os capítulos sobre Rousseau são especialmente importantes a este respeito.

¹⁷ Cf. Roland Barthes, “The death of the author”, em Stephen Heath (org.) *Image, Music, Text: Roland Barthes*, London, 1977. “Os nomes de autores e doutrinas não têm aqui valor substancial. Eles não identificam nem identidades nem causas. Seria frívolo pensar que ‘Descartes’, ‘Leibniz’, ‘Rousseau’, ‘Hegel’, etc. são nomes de autores, dos autores de movimentos ou deslocamentos que nós assim designamos. O valor individual que eu atribuo a eles é primeiramente o nome de um problema”; J. Derrida. *Of Grammatology*, p. 99.

o texto permanece significativa precisamente porque eclipsa e transcende as intenções do autor.¹⁸

Mas Skinner acredita poder escapar disso tudo pensando a linguagem como fala ao invés de escrita, isto é, utilizando a teoria dos atos da fala.¹⁹ A teoria dos atos da fala afirma, primeiramente, que a fala é o modelo paradigmático para todo uso da linguagem; em segundo lugar, que os atos da fala são intersubjetivos, e não intertextuais; em terceiro lugar, que os atos da fala são atos sociais, que eles ocorrem em situações sociais concretas das quais derivam seu significado; em quarto lugar, que os atos da fala são atos nos quais os agentes propositadamente manipulam a linguagem de maneira a realizar certas ações – eles comandam, eles afirmam, eles prometem. Em outras palavras, os atos da fala (e por extensão, todas as sentenças) são ações humanas intencionais que ocorrem em situações sociais específicas.

Se a teoria dos atos da fala pudesse ser aplicada à história intelectual, como acredita Skinner, ela poderia prover o fundamento *conceitual* a partir do qual o nosso entendimento tradicional de história pudesse ser defendido contra o massacre do criticismo pós-estruturalista. A teoria dos atos da fala poderia defender a história intelectual de quatro diferentes maneiras.

Primeiramente, a importância que a teoria dos atos da fala dá ao contexto no qual as expressões vocais são feitas significa que os textos e os seus significados seriam ancorados no alicerce de situações históricas específicas; isto poria um fim aos significantes livres e flutuantes e a toda a incerteza por eles trazida. Em segundo lugar, a linguagem reassumiria

¹⁸ E porque ele transcende e eclipsa o discurso no qual foi escrito. Derrida argumentou que “o texto constantemente vai além desta representação [a representação do historiador acerca do ‘próprio’ discurso do texto] por todo o sistema de suas fontes e suas próprias leis”. Além disso, “a questão da genealogia [do texto] excede de longe as possibilidades presentemente dadas por sua elaboração”; Derrida. *Of Grammatology*, p. 101.

¹⁹ Tanto quanto Pocock. Cf. Pocock, “An appeal from the new to the old whigs? A note on Joyce Appleby’s ideology and the history of political thought”. *Intellectual History Newsletter*, 3, 1981, p. 47. Os trabalhos clássicos sobre a teoria dos atos da fala são J. L. Austin. *How to Do Things With Words*. Cambridge: 1963; e John Searle. *Speech acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: 1972.

sua anterior natureza transparente e uma vez mais se colocaria ao dispor do olhar objetivo do historiador. Exatamente como estávamos acostumados a fazer antes da chegada dos pós-estruturalistas, nós podíamos ler um texto histórico e perscrutar através de sua linguagem como se estivéssemos olhando através de uma janela, descobrindo todo tipo de coisa sobre o autor e o mundo no qual o autor vivia, quase como se tivéssemos nos tornado um dos espiões de Deus. Em terceiro lugar, pelo fato de que a teoria da fala focaliza os sujeitos intencionais fazendo algo (falando ou escrevendo) – porque é intersubjetiva ao invés de intertextual – ela promete resgatar os autores do esquecimento ao qual o pós-estruturalismo os consignou. Em quarto lugar, e derivando diretamente do que foi dito acima, se a teoria dos atos da fala pudesse ser aplicada à história intelectual, ela reinstalaria a intenção autoral como primeira preocupação dos historiadores. Mas isto tudo daria certo?

A resposta é não. Basicamente, a teoria dos atos da fala trata da fala e não da escrita. Os atos da fala são eventos localizados em pontos específicos no tempo e em contextos sócio-culturais concretos. Aquele que fala e aquele que ouve estão imediatamente presentes um ao outro, e partilham uma realidade comum à qual os significantes podem se referir e se incrustar instantaneamente. Por estas razões, a referência nos atos da fala não é tida como problemática.²⁰ Skinner considera que o mesmo é verdade para a escrita, que esta pode ser considerada análoga à fala, e que

²⁰ Mas é precisamente este “fonocentrismo”, este privilégio da fala sobre a escrita, que Derrida atacou tão vociferadamente. Derrida quer reduzir a fala a uma espécie de escrita, uma “archi-écriture”. Ele quer formular “uma nova situação para a fala”, para obrigar “sua subordinação dentro de uma estrutura da qual ela não mais será o arconte”. De fato, em *Gramatologia*, ele chegou a declarar “a morte da fala” (8). Seu ataque mais explícito a Austin e à teoria dos atos da fala foi em “Signature Event Context”. *Glyph*, I, 1977, p. 172-97. Mas cf. a defesa de John Searle em “Reiterando as diferenças”, *Glyph*, I, 1977, p. 198-208; e a resposta de Derrida, “Limited Inc abe”, *Glyph*, 2, 1977, p. 162-254. Este debate levantou um grande interesse. Comentários podem ser encontrados em Gayatri Chakravorty Spivak, “Revolutions that as yet have no model”, *Dia critics*, 10, 1980, pp. 29-49; e Christopher Norris *Deconstruction: theory and practice*. London: 1982, p. 108-15.

a escrita meramente transcreve graficamente a fala, ou que escrita é fala, um tipo de fala congelada, uma fala graficamente fixada. Claramente, porém, este não é o caso: fala não é o mesmo que escrita, escritores não são o mesmo que pessoas falando, e leitores não são a mesma coisa que ouvintes; o leitor do escritor não é análogo ao ouvinte daquele que fala. Não há diálogo entre escritor e leitor: o leitor não interroga o escritor, e o escritor não responde ao leitor. Como explicou Paul Ricoeur em *Hermeneutics and the Human Sciences*, “o leitor está ausente do ato de escrever; o escritor está ausente do ato de ler. O texto produz portanto um duplo eclipse de leitor e escritor”.²¹ E se a realidade comum partilhada pelo que fala e pelo ouvinte não pode ser transferida ao escritor e leitor, e significantes não podem, portanto, ser fundamentados no ato da sugestão, da insinuação (como se dá nos atos da fala), então a referência e a representação tornam-se altamente problemáticas. Uma vez que o texto encontra-se liberado da referência autoral, ele é também liberado da intenção autoral. Dessa maneira o autor se desvanece, suas intenções desaparecem, e o texto começa a oferecer possibilidades que seu autor pode jamais sequer ter imaginado.

É exatamente nesse ponto que o trabalho de Hans Georg Gadamer torna-se importante para os historiadores. Conforme vimos, a hermenêutica da qual Skinner apropriou-se era basicamente uma hermenêutica romântica do século XIX, concebida e dirigida num único sentido: o resgate da intenção do autor. Ela requer que os historiadores se aproximem do texto com as mentes tão abertas e livres de preconceito quanto possível, e tentem entender o texto em seus próprios termos, e não nos termos peculiares às suas próprias situações. Em outras palavras, ela requer que os historiadores se transportem para dentro da cultura e da mente do autor. Em *Truth and Method*, Gadamer oferece uma crítica devastadora de todo este projeto.²² Gadamer mostrou primeiramente que

²¹ Paul Ricoeur. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: 1981, p. 146. Nas palavras de Derrida, “a escrita é o nome destas duas ausências”; *Of Grammatology*, p. 40-41.

²² Para uma crítica humorística mas mordaz deste projeto, cf. a história “Pierre Menard, Author of Don Quixote”, de Jorge Luis Borges, em *Fictions*. New York: 1962, p. 42-51.

os historiadores não podem despir-se de seus preconceitos e parcialidades de modo a projetar-se nas mentes de seus autores porque os preconceitos do historiador são o que faz o entendimento possível em primeiro lugar. Estes preconceitos não são simplesmente obstáculos a serem superados ou descartados; eles constituem os pré-requisitos para o entendimento, ainda que simultaneamente limitem seu potencial de alcance. Os historiadores estão incrustados em suas próprias tradições históricas; seu entendimento de um documento em particular faz-se possível pela (e circunscrita a) sua posição nesta tradição. “A história não nos pertence”, escreveu Gadamer, “nós pertencemos a ela.” “A consciência do indivíduo não passa de um piscar nos circuitos fechados da vida histórica. Eis porque os preconceitos do indivíduo constituem a realidade histórica de seu ser.”²³ Nós nos aproximamos do passado então, não num estado de virgindade histórica, mas com todas as suposições, pressupostos e preconceitos que não só fazem de nós pessoas reais, localizadas numa tradição histórica particular, mas também torna possível uma aproximação imaginativa a outros tempos.²⁴

A segunda questão em Gadamer é que o texto a ser interpretado também está incrustado numa tradição histórica particular – não a tradição na qual o texto foi escrito (jamais poderemos recuperá-la), mas a tradição de interpretação que cresceu em torno do texto desde que ele foi escrito.²⁵

²³ Hans Georg Gadamer. *Truth and Method*. New York: 1975, p. 245.

²⁴ Gadamer reconheceu que a identificação de preconceitos “legítimos” é um dos problemas “fundamentais” da hermenêutica. Gadamer, “Prejudices as conditions of understanding”, que compreende a Parte Dois de *Truth and Method*. Cf. a primeira parte desta seção, “The rehabilitation of authority and tradition”, pp. 245-253.

²⁵ Gadamer referiu-se a isto como “sua realidade de ser experienciada constantemente renovada”; *Truth and Method*, p. xix. A posição de Gadamer, como destaquei aqui, é, em algumas maneiras, uma extensão da insistência de Martin Heidegger sobre a historicidade do texto, sua insistência de que tanto o texto quanto nosso entendimento deles são irremediavelmente históricos. Cf. a discussão de Richard Rorty sobre Heidegger em “Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey”, *Consequences of Pragmatism: essays*, 1972-1980. Brighton: 1982, p. 37-59.

Skinner, em contraste, argumentou que podemos despir o texto de seus significados acumulados, reconstruir a situação histórica em que ele foi inicialmente escrito, reinserir o texto em seu contexto reconstruído, e ali discernir seu sentido inerente. Ele queria “represtinar” o texto. Mas a análise de Gadamer mostra ser isso impossível; o texto não pode nunca ser separado das interpretações através das quais ele chegou a nós, interpretações que agora “constituem a realidade histórica de seu ser”. Entender um texto significa entender sua história efetiva. Pretendê-lo de outro modo é transformar o texto, que “cresceu e foi transmitido historicamente” em “um objeto de física”.²⁶ Gadamer consegue ser bastante incisivo a esse respeito:

“a reconstrução das circunstâncias originais, como toda restauração do tipo, consiste numa realização sem sentido, tendo em vista a historicidade de nosso ser. O que é reconstruído, uma vida trazida do passado perdido, não é a original. Em sua continuação num estado alienado, ela adquire comumente uma existência cultural secundária... Mesmo a pintura retirada do museu e recolocada na igreja, ou uma construção restaurada à sua condição original já não são mais o que eram antes – tornam-se simplesmente atrações turísticas. De modo semelhante, uma hermenêutica que considera o entendimento como a reconstrução do original não seria mais que a recuperação de um significado morto”.²⁷

A crítica de Gadamer foi a ponta de lança daquilo que Skinner agora reconhece como uma “recusa crescente... A recuperar o significado pretendido como qualquer parte da tarefa do intérprete”.²⁸ Em meados dos anos 80, Skinner encontrou-se chamado a defender uma posição que não mais que dez anos antes ele havia intitulado de “a ortodoxia emergente.”

²⁶ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, xxi.

²⁷ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 149. David Hoy fez a mesma observação: o significado não é algo dado, um em-si-mesmo, que somente precisa ser desdobrado”, isto é, ao invés, “condicionado por sua história de recepção e influência”; Hoy, *Critical Circle*. Berkeley: 1978, p. 103 e 93.

²⁸ Skinner, *Return of the grand theory to the human sciences*, p. 8.

Como se pode esperar, suas declarações recentes têm tido um tom progressivamente defensivo sobre suas posições. Ele parece sitiado, como se tivesse armado uma barricada em torno de seu escritório, escrevendo detrás de seus arquivos virados de ponta-cabeça. Ele acusa “subversivos com propósitos diversos”, que “procuram demolir as alegações da teoria e do método de organizarem os materiais da experiência”, de terem plantado “as dúvidas filosóficas proliferantes”, e “as objeções morais que têm sido levantadas em anos recentes.” E ele previne que estas “ameaças aos fundamentos das ciências humanas” confrontam-nos com nada mais que “o espectro do relativismo epistemológico”.²⁹

A situação crítica na qual a história intelectual agora se encontra é ainda mais aparente no recente trabalho de J. G. A. Pocock. Tal como Skinner, ele tem realizado grandes contribuições tanto para a prática como para a teoria da história. Também como Skinner, ele começou sua carreira como integrante do grupo da Universidade de Cambridge que incluía Peter Laslett e John Dunn. Numa série de livros e artigos brilhantes que começaram a aparecer em meados dos anos sessenta, o grupo de Cambridge afirmava que os historiadores deveriam prestar mais atenção à função, ao contexto e à aplicação voláteis das linguagens conceituais... Encontradas

²⁹ Skinner. *Return of the grand theory to the human sciences*, p. 1-20, passim. Ouve-se historiadores verbalizando este tipo de reação alarmista cada vez mais hoje em dia. James Kloppenberg recentemente preveniu seus colegas que os desenvolvimentos em crítica literária ameaçam “por fim a todo intercâmbio crítico”, que o significado em si mesmo – “todos os significados” – irão brevemente “desmoronar na ininteligibilidade”. A teoria literária contemporânea simplesmente “faz a escrita da história impossível”; Kloppenberg, “Deconstruction and hermeneutic strategies for intellectual history”. *Intellectual History Newsletter*, 9, April 1987, p. 7, 10. Stantely Fish discutiu tal “medo da teoria” em “Consequences”, *Critical Inquiry*, 11, 1985, p. 439 e seguintes. Para uma sugestão de que o “medo da teoria” possa estar espalhado entre os historiadores, cf. Dominick LaCapra, “On grubbing in my personal archives: an historiographical expose...”. *Boudary 2: A Journal of postmodern Literature and Culture*, 13, Winter-Spring 1985, p. 43-68.

em sociedades particulares e em momentos determinados”.³⁰ Uma vez que as linguagens conceituais de uma sociedade em particular tenham sido recuperadas e descritas, os historiadores teriam então acesso ao menu de significados que estas linguagens tornam possível (ou impossível) aos escritores e leitores vivendo naquela cultura. Esta foi uma idéia imensamente poderosa, que permitiu que os historiadores de Cambridge reescrevessem enormes seções da história do pensamento político britânico. Analisando a linguagem conceitual da Inglaterra no século XVII, eles foram capazes de mostrar, por exemplo, que a classe latifundiária contemporânea não tinha a possibilidade de perceber as implicações revolucionárias que as gerações seguintes leram no Segundo Tratado de John Locke. Em outras palavras, estudando a linguagem conceitual de uma cultura em particular, poderíamos descobrir o que era ou não possível às pessoas daquela cultura terem pensado. Pois, como comentou Pocock, “os homens não são capazes de fazer aquilo sobre o que eles não tenham meios de dizer o que tenham feito; e o que eles fazem deve ser em parte algo que eles possam dizer e conceber”.³¹ O historiador tenta “encontrar convenções e regularidades que indiquem o que poderia ou não ser dito na linguagem, e de que maneiras a linguagem qua paradigma encoraja, obriga ou proíbe seu usuário de pensar ou falar”.³² E disto, o que os escritores vivendo numa cultura em particular poderiam (ou não) ter dito pelas palavras por eles escritas. E o que os leitores (os leitores de Locke, por exemplo) poderiam ou não ter entendido por suas palavras.

Skinner queria que os historiadores se voltassem ao estudo da linguagem como um meio de recuperar a intenção do autor, mas Pocock esperava interessá-los pela linguagem por si mesma, especialmente pela evolução de sistemas de linguagem, em particular durante longos períodos de tempo. Nisso ele tem sido muito bem sucedido. Já em 1971 ele era capaz de descrever e celebrar “a emergência de um método verdadeiramente

³⁰ Pocock tal como citado por Joyce Appleby, “Ideology and the history of political thought”, *Intellectual History Group Newsletter*, 2 (1980), p. 11.

³¹ Pocock tal como citado por Appleby, *ibidem*, p. 15.

³² G. A. Pocock, *Virtue. Commerce and History: essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. New York: 1985, p. 10.

autônomo, um método que ofereça um meio de tratar os fenômenos do pensamento político estritamente como fenômenos históricos”.³³ De fato, em ambos os lados do Atlântico, os historiadores intelectuais agora se ocupam, como esperava Pocock, com “a investigação de linguagens políticas inteiras, incluindo a questão de como elas se interagem e ganham predominância umas sobre as outras”.³⁴

Como Fernand Braudel, François Furet, Emmanuel Le Roy Ladurie e outros membros da escola de Annales, Pocock enfatizava *la longue durée*, as continuidades duradouras de pensamento e percepção ao longo de extensos intervalos de tempo. Em *The Machiavellian Moment*, por exemplo, ele descreve como a linguagem do humanismo cívico se desenvolveu durante um período de 500 anos, desde a Itália do século XV até a América do século XIX. Mas aqui chegamos ao problema central da abordagem de Pocock: o foco nas linguagens ou discursos que se desenvolvem, se expandem, se contraem e se substituem ao longo de grandes intervalos de tempo tende a obscurecer as contribuições de pensadores individuais, o que certamente não é a intenção dos historiadores de Cambridge. Mas, ainda que em seu próprio campo da história do pensamento político britânico, seu trabalho enviou Thomas Hobbes, Locke e os outros gigantes do pensamento intelectual inglês a um “limbo conceitual”.³⁵ Vistos a partir da perspectiva de sistemas linguísticos desenvolvendo-se gradualmente ao longo de centenas de anos, os indivíduos – sejam eles camponeses franceses ou escritores ingleses – simplesmente desaparecem no arrolar-se do tempo.

Ninguém sabe disso melhor do que Michel Foucault, o conhecido mestre da história do discurso até sua morte em 1984. Leia vinte textos médicos entre 1770 e 1780, sugeria Foucault, e então leia outros vinte

³³ Pocock. *Politics, Language and time*, p. 3, 11. Pocock modestamente reconheceu que ele mesmo “aparentemente estava preocupado com esta transformação desde um estágio anterior”, p. 3.

³⁴ David Hollinger, “Historians and the discourse of Intellectuals”, in John Hingham; Paul K. Conkin (orgs.) *New directions in American intellectual history*. Baltimore: 1979, n. 2, p. 60.

³⁵ Appleby, “Ideology and the history of political thought”, p. 15.

escritos entre 1820 e 1830. “No espaço de quarenta ou cinquenta anos tudo mudou: o que se falava, a maneira como se falava; não apenas remédios, naturalmente, não apenas as doenças e suas classificações, mas a própria perspectiva mudou. Quem foi o responsável por isso?” Um mundo conceitual inteiro desapareceu, seu lugar foi tomado por um novo “discurso”, uma nova rede com suas próprias exclusões e obliterações, “um novo jogo, com suas próprias regras, decisões e limitações, com sua própria lógica interna, seus próprios parâmetros e passagens cegas”.³⁶ Em outras palavras, as regras que governam a formação e transformação de qualquer discurso são invocadas sob a consciência do escritor. A partir da decisão de Foucault, anunciada nas primeiras páginas da *Arqueologia do Saber*, de “abandonar qualquer tentativa de ver o discurso como um fenômeno de expressão”, “discurso não é o desdobramento da majestática manifestação de um sujeito que pensa, que sabe e que fala, mas pelo contrário, uma totalidade, na qual a dispersão do sujeito, e sua descontinuidade consigo mesmo pode ser determinada”.³⁷

Pelo seu próprio objeto de estudo, por sua preocupação inevitável com as transformações abruptas e súbitas rupturas que marcam a vida dos discursos, e pelo seu foco sobre a *longue durée*, a história dos discursos dispersa o agente histórico, “o sujeito do saber”.³⁸ Eis porque Foucault fala tão derrisoriamente “daquilo que você pode chamar a criatividade dos indivíduos”; de fato, é por isso que os indivíduos têm sido virtualmente obliterados de suas histórias. A transformação da história intelectual numa

³⁶ Michel Foucault, in: Fons Elders (org.), *Reflexive Water: the basic concerns of mankind*. London: 1974, p. 150.

³⁷ Michel Foucault, *The archaeology of knowledge and the discourse of language*. New York: 1972, p. 55. A perspectiva de Foucault não é singular, naturalmente; a dispersão do sujeito tem sido um elemento forte na vida intelectual francesa desde a década de 1960, mais obviamente o trabalho de Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser e os historiadores de *Annales*, entre outros.

³⁸ Como Foucault escreveu, “ao invés de se referir de volta para a síntese da função unificadora de um sujeito, as várias modalidades enunciativas manifestas sua dispersão. Para os vários status, os vários lugares, as várias posições que ele pode ocupar ou ser dado ao fazer um discurso. Para a descontinuidade dos planos do qual ele fala”. *Archaeology of knowledge*, p. 54, 149.

história do discurso implica uma perda que alguns historiadores podem não querer aceitar.

Pocock é um deles. Em *Virtue, Commerce and History*, seu último trabalho, ele delinea uma distinção entre a “história do pensamento político” e a “história do discurso político”, e reconhece que a corrente tradicional flui do primeiro para o segundo. Mas Pocock afirma-se solidamente contra este movimento. E ele assim procede por uma razão crucial e reveladora: porque ele está, em suas palavras, engajado numa escrita da história “ideologicamente liberal”.³⁹ Com isto ele quer dizer uma história que preserve a integridade do sujeito. Opostamente à “história do discurso político”, a “história do pensamento político” continuará sendo uma história de “homens e mulheres que pensam”.⁴⁰

Em *Virtue, Commerce and History*, Pocock pede-nos para pensar no sujeito – o escritor de teoria política do século XVII, por exemplo – como um sujeito criativo, manipulando auto-conscientemente um sistema de linguagem “polivalente”. Por “polivalente”, Pocock entende que as palavras individuais de um tal sistema “denotam e são conhecidas por denotar coisas diferentes ao mesmo tempo”.⁴¹ Visto deste modo, todo sistema de linguagem é uma miscelânea de “sublínguas, expressões idiomáticas, retórica e modos de fala, cada um variando em seu grau de autonomia e estabilidade”.⁴² O escritor põe-se do lado de fora e, diante desta floresta linguística, confrontando-a como um conjunto de possibilidades verbais a serem manipuladas e exploradas de modo a realizar suas intenções – intenções trazidas em cena pela escrita. “O autor pode mover-se por entre estes padrões de polivalência, empregando-os, e recombina-os de acordo com a medida de sua capacidade.” O texto produzido não é um heterocosmo linguístico, mas o produto de uma “mente singular e poderosa”, possuindo portanto toda a unidade retórica, lógica e metodológica que seu autor lhe impõe”. Ele é “uma articulação

³⁹ Pocock. *Virtue, Commerce and History*, p. 34.

⁴⁰ Pocock. *Virtue, Commerce and History*, p. 1-2.

⁴¹ Pocock. *Virtue, Commerce and History*, p. 30, ênfase minha.

⁴² Pocock. *Virtue, Commerce and History*, p. 7.

da consciência do autor”. Quando os historiadores o lêem, eles entram portanto “em comunicação com a própria pessoa do autor”.⁴³

Mas é precisamente esta ânsia pela presença do autor – uma presença que parece vislumbrar-se logo abaixo da superfície do texto, mas uma presença que é, de fato, sempre adiada, sempre em algum outro lugar, sempre já ausente – é este anseio pela comunhão com a pessoa do autor que os desenvolvimentos recentes em crítica literária e na história do discurso poderosamente põem em dúvida.⁴⁴ Barthes, Derrida, Foucault e outros tornaram-nos dolorosamente conscientes dos desejos que trazemos em nossos textos: nosso desejo de neles encontrar algum senso compensador de conexão e totalidade, alguma reafirmação de inteireza e amplitude. É difícil, depois de Barthes, Derrida e Foucault, continuarmos aproximando-nos de nossos textos como objetos que deveriam ser transparentes, como sinais de algo mais, como máscaras ocultando algo mantido em reserva, algo se revelará no final como total, primário e essencial, uma presença perfeita.

Herman Melville tentou dizer-nos isto há mais de cem anos. Não é este o significado da terrível busca de Ahab pela baleia branca? Não estava Ahab tentando ler a baleia do modo como lemos nossos textos, tentando perfurar sua brancura vã, tentando penetrar em seu vazio enlouquecedor, de modo a revelar alguma presença original? Não é isto que Ahab tentava explicar a Starbuck no tombadilho do Pequod?

⁴³ Pocock. *Virtue, commerce and History*, p. 9, 23, 25.

⁴⁴ Nós não tivemos de esperar para que a crítica literária contemporânea nos dissesse isso; foi precisamente contra o desejo de encontrar no texto alguma comunhão entre o escritor e o leitor que Nathaniel Hawthorne nos preveniu no prefácio de *Scarlett Letter*. “Quando ele atira suas folhas em direção ao vento”, Hawthorne escreveu, o autor imagina estar se dirigindo aos “poucos que o entenderão, melhor que seus colegas de escola e seus companheiros de vida... Como se o livro impresso, arremessado em toda parte deste grande mundo, certamente encontrasse o segmento dividido da própria natureza do autor e completasse seu ciclo de existência trazendo-o em comunhão com o livro”; Hawthorne. *The Scarlett Letter*. New York: 1973, p. 35.

“Ouçamos ainda uma vez mais – a camada um pouco abaixo. Todos os objetos visíveis, homem, não são mais que máscaras de papelão. Mas em cada evento – no ato vivo, no feito indubitável – lá, de alguma coisa desconhecida mas ainda assim racional brota a moldura de suas feições por detrás de sua máscara irracional. Se o homem atacasse, atravessasse a máscara! Como pode o prisioneiro atingir o lado de fora a não ser arremetendo-se contra a parede? Para mim a baleia branca é esta parede, empurrada de encontro a mim... Esta coisa inescrutável é o que eu mais odeio; e seja a baleia o agente, ou seja ela o principal, eu descarregarei meu ódio sobre ela”.⁴⁵

Pocock está consciente disto tudo, naturalmente, tanto quanto está consciente dos recentes desenvolvimentos em crítica literária e em filosofia da linguagem. Ele sabe, como ele próprio admite, que a linguagem permite “a definição de problemas e valores políticos de certas maneiras e não de outras”. Ele tem conhecimento de que as intenções não podem existir fora da linguagem, que “os modos de fala disponíveis [a um escritor] lhe dão as intenções que ele pode ter”.⁴⁶ E ele sabe que a imagem de um escritor posicionando-se fora de seu próprio universo de discurso, anterior a ele, manipulando e explorando este universo de modo a expressar as intenções que o escritor de alguma maneira lhe trouxe, parecerá altamente improvável aos críticos literários, senão aos próprios historiadores. Em outras palavras, ele sabe que não pode mais encontrar “a pessoa do autor”⁴⁷, escondendo-se detrás do texto, não mais que Ahab podia esperar confrontar Deus por trás da “máscara irracional” da baleia branca. Mas Ahab esperava poder fazê-lo, e do mesmo modo Pocock também espera.

J. G. A. Pocock é o mais teoricamente sofisticado dos historiadores práticos. Por sua recusa em abandonar o sonho da presença do autor, por sua insistência em que a história intelectual consiste numa busca para o resgate de “homens e mulheres que pensam”, ele nos mostra, mais

⁴⁵ Herman Melville, *Moby Dick*. New York: 1986, p. 256-57.

⁴⁶ Pocock. Virtue, *Commerce and History*, p. 8, 5.

⁴⁷ Pocock. Virtue, *Commerce and History*, p. 25.

claramente que qualquer outro, o impasse ao qual foi trazida esta disciplina.⁴⁸

Os novos historiadores orientados ao discurso, os quais agora dominam a escrita da história intelectual americana, parecem felizes e alheios aos perigos que preocupam Pocock – que uma história do discurso dissolverá o sujeito tradicional da história intelectual, o autor criativo e pensante de tempos passados – reduzindo o autor, nas palavras de Pocock, “a um mero bocal de sua própria linguagem”.⁴⁹ Eles simplesmente assumem, sem muita discussão, que eles podem submergir o sujeito numa história dos discursos, e ainda, de alguma maneira, reter o sujeito como um agente dotado de intencionalidade.⁵⁰

Mas, se Pocock e os historiadores do discurso diferem acerca dos perigos em face ao sujeito, eles se unem quando se trata dos perigos do “presentismo”, que eles todos consideram como a escória da historiografia profissional. Por “presentismo” eles entendem, nas palavras de John Dunn, “a estranha tendência a um monte de escrita, na história do pensamento político especialmente, feitas daquelas proposições daqueles grandes

⁴⁸ Hayden White confrontou-se com este mesmo dilema: de uma lado uma aguda sensibilidade para com as maneiras pelas quais a linguagem tanto constitui como dissolve o sujeito; de outro lado um profundo compromisso para com o humanismo liberal, para com o sujeito humano e a liberdade epistemológica. Hans Kellner descreveu o dilema de White com admirável destreza: “Se a linguagem é irreduzível, um começo ‘sagrado’, então a liberdade humana é sacrificada. Se os homens são livres para escolherem seus protocolos linguísticos, então alguma força anterior e mais profunda precisa ser colocada. White afirma como um paradoxo existencial que os homens são livres e que a linguagem é irreduzível”; Kellner, “A bedrock of order”, p. 23.

⁴⁹ Pocock. *Virtue, Commerce and History*, p. 5.

⁵⁰ Nem todos os historiadores do discurso são tão desatentos. Thomas Haskell, por exemplo, nos preveniu acerca de uma corrente “profundamente determinista” em grande parte da história intelectual contemporânea, embora isso não o faça reconsiderar o chamado para uma história baseada no discurso. Cf. Thomas Haskell, “Deterministic implications of intellectual history”. in: John Hingham and Paul K. Conkin (eds.) *New Directions in American Intellectual History*. Baltimore: 1979, p. 145.

livros, que lembram o autor daquelas outras proposições daqueles outros livros”.⁵¹

Não há nada de novo nesta acusação; Herbert Butterfield costumava criticar seus colegas por aquilo que ele chamava de “a falácia patética” pelo que ele designava a “abstração de coisas de seu contexto histórico, julgando-as separadas de seu contexto – estimando-as e organizando o estudo histórico por um sistema de referências diretas ao presente”.⁵²

Como sugere esta frase de Butterfield, o outro lado do “presentismo” é o “contextualismo”, a insistência de que um texto em particular somente pode ser entendido quando colocado no “contexto historicamente e socialmente específico de discussão pública” no qual ele foi escrito.⁵³ Em outras palavras, numa “rede de discurso intelectual” em particular. Na prática, isto se refere aos vários discursos especializados de intelectuais, uma história das “comunidades de discurso nas quais elas funcionam, e das relações variadas que elas manifestam com relação à cultura em sentido mais amplo”.⁵⁴

⁵¹ John Dunn. *Political Obligation in Its Historical Context*. London: 1980, p. 15, citado por Richard Rorty in Rorty, J.B. Schneewind e Quentin Skinner (eds.) *Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy*. New York: 1984.

⁵² Citado por George Stocking, “On the limits of ‘presentism’ and ‘historicism’ in the historiography of the behavioral sciences”, In: Stocking. *Race, Culture and Evolution: essays in the history of anthropology*. New York: 1968, p. 3. O termo “falácia patética” foi originalmente forjado por John Ruskin como uma referência pejorativa para a atribuição de sentimentos humanos a objetos na natureza. Cf. “Of the pathetic fallacy”, In: John Ruskin. *Modern Painters*, vol. 3, Boston: s.d., p. 200-218.

⁵³ Hollinger, “Historians and the discourse of intellectuals”, p. 54.

⁵⁴ Dominick LaCapra. “Rethinking intellectual history and reading texts” in: Dominick LaCapra; Steven Kaplan (eds.) *Modern European Intellectual History: reappraisals and new perspectives*, Ithaca, 1982, p. 69. Mas Cf. também o simpósio sobre história intelectual e a história dos discursos, *Intellectual History Newsletter*, 1, Spring 1979, especialmente os ensaios de Haskell, Bruce Kuclick, Stocking, Skinner, David Hall e William R. Taylor.

A história do discurso (“contextualismo radical”, como alguns proponentes a chamam) tornou-se a mais predominante e influente tendência entre os historiadores intelectuais americanos – a dominante e agora convencional ortodoxia.⁵⁵ *New Directions in American Intellectual History*, a mais recente pesquisa no campo, foi dominada pelos contextualistas, como também o é a *Intellectual History Newsletter*.

Os contextualistas estão bem colocados, bem organizados e cada vez mais intolerantes quanto a abordagens alternativas.⁵⁶

Mas o contextualismo encara problemas reais, problemas que estão se tornando cada dia mais evidentes. O mais óbvio e premente destes problemas diz respeito à dificuldade de se definir a relevante “rede de discurso intelectual” com qualquer precisão.⁵⁷ Alguns historiadores, contextualistas de idéia fixa, têm insistido que todo texto deve ser colocado no “contexto imediato das pessoas, instituições e questões menos importantes nas quais [seu autor] viveu e trabalhou”.⁵⁸ Mas outros contextualistas sustentam que o contexto relevante pode tornar-se menos imediato, e que de fato pode tornar-se dolorosamente remoto. Em “Historians and the Discourse of Intellectuals”, David Hollinger, um dos mais influentes defensores do contextualismo – concede que o contexto relevante possa ser definido de maneira tal que inclua todo “o conhecimento teórico, as tradições literárias e religiosas, e outras fontes culturais que os historiadores sabem que tenham sido acessíveis aos mais bem informados membros de uma dada sociedade

⁵⁵ Tanto Hollinger quanto Haskell usam a expressão “contextualismo radical”. Cf. David Hollinger, “T. S. Kuhn’s theory of science and its implications for history”. *American Historical Review*, 78, April 1973, p. 377; e Haskell, “Deterministic implications of intellectual history”, p. 138.

⁵⁶ Cf. LaCapra, “Grubbing on my personal archives”; e a discussão sobre *The bard of savagery*, de Diggins, abaixo.

⁵⁷ Eu resolvi não trabalhar aqui com um problema colateral: que o conceito de discurso implica o conceito anterior de (e identificação dos) “períodos” históricos. Para uma discussão iluminativa desse problema, cf. Frederic Jameson. *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*, London: 1981, p. 28.

⁵⁸ Thomas Haskell, “Veblen on capitalism: intellectual history in and out of context”. *Reviews in American History*, 1, 1979, p. 559.

em um dado momento histórico”.⁵⁹ E em *Victorian Anthropology*, George Stocking, um historiador da antropologia que tem desempenhado um papel predominante nos debates sobre contextualismo, desenvolveu uma abordagem que ele chama de “contextualização múltipla”.⁶⁰ Como notou um resenhista, “tão múltiplas são as abordagens de Stocking que mesmo uma lista delas iria requerer mais palavras do que uma resenha como esta poderia conter... Ele demonstra sensibilidade também para com as pressões sociais, políticas e econômicas que ajudaram a moldar as idéias”.⁶¹ De modo semelhante, o historiador Dominick LaCapra identificou pelo menos seis diferentes tipos de redes nas quais os textos deveriam ser colocados para análise contextual, cada qual “devendo conter não somente outros escritores e leitores contemporâneos, mas também as tradições encobertas e até mesmo os impulsos em parte reprimidos os quais não se conformam às convenções que prevalecem numa comunidade qualquer”.⁶² Em outras palavras, a comunidade relevante pode incluir toda a civilização ocidental. E mais.

Em segundo lugar, antes que os historiadores possam colocar um texto em seu contexto putativo, eles devem (re) constituir este contexto – o que é em si mesmo um ato poético – e então interpretá-lo, do mesmo modo como se ele próprio fosse um texto.⁶³ Em outros termos, nós não podemos conhecer um “contexto” que não tenha sido já textualizado.⁶⁴ Isto

⁵⁹ Hollinger, “Historians and the discourse of intellectuals”, p. 55.

⁶⁰ Cf. Stocking, “On the limits of ‘presentism’ and ‘historicism’”; seu ensaio na *Intellectual History Newsletter* (referenciada na nota número 55 [54?] acima); e a introdução a seu livro *Victorian Anthropology*. New York: 1987.

⁶¹ Cf. a resenha de George Levine, *New York Times Book Review*, March 1, 1987.

⁶² LaCapra, como parafraseado por Kloppenber, “Deconstruction”, 18.

⁶³ Como LaCapra salientou, “o próprio contexto deveria ser visto como um texto de espécies. “Sua ‘leitura’ e interpretação colocam problemas tão difíceis quanto aqueles colocados pelos textos escritos mais intrincados.”; LaCapra, *Rethinking Intellectual History: texts, contexts, language*. Ithaca: 1983, p. 116-117.

⁶⁴ “A idade já no passado é de fato constituída em todo respeito como um texto”; Derrida, *Of Grammatology*, lxxxix, ênfase no original. Frederic Jameson

não é uma observação nova. Como William James explicou há três quartos de século, um contexto de algum modo anterior à textualização – uma “realidade ‘independente’ do pensamento humano” – é uma coisa muito difícil de se encontrar”.

“Ele reduz a noção de... Alguma presença aborígene na experiência, antes que qualquer crença acerca da presença tenha vindo a tona, antes que qualquer concepção humana tenha sido aplicada. É o que é absolutamente mudo e evanescente ... Nós podemos vislumbrá-la, mas não podemos agarrá-la; o que nós agarramos é sempre algum substituto, que o pensamento humano prévio peptonizou e cozinhou para nosso consumo ... Nós podemos dizer que onde quer que a encontremos, ela já é uma fraude”.⁶⁵

A distinção básica entre texto e contexto pode não ter entrado em colapso em todo lugar, mas mesmo entre os epistemologicamente conservadores, ela parece ter se tornado um problema.⁶⁶

Finalmente, o contextualismo sofre de sua tendência, frequentemente sujeita a reclamações, de reduzir trabalhos complexos ao status de documentos.⁶⁷ Quando os historiadores orientados ao discurso analisam um determinado texto, eles querem saber como ele funcionava dentro de um

argumentou do mesmo modo em *The political unconscious*: o contexto não é “imediatamente presente como tal, não é alguma realidade externa do senso comum... mas ao invés deve ser sempre reconstituída depois do fato”; p. 81.

⁶⁵ James citado por Richard Poirier. *The renewal of literature: emersonian reflexions*. New York: 1987, p. 48, ênfase no original.

⁶⁶ Como John Toews observou depois de uma discussão acerca da inevitável textualização do contexto, “começa-se a perguntar-se se é possível evitar de algum modo as armadilhas da teoria referencial ou representacional sem cessar de ‘fazer’ história e restringir-se a pensar sobre ela”. Toews, “Intellectual history after the linguistic turn: the autonomy of meaning and the irreducibility of experience”. *American Historical Review*, 92, October 1987, p. 886.

⁶⁷ Além das reclamações de LaCapra, citadas na nota 69 (abaixo), cf. aquelas de Norman Grabo e Patricia Caldwell, *In*: Sacvan Bercovitch (ed.), *The American puritan imagination*, Cambridge: 1974, p. 26, 33, 36.

discurso em particular, o que contribuía (se é que alguma coisa contribuía) para aquele discurso, como ele influenciou ou modificou o discurso, e assim por diante.⁶⁸ Em outras palavras, seu interesse primário repousa no contexto e não no texto. O interesse no texto é puramente instrumental: eles querem saber o que ele pode lhes dizer sobre o discurso, do qual ele é, para estes historiadores, nada mais que uma manifestação, um símbolo, um documento.⁶⁹ La Capra intitulou esta “história intelectual de antropologia cultural ou simbólico-retrospectiva” – uma disciplina na qual os “textos complexos” são sistematicamente diminuídos ao serem usados como evidência na reconstrução de um ou outro discurso histórico. Em outras palavras, uma atividade na qual os textos são, uma vez mais, abordados como algo que não eles próprios.⁷⁰

O contextualismo radical – seja ele na forma da história do pensamento político de Skinner e Pocock, ou seja à guisa de uma história do discurso – é uma das mais importantes e influentes tentativas já feitas para deter o declínio da história intelectual. Ele tem tomado conhecimento e tentado incorporar alguns dos recentes desenvolvimentos em crítica literária, em filosofia da linguagem e em filosofia da ciência, e eleja foi

⁶⁸ Hollinger, “Historians and the discourse of intellectuals”, p. 53.

⁶⁹ “Há atualmente uma tendência excessiva em dar prioridade a abordagens sociais e socioculturais, e menosprezar a importância de se ler e interpretar textos complexos”; LaCapra, “Rethinking intellectual history”, p. 83. LaCapra criticou essa tendência. Hollinger, por outro lado, quer que prossigamos ainda mais nessa direção. Para ele deveríamos abordar textos complexos de modo inteiramente instrumental, usando-os para iluminar o discurso dos quais eles são somente manifestações. Cf. Hollinger, “Historians and the discourse of intellectuals”, p. 43-44.

⁷⁰ LaCapra, “Rethinking intellectual history”, p. 83. Cf. Hayden White, “The context in the text: method and ideology in intellectual history”, *In*: White. *The Content of the Form*. Baltimore: 1987, p. 185-213, para uma discussão interessante sobre essa tendência. Uma das ironias do contextualismo é que em sua atração, sua afinidade e sua cumplicidade para com o rigor científico, os historiadores contextualistas parecem-se com ninguém mais senão seus arqui-antagonistas, os críticos desconstrucionistas. Cf. Eugene Goodheart, *The Skeptical Disposition in Contemporary Criticism*. Princeton: 1984, p. 149154, para uma discussão interessante sobre o desconstrucionismo nessas linhas.

– não muito tempo atrás – considerado o projeto daquilo que Pocock chamava de “verdadeiro método histórico”. Mas isso não nos dá uma resposta efetiva às críticas, dúvidas e suspeitas que os pós-estruturalistas levantaram acerca da história intelectual: a crença de que a linguagem é um sistema autônomo de transformações não intencionais, e não um conjunto estável de referências estabelecidas, uma obstinada economia de oposições e diferenças que constituem ao invés de refletir; as consequentes dúvidas sobre o referencial de linguagem e as capacidades representacionais; a crescente suspeita de que a narrativa possa ser incapaz de transmitir um significado fixo, determinado e acessível; e, finalmente, o eclipse do autor que tenciona, um autor autônomo. Por todo seu interesse em linguagem e em discurso, o contextualismo radical não nos deu nem os meios com os quais refutar estas alegações e dúvidas, e nem quaisquer sugestões de como construir algo a partir delas.

Suponhamos por um momento que as alegações acumuladas contra a história intelectual são verdadeiras. Suponhamos que a história intelectual realmente se ponha nua diante de seus críticos, seu cânone exposto a uma pretenciosa imposição sobre o passado, sua esperança de recuperar a intenção do autor vista como pouco mais que um anseio metafísico, seus textos tradicionais sacrificados à insaciável goela da intertextualidade. A descrição que Northrop Frye faz da Nova Crítica ajusta-se à história intelectual ainda melhor: “uma religião de mistérios sem um evangelho”.⁷¹ Para onde vamos a partir daqui?

Podemos começar com o problema dos textos: com quais textos os historiadores intelectuais deveriam preocupar-se? Qualquer tentativa de privilegiar um conjunto particular de textos está fadada a tornar-se algo problemático hoje em dia, devido às alegações da intertextualidade, que dissolvem a identidade autônoma de trabalhos individuais. Os pós-estruturalistas querem que consideremos os textos individuais como os produtos e a consequência de outros textos escritos antes deles. Qualquer texto particular, dizem-nos, é meramente uma versão “decodificada”

⁷¹ Northrop Frye citado por Jonathan Culler em sua apresentação a Tzvetan Todorov, *The Poetics of Prose*. Ithaca: 1977, p. 7.

ou “transcodificada” de outros textos, textos cujos antecedentes são encontrados em outros textos ainda mais antigos. Por trás do texto individual existem somente outros textos que se referem (quando não são eles mesmos auto-referenciais) a ainda outros textos, e assim por diante, num regresso aparentemente infinito. A referência torna-se intertextual, a origem se dissolve, e o texto é dispersado. E de embalo vai junto qualquer distinção significativa entre “grandes livros” e livros de historinhas.⁷²

Na realidade, entretanto, ninguém, nem mesmo entre os pós-estruturalistas, tem qualquer dificuldade em diferenciar os “grandes livros” dos livros de historinhas.⁷³ Nem mesmo Barthes, que por primeiro popularizou a noção de “intertextualidade.” Ele distingue textos “legíveis” (lisible) dos textos “escritíveis” (scritible). Por textos “legíveis” ele entende textos que obedecem às convenções aceitas de leitura e interpretação. Pelo fato de sabermos “como” lê-los, nós os lemos passivamente, encontrando neles exatamente o significado que nossas convenções identificam para nós. Textos “escritíveis”, por outro lado, desafiam as convenções que isolam e identificam o significado no texto “legível”, o leitor tem de entrar pessoalmente no texto, tem de participar ativamente na fabricação de qualquer significado que ali se desenvolva. Em outras palavras, textos “escritíveis” forçam o leitor, enquanto este lê, a estar

⁷² Intertextualidade é associada mais de perto com Roland Barthes e Julia Kristeva, mas a idéia não é nova para eles. Jorge Luis Borges, por exemplo, tem jogado com essa noção durante anos. Cf. sua história “As ruínas circulares”, in: Borges, *Fictions*, como um bom exemplo. Para uma tentativa de salvar o texto autônomo da goela da intertextualidade, cf. Stanley Fish, *Is There a Text in This Class: the authority of interpretive communities*. Cambridge: 1980; e Geoffrey H. Hartman, *Saving the Text: literature/Derrida/philosophy*. Baltimore: 1981, especialmente o capítulo 5, “Words and wounds”.

⁷³ LaCapra afirma o mesmo; cf. “Rethinking intellectual history”, p. 51. Os problemas e desentendimentos têm a ver menos com a identificação de trabalhos canônicos que em decidir como interpretá-los. Para uma discussão interessante de (e uma resposta a) ataques recentes sobre o cânone na história literária americana, cf. Werner Sollors, “A critique of pure pluralism”, In: Scavan Bercovitch (ed.), *Reconstructing American Literary History*, Cambridge, 1986, p. 250-279.

também mentalmente compondo um texto alternativo ou “virtual”. Deste modo, textos “escritíveis” “iniciam produções de significado, ao invés de transmitir os significados por si mesmos”.⁷⁴ Eles despertam, cultivam e guiam a produção de significados por parte do leitor. Eles convidam o leitor a reescrevê-los, seduzindo o leitor a tornar-se um escritor. Isto é o que Barthes queria dizer quando afirmou que “o texto que você escreve deve provar que ele me deseja”.⁷⁵

LaCapra provavelmente tinha alguma coisa como isso em mente ao formular a distinção entre “trabalhos complexos” e “documentos”. Assim como os textos “escritíveis” de Barthes, os “trabalhos complexos” de LaCapra distinguem-se por sua tendência a subverter os protocolos e convenções de leitura comumente aceitos. Eles desenvolvem “a função contestadora do ato de questionar [os entendimentos recebidos] de modo a ter implicações mais amplas para o viver”.⁷⁶

A noção de texto “escritível”, de Barthes, é também análoga à definição de trabalho “canônico”, de Frank Kermode.⁷⁷ Trabalhos canônicos são aqueles textos que têm gradualmente se revelado multidimensionais e “omnisignificantes”, aqueles trabalhos que produziram uma plenitude de significados e interpretações, sendo que somente uma pequena porcentagem deles se faz presente numa única leitura. Textos canônicos têm “qualidades não detectáveis exceto num momento apropriado no futuro”.⁷⁸ Eles geram novos modos de ver coisas velhas, e novas coisas que nunca vimos antes. Não importa o quão sub-repticiamente ou o quão radicalmente mudemos nossa abordagem em relação a eles, eles sempre responderão com algo

⁷⁴ Wolfgang Iser citado por Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge: 1986, p. 25. Iser declarou que esse tipo de leitura é “único em literatura”; Iser, *The act of reading: a theory of aesthetic response*. Baltimore: 1978, p. 109. Mas em lugar algum ele explicou porque ele não pode ser aplicado também a outras formas narrativas.

⁷⁵ Roland Barthes. *The pleasure of the Text*, New York: 1975, p. 6, ênfase no original.

⁷⁶ LaCapra, “Rethinking intellectual history”, p. 65. Mas cf. também LaCapra, *History and Criticism*. Ithaca: 1985, p. 18 e seguintes, 38 e seguintes.

⁷⁷ Frank Kermode. *Forms of attention*, Chicago, 1985.

⁷⁸ Kermode. *Forms of attention*, p. 75.

novo; não importa quantas vezes nós os reinterpretemos, eles sempre têm algo iluminador a dizer-nos. Sua própria indeterminação demonstra que eles jamais podem ser exauridos. Como observou Wolfgang Iser, o texto canônico “recusa-se a ser totalmente sugado para depois ser atirado num monte de lixo”.⁷⁹ Textos canônicos são multidimensionais, “omnisignificantes”, inexauríveis, perpetuamente novos e, por todas estas razões, “permanentemente valiosos”. É possível, portanto, diferenciar os “grandes livros” dos livros de historinhas, independentemente da intertextualidade. Recorrendo a Barthes, LaCapra e Kermode, podemos juntar os remendos de critérios provisórios de trabalho para a identificação dos livros pelos quais a história intelectual possa se interessar.⁸⁰

Mas agora surge um outro problema: esta lista de trabalhos canônicos, arranjados nesta linda ordem cronológica, é ela o produto de um genuíno processo histórico? Ela representa verdadeiramente as vozes encorpadas de uma grande conversação que tem-se desenvolvido ao longo das eras pelos gigantes intelectuais da história ocidental? Estariam os grandes pensadores de todas as épocas realmente conversando uns com os outros, numa extensa conversa histórica, sendo os grandes livros os remanescentes textualizados deste elevado diálogo?

Estas questões já tinham sido levantadas nos anos trinta, quando elas se direcionavam contra o projeto de “História das Idéias”, de Arthur Lovejoy. E elas foram novamente levantadas, mais agressivamente, pelos novos historiadores sociais nos anos sessenta, e nos primeiros

⁷⁹ Iser. *Act of reading*, p. 7. “Ao invés de ser capar de apreender significado como um objeto, o crítico é confrontado com um espaço vazio. E este vazio não pode ser preenchido por um único significado referencial, e qualquer tentativa de reduzi-lo desse modo leva ao disparate”; p. 8.

⁸⁰ Hayden White também estabeleceu uma distinção entre os livros de historinhas e os “textos clássicos”. A diferença “tem a ver com a extensão pela qual o texto clássico revela, de fato ativamente atrai a atenção para seus próprios processos de produção de significado e faz desses processos seu próprio assunto, seu próprio conteúdo”. *The Education of Henry Adams* é, portanto, um texto clássico por causa de sua “criatividade autoconsciente e auto-celebrativa”; White, *The Content of the Form*, p. 212.

ensaios metodológicos de Pocock e Skinner.⁸¹ Este questionamento revelou eventualmente, como não poderia deixar de ser, que este “grande diálogo” era uma ficção; ele simplesmente não aconteceu. Ao invés de uma maravilhosa conversação, desenvolvida por sucessivas gerações de grandes pensadores, ela foi exposta como uma construção intelectual concebida pelos historiadores contemporâneos, de modo a estabelecer uma ligação entre os vários livros por eles considerados como canônicos. Como se percebeu mais tarde, não havia nenhuma verdadeira relação histórica entre os próprios livros. Como explicou John Gunnell, em 1979, “Com o passar dos anos, por convenção acadêmica, um repertório básico de trabalhos foi selecionado, cronologicamente arranjado, representado como um verdadeiro [fenômeno] histórico, infundido com um significado evolucionário, carregado com uma significância derivada dos vários temas e motivos simbólicos, e oferecida como os antecedentes intelectuais dos contemporâneos... [padrões de] pensamento”.⁸²

⁸¹ In: “The limits of historical explanation”, *Philosophy*, 41, 1966, pp. 199-215, por exemplo, Skinner lançou um ataque devastador sobre “o modelo de influência” – pelo que ele queria dizer o hábito de tratar escritores anteriores como se estivessem antecipando escritores subseqüentes. Três anos depois ele ofereceu uma versão bastante expandida desta crítica em “Meaning and understanding in the history of ideas”, *History and Theory*, 8, 1969, pp. 3-56.

⁸² John Gunnell. *Political Theory: tradition and interpretation*. Lanham, 1979, p. 68. É surpreendente que este construto ideal pudesse alguma vez ser tomado como uma tradição histórica genuína. Em 1919 T. S. Eliot explicou que “os monumentos existentes formam uma ordem ideal entre si, a qual é modificada pela introdução do novo (o realmente novo) trabalho entre eles”; Eliot. *Selected essays*. London: 1934, p. 15, ênfase minha. Mesmo assim, tanto a história da filosofia contemporânea quanto a filosofia da história contemporânea têm sido largamente moldadas (ou desmoldadas) pela “revelação” que Gunnell descreveu. Como David Hoy recentemente explicou, “a ruptura realmente fundamental na filosofia contemporânea...é entre aqueles (como Dewey, Heidegger, Cavell, Kuhn, Feyerabend e Habermas) que tomas Hegel e a história de maneira séria, e aqueles que vêm ‘problemas filosóficos recorrentes’ sendo discutidos por todos”; Hoy, “Taking history seriously: Foucault, Gadamer, Habermas”. *Union Seminary Quarterly Review*, 34, Winter 1979, p. 85.

Foi neste ponto que Skinner e Pocock, face a questões que ameaçavam expor sua disciplina como um truque, tentaram reconstruir a história intelectual, dando a ela seus trabalhos canônicos, a partir dos quais todos poderiam perceber o que lhes faltava: um contexto histórico genuíno. Mas as dificuldades encontradas em sua tentativa, combinadas com o massacre do pós-estruturalismo, deixou a história intelectual com um cânone, mas sem uma explicação histórica de sua existência. Os historiadores intelectuais exploram minuciosamente uma pilha de ossos, em busca do que uma vez tinha sido o esqueleto associado à sua disciplina. Se a história intelectual tiver de ser reconstruída, este monte de ossos deverá receber alguma forma e figura, alguma estrutura definida. Precisamos de algo para tomar o lugar de nossa antiga crença de que os grandes livros eram um produto de um real diálogo transgeracional entre os grandes pensadores. Precisamos dar ao cânone um passado, uma identidade historicamente condicionada.

Nós podemos encontrar exatamente o que precisamos no argumento acerca da interpretação bíblica que surgiu primeiramente durante a Reforma Protestante. Central para a Reforma, naturalmente, era a convicção de Lutero de que todo homem não era mais seu próprio sacerdote, mas seu próprio intérprete. Por detrás desta convicção repousam duas crenças ainda mais básicas: primeiro, que as escrituras eram auto-suficientes e auto-interpretativas, que elas possuíam um sentido claro, fixo e determinado que emergia diretamente do próprio texto, sem qualquer auxílio do complicado aparato interpretativo que a Igreja gradualmente desenvolveu, e que agora exigia; e, em segundo lugar, que as escrituras deveriam ser tomadas literalmente, ao invés de alegoricamente, como a Igreja também insistia. “As alegorias de Orígenes não valem uma titica”, dizia Lutero, “elas são o lixo da Escritura.”⁸³ Para o Protestantismo Reformador, a insistência da Igreja nos procedimentos interpretativos e no significado alegórico se colocava entre os cristãos e sua Bíblia, pondo uma barreira entre eles e o acesso imediato à Palavra.

⁸³ Lutero citado por Susan A. Handelman. *The Slayers of Moses: the emergence of rabbinic interpretation in modern literary theory*. Albany: 1982, p. 123.

A proposta de Skinner e de Pocock para a reforma da história intelectual é essencialmente uma proposta protestante. Tal como Lutero, eles afirmam que os textos históricos transmitem significados fixos, e que estes significados são acessíveis e, em última análise, determináveis, se os críticos ou os historiadores simplesmente se derem ao trabalho de atravessar as camadas de interpretação que se põem entre o texto não corroborado e suas mentes inquiridoras. Tal como Lutero, eles consideram estas camadas de interpretação acumulada como se fossem um impedimento, uma obstrução, um obstáculo, uma barreira entre os historiadores e as “intenções primárias” do autor. A riqueza do material interpretativo que cerca um trabalho histórico é por eles tida como uma incrustação numa escala tal que os historiadores precisam esmagá-la em pedaços com seu “método verdadeiramente histórico”, de modo a obter a pérola do significado autêntico, aquilo que o autor “realmente quis dizer”, aquilo que o texto “realmente diz”.

Os problemas que este procedimento tem encontrado sugere que o que precisamos é de uma tradição interpretativa construída não sobre o anseio pela presença do autor e pelo significado invariável, não sobre a ilusão do texto como uma “intencionalidade congelada esperando para ser novamente experienciada”, mas no reconhecimento de que todo texto, no mesmo momento em que começa a existir, já foi atirado nas águas, que nenhum texto pode jamais esperar novamente juntar-se a seu pai, que é o destino de todo texto dar início ao caminhar errante de um filho pródigo que não mais retorna. É bastante interessante o fato de que podemos encontrar tal abordagem tanto na tradição interpretativa rabínica, como na tradição interpretativa católica.

O Judaísmo Rabínico não começa com a Palavra como a expressão imaculada da vontade de Deus, a Palavra radiante, com seu significado original, antes de qualquer ato de interpretação, mas com a Torah como a promessa de um sentido múltiplo, um convite à interpretação e reinterpretação contínuas. Não é a encarnação – a Palavra feito carne – mas a interpretação – a palavra repleta de significado – que é o ato divino central do Judaísmo Rabínico. Em toda palavra brilha uma “infinita

multidão de luzes”.⁸⁴ Como explicou uma vez Emmanuel Levinas, “é precisamente um discurso, não encarnado em Deus, que assegura-nos um Deus vivo entre nós... O espiritual não se apresenta como uma substância sustentável, mas pelo contrário, apresenta-se através de sua ausência; Deus torna-se real não por meio de sua encarnação, mas através da Lei” – ou o que dá no mesmo, através do texto.⁸⁵ Este é o conceito que Gershom Scholem chamou de “propensão preexistente”, a idéia de que a Torah implicitamente contém toda interpretação que os comentadores posteriores eventualmente descobririam. “Vocês devem portanto Me abandonar, desde que guardem Minha Torah.” Como expressou o Rabi Joshua ben Levi, um professor Palestino do século três, “Torah, Mishnah, Talmud e Agga-dah – deveras, até mesmo os comentários que algum aluno brilhante fará um dia a seu professor – já foram dados a Moisés no Monte Sinai”. E, como acrescentou Scholem, “mesmo as questões que tal aluno brilhante fará um dia a seu professor!”⁸⁶ Finalmente, há a maravilhosa história da discussão de Rabi Eliézer com os Sábios acerca do forno de Aknai. Quando Deus gritou “Por que disputam com Rabi Eliézer, se vocês todos vêm que em tudo o halachah concorda com ele!” Rabi Jeremias respondeu, “A Torah já nos foi dada no Monte Sinai; não prestaremos atenção a uma voz vinda dos céus.” Neste ponto Deus “riu prazerosamente” e admitiu “Meus filhos Me derrotaram, Meus filhos Me derrotaram”.⁸⁷

Em *The Slayers of Moses*, Susan Handelman defende que toda a história da crítica ocidental tem sido uma discussão entre judeus e cristãos acerca da esperança de encontrar Deus em sua Palavra, o autor em seu

⁸⁴ Gershom Scholem. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: 1984, p. 295.

⁸⁵ Emmanuel Levinas citado por Handelman. *Slayers of Moses*, p. 172, ênfase no original.

⁸⁶ Citado por Scholem, *The Messianic Idea*, p. 289. Frank Kermode fez desta noção de Torah a própria definição de canonicidade: “Estar dentro do cânone é ser creditado com números indefinidamente grandes de relações internas e segredos possíveis, ser traçado como um heterocosmo, uma Torah em miniatura”; Kermode, *Forms of Attention*, p. 90.

⁸⁷ Seder Nezikin. Tractate Baba Metzia 58b-59b, vol. 10, pp. 351-352 de Baba Metzia na Tradução de Soncino.

texto. E que “talvez haverá sempre uma guerra entre judeus e gregos, uma guerra envolvendo as Escrituras”.⁸⁸ Mas no trabalho de Brevard Childs, professora de teologia vétero-testamentária em Yale, podemos encontrar uma estratégia interpretativa similar – embora não idêntica – à tradição rabínica por ela descrita. Introduction to *The Old Testament as Scripture* (1979) é o trabalho pelo qual Childs é mais amplamente conhecida. Esta é a resposta de Childs à insistência da ortodoxia reformada em recuperar o significado aborígene das Escrituras. Como explicou Childs, “A exegese canônica moderna deve ser de natureza pós-crítica. Ela não procura repristinar a interpretação cristã do século primeiro”, mas “compreender a maciça construção interpretativa por meio da qual as tradições sagradas” foram transmitidas através de tantas gerações.⁸⁹

Por “construção interpretativa maciça”, Childs entende que, no fluxo de transmissão de uma geração a outra, os textos sagrados foram constantemente refigurados, primeiramente ao serem gradualmente afastados de suas referências históricas originais, e em segundo lugar, ao serem inseridos em complexos textuais mais amplos. No desenvolvimento deste “processo de tradicionalização”, o significado primário do texto fundamenta-se de três maneiras: primeiro, por sua referência a outros textos em complexos textuais mais amplos, nos quais foram inseridos; em segundo lugar, por sua colocação no aparato interpretativo mais amplo que cerca estes complexos textuais; e finalmente, pelas novas referências históricas que eles adquirem de uma combinação da primeira com a segunda. É através deste “processo de tradicionalização” que os textos sagrados adquirem seu caráter multi-dimensional, sua plenitude de significado – as qualidades intrínsecas que os qualificam como canônicos.

Gadamer também disse algo similar em sua crítica da hermenêutica tradicional. Da mesma maneira que os “preconceitos” historicamente condicionados do suposto intérprete não constituem meramente uma série de obstáculos ao entendimento, mas são, de fato, aquilo que faz

⁸⁸ Handelman. *Slayers of Moses*, p. 177.

⁸⁹ Cf. a revisão crítica de Childs sobre James Barr, *Holy Scripture: canon, authority, criticism*. Louisville: 1983, In: *Interpretation*, 38, 1984, pp. 69-70.

o entendimento possível, também as interpretações que gradualmente se acumularam em torno de um texto em particular – ou em torno do cânone como um todo – são as únicas entradas que podemos possivelmente usar para abordar um texto ou uma coleção de textos. De acordo com Gadamer, “O entendimento não é nunca um comportamento subjetivo em relação a um dado ‘objeto’, mas em relação a sua história efetiva – a história de sua influência”.⁹⁰ Em outras palavras, a interpretação forma o meio no qual o texto vive – o único meio no qual ele pode viver. Sem o líquido amniótico que sustenta a interpretação, o texto jamais teria nascido em nossas mãos, jamais teria sobrevivido à imprudente perda de tempo.⁹¹ Talvez tenha sido isto que T. S. Eliot tenha falado em seu famoso artigo de 1919 sobre a tradição e o sentido da história. Eliot afirmou que “o sentido histórico envolve uma percepção, não só da condição de passado do passado, mas de sua presença; o sentido histórico compele um homem a escrever não somente com a sua geração em seus ossos, mas com a sensação de que toda a literatura de ... sua cultura tem uma existência simultânea, compõe uma ordem simultânea”.⁹²

A partir de Barthes, LaCapra e Kermode, podemos construir um conjunto trabalhável de critérios para a identificação dos livros pelos quais a história intelectual deveria se interessar; e, recorrendo às tradições interpretativas rabínica e católica, e a Gadamer e Eliot, podemos dar a estes trabalhos uma identidade historicamente fundamentada e historicamente condicionada. Mas o que deveriam fazer os historiadores intelectuais com estes materiais? Quais são nossas responsabilidades particulares?

Foi dito uma vez que os historiadores sustentam uma responsabilidade primária para com o passado, para com os escritores e pensadores que lemos e estudamos, se não por outra razão, pelo fato de que eles viveram naquele tempo, e nós não.⁹³ Dizem que os historiadores devem levar a cabo

⁹⁰ Gadamer. *Truth and Method*, p. xix.

⁹¹ Kermode. *Forms of Attention*, p. 36.

⁹² Eliot. *Selected essays*, p. 14.

⁹³ E. P. Thompson. *The Making of the English Working Class*. New York: 1963, p. 12-13; Rorty. *Consequences of Pragmatism*, p. 200 e seguintes, especialmente a página 202.

esta obrigação ouvindo as pessoas do passado, tentando entendê-los em seus próprios termos, contando-nos “o que eles realmente disseram”.⁹⁴ Não se contesta a importância de que se faça este esforço. Mas de tudo que já se viu até agora, é óbvio que não devemos esperar realmente encontrar autores já mortos no corpo de seus textos. A liberação do texto do “clarão dos olhos de seu pai”, o processo de transmissão cultural, e a descontextualização e recontextualização contínuas que a transmissão cultural acarreta, tudo conspira para frustrar nossa esperança de que o texto esteja radiante com a presença do passado.⁹⁵ Embora concedamos ao texto um status moral privilegiado, não podemos conceder-lhe um status epistemológico privilegiado; o texto – todo texto – será sempre epistemologicamente inadequado.⁹⁶

Uma vez aceito que os historiadores sustentam a responsabilidade por aqueles que viveram no passado, nossa responsabilidade primária deve ser para com aqueles de nós que vivem no presente. Pois, como explicou Frank Kermode, “estamos necessariamente mais envolvidos com os vivos do que com os mortos, com aquilo que o aprendizado acalenta e a interpretação refresca, e não com meras relíquias”.⁹⁷ É por esta razão que o historiador deve pretender não somente entender os escritores do passado, mas reeducá-los, anacronisticamente, impondo “o suficiente de nossos problemas e de nosso vocabulário para fazer deles familiares parceiros de conversa”.⁹⁸ O livro de P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, nos fornece

⁹⁴ Para uma celebração da determinação de um historiador contemporâneo de fazer exatamente isso (neste caso, recuperar “o William James autêntico, histórico”, “confrontar James cara a cara e estabelecer o que seus trabalhos disseram no contexto em que ele os escreveu”), cf. Kloppenberg. “Deconstruction”, p. 3-22, mas especialmente 18-19. Kloppenberg contrastou o compromisso tradicional de Hollinger com o sujeito histórico com a abordagem desconstrutiva auto-anuladora de LaCapra. Kloppenberg receava que o método de LaCapra “tornasse impossível a escrita da história”; p. 7.

⁹⁵ Smith. “The death of the critic?”. *Untold*, 3, September 1987, p. 46.

⁹⁶ Anna A distinção entre privilégio moral e epistemológico é de Rorty. *Consequences of pragmatism*, p. 202.

⁹⁷ Kermode. *Forms of Attention*, p. 75.

⁹⁸ Rorty, in: Rorty, Schneewind e Skinner, *Philosophy in History*, p. 49.

um bom exemplo. Strawson despojou Emmanuel Kant de seu contexto, despiu seu pensamento de tudo que, segundo Strawson, não deveria estar lá, e mostrou-nos que, para nossos propósitos, vivendo em nosso presente, este kantismo renovado funciona melhor que o original.⁹⁹ Como comentou Richard Rorty, “a conversa de Strawson com Kant é aquela do tipo que se tem com alguém que seja brilhantemente e originalmente certo acerca de algo querido ao coração, mas que exasperadamente mistura seu assunto com um monte de bobagens ultrapassadas”.¹⁰⁰ Os historiadores geralmente não condenam este tipo de coisa logo de uma vez; eles simplesmente não acham que isto seja “história”.¹⁰¹ Eles consideram a colocação de atores históricos em seus “próprios” contextos como a “primeira tarefa do historiador”, a “prioridade de seu negócio”, “uma questão de sua propriedade”, e assim por diante.¹⁰² Para os historiadores intelectuais, isto significa a reconstrução da mentalité de uma época em particular, suas idéias e valores centrais, seus modos de percepção, seus sistemas de discurso, suas estruturas formais de pensamento, os modos como o significado é produzido e disseminado, e os procedimentos usados na tradução do significado de um discurso a outro. A maioria dos historiadores consideram este tipo de reconstrução histórica como sua responsabilidade primária. Eles acreditam que seja epistemologicamente impossível entender os mortos em nossos termos a menos que os entendamos primeiramente em seus próprios.¹⁰³

⁹⁹ P. F. Strawson. *The bounds of sense: an essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*. London: 1966.

¹⁰⁰ Rorty. *Philosophy in History*, p. 52. Esta é precisamente a prática que Skinner condenou como a “Mitologia da Coerência”. Cf. “Meaning and understanding”, p. 16-20.

¹⁰¹ Pocock, por exemplo, concedeu que “resgatar o pensamento dos antigos e predecessores na linguagem de nosso próprio tempo” pode ser uma atividade “própria” e “legítima”, mas insistiu que “obviamente não faz parte da tarefa do historiador”; *Politics, Language, Time*, p. 6, 8.

¹⁰² Toews, “Intellectual history after the linguistic turn”, p. 891; Haskell, “Reply by Thomas L. Haskell”. *Intellectual history newsletter*, n. 3, 1981, p. 29; Skinner, “Meaning and understanding”, p. 49. David Hollinger fornece um bom exemplo da posição que acabou tornando-se dominante em história intelectual na América.

¹⁰³ Os historiadores não são os únicos que pensam assim. Em *The aims*

Eu gostaria de sugerir uma abordagem do passado que pudesse servir como uma alternativa a este contextualismo radical. Eu a ofereço não como candidata a algum novo paradigma disciplinar que fundamentaria e legitimaria uma metodologia universal, mas meramente como uma abordagem entre outras. Além do mais, não há nada de novo no que pretendo sugerir; eu somente levanto aqui esta abordagem porque ela parece não ter sido muito bem entendida em discussões recentes. Ao invés de, às apalpadelas, tentarmos tomar nosso caminho de volta a uma gênese irrecuperável, eu gostaria de sugerir uma abordagem que abandonasse a tentativa de recuperar a intenção do autor, que fosse comparativa e não contextualista, que dissesse respeito não à busca das origens textuais, mas à recolocação de textos históricos. Deste ponto de vista, a história intelectual seria no máximo “terapêutica, e não reconstrutiva, edificante, e não sistemática”.¹⁰⁴ A história intelectual como um “poder de aceleração”.¹⁰⁵ Aqui está a descrição de Kermode do historiador fin-de-siècle Aby Warburg, cuja pesquisa acadêmica divinizou Botticelli entre os pintores da Renascença: “Tal como a maioria dos pensadores ambiciosos, [Warburg] utilizou-se de pensamentos e de sistemas de ideias de outros como

ofrepresentation, E. D. Hirsch distinguiu “significado” [meaning] de “significância” [significance], o primeiro sendo “o significado original do autor”, o significado que o autor tentava comunicar, o segundo referindo-se ao que os últimos intérpretes encontraram no trabalho (que Hirsch também chamou de “significado anacrônico”). Hirsch insistiu que nós não podemos discutir a “significância” de um trabalho até que tenhamos primeiramente determinado seu “significado”. Hirsch. *The aims of interpretation*. Chicago: 1976, p. 79. Michael Ayers esboçou um modus operandi similar para historiadores da filosofia. Ayers, “Analytical philosophy and the history of philosophy”, In: Jonathan Ree, Michael Ayers e Adam Westoby, *Philosophy and Its Past*. Brighton: 1978. Quentin Skinner foi ainda além, argumentando que os historiadores deveriam evitar qualquer discussão sobre a significância contemporânea dos escritores que eles estudam. Tal discussão é “parasítica na tarefa básica de recuperar como nós pensamos o que um dado escritor pretendeu que tomássemos seu texto”; Skinner, “Hermeneutics and the role of history”, p. 219.

¹⁰⁴ Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: 1980, p. 5.

¹⁰⁵ A frase é de John Milton, naturalmente, à maneira de Harold Bloom. *The Breaking of the Vessels*. Chicago: 1982, p. 3.

estimulantes, ao invés de utilizá-los como esquemas que ele poderia ou não adotar; ele não estava procurando por algo já pronto, mas por pistas, pelo estímulo que poderia dar início a uma onda cerebral toda sua”.¹⁰⁶ Para Warburg, o significado desdobra-se em frente ao texto, e não detrás dele. Textos não apontam para trás, para o contexto histórico ou para as intenções putativas de seus autores já mortos; eles apontam para frente, para as possibilidades ocultas do presente.¹⁰⁷

A recuperação e redistribuição da linguística cartesiana por parte de Noam Chomsky nos fornece um bom exemplo. Até 1966, quando Chomsky pôs em relevo a Linguística Cartesiana, a gramática filosófica do século XVII era “completamente desconhecida.”¹⁰⁸ Agora, naturalmente, pouco mais que vinte anos depois, sabemos muito acerca desta tradição, mas foi Chomsky que ressaltou sua significação contemporânea. O que eu quero enfatizar aqui é a natureza presentista e anti-contextualista da abordagem de Chomsky.¹⁰⁹ Linguística Cartesiana, como Chomsky a descreveu, é uma

¹⁰⁶ Kermode. *Forms of Attention*, p. 20.

¹⁰⁷ Como Roland Barthes observou, “A unidade de um texto não repousa em sua origem, mas em seu destino”; Barthes, *Pleasure of the Text*, p. 148. Paul Rabinow e William Sullivan foram até mais enfáticos a este respeito: “Deixemos claro. O que nós queremos entender não é algo detrás do objeto cultural, o texto, mas sim algo em frente dele”; Rabinow e Sullivan (eds.) *Interpretive Social Science*. Berkeley: 1979, p. 12. Para uma discussão da interpretação legal nessas mesmas linhas, cf. Ronald Dworkin, “Law as interpretation”. *Critical Inquiry*, 9, September 1982, p. 193 e seguintes. Susan Sontag uma vez reclamou que o historiador ou comentador muito freqüentemente “escava atrás do texto, para encontrar um subtexto [ou “discurso”] que seja o verdadeiro... O estilo moderno de interpretação escava, e enquanto escava, destrói”; Sontag. *Against Interpretation*. New York: 1966, p. 25.

¹⁰⁸ Noam Chomsky. *Language and Mind*. New York: 1968, 1972, p. 16.

¹⁰⁹ Para uma ataque mordaz contra o “curioso procedimento em pesquisa e argumento históricos” de Chomsky, cf. Hans Aarleff, *From Locke to Saussure: essays on the study of language and intellectual history*. Minneapolis: 1982, pp. 101-119. Aarleff chamou a atenção de Chomsky por este violar “os princípios propriamente ditos” da pesquisa histórica, especialmente por fracassar com respeito à “coerência geral” do período que ele estuda (p. 102). Mas, como ficará

“projeção passada de certas idéias de interesse contemporâneo, ao invés de uma apresentação sistemática da estrutura na qual estas idéias surgiram e encontraram seu lugar”.¹¹⁰ Como tal, ela não faz “qualquer tentativa de caracterizar a linguística cartesiana como ela própria se via, mas ao invés... de concentrar-se no desenvolvimento de idéias que tenham reemergido, de modo bastante independente, no trabalho atual.”¹¹¹ De fato, Chomsky voltou-se ao passado para encontrar insights e descobertas particulares que foram “análogos” aos desenvolvimentos contemporâneos – precisamente a “estranha tendência” da qual o historiador contextualista John Dunn reclamou tão amargamente. Chomsky tem bastante clareza acerca da diferença de seu próprio presentismo e o contextualismo de Dunn: “estou observando a história não como um antiquário, que está interessado em encontrar o pensamento do século XVII, dando-lhe uma explicação precisa e acurada – eu não pretendo degradar esta atividade, mas ela simplesmente não é a minha – mas, ao invés, observo a história a partir do ponto de vista de um, digamos, amante da arte, que quer olhar para o século XVII e nele descobrir coisas que são de particular valor, e que obtêm uma parcela de seu valor em parte por causa da perspectiva com a qual ele as aborda”.¹¹²

Em *Cartesian Linguistics*, Chomsky volta-se aos primeiros gramáticos modernos de Port-Royal, analisando seu trabalho em termos de sua “significância contemporânea”, e mostrando-nos como ele pode ser re-situado, recontextualizado, e colocado a usos novos e importantes”.¹¹³ Ele fez algo muito parecido dois anos depois, em *Language and Mind* que, em suas próprias palavras, “ilustra como a tradição [setecentista] de gramática filosófica pode ser reconstituída e orientada a problemas novos e desafiadores”.¹¹⁴ Em cada caso, Chomsky se propõe a resgatar uma

aparente abaixo, Aarleff criticou Chomsky pelo fracasso em escrever um livro que este não tinha a intenção de escrever.

¹¹⁰ Noam Chomsky. *Cartesian Linguistics*. New York: 1966, p. 73.

¹¹¹ Noam Chomsky. *Cartesian linguistics*, p. 2.

¹¹² Chomsky in Elders, *Reflexive Water*, p. 143.

¹¹³ Noam Chomsky. *Cartesian Linguistics*, p. 3. Na introdução, ele escreveu que queria descobrir novas maneiras de “explorar” a linguística cartesiana.

¹¹⁴ Chomsky. *Language and Mind*, p. 23.

idéia ou insight do contexto histórico no qual ela está para desaparecer, re-situando-a num contexto de interesses contemporâneos de pesquisa, fazendo-nos ver que, uma vez re-situada, ela tem o poder de nos informar acerca de certas possibilidades do presente – possibilidades que jamais havíamos visto antes.

Exodus and Revolution, de Michael Walzer, fornece um outro exemplo do tipo de história que tenho em mente. *Exodus and Revolution* é uma história do Livro do Êxodo como um paradigma de Política revolucionária – de fato, como o paradigma gerador de praticamente todo movimento revolucionário no Ocidente, desde as revoltas camponesas na Alemanha do século XVI à Revolução Puritana na Inglaterra do século XIX, à revolta dos bôeres na África do Sul, à luta por direitos civis na América do Sul e aos movimentos de libertação na América Latina contemporânea. Walzer mostrou-nos que os pensadores políticos de praticamente todo credo, desde Girolamo Savonarola a Benjamin Franklin e a Karl Marx, têm-se voltado à história do Êxodo. Em outras palavras, *Exodus and Revolution* é uma história intelectual tradicional – um relato de como uma ideia em particular, como ideia, tem aparecido nos pensamentos de pensadores um após o outro.

Mas esta obra é mais do que isso. Como os comentadores rabínicos gostavam de dizer acerca da Torah, “remexam-na, remexam-na, pois tudo está nela.” Uma coisa que está explícita em *Exodus and Revolution* é um ataque explícito à historiografia contextualista. Como notou um dos primeiros resenhistas, Walzer “não tem qualquer interesse nos achados da erudição bíblica contemporânea, que abalam os significados presentes no texto de modo a localizar seu antigo contexto israelita”.¹¹⁵ Walzer descreveu tais esforços em sua introdução, descartando-os então como fracassos de antemão.¹¹⁶ Sua própria abordagem é governada por um conjunto bastante diferente de pressupostos: “ao retornar ao texto original, eu não faço alegações acerca das intenções substantivas de seus autores e editores, e eu não me comprometo com qualquer visão específica da história real. O que realmente aconteceu? Não sabemos. Temos somente esta história, escrita

¹¹⁵ *Virginia Quarterly Review*, 62, Summer 1986, p. 531.

¹¹⁶ Michael Walzer. *Exodus and revolution*. New York: 1985, p. 8.

centenas de anos depois dos eventos por ela descritos. Mas a história [isto é, o texto] é mais importante que os eventos”.¹¹⁷

Como sugere esta passagem, Walzer está menos interessado na genealogia do texto do que na história de seus significados. Mas seu projeto tinha pouco a ver com a idéia atual e elegante de que a história intelectual deveria explicar as condições que governam a produção e transmissão de significado; não foi uma tentativa de explicar “porque certos significados surgem, persistem e entram em colapso em momentos particulares e em situações sócio-culturais específicas.”¹¹⁸ Seu projeto foi, ao contrário, uma tentativa de “se apoderar do significado de um texto através de uma crítica das interpretações”, uma tentativa, em outras palavras, “de descobrir seu significado naquilo que ele quis dizer”.¹¹⁹ *Exodus and Revolution* é uma história do significado, e não uma história da produção e transmissão do significado.

Mas se *Exodus and Revolution* é uma história daquilo que o Livro do Êxodo quis dizer às pessoas que viveram no passado, é também uma explicação do que ele pode querer dizer a nós, que vivemos no presente. Pois *Exodus and Revolution* mostra como o passado ilumina e instrui o presente,

¹¹⁷ Walzer. *Exodus and revolution*, p. 7.

¹¹⁸ Para uma expressão recente da crença de que historiadores intelectuais devem se dirigir “à investigação da produção e da transmissão de significado contextualmente situadas”, cf. Toews, “Intellectual History after the linguistic turn”, p. 882. Toews argumentou que os historiadores intelectuais “devem se remeter à questão da explicação, do porquê certos significados surgem, persistem e entram em colapso em épocas determinadas e em situações sócio-culturais específicas”, p. 822, ênfase minha. Compare esta formulação com a questão que Walzer escolheu perguntar: “Por que esta história [o Êxodo] é tão incessantemente reinventada? Isto é o que eu tenho tentado explicar”. *Exodus and revolution*, p. x. A questão de Toew nos leva para fora do texto, para longe da história que ele conta; a questão de Walzer somente pode ser respondida se nos movermos para dentro do texto, perguntando, o que há neste texto em particular que o faz tão generativo para tantas e tão diferentes pessoas em momentos históricos tão diferentes? Por que esta história em particular tornou possível para tantas pessoas criar tantas histórias delas mesmas, cada qual germinada a partir do texto original mas cada uma nova e unicamente legitimadora?

¹¹⁹ Walzer. *Exodus and revolution*, p. 61, 7.

mesmo enquanto o presente reescreve o passado. Walzer, ao escrever que estava interessado no “potencial radical da história do Êxodo”, ele quis dizer que estava interessado no Êxodo enquanto uma história que induz seus leitores a criarem suas próprias histórias, histórias que são baseadas no original, mas histórias que ainda assim são “novas e emanadoras de legitimação”, histórias que engendram a atividade humana num desafio radical à justiça social. O Êxodo forneceu e continua a fornecer uma estrutura narrativa na qual as pessoas podem refletir sobre a escravidão e a liberdade, fuga e entrega, opressão e libertação. Isto pode ser, como admitiu Walzer, uma abordagem “deliberadamente anacrônica” ao passado; mas como ele lembrou também, “toda leitura [do passado] é também uma construção, uma reinvenção do passado em prol do presente”.¹²⁰

O livro de John P. Diggins, *The Bard of Savagery*, oferece um terceiro e último exemplo. Diggins é um historiador intelectual com um interesse em teoria social comparativa. Ele explica como a análise de Thorstein Veblen acerca do desenvolvimento histórico do capitalismo, particularmente a sua explicação de como a riqueza não obtida através do trabalho é legitimada na sociedade capitalista, diferencia-se das análises oferecidas por Karl Marx e Max Weber. Ele assim procedeu tirando proposadamente estes três pensadores de seus contextos históricos particulares e amarrando-os a uma única rede intelectual, lendo um pensador nos termos do outro, perguntando-lhes questões que eles não haviam pensado em perguntar a si mesmos. Dessa maneira ele foi capaz de revelar certas limitações e exclusões, certos pensamentos que permaneciam impensados no trabalho de cada pensador. Diggins desenvolveu este diálogo interrogatório e contestatório com o passado – ele o chamou de “um exercício em confrontações teóricas” – não de modo a criticar Marx e Weber por terem deixado escapar o que Veblen alcançou, mas ao invés, porque, como Chomsky, ele queria resgatar o pensamento de Veblen do esquecimento histórico no qual ele parecia estar escorregando; ele queria retornar a ele, reescrevê-lo, re-situá-lo, e fazer-nos ver que, colocado num contexto novo e talvez inesperado, ele tenha algo de interessante e valioso

¹²⁰ Walzer. *Exodus and revolution*, 59, p. x, ênfase minha.

a nos mostrar – neste caso, algo acerca do desenvolvimento histórico e do poder de permanência contemporâneo do capitalismo moderno que tanto Marx como Weber deixaram de considerar tão detidamente.

É interessante notar que, assim fazendo, Diggins propositalmente se colocou não só a recontextualizar Veblen, mas também a reescrevê-lo. Ele filtrou certos aspectos do trabalho de Veblen que pareciam irrelevantes às preocupações próprias de Diggins, e ele sublinhou outros elementos de modo a endereçá-los mais diretamente a estas mesmas preocupações. Tal como Strawson ao reescrever Kant, Diggins queria ajudar Veblen a fazer-se apresentável a uma nova audiência. Mas é também importante perceber que Diggins reeducou Veblen para que Veblen pudesse nos reeducar, para que ele pudesse mostrar-nos o que tínhamos previamente deixado passar em nosso próprio presente. Note-se também que este era um jogo no qual as apostas eram particularmente altas: Diggins conhecia os riscos que assumia ao voar em face à convenção profissional, mas ele sabia também que, se ele pudesse recontextualizar os insights de Veblen com sucesso, seria capaz de efetuar uma reavaliação não meramente do trabalho do próprio Veblen, mas de toda a teoria social contemporânea.¹²¹

Mas a instituição histórica americana não aceitou seu trabalho. Thomas Haskell, ao escrever para a *Reviews in American History*, ensurou Diggins por sua falha em “fixar” Veblen “firmemente em seu tempo” e pela “arbitrariedade” de suas comparações com Marx e Weber. Diggins tinha colocado Veblen “num contexto artificial povoado com uma porção de grandes figuras” que haviam sido selecionadas “na base de sua importância para nós, não para Veblen”. Embora um “relato contextualista de Veblen pudesse ter sido mais prosaico... ele teria permitido um melhor entendimento daquilo que Veblen realmente disse e pensou”.¹²² Dorothy Ross, ao escrever para a *American Historical Review*, também reclamou que “os teóricos examinados e as questões levantadas sobre o material não são geradas pela história, mas pelas preocupações teóricas do autor”.

¹²¹ John Partick Diggins. *The Bard of Savagery: Thornstein Veblen and modern social theory*. New York, 1978, p. xi.

¹²² Haskell, “Veblen on capitalism”, p. 559-560.

E o que é pior, Diggins parecia sentir-se de algum modo “isento” da obrigação primária do historiador: “colocar Veblen no contexto histórico”.¹²³

Que haveremos de fazer com isso tudo? Duas observações parecem pertinentes. Primeiramente, os historiadores de orientação contextual deveriam parar de punir seus colegas por “presentismo” e reconhecer o valor – senão a necessidade – de deixar que o presente interrogue o passado. Para parafrasear Francis Bacon, devemos colocar a história na estante; devemos compeli-la a responder nossas questões.¹²⁴ Nossas questões, derivadas de nossas necessidades, expressas em nossos termos.¹²⁵ Rorty uma vez associou os historiadores aos antropólogos de uma maneira que poderia ser esclarecedora aqui:

“O antropólogo não está fazendo seu trabalho se ele meramente se oferece a ensinar-nos como questionar sua tribo favorita, como ser iniciado em seus rituais, etc. O que queremos saber é se tal tribo tem algo de interessante para nós – interessante sob nossa ótica, que responda a nossas preocupações, informativo acerca do que nós sabemos que existe. Qualquer antropólogo que rejeite esta atribuição, argumentando que o filtro e a paráfrase distorceriam e trairiam a integridade da cultura da tribo não mais seria um antropólogo, mas um tipo de cultista. Ele está, afinal de contas, – trabalhando para nós, não para eles. De modo

¹²³ Dorothy Ross. *American Historical Review*, 84, October 1979, p. 1179.

¹²⁴ Note, entretanto, que essa interrogação necessariamente será mediada pela desfamiliarização do presente produzido pelo nosso encontro com o passado. Cf. a discussão de Gadamer sobre a “fusão de horizontes”; Gadamer. *Truth and method*, p. 273 e seguintes, 337, 358; e a discussão de Anthony Giddens dessa “hermenêutica dupla” *In: Giddens. New Rules of Sociological Method*, London, 1976: p. 158.

¹²⁵ Usando a palavra “nossos” eu não pretendo com isso pressupor um consenso a respeito das questões ou das necessidades; eu quero dizer nossas várias e geralmente conflitantes questões, necessidades e discursos. Para um debate esclarecedor a esse respeito, cf. Richard Bernstein, “One step forward, two steps backward: Richard Rorty on liberal democracy and philosophy”, um texto entregue por ocasião do Yale Law School Legal Theory Workshop, 5 de novembro de 1987, (mimeografado, p. 22 e 24); e a resposta de Rorty, “Thugs and theorists: a reply to Bernstein”, mimeografado.

semelhante, o historiador de X, onde X é algo que sabemos ser real e importante, está trabalhando para aqueles de nós que partilham deste conhecimento, não para nossos desafortunados ancestrais que dele não partilham”.¹²⁶

Em segundo lugar, se os recentes desenvolvimentos em crítica literária e filosofia da linguagem têm de fato solapado a crença num passado fixo e determinável, negado a possibilidade de recuperação da intenção do autor, e desafiado a plausibilidade da representação histórica, então os historiadores contextualistas de idéia fixa deveriam parar de insistir que a “prioridade” do historiador deva ser o que agora parece impossível.¹²⁷ Os historiadores deveriam simplesmente abandonar a questão acerca do que conta ou não como história legítima e aceitar o fato que, como em qualquer outra disciplina em ciências humanas, eles não têm, ou parecem não ter, um conjunto formalizado e largamente aceito de procedimentos de pesquisa, e que nada de

¹²⁶ Rorty. *Philosophy in History*, p. 6-7.

¹²⁷ O convencional torna-se “impraticável”, naturalmente, somente se questiona os pressupostos epistemológicos sobre os quais o convencional foi construído. Mas, como Kermode salientou, não é necessário que se pergunte tais questões: “desde que façamos as coisas do modo como geralmente elas têm sido feitas – ou seja, desde que a instituição que garante nossos estudos sustente as ficções que lhes dão valor – nós continuaremos a escrever narrativa histórica como se isso fosse algo totalmente diferente de produzir ficções, ou a fortiori, de contar mentiras”; Frank Kermode. *The Genesis of Secrecy: on the interpretation of narrative*. Cambridge: 1979, p. 109. Um influente historiador americano que acredita que não se deve fazer tais questionamentos é Kloppenberg. Ele recentemente aconselhou que seus colegas ignorassem as formas mais virulentas de crítica contemporânea e voltassem ao trabalho. Como Roosevelt dizendo à nação que não há do que ter medo, a não ser do próprio medo, Kloppenberg queria assegurar a seus colegas que eles podem saltar da atual corrente de ceticismo epistemológico simplesmente mantendo “a coragem de suas convenções”; Kloppenberg, “Deconstruction”, p. 8. Gordon Wood também preveniu seus colegas contra a especulação acerca do conjunto “tradicional” de pressuposições subjacentes e legitimadoras da história intelectual. “Historiadores que rompem com esta fé”, ele avisou, “assim o fazem pondo em risco sua disciplina”; *New York Review of Books*, December 16, 1982, p. 59.

útil ou interessante parece advir das tentativas e definir um tal conjunto.¹²⁸ Se nos perguntarmos “o que é uma escrita histórica?”, a resposta só pode ser “há este tipo de escrita da história, e este tipo, e então novamente este tipo”. Se tal entendimento pudesse alcançar uma aceitação, ainda que relutante, da profissão histórica, poderia ser aberto um espaço no qual um outro tipo de história intelectual pudesse ser escrita, uma história que dissesse respeito não a autores mortos, mas a livros vivos, não a um retorno de escritores antigos a seus contextos históricos, não à reconstrução do passado, mas fornecendo um meio crítico pelo qual os trabalhos valiosos do passado possam sobreviver a seu passado – possam sobreviver a seu passado de modo a falar-nos sobre nosso presente. Pois é somente assim que poderemos esperar algum dia vermos a nós mesmos e à história de outra forma.

¹²⁸ Rorty, naturalmente, disse o mesmo acerca da filosofia. Cf. *Consequenses of Pragmatism*, p. 211-230, especialmente as páginas 225-227. O chamado mais insistente por um paradigma desses nos estudos históricos veio de Hollinger. Ele evidentemente acredita que, se uma comunidade intelectual espera desempenhar um papel efetivo na cultura em sentido mais amplo, ela deve organizar-se em torno de um conjunto de compromissos partilhados – compromissos definidos com rigor suficiente para “delimitar problemas, dirigir pesquisa e estabelecer critérios de julgamento”; David Hollinger. *In the American Province: studies in the history of historiography of ideas*. Bloomington: 1985, p. 177-181. Rabinow e Sullivan caracterizaram a esperança duradoura por tal paradigma como “a visão mítica acerca da ciência ‘em vias de chegar’... O tempo parece maduro, até demais, para anunciar que não haverá uma era de paradigma nas ciências sociais”; Rabinow e Sullivan. *Interpretive Social Science*, p. 4. Derrida também criticou “a tentativa de reconstituir um sistema de predicados essenciais” que pudessem governar a escrita da história. “Não há uma história singular... mas sim histórias diferentes com relação a seu tempo, seu ritmo, seu modo de inscrição, não balanceadas, histórias diferenciadas etc.” Eis porquê ele usa a palavra história “entre aspas e com precauções”. Derrida, *Entrevista com J. L. Houdebine e Guy Scarpetta*, *Diacritics*, 2, Winter 1972, p. 42-43. Mesmo assim, Toews argumentou que nós podemos, mesmo agora, estar testemunhando a emergência de uma tal “comunidade consensual”; Toews, “Intellectual history after the linguistic turn”, p. 881 e seguintes (mas cf. também John Hingham. *History: professional scholarship in America*, Baltimore: 1983, p. 241.

HISTÓRIA, CIÊNCIA, ESCRITURA E POLÍTICA

Antonio Paulo Benatte

“Já vivemos o suficiente para suspeitar daquilo que, embora esteja debaixo do nariz de todos, poucas vezes se percebe: o peso do sujeito na noção do objeto.”

Julio Cortazar, O jogo da amarelinha

"Uma cultura está bem morta quando a defendem em vez de inventá-la."

Paul Veyne, O Inventário das Diferenças

1.

Num ensaio sobre a obra de Gilberto Freyre, o sociólogo Gilberto Vasconcelos fazia, há mais de uma década, um diagnóstico impiedoso do modo como se escreve na universidade brasileira, especialmente nas áreas das ciências humanas. A recusa de Freyre em entrar para a universidade é vista como "uma vitória admirável do escritor", que, assim, não se teria deixado impregnar pelo "ethos acadêmico burocrático que crespa os talentos artísticos". "Nossas ciências humanas – avalia Vasconcelos – andam cada dia mais feias, intelectuárias, primitivas. (...) Escreve-se como escrevente nas universidades; escritores no entanto não há, o burburinho burocrático não engendra arte. A professorança se irrita sobremaneira com quem escreve na batalha permanente contra o estilo & a expressão. A grossura universitária é incapaz de diferenciar quem é e quem não é picareta, néscio

e perito se equivalem. Ora, a diferenciação sendo, a um só tempo, categoria estética e categoria do conhecimento, o resultado melancólico é que a universidade muitas vezes obra a favor dos obscurantismos."¹

Poder-se-ia questionar a generalidade das observações do autor, ou um ou outro aspecto que sua crítica aponta ou negligencia; mas dificilmente qualquer retificação comprometeria a validade argumentativa geral do diagnóstico. Não seria preciso uma análise exaustiva para referendá-la: bastaria folhear ao acaso uma amostragem representativa das teses e dissertações universitárias das últimas décadas (para sempre relegadas, nas bibliotecas, à "crítica roedora dos ratos") ou mesmo da maioria dos livros publicados nessas mesmas décadas, frutos de um labor intelectual cientificamente orientado.

A distinção realçada por Vasconcelos entre escreventes e escritores remete a um artigo de Roland Barthes publicado em 1960: "Écrivains et écrivains". Nesse texto, Barthes distingue "os que escrevem sobre alguma coisa (os 'escreventes') daqueles que escrevem, ponto final (os 'escritores')". Como resume Leyla Perrone-Moisés: "Para os primeiros, a linguagem é instrumento, para os segundos, ela é meio e fim; para os primeiros, escrever é falar de alguma coisa, para os segundos 'escrever é um verbo intransitivo'. (...) Para os primeiros, interessa um porquê (do mundo, da literatura), para os segundos só interessa o como; os primeiros buscam respostas através da linguagem, os segundos formulam perguntas na e à linguagem".²

Mas o que isso teria a ver com a produção do conhecimento histórico? Ora, é desnecessário acrescentar que, nessa distinção entre escrevência e escritura, sem dúvida o grosso dos historiadores contemporâneos, formados e formatados pela disciplina acadêmica, estariam classificados na primeira categoria, a dos escreventes. E isso não simplesmente por falta de talento individual dos historiadores para a bela escrita, mas, mais profundamente,

¹ Gilberto Felisberto Vasconcelos. *O Xará de Apipucos*. São Paulo: Max Limonad, 1987, p. 81-82.

² Leyla Perrone-Moisés. *Roland Barthes: o saber com sabor*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 37-38.

em decorrência de toda uma cultura cientificista que tem, ela própria, uma longa história a ser pesquisada. Essa arqueologia compreenderia, a partir da segunda metade do século XVIII, a parte mais significativa da historiografia moderna. Mas foi sobretudo a partir do século XIX, quando os metodólogos da história tentaram dar-lhe um estatuto científico, que as correntes hegemônicas da historiografia abandonaram progressivamente o como (identificado a uma descrição pré-científica dos fatos) e objetivaram o alcance do porquê (a explicação racional de estruturas não-factuais). Na nossa contemporaneidade, com a tão propalada crise dos grandes modelos explicativos (e das filosofias da história que os legitimavam), estas questões ganharam uma nova relevância. Voltam à baila temas clássicos da epistemologia da história: a questão do estatuto do discurso histórico e das formas de comunicação do saber produzido pelos historiadores; os temas da neutralidade, da objetividade e da subjetividade; as noções de "fato" e de "acontecimento"; a natureza do documento, etc. Mas um dos temas mais polêmicos das duas últimas décadas é certamente o "retorno da narrativa" (para usar a expressão provocadora de Lawrence Stone) na escrita contemporânea da história. A reflexão sobre a narrativa – ou, de modo mais geral, sobre a escritura – na prática historiográfica tem o mérito de reagrupar aquelas questões clássicas sob novos enfoques, livres das dogmáticas cientificistas e abertos a uma reavaliação radicalmente crítica do discurso histórico.

Tão amplo é o debate em torno do problema da narrativa na historiografia atual, e tantas as competências interdisciplinares que sua análise pressupõe, que qualquer pretensão de universalidade soaria como generalização apressada. Da filosofia analítica anglo-americana à teoria literária estruturalista e pós-estruturalista; da hermenêutica de Gadamer e Ricoeur à teoria dos tropos literários de Hayden White; da história da historiografia ocidental à "metaficção historiográfica" (Linda Hutcheon) no romance pós-moderno, como abranger sem disparates tamanha dispersão? Na impossibilidade de tudo abarcar, resta uma atitude mais honesta: assumir uma perspectiva particular, a de alguém que, como diz Michel de Certeau, coloca para si mesmo, no exercício de sua própria prática, esta pergunta aparentemente simples: o que é que estou fazendo quando

escrevo história? Mas antes de ensaiar qualquer resposta a essa questão, é necessário, para o próprio desenvolvimento dos argumentos, colocar uma outra: como o processo de cientificização da história passou pela estratégia de afastar a narrativa dos domínios de Clio? E aqui não há outro remédio a não ser a generalidade e o enfoque de alguns casos crônicos.

2.

A recusa da narrativa na historiografia moderna parece estar ligada a uma "vontade de verdade" que passa pelo ideal de "controle do imaginário" (Costa Lima) na cultura ocidental. A filosofia das Luzes significou um marco importante nesse processo.

Entre os pensadores iluministas, o filósofo, poeta e historiador Voltaire foi o mais preocupado em definir um método e uma maneira racional de escrever a história. Por isso Ernst Cassirer, no seu *A Filosofia do Iluminismo*, não hesitou em considerá-lo um dos pioneiros do pensamento histórico moderno.³ Para Voltaire, como para todos os historiadores ligados ao movimento das Luzes, tornar a história um saber racional significava, antes de tudo, expurgar dela todos os elementos da fábula. No *Dicionário Filosófico* (1764), Voltaire era lapidar: "A história é a narração de fatos considerados verdadeiros, ao contrário da fábula, narração de fatos considerados falsos".⁴ Também no artigo "História" da Enciclopédia, publicada poucos anos antes, Voltaire definira a história, feita a partir de documentos e de arquivos, em oposição à fábula, considerada um "relato de coisas prodigiosas e improváveis que pertence à história das opiniões e não à dos fatos".⁵

³ Ernst Cassirer, *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993, cap. A conquista do mundo histórico.

⁴ Voltaire, *Dicionário Filosófico*, In: *Os pensadores*. Trad. Marilena de Souza Chauí et al., 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 203, verbete "História".

⁵ Jean Mane Goulemot, Voltaire, In: André Burguière. *Dicionário das ciências históricas*. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993, pp. 769-770.

A distinção entre história e fábula (ou poesia, no sentido lato de criação imaginativa) é, em verdade, uma constante no pensamento ocidental. Seu rastreamento provavelmente nos levaria até o famoso capítulo IX da *Ars Poética* de Aristóteles, em que se lê: "O historiador e o poeta não se distinguem um do outro, pelo fato de o primeiro escrever em prosa e o segundo em verso (pois, se a obra de Heródoto houvesse sido composta em verso, nem por isso deixaria de ser obra de História, figurando ou não o metro nela). Diferem entre si, porque um escreveu o que aconteceu e o outro o que poderia ter acontecido".⁶ À escrita da história, limitada ao plano do contingente, do sublunar – ou seja, do que aconteceu efetivamente abaixo da lua –, era vedado o acesso ao plano do virtual e, conseqüentemente, a todo e qualquer artefato poético ou imaginário. O próprio "pai da história", Heródoto de Halicarnasso, havia fundado seu discurso sobre a guerra entre gregos e persas como um relato verdadeiro baseado em testemunhos oculares diretos e indiretos. Assim, o próprio nascimento da história no ocidente está ligado a um certo procedimento teórico que a define pelo que ela não é e pelo que ela nunca poderia vir a ser: mito, poesia, fábula. Estes não conteriam nada de verdadeiro ou de verossímil, enquanto a história, ao contrário, seria o registro das ações humanas e dos acontecimentos realmente ocorridos no passado. Grosso modo, essa distinção marcou todo o ideal de conhecimento da historiografia ocidental, historicamente sujeita aos princípios de coerção e controle do discurso histórico. Pode-se dizer que desde Aristóteles – ou mesmo antes, na filosofia socrático-platônica – predominou uma vontade de saber que estabelecia uma oposição categórica entre o discurso verdadeiro e o discurso falso (Platão, não nos esqueçamos, expulsou o poeta da República, sua autoritária utopia política, alegando que os vates não produziam senão simulacros e falsidades que contribuiriam para a imoralidade do povo). O discurso da história tem sido historicamente uma invenção tributária dessa vontade de saber.

Nesse contexto epistemológico de muito longa duração, a afirmação de Voltaire acima citada não é nova nem original. O que é inédito nela

⁶ Aristóteles, *Arte Poética*, IX, 2, *In: Arte retórica e arte poética*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, s./d., p. 252.

é a afirmação de uma certa idéia de cientificidade para a história; idéia que visava expurgar do relato historiográfico qualquer resíduo imaginativo ou fantasioso que, para o evangelista das Luzes, constituía principalmente um subproduto do providencialismo judaico-cristão e do maravilhoso medieval. Criticando a interpretação mítica e religiosa do passado e o culto dos heróis lendários, o ideal do Iluminismo era colocar o conhecimento da história, fundamentado no "método universal da razão", no mesmo nível do conhecimento da natureza. Como diz Cassirer: "A filosofia do Iluminismo considera desde o começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível desfazer arbitrariamente a fim de tratar à parte cada uma das frações. Ela pretende abordar uns e outros com o mesmo equipamento intelectual, aplicar à natureza e à história a mesma espécie de problemática, o mesmo método universal da razão".⁷

O Iluminismo representou o triunfo da razão, o êxito de uma revolução no saber que teve início no século XVI e fez da racionalidade o acesso ao verdadeiro entendimento, isto é, à verdade não mais revelada pelas Escrituras Sagradas, mas buscada pelo método científico capaz de propiciar um conhecimento dessacralizado, secular e lógico da natureza e do mundo humano. Com a publicação do *Ensaio sobre os Costumes* (1756), de enorme influência sobre as grandes obras historiográficas do século XVIII, Voltaire inaugurou uma espécie de historiografia filosófica

⁷ Ernst Cassirer, *A filosofia do Iluminismo*, op. cit., p. 269-270. Na colocação de um novo ideal de verdade histórica e, deste modo, na construção do próprio conceito moderno de história, é preciso concordar com Cassirer quando, na sua obra *Antropologia filosófica*, escreve: "Os pensadores do século XVIII são os verdadeiros pioneiros do pensamento histórico. Formulam novas perguntas e inventam novos métodos para respondê-las. A investigação histórica foi um dos instrumentos necessários da filosofia do Iluminismo." *Antropologia Filosófica*. Trad. Vicente Felix de Queiroz, 2. ed.. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 302. Num instigante ensaio, Walter Mignolo, por sua vez, faz remontar ao Renascimento os primeiros esboços desse projeto de cientificidade para o discurso histórico, ideal presente já nas obras de Francis Bacon e Jean Bodin. Ver Walter Mignolo, *Lógica das diferenças e política das semelhanças: da literatura que parece história ou antropologia, e vice-versa*, In: Lígia Chiappini e Flávio Wolf de Aguiar (Orgs.). *Literatura e História na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 1993.

inseparável de uma filosofia da história que via no devir da humanidade o lento e inevitável progresso da razão. A razão era ao mesmo tempo o *logos* e o *telos* da história: a idéia de ciência, como explicação racional, objetiva e verdadeira da realidade, representava ela mesma um passo fundamental na evolução da humanidade em direção ao esclarecimento. O saber histórico, obtido pelo exame crítico da documentação e inseparável da busca de leis explicativas do mundo humano, começava a ser enquadrado no sistema da ciência e submetido às normas discursivas que o regulam.

Ligado ao movimento científico geral do século e insurgindo-se contra toda interpretação mítico-religiosa do passado, o Iluminismo operou os primeiros movimentos de separação entre uma história "racional" e uma história "beletrista" seduzida pelos mirabilia e pela cultura do maravilhoso. De certa forma, a oposição das ciências às letras está na origem da consciência histórica moderna, que opõe imediatamente o real à fantasia, a objetividade à subjetividade, o verdadeiro ao belo. O conceito de história no XVIII, marcado pelos começos de sua definição como ciência, não significou uma recusa da narrativa em si (a obra do próprio Voltaire é, sob muitos aspectos, tradicional e maravilhosamente narrativa na forma e no estilo), mas implicou um crescente distanciamento estratégico do campo estético e retórico, movimento que encontraria nos séculos seguintes seu estado mais cabal e, por assim dizer, "realizado".

Em suma, o século XVIII foi marcado por uma série de mutações nos domínios do saber e da estética. Walter Mignolo lembra-nos de duas das mais importantes: a noção antiga de poesia foi substituída pela de literatura, subordinada a uma mudança maior na própria noção de "arte"; paralelamente, ocorre também uma transformação no conceito ou noção de "história". Mignolo resume o sentido dessas mudanças: "Por 'arte' começou-se a entender um conjunto de produtos semióticos orientados para a consecução de efeitos estéticos. Durante o século XVIII, o sentido de 'história' mudou também, e a definição ciceroniana (...) que havia dominado na historiografia moderna desde começos do século XV até fins do XVII, deu lugar a uma concepção da história que deve muito a Jean Bodin e a seu *Método para a Fácil Compreensão da História* (1566). Assim como a 'literatura' entrou no sistema das 'artes', a 'história' entrou

no sistema das 'ciências', já concebidas não como um saber enciclopédico acumulado e coerentemente organizado (concepção retórica), mas sim como um saber adquirido por meio do exame crítico da documentação ou da busca de 'leis' do mundo humano (concepção científica da história), como expôs Bacon, em fins do século XVI e começos do XVII".⁸

Até o século XVIII, e sem contradição com o ideal de discurso verdadeiro sobre o passado, o texto histórico confundia-se com o texto que hoje chamamos "literário". O historiador sempre fora, desde a antiguidade clássica, um narrador. A história era concebida como um ramo da retórica e um gênero narrativo particular. Narrar, para o historiador, era sobretudo contar os acontecimentos notáveis do passado, escrever um relato circunstanciado, registrar os feitos dos grandes homens, seu heroísmo cívico, sua virtude ou santidade, seu exemplo digno de perdurar na memória da humanidade. Com o orgulho racionalista do século das luzes, a cosmovisão burguesa penetrou a historiografia. A recusa da fábula como o "outro" da verdadeira história foi o primeiro passo na adoção de uma série de paradigmas científicos que levaria a um verdadeiro obliteramento da narrativa na historiografia dos séculos XIX e XX.

3.

Numa nota autobiográfica de 1885, Leopold von Ranke, o maior nome da chamada "escola científica alemã", contou como foi levado a perceber sua missão de historiador. Ainda na juventude, Ranke era profundamente atraído pelos romances históricos, sobretudo pela obra de Walter Scott, o autor de Ivanhoé e Quêntin Durward. A paixão pelo escritor romântico não o impediu de escandalizar-se pelas "licenças" imaginativas de Scott, que descrevia o conflito entre Luís XI e Carlos, o Temerário "em flagrante contradição com os fatos históricos". Diz Ranke: "Estudei Commines e os relatos contemporâneos apensos às edições deste autor, e convenci-me de que um Luís XI e um Carlos, o Temerário, tais como se descrevem no

⁸ Mignolo, *op. cit.*, p. 117.

Quentin Durward de Scott, nunca existiram. Nesse cotejo descobri que a prova histórica era mais bela e, de qualquer maneira, mais interessante do que toda a ficção romântica. Afastei-me desta última resolvido a evitar toda invenção e fabulação em meus trabalhos e ater-me aos fatos".⁹

Em oposição à representação "falseada" da narrativa ficcional, a definição da verdade histórica como concordância com os "fatos" faria fortuna na historiografia moderna. Segundo Anthony Grafton, esse afastamento era estratégico para uma certa ilusão de veracidade e de relação imediata com o passado que tanto Ranke como outros historiadores do século XIX desejavam ardentemente criar.¹⁰ Esse ideal de verdade está presente na célebre afirmação de Ranke, espécie de petição de princípio e verdadeira profissão-de-fé do historiador científico: "Eu quero mostrar como isso ocorreu na realidade". Hannah Arendt diz que o ideal de objetividade em Ranke, que já em seu tempo fora denunciado por Droysen como uma "objetividade eunuca", passava pela "extinção do eu" como condição de "visão pura", ou seja, "significava a abstenção, de parte do historiador, a outorgar louvor ou opróbrio, ao lado de uma atitude de perfeita distância com a qual ele deveria seguir o curso dos eventos conforme foram revelados em suas fontes documentais".¹¹ Ranke acreditava que a subjetividade comprometia o teor do conhecimento produzido, impedindo o acesso ao que "realmente aconteceu" no passado.

Nas origens do historicismo alemão, uma tentativa de controle do imaginário, identificado com a narrativa sem base empírica, esteve ligado a um amplo desenvolvimento dos métodos críticos e heurísticos da história. Para um historiador como Henri-Irénée Marrou, "a história verdadeiramente científica só acabou de se constituir no século XIX, quando o rigor dos métodos críticos, preparados pelos grandes eruditos dos

⁹ Citado por Ernst Cassirer, *Antropologia Filosófica*, *op. cit.*, p. 275.

¹⁰ Anthony Grafton. *As Origens Trágicas da Erudição: pequeno tratado sobre a nota de rodapé*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1998, p. 69.

¹¹ Hannah Arendt, "O conceito de história – antigo e moderno", *In: Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida, 3 ed., São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 79.

séculos XVII e XVIII, se estendeu dos domínios das ciências auxiliares (numismática, paleografia...) à construção da própria história: *strictiore sensu*, a nossa tradição só foi definitivamente inaugurada por B. G. Niebuhr e, sobretudo, Leopold von Ranke".¹² A objetividade, tornada possível pelo rigor do método, era assim identificada a uma história científica enfim livre da imaginação literária.

Mas, para fazer justiça a Ranke, é importante destacar, como faz Grafton, que o efeito mais perverso dessa recusa da literatura – ou seja, o efeito direto sobre a forma do texto historiográfico – parece ter recaído mais sobre seus epígonos do que sobre o próprio mestre de Berlim. Foi o que aconteceu, por exemplo, com alguns historiadores norte-americanos: "Alguns positivistas americanos de uma geração mais velha, certos de seu próprio direito à reivindicação de descendência profissional de Ranke, insistiram em que escrever bem era incompatível com os deveres de um historiador profissional. Ao fazê-lo, dificilmente se poderia dizer que seguiam seu mestre".¹³ Esses adeptos da história científica foram devidamente ridicularizados por Walter Prescott Webb, então presidente da American Historical Association, quando disse que, para aqueles, "Há alguma coisa de historicamente inconveniente no escrever bem", que "existe um grande abismo entre a verdade e a beleza, e o erudito que tenta superá-lo merece cair nele e afogar-se", e que "o verdadeiro estudioso deve escolher a verdade e é melhor que ela seja feita tão feia que ninguém duvide de sua virgindade".¹⁴

Um pequeno parêntese. O próprio romantismo do início do século XIX, e apesar de toda sua revolta (em nome das sombras, do mito e da religião) contra o racionalismo das Luzes, e mesmo apesar de sua maior ênfase na subjetividade do historiador, o próprio romantismo havia contribuído enormemente para a cientificização da história, principalmente quanto às técnicas de erudição e aos métodos empíricos de pesquisa. Mais

¹² H.-I. Marrou, *Do Conhecimento Histórico*. Trad. Ruy Belo, 4. ed. (Revista e aumentada). Lisboa: Livraria Martins Fontes Editora, s. d., p. 26.

¹³ Anthony Grafton, *op. cit.*, p. 68.

¹⁴ Citado por Barbara W. Tuchman, *A Prática da História*. Trad. de Walten-sir Dutra. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991, p. 50.

uma vez recorrendo a Cassirer, é possível perceber como os historiadores e pensadores românticos aperfeiçoaram, em perfeita continuidade com o século anterior, as ferramentas da moderna crítica histórica, fecundando e renovando a ciência do passado. Num aparente paradoxo, o "controle do imaginário" (principalmente na seleção e utilização das fontes) permaneceu como uma bandeira da renovação historiográfica. Por exemplo: Schlegel, um dos iniciadores literários do movimento romântico, numa resenha de 1813 a uma obra historiográfica dos irmãos Grimm (*Os Antigos Bosques Alemães*), traçava uma nítida linha divisória entre as fontes históricas e as fontes lendárias, poéticas ou míticas. Analisa Cassirer: "La auténtica ciencia de la historia gira, toda ella, según Schlegel, en torno a esta distinción. Critica a los autores de la obra resenada por no saber distinguir debidamente, en muchos casos, la leyenda de la historia documental, rodeando a la primera de un prestigio cuyo reconocimiento llevaría necesariamente la confusión a nuestros conocimientos más firmes y más seguros".¹⁵ Eis porque Cassirer estabelece uma linha direta e contínua desde o século XVIII (ou mesmo desde o XVII, quando a dúvida metódica cartesiana foi aplicada à história) ao século XIX, de Bayle e Voltaire até Niebuhr e Ranke.

4.

A elisão da bela escrita encontrou um argumento radical naquele que foi considerado o perfeito manual metodológico do historiador "positivista" ou metódico, o famoso e influente Introdução aos Estudos Históricos, de Charles Victor Langlois e Charles Seignobos, publicado na França em 1898 e daí espalhado para o mundo. Traduzido e publicado no Brasil em

¹⁵ Ernst Cassirer, *El Problema dei Conocimiento*. Libro Tercero, *Formas y direcciones fundamentales dei conocimiento histórico*, Trad. W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 326.

1946, ainda no final dos anos 60 era adotado como bibliografia básica aos ingressantes no curso de História da Universidade de São Paulo...¹⁶

Nessa obra, as "pretensões literárias" dos historiadores eram com-batidas em nome da "exposição científica", "objetiva e simples", dos fatos. Nem mesmo Michelet era poupado da acusação de esteticismo retrógrado (o mestre romântico francês, como se sabe, havia refutado a questão da objetividade como um falso problema. Para ele, o historiador não deveria apagar-se diante dos fatos, mas, pelo contrário, fazer-se sempre presente, com todas as suas paixões e emoções, em todos os momentos e níveis de sua pesquisa¹⁷). Em Langlois e Seignobos, o romantismo do começo do século era sentenciado como um renascimento literário que teria contagiado a história, representando um retrocesso em relação à historiografia das Luzes e aos "manuais científicos" alemães da segunda metade do século XVIII. "Sob o influxo do movimento romântico", escrevem os autores, "os historiadores procuraram processos de exposição mais vivos que os de seus predecessores, destinados a entusiasmar, a 'comover' o público, a dar-lhe uma impressão poética de realidades desaparecidas. (...) A escolha do assunto, do plano, das provas e do estilo é dominada, em todos os historiadores românticos, pela preocupação do efeito [sobre o leitor], que certamente não é uma preocupação científica. Alguns historiadores resvalaram nesse plano inclinado até o 'romance histórico'."¹⁸

Para Langlois e Seignobos, os verdadeiros sábios – e não à toa eles citam Newton e Lavoisier como exemplares – não têm a pretensão de serem lidos, apenas desejam sinceramente que os conhecimentos por eles produzidos sejam incorporados, cumulativamente, ao "patrimônio científico da humanidade". O mesmo deveria valer para os historiadores. Os autores datam de meados do século XIX uma mudança fundamental no estatuto do saber histórico, ou seja, a passagem da história de gênero

¹⁶ Ch. V. Langlois e Ch. Seignobos, *Introdução aos Estudos Históricos*. Trad. Laerte de Almeida Moraes. São Paulo: Editora Renascença, 1946.

¹⁷ Cf. Guy Bourdê e Hervé Martin, *As Escolas Históricas*. Trad. de Ana Rabaça. Portugal: Publicações Europa-América, s/d.. Capítulo V.

¹⁸ Langlois e Seignobos, *op. cit.*, p. 210-211.

literário para uma disciplina verdadeiramente científica: "Podemos dizer, em resumo, que até o ano de 1850, aproximadamente, a história não passou, tanto para os historiadores como para o público, de um gênero literário".¹⁹ Alcançar, portanto, "as formas científicas da exposição histórica" passava por desembaraçá-la de qualquer resquício de literatura que viesse a comprometer a objetividade do saber histórico; passava, no limite, por controlar e recalcar a própria subjetividade do historiador como escritor da história. O vício maior do romantismo estaria justamente em seu ideal de "reviver o passado", o que levaria, no resultado final da narrativa, a uma visão falseada da história: "Seu escopo é 'reviver o passado', em quadros dramáticos, artisticamente fabricados com cores e pormenores verdadeiros. O vício evidente do processo está no fato de não possuir o leitor um meio de distinguir entre as partes tiradas dos documentos e as imaginadas, cumprindo também levar em conta que a maior parte dos documentos utilizados não são exatamente da mesma procedência, o que nos leva a concluir que, embora seja cada pedra verdadeira, o mosaico é falso".²⁰

Escudado num empirismo absoluto e numa lógica positivista (genética) de causa e efeito, o verdadeiro historiador deveria descrever rigorosa e completamente o mundo fático, tal como ele se deixaria revelar nas fontes escritas confiáveis, isto é, nos documentos que passaram pelos processos da crítica textual (crítica externa, de autenticidade, e crítica interna, de veracidade). Nos diferentes tipos de trabalhos históricos (monografias, manuais científicos, obras de divulgação ao público não especializado), os "novos processos científicos" eram identificados a um conjunto de técnicas e procedimentos: a crítica documental para apurar a verdade dos fatos; a datação precisa dos fatos "consagrados" pela crítica; a exposição em ordem cronológica desses mesmos fatos; a remissão às fontes e aos trabalhos de erudição, etc. Para Langlois e Seignobos, esta "reforma" deveria consistir, "predominantemente, na renúncia aos ornamentos literários e às afirmações sem provas".²¹

¹⁹ Idem, p. 211.

²⁰ Idem, *ibidem*.

²¹ Idem, p. 217.

As noções de neutralidade e de objetividade, muito vagamente inspiradas nos modelos explicativos das ciências naturais, pressupunham o uso de uma linguagem pretensamente cristalina, pura, imaculada, que resultasse numa escrita sem paixão e sem imaginação. O "ideal moderno de exposição histórica", respaldado pelos "novos processos científicos", era assim contraposto aos "ideais antigos" (o da antigüidade clássica, o do Renascimento e, principalmente, o dos historiadores românticos). A nova historiografia deveria fundar-se numa imperativa recusa da retórica e das "flores de papel" no processo de escrita. O desejo de "impressionar" o público, no caso da vulgarização, levava mesmo os melhores historiadores a "afrouxarem, de certo modo, o rigor científico e a incidirem nos mesmos e condenados hábitos da antiga historiografia".²²

5.

A historiografia do século XX, geralmente considerada como de reação ao "positivismo", manteve, contudo, o princípio, herdado do século XIX, de combate à forma literária de escritura da história. A narrativa foi identificada, de modo um tanto estereotipado, com um relato meramente cronológico dos acontecimentos. Não mais eram criticados, como nos dois séculos anteriores, a liberdade imaginativa da fábula ou os ornamentos retóricos da escrita; mas, em nome de uma ciência histórica estrutural e processual, a ingenuidade epistemológica da história factual. Sob diferentes formas, essa crítica embalou tanto os historiadores marxistas quanto os historiadores ligados à chamada Escola dos Annales.

Desde a primeira geração dos Annales, reunida em torno de Marc Bloch e Lucien Febvre, e até praticamente a geração de Jacques Le Goff e Emmanuel Le Roy Ladurie, a história, apesar de algumas raras posições heréticas, sempre foi considerada uma quase-ciência, uma semi-ciência, uma "ciência na infância" (Bloch), uma "ciência em construção" (Pierre Vilar), ou ainda uma "ciência em marcha" (Bloch e Le Goff). Na sua

²² Idem, p. 220.

Introdução à História (Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien, 1949), Marc Bloch escreveu: "Porque a história não é apenas uma ciência em marcha. É também uma ciência na infância: como todas as que têm por objecto o espírito humano, que chegou tarde ao campo do conhecimento racional. Ou, melhor dizendo, velha sob a forma embrionária da narrativa, durante muito tempo atravancada de ficções, durante mais tempo ainda vinculada aos eventos mais imediatamente perceptíveis, a história é, como empresa reflectida de análise, novíssima. Esforça-se, finalmente, por penetrar além dos factos de superfície; por rejeitar, após as seduções da lenda ou da retórica, os venenos, hoje mais perigosos, da rotina erudita e do empirismo disfarçado de senso comum".²³

Uma afirmação ambígua da cientificidade da história permitiu aos Annales garantir a posição ocupada entre as disciplinas académicas, ao mesmo tempo que a recusa de qualquer dogmatismo científico possibilitava uma profunda renovação de métodos e paradigmas que colocaria a "escola" como uma das correntes dominantes da historiografia moderna, ao lado do marxismo e de outras tendências de menor influência na produção do saber histórico universitário. A "revolução copernicana" levada a efeito pelos annalistas se traduziu numa profunda sofisticação de métodos e técnicas de pesquisa, na prática constante da interdisciplinaridade (especialmente com a geografia, a sociologia, a economia e a demografia), na crítica e na ampliação da noção clássica de documento, na definição de temas e objetos de pesquisa até então inauditos, na pluralização dos tempos da história, na crítica do fato histórico, etc.

Durante mais de meio século de conquista e afirmação de sua hegemonia académica na França, os Annales sempre opuseram o ideal científico de uma "história-problema" à imagem algo caricata de uma "história-narrativa" puramente descritiva dos fatos no tempo curto, mais próxima da literatura (e da péssima literatura) que propriamente da ciência ou, como dizia Febvre, da história "cientificamente conduzida": "E que pôr um problema é precisamente o começo e o fim de toda a história.

²³ Marc Bloch, *Introdução à História*. Trad. Maria Miguel e Rui Grácio. Lisboa: Publicações Europa-América, 1965, p. 19.

Se não há problemas, não há história. Apenas narrações, compilações. Lembrem-se: se não falei de 'ciência' da história, falei de 'estudo cientificamente conduzido'. (...) A fórmula cientificamente conduzido implica duas operações, as mesmas que se encontram na base de qualquer trabalho científico moderno: pôr problemas e formular hipóteses."²⁴

Bloch e principalmente Febvre cobriram de sarcasmos a *histoire événementielle* (história acontecimental), criticada, desde os anos 1930, como um relato unilinear, empirista e ingênuo de tratados e batalhas, de heróis e vultos da política e da diplomacia: aquilo a que chamavam pejorativamente "história tipo tesoura-e-cola". O principal herdeiro intelectual – alguns diriam: intelectocrata – dos "pais fundadores", Fernand Braudel, não ficou atrás. Na sua aula inaugural no Collège de France em 1950, a "história tradicional" era atacada científica e ideologicamente. Dizia Braudel: "... a crônica, a história tradicional, a história-relato a que Ranke era tão afeiçoado, não nos oferece do passado e do suor dos homens senão imagens (...). Fulgores, mas não claridade; factos, mas sem humanidade. Repare-se que esta história-relato pretende sempre contar 'as coisas como elas realmente aconteceram'. (...) Na realidade, apresenta-se à sua insidiosa maneira, como uma interpretação, uma autêntica filosofia da história. Segundo ela, a vida dos homens é determinada por acidentes dramáticos, pela acção de seres excepcionais que surgem nela, donos muitas vezes do seu destino e, com mais razão, do nosso. E quando se fala de 'história geral', é afinal no entrecruzar desses destinos excepcionais que ela pensa, uma vez que é necessário que um herói tenha em conta o outro herói. Ilusão falaz, como todos sabemos".²⁵ Em sua famosa polémica com Claude Lévi-Strauss, e ainda mais em sua obra-prima *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Felipe II*, Braudel condenou o tempo curto, a duração típica da história tradicional, como "a mais caprichosa,

²⁴ Lucien Febvre, *Viver a história*, In: *Combates Pela História*. Vol. I, Lisboa: Editorial Presença, 1977, p. 43.

²⁵ Fernand Braudel, "Posições da história em 1950", In: *História e Ciências Sociais*. Trad. Rui Nazaré, 6. ed., Lisboa: Editorial Presença, 1990, pp. 56-57.

a mais enganadora das durações"; e, com isso, a sua forma de escrita, "sua narrativa precipitada, dramática, de fôlego curto", indissociável da crônica e muito próxima do jornalismo.²⁶

O estudo, na longa ou mesmo na longuíssima duração, da civilização material, da geografia, demografia, economia e sociedade, contribuiu para o eclipse do acontecimento na história a *la Annales* e, conseqüentemente, para o abandono do relato narrativo tradicional em prol de uma escrita mais abstrata e analítica, própria da história conjuntural e estrutural. A abordagem de processos anônimos e coletivos, voltada para longos períodos e informada por modelos teóricos rigorosos de uma história cada vez mais quantitativa, serial e largamente matematizada, pressupunha a recusa de uma historiografia meramente descritiva e literária. Como interpreta Jacques Rancière, os historiadores ligados aos *Annales* foram marcados por um ideal de ciência histórica "desembaraçada da indeterminação das palavras e das frases da história, capaz assim de transformar em conhecimentos reais o que não era ainda senão o 'romance da vida humana'".²⁷

O marxismo representou uma outra grande corrente da idade científica da história. Também na historiografia marxista, a narrativa foi relegada ao ostracismo. Para o materialismo histórico, a condenação também era ao mesmo tempo científica e ideológica: o relato da história tradicional não apenas expressava o ponto de vista das classes dominantes sobre o devir histórico da humanidade, como não era suficientemente racional para analisar as "leis" científicas explicativas dos processos dialéticos da história, bem como a complexidade da luta de classes que era o seu motor de combustão. Numa carta a Engels de 7 de setembro de 1864, o próprio Karl Marx dera o tom da crítica. Marx não tinha em grande conta os historiadores alemães, como Ranke, "o mentiroso catador de detalhes",

²⁶ Ver Fernand Braudel, "A longa duração", In: *Escritos Sobre a História*. Trad. J. Ginsburg e Tereza C. S. da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 44-46.

²⁷ Jacques Rancière, *Os Nomes da História: um ensaio de poética do saber*. Trad. Eduardo Guimarães e Eni Orlandi. São Paulo: EDUC/Pontes, 1994, p. 13.

que teria reduzido a história a um "anedotário fácil" e atribuído "todos os grandes acontecimentos a causas insignificantes e mesquinhas".²⁸

No século XX, e não apenas nos círculos mais ortodoxos, a versão marxista da recusa da narrativa pressupunha uma separação entre história-ciência e história-ideologia (ciência é a história que os marxistas fazem; ideologia é a história feita pelos outros). A narrativa, ao mesmo tempo, era vista como mais adequada ao *como* do que ao *porquê*; e desde que a história abandonou a descrição do como pela explicação dialética do porquê, ela deveria necessariamente abandonar o gênero de relato que caracterizava a história tradicional, positivista e burguesa. Definindo-se a si mesmo como uma "filosofia da *praxis* revolucionária", o marxismo representou um profundo empenho político do saber histórico. A pesquisa dos processos históricos era inseparável de uma ação concreta junto aos movimentos sociais contemporâneos que lutavam por mudanças estruturais na sociedade. Como ensinara Marx nas *Teses contra Feuerbach*, não se tratava mais apenas de interpretar o mundo, mas de transformá-lo. Em termos práticos e teóricos, esse ideal político passava por libertar a ciência histórica dos muros da universidade, onde era produzida, e das escolas, onde era ensinada. Desde que grande parte dos historiadores se tornaram engajados nas lutas sociais, a história passou a ser orientada por um ideal de efetividade, de ação pragmática no "real".

Essa efetividade pressupunha a divulgação a mais ampla possível do produto da pesquisa histórica, sua "socialização", por assim dizer. Esse nobre ideal, todavia, conviveu com uma academização crescente da escrita histórica marxista. Ao mesmo tempo em que se mantinha, ao nível dos pronunciamentos ideológicos, o compromisso da história com os "anseios do povo", essa mesma história, fundamentada no discurso econômico e sociológico, tornava-se cada vez mais distante do assim chamado "homem comum", o leigo não iniciado nos rigores do método e nas sutilezas da dialética. E quando se tentava "vulgarizar" o conhecimento

²⁸ Citado no *Dicionário do Pensamento Marxista*, Ed. Tom Bottomore. Trad. Waltensir Dutra, 2. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1988, verbete "Historiografia", p. 179.

academicamente produzido, as infalíveis "leis" da história assumiam não raro uma forma catequética, pedagógica, prosélita e imbecilizante. Esse afastamento (se é que algum dia houve aproximação) entre o discurso materialista-histórico e os "dominados" que ele supostamente representava, deu-se, paradoxalmente, entre uma geração de intelectuais que se viam a si mesmos como a vanguarda da classe operária. O ideal marxistailuminista de levar a consciência crítica aos oprimidos e clarear o caminho da revolução comunista, contraditoriamente convivia com uma forma de escrita da história que, abstrata e hermética, era simplesmente incompreensível para as "massas".

Recapitemos. Os historiadores do século XIX, para além de toda a diversidade que os caracterizava, somaram esforços para fazer da história uma *disciplina* reconhecida institucionalmente. Esses esforços tiveram, como se sabe, um pleno êxito, apesar das críticas que vinham de todos os lados, principalmente da filosofia, da literatura e das jovens e triunfantes ciências sociais quanto à pretendida cientificidade do conhecimento histórico. A afirmação da racionalidade científica da disciplina passava por elaborar novos métodos de crítica das fontes, novos modelos de interpretação dos "fatos", teorias da causalidade e leis universais de explicação do devir humano no mundo (nesse sentido, a historiografia fez-se tributária das diversas filosofias da história (metanarrativas) que floresceram na modernidade ocidental). Direta ou indiretamente, os esforços de cientificização passavam também por excluir a fábula, a invenção, a fantasia, a imaginação - em uma palavra, a literatura - da forma científica de composição e exposição textual do saber assim produzido. A historiografia do século XX, de modo geral e apesar de toda a diversidade ideológica e epistemológica que a caracteriza, representou, até, digamos, os anos 80, uma continuidade em relação aos ideais científicos do século XIX. Em termos foucaultianos: a cientificização da história, sua disciplinarização, é o produto histórico de uma certa ordem do discurso. Como diz Luís Costa Lima: "... a ordem do discurso é um fato social que visa a institucionalizar certas formas de indagação, de reflexão e mesmo de

expressão; o que implica diretamente expulsar e mesmo interditar outras".²⁹ Uma dessas outras formas foi, como vimos, a escritura narrativa e literária.

A recusa da narrativa informou, portanto, o conceito de história da modernidade. Como diz Jacques Rancière: "A ciência histórica constituiu-se contra a história que diverte e contra o romance histórico. E por isso que os historiadores da velha escola preconizavam a inspeção rigorosa das fontes e da crítica dos documentos. É por isso que os historiadores da nova escola aprenderam as lições da geografia, da estatística e da demografia. Assim os materiais da construção histórica deviam estar ao abrigo das fábulas da opinião e dos torneios dos literatos".³⁰

Em decorrência dessa denegação, a própria estrutura narrativa da obra historiográfica – da qual os historiadores, quer queiram, quer não, não podem se livrar – foi considerada algo menor e secundário em relação ao seu conteúdo, este sim verdadeiramente importante. As tendências positivistas que dominaram a ciência moderna pretenderam encaixar as humanidades no modelo pretensamente neutro e objetivo das ciências naturais. Na produção do conhecimento histórico, o rigor dos métodos de investigação e de erudição, o papel do documento como atestado da veracidade dos fatos (uma concepção estritamente jurídica da prova), a depuração das fontes, a extinção da subjetividade, tudo isso parecia suficiente para afastar a história do puramente imaginativo e ficcional, assegurando para ela um lugar digno no concerto das triunfantes ciências sociais.

A representação dessa recusa tornou os historiadores inconscientemente cegos ao caráter retórico-po(i)ético de seu discurso. Os modelos de escrita acadêmica tornaram-se um cânone, uma espécie de ortodoxia da forma que impediu justamente a reflexão sobre a forma, isto é, sobre os dispositivos literários que os "cientistas", devido ao inevitável uso da linguagem verbal, agenciam no seu discurso e materializam no seu texto. Como sabem os historiadores da arte ou da literatura – e, agora, os

²⁹ Luís Costa Lima, "A narrativa na escrita da história e da ficção", *In: A Aguardar do Tempo: estudos sobre a narrativa*, Rio de Janeiro: Rocco, 1989, p. 90.

³⁰ Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 10.

historiadores da historiografia –, a despreocupação com a forma só é possível no mais estrito academicismo.

6.

Em novembro de 1979, nas páginas da prestigiosa revista inglesa *Past and Present*, o historiador Lawrence Stone publicou um pequeno ensaio intitulado *O renascimento da narrativa: reflexões sobre a velha nova história*. A tese era simples, mas polêmica o bastante para causar um certo alvoroço nos departamentos de história. A partir da constatação da crise dos modelos de ciência a que a história tentara se converter desde os anos 30 – principalmente o marxismo economicista, o modelo eco-demográfico da segunda geração dos *annalistas* e os modelos estatísticos dos historiadores "cliometricianos" norte-americanos –, Stone detectava, na produção historiográfica de ponta, uma tendência para se retomar a forma narrativa de escrita. Diversas causas teriam levado ao que ela chamou de "renascimento da narrativa": a desilusão com os modelos deterministas e monocausais; o declínio do compromisso ideológico dos intelectuais; o declínio do próprio marxismo; a descrença nos métodos quantitativos e na abordagem estrutural; a crescente influência da antropologia e da psicologia na pesquisa histórica, em detrimento da economia e da sociologia; a preocupação com a ampliação do público leitor e o interesse crescente na história das mentalidades. Não se tratava, segundo o autor, de um retorno à "pura" narrativa em sua forma antiga e tradicional (a crônica e o relato factual unilinear), mas sim a retomada de um "modo de escrever a história (...) que também afeta e é afetado pelo conteúdo e pelo método (...), dirigida por algum 'princípio gerador' e que possui um tema e um argumento".³¹

O texto de Stone teve o mérito de acender a discussão sobre o papel da narrativa em particular e da escritura em geral no discurso histórico.

³¹ Lawrence Stone, *O Renascimento da Narrativa: reflexões sobre a nova velha história*. Trad. Dulce A. da Silva Ramos, datiloscrito, p. 1 e passim.

Desde então, e num debate cada vez mais amplo e abrangente, muita tinta correu sobre o assunto. Vários autores (pró e contra) caracterizaram a volta da narrativa como uma das principais tendências da historiografia nas duas últimas décadas. O debate sobre o retorno (ou não) da narrativa à história tem ocupado historiadores, filósofos e teóricos da literatura de diferentes correntes de pensamento. Mas, diante dos argumentos de Stone, é necessário fazer uma pergunta simples: será que a história de fato retomou a narrativa? Houve simplesmente um "retorno" dela? A resposta, a julgar por algumas análises mais sólidas (a hermenêutica de Paul Ricoeur e a teoria dos tropos narrativos da historiografia moderna, defendida por Hayden White), a resposta parece ser: não, não há um mero retorno (como poderia haver retorno daquilo que nunca foi embora?), mas um certo reconhecimento, tornado possível pela crise da idéia de ciência, de que todo saber, do mais mítico ao mais racional, do mais lógico ao mais delirante, é, em última análise, uma narrativa não só "poética" mas poiética, isto é, uma prática cultural produtora (inventora) de sentido. A idéia de reabilitação da narrativa - como uma espécie de concessão que a ciência faz à arte para melhor se unirem na busca da verdade - obscurece o ponto principal: a do caráter retórico de toda ciência, de todo discurso.

Esse reconhecimento, portanto, é inseparável de uma certa redescoberta do retórico na crítica cultural pós-moderna. Segundo o filósofo Luciano Zajdsznajder, "A modernidade não reconheceu a presença do retórico nas interações humanas. Ao afirmar a natureza específica da argumentação científica, que não buscaria persuadir mas demonstrar, ignorou o seu próprio caráter retórico. A retórica viveu anos de obscuridade, até ser redescoberta de forma prática na propaganda comercial e política. Em pouco tempo, percebeu-se a sua manifestação generalizada. Mesmo em áreas que pareciam domínio da argumentação demonstrativa, é possível apontar as intenções persuasivas. A retórica foi mais claramente entendida como a presença generalizada de relações de poder em todos os tipos de interações".³²

³² Luciano Zajdsznajder, *A Travessia do Pós-Moderno*, 2. ed., Rio de Janeiro: Gryphus, 1994, p. 5.

No que diz respeito ao conhecimento histórico, as reflexões oriundas da filosofia e dos estudos literários e de história intelectual mostraram que toda e qualquer forma de história, desde a mera crônica dos acontecimentos até aquela mais social, estrutural ou quantitativa, é dependente de procedimentos de composição próprios à narrativa. Para começar, a expressão "história narrativa" constitui uma espécie de redundância ou pleonasma: desde que existe esse gênero de discurso chamado história, ela é inseparável da narração escrita (é importante lembrar que narração não é sinônimo de escrita, ela pode ser oral ou mesmo visual). A idéia de história como pesquisa do passado e memória da humanidade é inseparável do registro deste passado num relato escrito. A história nasce como um tipo de escritura, um gênero narrativo em prosa, uma forma de grafia do discurso. Então nunca houve de fato, e simplesmente porque não poderia haver, um abandono da narrativa na prática historiográfica. O que parece ter acontecido, no máximo, foi uma espécie de camuflagem, uma obliteração ou um recalçamento: para se acreditar fazendo ciência, para se acreditar na posse da virginal objetividade, o historiador necessitava imaginar-se a si mesmo em rompimento ativo com a "mera narração dos fatos" e com a "livre" imaginação da literatura ficcional. Em outras palavras, a idéia de objetividade, inseparável da noção de neutralidade, é constituída historicamente: "De fato, esse sujeito supostamente neutro [e objetivo] é, ele próprio, uma produção histórica. Foi preciso toda uma rede de instituições, de práticas, para chegar ao que constitui essa espécie de ponto ideal, de lugar, a partir do qual os homens deveriam pousar sobre o mundo um olhar de pura observação".³³ Em outras palavras, a ideia de história como ciência é uma invenção da modernidade burguesa.

Mas embora os historiadores continuassem a narrar mesmo quando acreditavam fazer "história científica", é certo que os prejuízos (do ponto de vista estético, mas não apenas) foram enormes para a historiografia moderna, como se o princípio da realidade da ciência fosse incompatível com o princípio do prazer do texto. Não é a toa que os historiadores

³³ Michel Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996, p. 138.

que conseguiram escapar a esses falsos dilemas e a essas insustentáveis dicotomias (forma versus conteúdo, imaginação versus ciência, beleza versus verdade etc.) foram aqueles cujas obras permanecerão como exemplos maiores da historiografia moderna, independentemente da "superação" de seus conteúdos. Georg Iggers faz uma afirmação que agora nos parece óbvia: "A grande tradição da narrativa tem declinado, ainda que de modo algum tenha desaparecido, e os melhores historiadores de nossa época, tais como Marc Bloch, Emmanuel Le Roy Ladurie e Edward P. Thompson levam-nos a acreditar que história analítica e qualidade literária não são incompatíveis".³⁴ Mutatis mutandi, poderíamos dizer o mesmo de Ranke, Michelet ou Burckhardt. A historiografia moderna separou muito tranquilamente dois "momentos" do processo de conhecimento: a "lógica da descoberta" e a "lógica da exposição", e subordinou a segunda à primeira. As teses narrativistas não pretendem ser o inverso da precedente: a tirania da forma seria tão abominável quanto a tirania do conteúdo. Trata-se, o que é muito diferente, de reconhecer que forma e conteúdo são inseparáveis em qualquer texto.³⁵

A narrativa histórica contemporânea é, de fato, uma escritura bem mais complexa que a narrativa dos antiquários (o passado pelo passado) ou dos historiadores factuais (dos fatos que valem por si sós): não se jogou fora a "ciência" como o bebê com a água do banho, embora não se desconsidere que a verdade pode ser apenas uma fábula da razão. A escrita da história soma teoria, crítica e análise das fontes, com retórica e estilo. Mas, felizmente, a acusação de subjetivismo não é mais uma vergonha para o historiador: chegou-se tardiamente à compreensão de que a própria objetividade é tão somente uma subjetividade inconsciente de si mesma. Ou então, como já dizia Nietzsche de forma muito mais ácida: aquilo que os historiadores "objetivos" qualificam de "subjetivo" é tão somente

³⁴ Georg C. Iggers, *International Handbook of Historical Studies: Contemporary Research and Theory*, citado por José Amado Mendes, *A História Como Ciência*, 2. ed., Coimbra: Coimbra Editora, 1989, p. 12.

³⁵ Friedrich Nietzsche, "Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida", In: *Considerações Intempestivas*. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1976, p. 155.

"o modo de escrever história que não considera canônicas as idéias correntes."

7.

Para os acadêmicos envolvidos com a produção e a transmissão do conhecimento – professores, alunos e pesquisadores em geral –, e especialmente do saber humanístico, incluindo a história, o pensamento con temporâneo, principalmente em sua versão pós-moderna, tem colocado na ordem do dia o problema da forma, do artefato textual, da materialidade escriturística de seus discursos. Não se trata, repita-se, de separar mais uma vez forma e conteúdo (com efeito, essa é uma separação moderna, historicamente datada e que não encontra mais espaço nas reflexões estéticas e epistemológicas atuais). Em detrimento da problematização da forma, a modernidade privilegiou a crítica ideológica do conteúdo; para o saber pós-moderno, trata-se também, mas não exclusivamente, de refletir sobre o caráter narrativo, retórico e poético de todo discurso, seja ele científico ou não. Tampouco se trata de um novo esteticismo ou formalismo, pois a reflexão não exclui, como veremos mais adiante, a problematização ética e política de toda escritura.

Num provocante artigo publicado na *American Historical Review* em 1989, David Harlan constatou o retorno da literatura nos estudos históricos contemporâneos, após um século de afirmação de um ideal de cientificidade da disciplina. Esse retorno da literatura, em conjunto com ataques vindos de várias partes contra as velhas muralhas da história, contribuiu para mergulhar os estudos históricos em uma profunda crise epistemológica. "Havia um tempo", escreve Harlan, "em que os historiadores pensavam haver escapado ao 'meramente literário', um tempo em que eles haviam estabelecido os estudos históricos no sólido fundamento do método objetivo e do argumento racional. No entanto, os recentes avanços em crítica literária e em filosofia da linguagem solaparam esta confiança. Agora, após uma ausência de cem anos, a literatura volta à história, montando seu circo de metáfora e alegoria, interpretação

e aporia, traço e signo, exigindo que os historiadores aceitem sua presença zombeteira bem no coração daquilo que, insistiam eles, consistia sua disciplina própria, autônoma e verdadeiramente científica."³⁶

Mas é preciso que se diga que a crítica à cientificidade da história não é um fenômeno pós-moderno, um "irracionalismo redivivo" como gostam de frisar os defensores do racionalismo ligado à tradição iluminista. Poderíamos rastrear exemplos dessa crítica entre os literatos e mesmo entre os historiadores desde o século XIX. Esses exemplos, contudo, seriam minoritários e marginais. Em *O Jardim de Epicuro*, Anatole France atacou a pretensa objetividade do historiador positivista, contrapondo-lhe a dimensão subjetiva própria de uma representação artística. À impossível imparcialidade do historiador, valorizou a seletividade e a imaginação própria da arte: "Existe uma história imparcial? E que é a história? A representação escrita dos acontecimentos passados. Mas que é um acontecimento? É um fato qualquer? Não! é um fato notável. Pois bem, como é que o historiador decide se um fato é notável ou não? Decide-o arbitrariamente, segundo seu gosto e seu caráter, segundo sua idéia, como um artista, enfim. Pois os fatos não se dividem por si sós em fatos históricos e não históricos. A história não é uma ciência, é uma arte. Nela só se logra êxito pela imaginação."³⁷

Mais próximo aos nossos dias, o escritor português José Saramago, que em suas obras entrelaça deliberadamente ficção e história, declarou que a história nunca foi uma ciência e que, ao contrário, sempre esteve bem longe desse ideal. Corajosamente, o comunista Saramago enfatizou o caráter "ficcional", relativo, particular e excludente da história: "A história não é uma ciência. É ficção. (...) O positivismo histórico não pode aceitar tal premissa, pois trata-se de abrir mão de fatos considerados irrefutáveis para entrar no reino das interpretações, subjetividades e relativismo. Os historiadores apresentam uma realidade cronológica, linear, lógica, que

³⁶ David Harlan, "A história intelectual e o retorno da literatura". Trad. José Antônio Vasconcelos, datiloscrito, p. 1, publicado nesta coletânea.

³⁷ Citado por Paulo Rónai em Dicionário Universal de Citações, São Paulo: Círculo do Livro., p. 439, Verbete História.

é insustentável. A verdade é que a história é uma montagem (e não falo de puro maquiavelismo, de operações obscuras para esconder o real, ainda que isto também ocorra). A montagem funda-se sobre o ponto de vista, o olhar sobre o real, a leitura baseada na bagagem social e individual. A história até hoje tem sido escrita sob o prisma masculino. Se fosse feita pelas mulheres, e parece que elas farão sua parte a partir de agora, seria diferente. Enfim, há a história dos que têm voz e outra, não contada, escamoteada, dissipada, dos que não têm voz. A história ensinada secularmente nas escolas, neste sentido, é uma farsa".³⁸

As narrativas totalizantes, articuladas a megaprojetos de transformação social (o marxismo) ou defensoras da manutenção do status quo (as diversas versões liberais-burguesas da história) promoveram, ao longo de quase dois séculos de modernidade, um sistemático apagamento das diferenças ou, quando não, uma autoritária submissão das diferenças às identidades construídas discursivamente nas relações de saber-poder. Comunistas, socialistas, liberais, sociais-democratas, conservadoras ou reacionárias, as diversas visões do processo histórico confluíam para um discurso que expressava uma visão masculina, branca, adulta e heterossexual da história. Mulheres, etnias, jovens, crianças, "minorias" sexuais, eram sistematicamente excluídos. Logocentrismo, eurocentrismo, etnocentrismo, falocentrismo: de tudo isso se fez e se faz a crítica. A desconstrução e a descentralização levada a efeito pelo pensamento pós-moderno, incluindo aí a contribuição de proeminentes historiadores, tem colocado em questão não apenas a pretensão de verdade das concepções científicas da história, mas, mais radicalmente, de toda a racionalidade ocidental, dos pré-socráticos aos próprios pós-modernos.

Por outro lado, o ceticismo dos historiadores pós-modernos é bem matizado. Eles não negam (o que seria absurdo) que o passado tenha realmente existido, mas questionam a pretensão do discurso histórico em alcançar aquilo que "realmente aconteceu", ou seja, a representação

³⁸ "José Saramago, o escritor que veio do povo" (entrevista), In: Juremir Machado da Silva, *O Pensamento do Fim de Século*, Porto Alegre: L&PM, 1993, p. 62-63.

realista e objetiva do passado. Não é, portanto, um problema de *ontologia* (o passado aconteceu realmente), mas de *epistemologia* (do passado que aconteceu pode-se ter um conhecimento verdadeiro?)

O pensamento contemporâneo solapou a crença moderna de que ciência e arte são campos irreduzíveis da experiência humana. Tanto uma como a outra, e no mesmo nível que o mito, a religião e a magia, são formas de conhecimento e de produção cultural do(s) sentido(s) do mundo. As hierarquias entre essas diferentes dimensões do estar-no-mundo, e entre as cosmovisões que lhes dão suporte cultural, não são hierarquias naturais, mas constituídas e instituídas cultural e historicamente num jogo que não é alheio às relações de poder intra e entre sociedades.

O ideal de representação objetiva na historiografia científica foi grandemente tributário do realismo na literatura do século XIX. O realismo baseava-se numa estética da imitação do real (*mimesis*). Isso casava-se perfeitamente com a pretensão de reconstruir o passado "como ele realmente aconteceu". A estética realista (e o ideal de conhecimento que a ela corresponde), pressupunha a crença na objetividade e na reflexibilidade do discurso. O realismo é, assim, inseparável das várias teorias do reflexo que tanto sucesso fizeram na estética marxista, de Lukacs ao realismo socialista soviético; ou seja, a crença de que todo texto "reflete" algo exterior a ele mesmo e esse "algo" é simplesmente a realidade ou, o que dá no mesmo, a sociedade. Essa concepção de arte e de conhecimento ignora, como ironizou o poeta Paulo Leminski, que "a arte do texto não é uma dependência do comércio de espelhos"³⁹, ou seja, que a literatura em geral não é um reflexo do real mas, antes, um gesto fundador de significado, uma prática produtora de sentido.

A estética e a epistemologia pós-moderna tornam muito mais problemática as fronteiras entre o "real" e o "imaginário". Uma consequência direta disso é que a diferença entre o discurso histórico e o discurso ficcional não é tão óbvia quanto parece à primeira vista. A crítica começa a partir do próprio estatuto do documento. Pode-se concordar, junto

³⁹ Paulo Leminski, *Ensaio e Anseios Crípticos*, Curitiba: Polo Editorial do Paraná, 1997, p. 74.

com o crítico literário Luís Costa Lima e com os historiadores em geral que, diferentemente da narrativa ficcional, "a narrativa histórica necessita centralmente de um aparato documental".⁴⁰ Mas essa especificidade não permite afirmar, como faz o historiador Edgar de Decca, que a diferença básica "está no fato de que a narrativa historiográfica moderna sustenta-se a partir de elementos pré-textuais, empíricos, que são os documentos, submetendo-se, assim, aos critérios da prova, uma exigência própria do campo das ciências"⁴¹, e a que os ficcionistas não precisam se sujeitar. Está certo que o critério da prova é uma exigência própria do discurso científico; mas será mesmo que os documentos são "elementos pré-textuais, empíricos"?

A teoria do conhecimento designa como *empíria* uma experiência sensível bruta, antes de toda e qualquer elaboração racional. Ora, mesmo os pré-conceitos com que os historiadores se dirigem às fontes já constituem uma intervenção racional necessária do sujeito cognoscente. Além disso, e justamente ao contrário de qualquer pré-textualidade, todo o corpus *documental* que o historiador organiza e utiliza na pesquisa dita empírica (e não apenas os documentos escritos em linguagem verbal: mesmo uma moeda é um "texto" para o numismata) constituem, como diz Linda Hutcheon, *vestígios textualizados do passado*. O historicismo pós-moderno presente naquele gênero literário a que a autora chama de "metaficção historiográfica", e que embaralha deliberada e criticamente os códigos convencionais da historiografia e do discurso ficcional, não nega que o passado tenha realmente existido antes de sua textualização na ficção ou na história. Mas ele também demonstra "que ambos os gêneros constroem inevitavelmente à medida que textualizam esse passado. O referente 'real' de sua linguagem já existiu, mas hoje só nos é acessível em forma textualizada: documentos, relatos de testemunhas oculares,

⁴⁰ Costa Lima, *op. cit.*, p. 50.

⁴¹ Edgar Salvadori de Decca, "Narrativa e História", *In*: Dermeval Saviani, José Claudinei Lombardi e José Luís Sanfelice (Orgs.), *História e História da Educação: o debate teórico-metodológico atual*, Campinas: Editora Autores Associados, 1998, p. 21.

arquivos. O passado é 'arqueologizado', mas sempre se reconhece seu repositório de materiais disponíveis como sendo textualizado."⁴² Nesse sentido, a matéria bruta do discurso histórico não é o documento mas, como em todo discurso, a linguagem.

8.

O abandono – ou, a desconstrução – dos temas e conceitos tradicionais da historiografia marxista (a Classe, o Modo de Produção, o Estado, o Partido, a Revolução, o Social) foi representado, do ponto de vista da Grande Teoria, como uma nova forma de "alienação". As setas envenenadas que Ciro Flamarion Cardoso atirava, há uma década, contra a "nova história" (as aspas são dele) revela bem o espírito da coisa. A nova historiografia francesa das décadas de 70 e 80, a principal responsável pelo chamado ressurgimento da narrativa, e a que muitos historiadores brasileiros teriam, nas palavras de Cardoso, "aderido" simplesmente para não perder "as últimas novidades de Paris", é acusada, numa só tacada, de "indigênciateórica", "reacionarismo", "pobreza metodológica", "ecletismo", "modismo", "defeitos e deformações", "distorções e inversões", etc, etc. Mas a principal acusação – da perspectiva da Grande Política, inseparável da Grande Teoria e da Grande História – era mesmo política: "Em suma – decretava Cardoso – a função ideológica da 'Nova História' não consiste numa apologia aberta do capitalismo, mas se dá em forma mais bem sutil: uma vez eliminados o racionalismo e em especial o marxismo, o que permanece, embora isto não se diga, é o próprio capitalismo – e uma série de concepções que não o incomodam."⁴³ A "volta da narrativa" não é diretamente tratada nesse ensaio, mas Cardoso certamente a condenaria como mais um modismo retro, mais um sintoma do "irracionalismo" e do

⁴² Linda Hutcheon, *Poética do Pós-Modernismo: história, teoria, ficção*. Trad. Ricardo Cruz, Rio de Janeiro: Imago, 1991, p. 127.

⁴³ Ciro Flamarion Cardoso, "Uma 'Nova História'?", *In: Ensaios Racionalistas: filosofia, ciências naturais e história*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p. 100-101.

abandono do "espírito crítico e combativo" da história a partir do final da década de 60.

Para Cardoso, como para a maior parte dos historiadores "academicamente sérios" e "verdadeiramente comprometidos" com as transformações sociais, os novos narrativistas se renderam ao encanto atroz da mídia e do mercado editorial: tornaram-se vedetes da cultura de massas. No juízo severo das patrulhas ideológicas (ou do que resta delas) a revalorização da forma do texto veio na esteira de uma nova onda de conservadorismo e desbunde irracionalista que teria varrido a história nas últimas décadas do século. Esse foi, também, o sumo da crítica de François Dosse à *nouvelle histoire* francesa, esmigalhada em busca de novos objetos e cada vez mais distante da grandiosa totalidade da Grande História.⁴⁴

É claro que esse tipo de crítica rotuladora não consegue esconder sua enorme arrogância e seu impagável autoritarismo. Ela pressupõe uma lógica binária, simplista e excludente: se o sujeito não é marxista –segundo a versão "correta", é claro –, ele é necessariamente conservador ou reacionário; se não é comunista ou socialista, é necessariamente burguês ou "pequeno-burguês" (até os anos 70, essa expressão constituía a pior das ofensas a um adversário político); se não é revolucionário (sempre segundo a versão correta, não nos esqueçamos), é conformista, etc. Lembremos que, historicamente, essa mesma lógica maniqueísta excluiu, em nome da verdadeira ciência do proletariado, os "utópicos", os anarquistas, os sociais-democratas, as minorias, etc. Basta lembrar as célebres invectivas do próprio Marx contra Bakunin ou Proudhon... Hoje, menos poderosa e mais contestada, ela consegue apenas censurar os "novos historiadores".

O que está em jogo, sem dúvida, são diferentes concepções do que seja política. O reconhecimento dos elementos retóricos e literários do discurso histórico não descarta a questão da dimensão política de todo saber. Ao contrário, a consciência do caráter produtivo da história (como

⁴⁴ François Dosse, *A História em Migalhas: dos Annales à "Nova História"*. Trad. Dulce da Silva Ramos. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Unicamp, 1992. Cf. também as críticas de Michel Zaidan Filho, *A Crise da Razão Histórica*, Campinas: Papyrus, 1989.

qualquer outro discurso, ela produz sujeitos e constrói objetos) demanda uma concepção muito mais ampla do que seja poder e do que seja política, uma politização da própria linguagem e da forma que ela assume nos nossos discursos. A preocupação com a forma não deveria ser vista como uma mera despolitização pós-utópica da história em tempos de agonia da modernidade e desespero da razão, como se critica comumente.

Se, por um lado, a crítica pós-moderna nos vacina contra a crença ingênua na ciência e nas metanarrativas emancipatórias da modernidade (e daí a crítica de conservadorismo e irracionalismo), por outro lado, ou no mesmo movimento, ela radicaliza a noção de política: o poder não está apenas no Estado ou nas relações de classe; ele está pulverizado em todos os lugares, a começar pelas palavras. A dimensão macropolítica simplesmente não tem instrumentos para pensar a questão do poder na linguagem (na verdade, para a Grande Política, essa não é sequer uma questão pertinente). É necessário pensar em termos de micropolítica ou de microfísica do poder. Pensar não apenas no poder *das* palavras (o poder de nomear, constituir, excluir, dominar, resistir), mas também no poder *nas* palavras, um poder que habita o coração mesmo da linguagem.

Nas últimas décadas, os historiadores sociais e da cultura têm feito sólidas análises sobre a linguagem; mas essa reflexão, sintomaticamente, foi dirigida aos objetos (e não aos sujeitos) de conhecimento (a linguagem das classes sociais, dos marginais, em suma, a linguagem do "outro"); essa reflexão sobre a linguagem não se tornou metacrítica, metalinguagem. Como pode a história tornar-se crítica e efetiva se ela se recusa a dobrar-se sobre si mesma, ou seja, refletir não apenas sobre a forma de seu conteúdo (como, bem ou mal, ela fez na modernidade) mas também sobre o conteúdo de sua forma?

A politização de todo discurso implica, portanto, que se pense o poder morando na linguagem, constituindo e sendo constituído pelos jogos de linguagem. Tendemos a conservar, como herança das metanarrativas (emancipatórias ou não), uma imagem unitária, monolítica, do poder. A "inocência" moderna, diz Barthes, "fala do poder como se ele fosse um", separando aqueles que o têm daqueles que não o têm. Mas, pergunta Barthes, fazendo eco a Foucault, e se o poder não fosse unitário, e se ele

fosse "plural, como os demônios?". "Adivinhamos então que o poder está presente nos mais finos mecanismos do intercâmbio social: não somente no Estado, nas classes, nos grupos, mas ainda nas modas, nas opiniões correntes, nos espetáculos, nos jogos, nos esportes, nas informações, nas relações familiares e privadas, e até mesmo nos impulsos liberadores que tentam constestá-lo..."⁴⁵

A história, certamente, nunca foi um discurso cotidiano, mesmo nos momentos em que ela se encontrou mais fortemente imbricada com a memória coletiva; ao contrário, ela sempre teve seus aprendizados, suas práticas técnicas, suas normas e convenções, seus ritos de iniciação e de passagem. O discurso da história, desde os gregos, sempre foi exercida por uma elite cultural, num jogo inseparável das relações de poder. A história, assim, insere-se numa tradição, numa cultura, numa sociedade do discurso ciosa de sua verdade e zelosa de sua autoridade. É essa cultura, essa tradição, esse aparato de controle dos discursos (que, na modernidade, habita sobretudo na academia, na universidade) que qualifica e legitima, ou, ao contrário, desqualifica e deslegitima qualquer discurso que demande o estatuto do histórico. O poder, portanto, não está apenas na produção do texto – pelo inevitável uso da linguagem ordinária e do jargão especializado –, mas também nas práticas que o aceitarão na "comunidade acadêmica", que permitirão sua entrada no conjunto dos textos "verdadeiramente históricos", ou, ao contrário, pela prática da exclusão, o relegarão ao ostracismo e ao esquecimento.⁴⁶

A persistente homonímia que recobre o substantivo história é sempre motivo de confusão. Na cultura contemporânea, "história" designa ao mesmo tempo três coisas distintas: um processo real que se deu no passado; uma disciplina que faz desse processo, ou de determinados aspectos dele,

⁴⁵ Roland Barthes, *Aula*, Trad. Leyla Perrone-Moisés, 6. ed. São Paulo-Cul-trix, 1997, p. 11.

⁴⁶ Sobre essas práticas, que evidentemente não dizem respeito apenas ao discurso histórico, ver Michel Foucault, *A Ordem do Discurso*, Trad. Laura de Almeida Sampaio, 2. ed., São Paulo: Edições Loyola, 1996; e *O que é um Autor?*, Trad. Antonio Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro, Lisboa: Vega/Passagens, 1992.

objeto de um saber mais ou menos rigoroso e sistemático; e, finalmente, "história" designa ainda uma narração dos conhecimentos produzidos pelos historiadores, experts dessa prática considerada científica e que detém a competência discursiva e a legitimidade para dizer "a verdade" sobre o passado coletivo. O papel de sacerdotes da memória ou de profetas voltados para trás sem dúvida dá aos historiadores um poder muito grande, ainda que não aparente. Sob o holofote da racionalidade, a história objetivista não negou completamente (como poderia?) a subjetividade do historiador, mas buscou cegá-lo, muito convenientemente, à problemática da linguagem e dos poderes que a atravessam e a constituem na sociedade.

A falência dos grandes modelos explicativos da ciência tende a colocar a história novamente próxima da "bela escrita", da forma literária e, sob alguns aspectos, do conteúdo ficcional. Mas não se trata simplesmente de privilegiar o lúdico e humano desejo de contar histórias reconfortantes e legitimantes, com começo, meio e fim. Trata-se, pelo contrário, de radicalizar a crítica da própria noção de verdade com que opera o saber histórico, evidenciando as exclusões que opera toda ordem do discurso. Não se trata, em suma, de fazer da história um belo jogo de palavras para o prazer estético do sujeito, seja o autor, seja o leitor. Ainda que o prazer estético não deva ser excluído (a necessidade humana de viver em beleza não é menos importante que a necessidade humana de viver em verdade), trata-se principalmente de fazer da história um lugar de acontecimentos de linguagem; ou, como diz Deleuze nos *Diálogos com Parnet*, fazer um "uso menor da língua", "uma linguagem minoritária tornada ela própria criadora de acontecimentos".⁴⁷ Trata-se de politizar crítica e positivamente a própria linguagem e o uso que dela fazemos inevitavelmente para presentificar o passado. Aqui, como em todo lugar, a ingenuidade pode engendrar erros irreparáveis.

Apesar do ideal defendido, digamos, desde Tucídides ou Tácito, de que a historiografia deveria proceder "sem cólera nem parcialidade", o discurso da história, sabe-se muito bem, sempre se fez aliado dos

⁴⁷ Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Diálogos*, Trad. Eloisa Ribeiro, São Paulo-Editora Escuta, 1998, p. 83.

poderes materiais e espirituais (os impérios, as igrejas, os príncipes, os senhores da guerra, o Estado-nação, a burguesia, o partido único, etc). Mas não basta denunciar mais uma vez os compromissos ideológicos da história e ao mesmo tempo colocar-se, sob o guarda-chuva da ciência, à salvaguarda da crítica. É necessário questionar, a um nível muito mais capilar da política, as múltiplas relações da escritura com o poder. A idéia de que não existe uma forma de expressão neutra e pura, de que todo uso da linguagem é um uso político, torna obsoleta a separação entre estética (ou entre ciência) e política. Mas sem dúvida os vínculos entre escritura e poder são mais sutis do que supunha a teoria do reflexo ideológico. Não é mais suficiente, por exemplo, a crítica tradicional dos conteúdos com o objetivo de detectar a posição político-ideológica do autor, seja ele ou não um historiador. Escritores politicamente reacionários como Pound ou Celine (ambos simpatizantes do fascismo) foram revolucionários do ponto de vista da forma, ao passo que muitos progressistas bem intencionados reproduziram ingenuamente, em nome do realismo, a estética e a própria mitologia burguesa da escritura. Citemos mais uma vez Barthes: "As forças de liberdade que residem na literatura não dependem da pessoa civil, do engajamento político do escritor que, afinal, é apenas um 'senhor' entre outros, nem mesmo do conteúdo doutrinal de sua obra, mas do trabalho de deslocamento que ele exerce sobre a linguagem: desse ponto de vista, Celine é tão importante quanto Hugo, Chateaubriand tanto quanto Zola."⁴⁸ Poderíamos dizer o mesmo dos estudos de Benjamin sobre Baudelaire.

A história, tal como a conhecemos hoje, só foi possível numa civilização grafológica e grafocrata. Saber e poder, portanto, estão indissoluvelmente ligados na escrita e à escrita, que é a grafia do pensamento e do discurso. Assim sendo, a questão da narrativa histórica permanecerá superficial enquanto o debate não se voltar para o aspecto político de toda escritura.

Em geral a crítica política aos novos narrativistas representa-os como se fossem furtivos ao engajamento político. E realmente não se trata mais do engajamento clássico à moda do intelectual universal e vanguardista,

⁴⁸ Roland Barthes, *Aula*, *op. cit.*, p. 17.

o iluminado representante da consciência daqueles que, supostamente, são incapazes de se representarem a si próprios. Mas o desenga-jamento não significa despolitização ou apoliticismo. Não pertencer a um partido não significa, como se fosse possível, deixar de tomar partido. Como disse Walter Benjamin, quem não é capaz de tomar partido tem de calar-se.⁴⁹ Ou como disse, quase no mesmo tom, Roland Barthes: "ninguém pode escrever sem tomar partido apaixonadamente (seja qual for o aparente desvinculamento de sua mensagem) sobre *tudo que está acontecendo ou deixando de acontecer no mundo*".⁵⁰ Das análises d'*O Capital* às tiras do Tio Patinhas, escrever é comprometer-se. A crítica política às teses e à prática narrativistas quer fazer crer que se trata, mais uma vez, de um embate entre direita e esquerda, entre o bem e o mal, entre a boa e velha História comprometida com a libertação do "povo" e os novos historiadores formalistas, cínicos e nihilistas, preocupados narcisicamente apenas com a insuflação do próprio ego. Não é impossível que isso aconteça nesses tempos de vale tudo. Mas o fenômeno seria assim tão simples e generalizável?

A falência das grandes narrativas legitimadoras que, desde o Iluminismo, faziam cabeças e governavam consciências; a valorização do cotidiano e da tribalidade; a emergência de novos atores sociais; a reinvenção da política como micropolítica dos grupelhos; a diluição, nas artes e na literatura, das fronteiras (fictícias) entre o real e o imaginário; enfim, todos os fenômenos da multiplicidade que marcam a contemporaneidade, obviamente tudo isso se reflete, ou deveria se refletir, nas novas formas de escrita da história. Desde que o interesse da história não é o passado pelo passado, mas o passado pelo presente, uma história que se furte às demandas do tempo terá decretada sua própria morte. Ou será, simplesmente, o sarcófago da razão.

⁴⁹ Walter Benjamin, "A técnica do crítico em treze teses", *In: Rua de Mão Única* (Obras Escolhidas, Vol. II). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 32.

⁵⁰ Citado por Guy de Mallac e Margareth Eberbach, *Barthes*, Trad. Heloysa Dantas, São Paulo: Melhoramentos/Editora da Universidade de São Paulo, 1977, p. 44, grifos no original.

Quer queiram quer não, o historiadores encontram-se no discurso como num diagrama de saber-poder constituinte das subjetividades (próprias e alheias) e dos domínios de objetos de que se ocupam. Só se pode subverter de dentro, fazendo com que a força, no labor agônico da escritura, dobre-se sobre ela mesma. A escritura pode ser assim um drible, uma linha de fuga no interior da linguagem, uma criação de acontecimentos na linguagem. Não apenas interpretação, mas experimentação.

9.

Tratar-se-ia, simplesmente, de buscar a atenção da maioria? Ora, a julgar pelos diagnósticos sobre a escritura da história, a maioria teria coisas mais interessantes a fazer. Por outro lado, a aproximação com a literatura tende a levar o texto histórico a tornar-se menos abstrato e, assim, mais acessível (sejamos otimistas) a uma multiplicidade leiga e algo indeterminada de leitores em potencial. Não se trata, contudo, de fazer proselitismo barato ou buscar pretensiosamente "despertar" a consciência-de-si dos oprimidos. Acusar de conservadorismo esse desejo de comunicação é, no fundo, elitismo obscurantista de quem ainda se vê como vanguarda iluminada das "massas ignorantes". O que já não é mais cabível é o hermetismo, de um lado, e a ingenuidade arrogante, de outro. Uma posição como a de Roger Chartier parece sóbria e ponderada: "Certos modos de escrita histórica podem ser apreendidos mais facilmente por leitores que não são profissionais. Em certas disciplinas, os únicos leitores são também os seus produtores. Há uma abertura em direção aos leitores que não são historiadores e que podem encontrar algumas de suas expectativas nesse tipo de história. O fundamental é que a escrita histórica não retorne à crônica, aos relatos meramente lineares e restritos aos acontecimentos, e que seja capaz de analisar as estruturas sociais, os mecanismos econômicos e demográficos ou os fatos da mentalidade coletiva. O importante é não perder de vista a ruptura e a descontinuidade entre os mundos históricos sucessivos, sem abrir mão de uma escrita mais acessível aos leitores".⁵¹

⁵¹ Roger Chartier, entrevista à *Folha de São Paulo*, 28/09/93.

O modelo universitário de tese – aquilo a que o poeta e tradutor Augusto de Campos uma vez chamou de "teses sem tesão" – constitui uma espécie de cânone formal cada vez mais questionado; e isso não apenas pelos críticos e teóricos da literatura desde os anos 60, mas, mais recentemente, pelos próprios historiadores (pelo menos por aqueles que tomaram consciência de que a forma é inseparável do conteúdo e que o prazer do texto não é um pecado do historiador contra a sacrossanta cientificidade da disciplina). Assim se pronuncia Jacques Le Goff, ele próprio um defensor da história como ciência: "(...) é bom que os pesquisadores e os professores universitários publiquem obras de alcance do grande público, sem jargões particulares – em história, é excepcional que tenhamos necessidade de uma linguagem técnica. (...) porque acredito ser absolutamente necessário esse trabalho de colocar ao alcance de um certo público, claro que relativamente culto, obras históricas que testemunham o interesse, a vitalidade e o progresso da história".⁵²

A tradição da narrativa histórica ocidental não se reduz aos modelos, bem mais recentes, da historiografia acadêmica canonizada. O ideal de reconstrução integral do passado, a síntese dialética do processo social ou a necessidade de dizer a verdade, toda a verdade e somente a verdade sobre o que "realmente aconteceu" não são, na história da historiografia, imperativos categóricos e eternos: são construções históricas que responderam a demandas históricas contingentes e específicas. Essas demandas, tudo leva a crer, não são mais as do tempo presente, que exige novas respostas a novos problemas.

Escrita e leitura variam conforme as épocas. A superação da separação entre forma e conteúdo e o questionamento radical do positivismo e do realismo do século XIX são fundamentais para tornar a prosa historiográfica contemporânea das estéticas e das próprias ciências do nosso tempo. O historiador é chamado, assim, a participar mais ativa

⁵² Jacques Le Goff, *Uma Vida para a História*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 243. O consagrado medievalista francês defende a publicação da história não apenas através do livro, mas de todas as mídias.

e efetivamente do jogo cultural e político da sociedade em que vive. Este artigo, contudo, não pretende ser um programa ou uma profissão-de-fé; ele não pretende dizer o que é a história nem definir para ela um modelo de escrita. De fato e de direito, cada texto é único em sua diferença. Se há alguma coisa que a história nos ensina é precisamente isso: que não existem regras imutáveis para escrevê-la; o historiador é justamente aquele que inventa essas regras. A história será, portanto, o que os historiadores fizerem dela. A esse trabalho se pode chamar, propriamente, *invenção*. Mas não se chega a isso sem imaginação e risco. Evidentemente, a possibilidade de uma escrita livre é inseparável da ousadia de um pensamento livre. Mas, como no exercício de qualquer liberdade, não há garantias. Qualquer forma de escritura da história será sempre um *ensaio*, isto é, uma tentativa. Como qualquer experimento humano, toda tentativa é falível, frágil, parcial, inacabada, imperfeita, inconclusiva. A megalomania da verdade universal é simplesmente isso: ilusão de grandeza, vontade de poder, carência do absoluto.

E certo que continuaremos a precisar da história, mas de uma história que, sem dar as costas aos problemas colocados pelo presente, atente para a multiplicidade e para a descontinuidade do passado escritável. Uma história que, ao contrário de hipostasiar identidades universais, seja, como diz Paul Veyne, um inventário de nossas diferenças. Mas que também seja, a bem do prazer e contra o poder, uma escrita menor, um devir minoritário na linguagem. Tudo isso soaria inútil se se esquecesse o leitor. O que os críticos da história narrativa chamam de "nova irracionalidade" parece ser, ao final, apenas o sonho de uma razão sensível, ou seja, o desejo talvez utópico de somar à "alma intelectual" do historiador a "alma sensitiva" do poeta.⁵³

Por outro lado, é certo que pensar num público mais exigente que os críticos roedores e mais plural e diversificado que a banca de defesa de tese acaba por forçar o rompimento das fronteiras corporativistas da história.

⁵³ As expressões "alma intelectual" e "alma sensitiva" aparecem, num contexto bem diferente, na bela série de conferências de Italo Calvino, *Seis Propostas para o Próximo Milênio*, Trad. Ivo Barroso, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Como diz Veyne não sem alguma maldade: "a existência de um público novo, em quem se pensa quando se escreve, conduz a um alargamento de quadros. (...) visa-se um público culto mas não especializado; o ideal já não é ser aprovado por especialistas positivistas intracorporati vos (...) mas sim por pessoas que escapam aos quadros universitários e aos da sua profissão".⁵⁴ As palavras de Veyne datam de mais de mais de duas décadas e referem-se, é claro, à situação da historiografia francesa, e que não pode ser generalizada. Mas, mudando o que tem que ser mudado, esse é um sentimento constatado, atualmente, um pouco por toda parte.

No Brasil, a escrita da história vive a urgente necessidade de mudança na imagem do destinatário do discurso. A julgar por alguns indícios, pode-se mesmo dizer que esta mudança já está em processo há algum tempo.⁵⁵ O fato é que, apesar do que disseram Marx e Engels a propósito do leitor d'*A Ideologia Alemã*, ninguém espera que um seu texto seja relegado "à crítica roedora dos ratos". Quando um escritor escreve, e ainda que seja um humilde erudito da província, ele imagina uma "comunidade" ou uma heterogeneidade confusa de leitores (para escrever como para fazer amor é preciso pelo menos dois). Em parte, o resultado de sua prática, de sua escritura, é determinada pela imagem mental que o escritor faz de seu público virtual. Permitir que um número maior de pessoas tenha acesso ao produto de nosso labor intelectual não é uma "concessão" necessariamente ruim ou niveladora. Esse temor nasce, no fundo, de um preconceito elitista implícito na própria noção de "massa", imaginada como um todo amorfo e indistinto, incapaz de uma recepção criativa e de uma leitura "autorizada" e "adequada". Não é necessário que, para nos sentirmos inteligentes, imaginemos que todo o "resto" da humanidade seja burra.

E bom esclarecer: não se trata de populismo ou de escrever "na língua de toda a gente". É impossível escrever nessa língua, porque ela

⁵⁴ "A história: uma paixão nova (mesa-redonda)", *In*: Jacques Le Goff et al. *A Nova História*. Trad. Ana Maria Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 26.

⁵⁵ É o caso, por exemplo, do boom que as biografias (aliás escritas o mais das vezes por jornalistas e literatos) encontraram no Brasil na última década. A maior evidência, contudo, é o descontentamento de muitos jovens historiadores em escrever unicamente seus pares.

simplesmente não existe. O que existe, ao contrário, é uma multiplicidade de línguas no interior de um mesmo idioma. Escrever com inventividade é estar atento a essa diversidade, é jogar com ela, criar em cima dela. E isso, mais uma vez, não é garantia de sucesso. "A história que retoma a narrativa", diz Renato Janine Ribeiro, "pode resultar nas obras-primas de DUBY, nos bons livros de GINSBURG, ou em romances agradáveis e talentosos, embora não enriqueçam nem a literatura nem a história."⁵⁶ Mas, em todo caso, será certamente um texto que não esqueceu que saber e sabor têm, em latim, a mesma etimologia.

Evidentemente, a narrativa clássica, linear e homogênea, já não serve aos propósitos de uma história genealógica (no sentido de Nietzsche e de Foucault). Pode-se mesmo dizer que a narrativa linear, com sua pretensão de unidade e totalidade, estabelece uma pseudo-continuidade entre o(s) passado(s) e o presente. Uma história que seja "a descrição das dispersões" e uma "ontologia de nós mesmos", que opere a desconstrução das sínteses historicamente constituídas na cultura, esse tipo de história há que buscar formas narrativas mais adequadas ao seu objetivo geral. Nesse sentido, a aproximação com a literatura, e particularmente com os experimentos modernos ou pós-modernos de narração, não constitui um perigo do qual os historiadores devam fugir, mas um diálogo necessário à própria vitalidade da história. Os historiadores teriam muito a ganhar se meditassem sobre as seguintes palavras de um grande teórico da literatura e que também era um mestre da escrita: "A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa."⁵⁷

⁵⁶ Renato Janine Ribeiro, "Moda" histórica revive narrativa e cria objetos", *Folha de São Paulo*, 12/11/1988.

⁵⁷ Roland Barthes, *Aula, op. cit.*, p. 19.

HISTÓRIA E PÓS-ESTRUTURALISMO

José Antonio Vasconcelos

1. A crise do conhecimento histórico

Se nos fosse possível, ou necessário, ou até mesmo recomendável discernir a questão fundamental subjacente aos debates historiográficos ao longo das últimas três décadas – em outras palavras, se fosse o caso de identificar o que são estes debates, de definir sua verdadeira essência – seríamos talvez tentados a nos remeter à questão do Outro. Buscando novas maneiras de pensar a História, muitos historiadores se lançaram, principalmente a partir da década de 1960, àquilo que eventualmente passou a ser conhecido como a "História vista de baixo". Neste sentido, os relatos de batalhas, acordos diplomáticos, sucessões dinásticas ou presidenciais deram lugar à narrativa do cotidiano de pessoas "simples", descobrindo que o aparentemente simples era, na verdade, muito complexo. Naturalmente, o espírito democrático de tais historiadores os conduzia a uma ênfase naqueles que se situavam à margem da História tradicional, negros, mulheres, homossexuais, etc.¹ O que constatamos, porém, é que em muitos casos a mudança de enfoque na historiografia trouxe de embalo uma crise epistemológica na disciplina. A percepção dessa crise não é recente, como o comprova um artigo de Lawrence Stone, "The revival

¹ 'Para uma apreciação da "História vista de baixo", Cf. Jim Sharpe. "A história vista de baixo", *In: Peter Burke. A Escrita da História*. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.

of narrative", publicado na revista *Past and Present*, em 1979.² Neste artigo, Stone afirmava que os três grandes modelos de "História científica" em voga entre as décadas de 1930 e 1970, o modelo econômico marxista, o modelo ecológico-demográfico francês e a metodologia "cliométrica" americana começavam então a ser encarados com desconfiança, pois apresentavam resultados muito aquém das expectativas que haviam suscitado de início. Decepcionados com os grandes modelos explicativos então vigentes, muitos historiadores estariam se voltando, na década de 1970, a uma revalorização dos acontecimentos. Entre "assumir um estatuto científico frágil para chegar a resultados relevantes, ou assumir um estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância"³ tais historiadores estariam então tendendo em favor da primeira postura.

Difundia-se, segundo Lawrence Stone, a percepção de que não bastava ao historiador o rigor metodológico – era necessário ainda que ele imprimisse um certo estilo a sua escrita, ou, em outras palavras, que ele soubesse contar uma "boa história". Admitindo que, na escrita da História, a *forma* é tão importante quanto o *conteúdo*, tornava-se conseqüentemente forçoso reconhecer um estreito parentesco entre historiografia e ficção. Entre os profissionais de História, contudo, estas conclusões geravam – e ainda geram – um grande mal-estar. No século XX, quando a História finalmente parecia haver alcançado o *status* de ciência autônoma, com objetos muito bem definidos e com procedimentos metodológicos próprios, a idéia de que ela pudesse, de alguma maneira, comparar-se à literatura soava – e para muitos ainda soa – como absurda. Afinal, a História havia percorrido um árduo caminho até ser reconhecida como uma ciência de fato; portanto, um caráter literário que poucos historiadores estavam – e estão – dispostos a aceitar sem relutância.

² Lawrence Stone. "The revival of narrative: reflexions on an new old history". *Past and Present*, n. 85, November 1979, p. 3-24.

³ Carlo Ginzburg, apud Stone, *op. cit.* p. 21-22. "[...] they [as ciências humanas] must either adopt a weak scientific standard so as to be able to attain significant results, or adopt a strong scientific standard to attain results of no great importance".

Grandes historiadores do passado – Gibbon, Michelet, Tocqueville, Burckhardt etc. – ainda são lidos e discutidos não tanto por suas contribuições para a metodologia da pesquisa histórica, quanto por suas qualidades literárias. Hayden White, num comentário sobre a questão da narrativa em Paul Ricoeur, toca exatamente neste ponto ao afirmar que:

Com base na teoria do discurso histórico de Ricoeur, podemos atribuir a eterna fascinação pelo clássico historiográfico ao conteúdo que este partilha com toda elocução poética disposta na forma de uma narrativa. Este conteúdo é alegórico: toda grande narrativa histórica é uma alegoria de temporalidade. Portanto, muito depois de sua erudição ter sido suplantada e seus argumentos denunciados como preconceitos do momento cultural de sua produção (como na alegação de Gibbon de que a queda de Roma foi causada pelos efeitos solventes do Cristianismo sobre as virtudes viris dos pagãos), a narrativa histórica clássica continua a fascinar como o produto de uma necessidade humana de refletir acerca do mistério insolúvel do tempo".⁴

Há ainda o caso de outros grandes pensadores que escreveram estudos de História, mas sentimos dificuldade em vê-los como historiadores: Condorcet, Voltaire, Hegel e Marx, para citar alguns. Tais autores, embora tenham fornecido importantes *insights* à História como disciplina, não são considerados verdadeiramente historiadores. Eles pertencem, ao invés, ao âmbito da Filosofia e da Literatura. Mesmo o filósofo Michel Foucault, um autor cronologicamente mais próximo de nós, teve suas obras recebidas com relutância no cânone da historiografia. Linda Orr, em um artigo intitulado "The revenge of literature: a history of history", argumenta que a Filosofia e a Literatura são o Outro da História, pois esta tem constantemente buscado sua autonomia transformando em Outro aquilo que dela se encontra mais

⁴ Hayden White, *The Content of the Form: narrative discourse and historical representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987. p. 180-181.

próximo, aquilo que sempre ameaça engoli-la.⁵ Contudo, cada vez que a história tenta desvencilhar-se de seu Outro, ela acaba vítima de uma ilusão.

2. Estruturalismo e pós-estruturalismo

Pelo fato de um número crescente de historiadores estarem tomando consciência dessa ilusão, pelo fato de que se torna cada vez mais difícil aceitar a pretensão de cientificidade da historiografia contemporânea, pelo reconhecimento do parentesco entre História e ficção, a disciplina histórica encontra-se atualmente frente a uma profunda crise epistemológica. Procurando refletir sobre esta crise, muitos historiadores têm buscado estabelecer um diálogo com a Filosofia e a teoria literária, especialmente com referência a autores pós-estruturalistas.

Como o próprio nome indica, o pós-estruturalismo se coloca como tentativa de superação do estruturalismo, "uma corrente de pensamento na ala humanista da academia, que nasceu da linguística e desabrochou na França, principalmente nos anos 60".⁶ Mais do que uma escola, o estruturalismo constituiu-se como um conjunto de princípios identificáveis em diversas áreas: na Linguística, com Saussure; na Antropologia, com Lévi-Strauss; na Psicologia, com Piaget e Lacan; na Filosofia, com Althusser, etc.

Basicamente, o estruturalismo, e de modo especial o estruturalismo francês, posicionava-se contra o humanismo e o historicismo característicos da Filosofia existencialista francesa. De acordo com os estruturalistas, o ser humano não estava "condenado a ser livre", como dizia Sartre. Pelo contrário, o comportamento humano seria, na ótica estruturalista, determinado por estruturas das quais raramente nos damos conta. Autores diferentes, é claro, tendiam a identificar as estruturas em

⁵ Cf. Linda Orr. "The revenge of literature: a history of history". *New Literary History*, n. 18, p. 1-22. Autumn 1986.

⁶ José Guilherme Merquior. *De Praga a Paris: o surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991, p. 13.

suas próprias áreas de atuação. Mas, em todo o caso, permanecia a ideia de que a iniciativa humana seria limitada pelas estruturas – linguísticas, mentais, econômicas, etc. – nas quais nos achamos inseridos. Saussure, por exemplo, estudou a *langue*, isto é, a língua, um conjunto de símbolos regidos por uma série de convenções, e praticada por uma comunidade linguística de modo aparentemente "natural". Lévi-Strauss dedicou-se à análise das culturas humanas, que supostamente determinariam o que seus membros podem ou não pensar, e conseqüentemente o que podem ou não fazer. Althusser estudou a sociedade como um todo estruturado, buscando superar noções ultrapassadas de causalidade. A ideia de homem como um agente livre e consciente de transformação histórica era denunciada pelos teóricos estruturalistas como mera ilusão.

O pós-estruturalismo distingue-se do estruturalismo que o precedeu, não propriamente por negar suas premissas, mas por levá-las às suas últimas conseqüências.⁷ Se nossos modos de pensar e agir são condicionados por estruturas inconscientes, então a própria abordagem estruturalista em ciências humanas não é outra coisa senão uma resposta lógica às estruturas imanentes à cultura ocidental contemporânea. Neste sentido, não haveria ponto de vista privilegiado, não haveria abordagem objetiva, e os teóricos estruturalistas, ao empreenderem análises pretensamente objetivas das realidades sociais que estudam, acabam paradoxalmente criando as condições que tornam possível negar a objetividade de suas próprias conclusões. De fato, se não há pensamento que não seja determinado por estruturas inconscientes, então a própria hipótese estruturalista, de que "não há pensamento que não seja determinado por estruturas inconscientes", é ela própria determinada por estruturas inconscientes. O estruturalismo, frente à crítica pós-estruturalista, poderia ser deste modo comparado ao paradoxo do cretense, que jura dizer a verdade ao afirmar que todos os cretenses sempre mentem.

⁷ Para uma discussão acerca da difícil recepção e assimilação das teorias estruturalistas pela historiografia, cf. o capítulo X "O estruturalismo e a história", em Guy Bourdieu e Hervé Martin. *As Escolas Históricas*. Mira-Sintra: Europa-América, 1990. p. 177-197.

O pós-estruturalismo tem conquistado flancos nas mais diversas disciplinas em ciências humanas, mas assim como ocorreu com o estruturalismo que o precedeu, sua recepção no campo da historiografia tem sido marcada pela suspeita e pela reticência. E não é para menos. Sua resposta ao eterno dilema dos historiadores, situados a meio caminho entre ciência e arte, é a de que estes abandonem de uma vez toda pretensão de cientificidade e assumam que a História é, na verdade, um gênero literário. Do contrário, a "ciência" histórica estará condenada a perambular eternamente à sombra de seu Outro.

Dentre o rol de pensadores pós-estruturalistas, dois dos mais influentes no âmbito da historiografia são Michel Foucault e Jacques Derrida. É importante ressaltar que tanto Foucault quanto Derrida são filósofos franceses, e que ambos se afirmam profundamente influenciados pela obra do pensador alemão do final do século XIX, Friedrich Nietzsche. Antes de tratar especificamente destes autores, portanto, creio que seja importante traçar um percurso, ainda que breve, da filosofia da representação na filosofia moderna, para que possamos melhor compreender a inversão operada por Nietzsche com relação a tal filosofia, insistindo na prioridade da diferença sobre a identidade, e de que modo Foucault e Derrida se colocam como continuadores de seu projeto.

3. Identidade e diferença: de Descartes a Nietzsche

É comum aos historiadores da Filosofia situar Descartes como o marco inaugural da filosofia moderna. Atormentado pela incerteza e pela dúvida, ele buscou a certeza por intermédio da dúvida. Tendo firmado o cogito como princípio inabalável, tanto assim que resistiria às mais loucas suposições dos céticos, Descartes orientou o pensamento, de modo decisivo, para toda a filosofia posterior: ao estabelecer a relação entre subjetividade e objetividade, ele insistiu em afirmar que a relação com o Outro – Deus, o mundo, os princípios matemáticos – é mediada, e mais

do que isto, derivada da relação do sujeito consigo mesmo.⁸ A questão do Outro, obviamente, não foi inaugurada por Descartes. Já na Grécia antiga podemos discernir um projeto filosófico que privilegiava a unidade sobre a pluralidade, o universal sobre o particular, a identidade sobre a diferença. Na filosofia moderna, porém, o conhecimento absoluto torna-se possível somente através da redução fenomenológica da diferença à identidade, no conhecimento completo que a subjetividade estabelece a partir de si mesma.

Uma das mais importantes tentativas de reconciliação entre subjetividade e objetividade, razão e natureza, identidade e diferença, foi realizada por Hegel. Na filosofia hegeliana, cada Um contém dentro de si o seu próprio Outro, formando uma complexa estrutura de identidade na diferença. Tal estrutura torna-se plenamente manifesta no conhecimento absoluto, que emerge progressivamente à medida em que subjetividade e objetividade são reconciliadas. Por trás deste conhecimento absoluto subjaz um sujeito absoluto, entendido como sendo o próprio processo histórico se desenvolvendo dialeticamente, e a objetividade não é senão um momento deste desenvolvimento⁹.

A diferença desempenha assim em Hegel um papel primordial. Sem ela não há nem dialética, nem processo histórico, nem conhecimento absoluto. Contudo, "a representação infinita, [proposta por Hegel], não se desliga do princípio de identidade como pressuposto da representação".¹⁰ O projeto de Hegel, em última instância, acaba por privilegiar a unidade sobre a pluralidade ao buscar estabelecer a identidade da identidade e da diferença. "A representação finita [de Hegel] invoca um fundamento. Mas se o fundamento não é o próprio idêntico, ele não deixa de ser uma maneira de se levar particularmente a sério o princípio de identidade, de dar-lhe um

⁸ Cf. René Descartes. "O Discurso do Método". In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1985. v. 15.

⁹ Cf. Georg Wilhelm Hegel. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Solar: Hachette, 1968.

¹⁰ Gilles Deleuze. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 96.

valor infinito, de torná-lo co-extensivo ao todo e levá-lo, assim, a reinar sobre a própria existência".¹¹

Não haveria então algum modo de reconhecer a diferença sem dissolvê-la invariavelmente na identidade? Não haveria como reconhecer a importância do Outro sem reduzi-lo ao Mesmo, como a filosofia da diferença não tem cessado de fazer? Talvez a tentativa mais bem sucedida neste sentido tenha vindo do campo da linguística, com a contribuição de Ferdinand de Saussure.¹² Assim como Hegel, a concepção de Saussure tem como base o caráter diferencial da identidade. Contudo, em Saussure, a natureza diferencial do signo não aponta para um conceito antecedente, ou para uma ideia, a essência da coisa significada. Dentro de uma estrutura linguística, o signo só pode corresponder a um significado na medida em que se define seu lugar num sistema diferencial de signos. Em outras palavras, em Saussure a diferença ganha primazia sobre a identidade, pois esta é derivada daquela. O que vemos na linguística saussureana então não é nada menos do que a reversão de uma prioridade estabelecida desde os primórdios do pensamento moderno no Ocidente.

Poderíamos, então, vislumbrar que na linguística saussureana a possibilidade de ultrapassarmos a filosofia da representação? A partir de Saussure, poderíamos, finalmente, conceber um novo padrão de pensamento com seu fundamento na diferença e não na identidade? E será, enfim, que, a história poderia, finalmente, a partir do caminho aberto pela linguística saussureana, escapar de seu Outro, isto é, a literatura? A resposta, decepcionantemente, é não. Se temos, em Saussure, a diferença como fundamento da identidade, isto se dá às custas da historicidade da noção de signo. Ao distinguir dois aspectos da linguagem – o sincrônico e o diacrônico – Saussure afirma a primazia do primeiro sobre o segundo. O estudo diacrônico da linguagem, portanto, só faria sentido, se entendido como o estudo da sucessão de sistemas linguísticos, em si mesmos imagens estáticas do pensamento. Se a primazia da diferença só pode dar-se sob

¹¹ *Ibidem*, p. 96.

¹² C/ Ferdinand de Saussure. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1971.

a condição de exclusão do devir – exclusão, portanto, de tudo o que havia sido conquistado com Hegel – este é o preço que talvez a Linguística esteja disposta a pagar, mas, na História jamais, encontraremos tal disposição. Um historiador que conceda abrir mão do devir poderá estar fazendo qualquer coisa, menos História.

Parece que, depois de tanto divagarmos, acabamos chegando a lugar algum, ou antes, num dilema entre Hegel e Saussure, numa escolha necessária entre uma filosofia que nos permite pensar historicamente, mas só assumindo a identidade como início e termo da investigação, e outra, que nos oferece a possibilidade de pensar diferencialmente, desde que estejamos dispostos a abandonar a historicidade de nossos objetos de estudo. Não obstante, visto de outra maneira, temos no final deste percurso não uma escolha necessária, mas a abertura de uma questão que não se colocava inicialmente: é possível uma filosofia da diferença que não reduza a diferença à identidade e que, ao mesmo tempo, permita-nos pensar a realidade como devir?

Semelhante concepção de diferença, de uma diferença fundadora do pensamento e pensada enquanto devir, é o que nos oferece, portanto, a filosofia de Nietzsche. Segundo Gilles Deleuze, o método genealógico de Nietzsche não busca a origem como substrato primordial, essência da realidade, mas, pelo contrário, leva-nos à conclusão de que não existem essências. A busca de uma verdade fundamental, subjacente ao universo das aparências, não seria, então, senão o exercício da "vontade de potência", por meio do qual a fragmentação e a diferença são reprimidas, de modo que o homem possa tornar-se senhor de sua própria existência. O que se apresenta como real não passa de resultado do conflito de forças. Sendo relacional, portanto, a realidade só pode ser entendida como um jogo de diferenças entre forças que jamais podem ser reduzidas à identidade, um jogo que nos remete à imagem nietzscheana do eterno retorno: "O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir".¹³

¹³ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 83.

Mas que tipo de História pode inspirar a filosofia de Nietzsche? Ora, se a genealogia nos torna dolorosamente conscientes de que não existem essências, de que não existem valores absolutos e transcendentais, e que qualquer valor é fruto de uma escolha humana, então não há sentido em se buscar uma verdade histórica fundamental, uma História objetiva. A Filosofia que privilegia a identidade nos ensinou que, diante de um evento histórico, somente existe uma adequada representação deste evento. Nietzsche, porém, nos faz ver que existem diferentes tipos de História – a História monumental, a História antiquária e a História crítica – sendo que nenhum destes tipos pode ser avaliado por possibilitar um maior ou menor grau de objetividade nos estudos históricos. A História ganha valor não quando consegue representar com fidelidade "o que realmente aconteceu", mas quando responde adequadamente às inquietações do presente. Assim discorre Nietzsche sobre esta questão:

Para toda espécie de história não há nenhuma proposição mais importante que aquela que, com tanto esforço, foi conquistada – ou seja que a causa do surgimento de uma coisa e sua utilidade final, seu emprego e ordenação de fato em um sistema de fins, estão *toto coelo*, um fora do outro; que algo de existente, algo que de algum modo se instituiu, é sempre interpretado outra vez por uma potência que lhe é superior para novos propósitos, requisitado de modo novo, transformado e transposto para uma nova utilidade; que todo acontecer no mundo é um sobrepujar, um tornar-se senhor, e que, por sua vez, todo tornar-se senhor é um interpretar de modo novo, um ajustamento, no qual o "sentido" e "fim" de até agora tem de ser necessariamente obscurecido ou inteiramente extinto.¹⁴

Tendo em vista este percurso da Filosofia da representação e a inversão dos pressupostos da Filosofia moderna operada por Nietzsche, podemos compreender melhor o projeto iconoclasta do pós-estruturalismo. Tal como Nietzsche, os pós-estruturalistas também se contrapõem

¹⁴ Friedrich Nietzsche, "Para a genealogia da moral", *In: Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

à Filosofia da representação, também negam a possibilidade de conhecermos a essência de eventos passados e também colocam em xeque a noção de verdade histórica. Não se trata de descobrir uma verdade subjacente ao mundo dos fenômenos, mas de interpretar o material encontrado, de conferir-lhe sentidos que respondam às inquietações do presente, não às do passado, que permanecerão para nós sempre um mistério. Ainda como Nietzsche, o pós-estruturalismo não repudia a História. Ela é importante, mas não porque fornece origens, ou causas, e sim porque fornece exemplos, contraquadros do presente, porque nos leva a perceber com maior clareza quão provisórios são os fundamentos das abordagens objetivistas em Ciências Humanas.

4. Pós-estruturalismo: Foucault e Derrida

Tomemos, por exemplo, a obra de Michel Foucault. Asseverando influência de Nietzsche, Foucault desenvolve em suas investigações um método chamado de genealogia. O método genealógico busca solapar a imagem de uma História teleológica, fruto de uma historiografia que procura estabelecer continuidades, que busca em épocas remotas as causas do presente e que vê no presente o embrião do futuro. Foucault interessa-se, pelo contrário, pelas discontinuidades, nos casos particulares que colocam em evidência a absurda pretensão das grandes teorias totalizantes. Em um texto intitulado "Nietzsche, a genealogia e a história", que trata especificamente do método genealógico e de seu débito para com a filosofia de Nietzsche, Foucault observa que o pensador alemão recusa, ainda que de modo não sistemático, a utilização do termo *Ursprung* (origem), a não ser para associá-lo a *Erfindung* (invenção) ou *Kunststück* (artifício). De acordo com Foucault:

"Procurar uma tal origem é tentar reencontrar "o que era imediatamente", o "aquilo mesmo" de uma imagem imediatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim

uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele a-prende? Que atrás das coisas há algo "inteiramente diferente": não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas".¹⁵

A abordagem genealógica de Foucault, portanto, não busca origens, mas descontinuidades, com o intuito de encontrar formações discursivas. "Leia vinte textos médicos escritos entre 1770 e 1780, sugeria Foucault, e então leia outros vinte escritos entre 1820 e 1830. 'No espaço de quarenta ou cinquenta anos tudo mudou: sobre o que se falava, a maneira como se falava; não somente os remédios, naturalmente, não somente as doenças e suas classificações, mas o próprio ponto de vista. [...] Um mundo conceptual inteiro desapareceu e seu lugar foi tomado por um novo 'discurso'".¹⁶

O discurso, neste sentido, poderia ser entendido então como uma estrutura inconsciente que estabelece a possibilidade de conhecimento. Trata-se, portanto, de um conceito que caracterizaria Foucault como uma autêntico estruturalista, exceto pelo fato de que a noção foucaultiana de discurso é utilizada para investir contra as pretensões das Ciências Humanas, isto é, para investir contra a própria perspectiva estruturalista. Para tornar mais clara esta questão, Foucault apresenta uma classificação zoológica citada pelo escritor argentino Jorge Luis Borges como proveniente de uma fictícia enciclopédia chinesa, segundo a qual os animais estariam divididos em categorias, como "os que pertencem ao imperador", "os embalsamados", "os domesticados", "os leitões", "as sereias", e assim por diante. A impossibilidade de concebermos as espécies animais dentro desta classificação aparentemente absurda sugere, para Foucault, não que o nosso modo de pensar seja melhor que o dos outros, mas que

¹⁵ Michel Foucault. "Nietzsche, a genealogia e a história", *In: Microfísica do Poder*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p. 17-18.

¹⁶ David Harlan. "Intellectual history and the return of literature". *American Historical Review*, v. 94. n. 3. June 1989. p. 590.

nosso pensamento é limitado pelo discurso dentro do qual ele se articula. Não existe, pois, qualquer fundamento extra-discursivo ou pré-discursivo que confira legitimidade às Ciências Humanas, não existe um *sujeito* ou uma *natureza humana* que não sejam historicamente construídos. As próprias noções de falso e verdadeiro só fazem sentido com referência a uma formação discursiva particular. Mark Philp, em um ensaio acerca de Foucault, assim se refere ao conceito de discurso:

"O seu método [o de Foucault] consiste em indagar quais as regras que comandam esses enunciados; quais as regras que nos permitem identificar certos enunciados como verdadeiros e outros como falsos; quais as regras que nos permitem a elaboração de um mapa, de um modelo ou de um sistema classificativo; quais as regras que nos permitem identificar determinado indivíduos como autores; e quais as regras que se revelam quando um objeto do discurso é modificado ou transformado [...]. Sempre que ocorre a identificação de conjuntos de regras destes tipos, estamos perante uma formação discursiva ou discurso".¹⁷

Como podemos perceber, a aceitação de Foucault implica no reconhecimento de que a verdade – e por extensão a *verdade histórica* – não existe por si mesma, uma vez que ela se coloca como um produto do discurso. Algo semelhante é-nos proposto a partir das reflexões de Jacques Derrida. Tal como Foucault, Derrida também parte de pressupostos firmados pelo estruturalismo. Tomando como base o entendimento saussureano que dissocia o signo de seu referente, Derrida radicaliza o empreendimento estruturalista dissociando o signo também do conceito que, supõe-se, ele deveria representar. Esclareçamos melhor esta questão: em Saussure não há uma correspondência natural entre a palavra (o signo) e o referente (a coisa significada). A ideia de árvore só é possível porque a representamos pela palavra "árvore", que é *diferente* de "planta" ou de "arbusto". Derrida, contudo, vai além, e propõe que "planta" ou "arbusto" só têm sentido porque

¹⁷ Mark Philp. "Michel Foucault". In: Quentin Skinner. *As Ciências Humanas e seus Grandes Pensadores*. Lisboa: Dom Quixote, 1992. p. 91-92.

sabemos que não são "galho", "floresta" ou "vegetal". Em outras palavras, o signo não aponta para um conceito, que em si já é distinto da coisa significada, mas para outros signos, e estes então para outros, formando uma cadeia infinita. Tomemos, por exemplo, uma palavra: "diferença". Como saber seu significado? Consultando um dicionário, evidentemente. Mas o problema é que lá encontraremos outras palavras, cujos significados só poderão ser esclarecidos através de definições, que nos remeterão a ainda outras palavras, sem que jamais cheguemos ao *conceito*, isto é, à idéia da coisa em si. O crítico literário Terry Eagleton, ao discorrer sobre o entendimento pós-estruturalista de signo, afirma que:

"A conclusão que se tira disso tudo é a de que a linguagem é uma atividade muito menos estável do que os estruturalistas a haviam considerado. Ao invés de ser uma estrutura bem definida e claramente demarcada, contendo unidades simétricas de significantes e significados, ela agora começa a parecer-se muito mais com uma ilimitada rede que se espalha e na qual há uma constante troca e circulação de elementos, onde nenhum dos elementos é absolutamente definível e onde tudo é aprisionado e entrelaçado com tudo".¹⁸

Para marcar seu posicionamento frente à linguística estruturalista fundada por Saussure, Derrida cria o conceito de *différance*. A teoria saussureana privilegiava a fala como primordial, colocando a escrita em segundo plano, como se a escrita fosse simplesmente uma mera representação gráfica dos fonemas que utilizamos ao falarmos, como se ela fosse uma espécie de "fala congelada". Derrida argumenta, contudo, que *différance* não é o mesmo que *différence*, embora não haja em Francês distinção fonética entre estas duas palavras. Mais do que um desregramento gráfico, *différance* se coloca como um conceito que nos leva a perceber que "a diferença entre dois fonemas, que permite que estes sejam e operem como tais, é inaudível", solapando assim na base toda a teoria linguística de Saussure e de seus seguidores. "Se não há, pois, uma

¹⁸ Terry Eagleton. *Literary Theory: an introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. p. 129.

escrita inteiramente fonética, é porque não há phonê puramente fonética".¹⁹ A noção de *différance*, em seus desdobramentos, extrapola o âmbito da linguística e leva Derrida a contestar e inverter a tradicional hierarquia metafísica entre o Ser (a Voz, a Presença) e o Devir (a escrita, que pelo fato de ter uma existência material, possui uma história).

Esta concepção aberta de linguagem tem implicações profundas para o entendimento da História, se substituirmos a noção de signo pela noção de texto. Do mesmo modo como um signo só é pensável em relação a outros signos, um texto só pode ser lido porque se encontra inserido em uma cadeia relacional de textos. O pensamento de Derrida encontra afinidade com as discussões desenvolvidas pelo grupo *Tel Quel*,²⁰ do qual fez parte, e principalmente com as teorias lingüísticas de Julia Kristeva. Para esta autora, todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de outro texto.²¹ Derrida, porém, é mais radical. Ele não só nega a possibilidade de que tracemos as influências recebidas por um autor, reafirmando a tese de Kristeva de que tal tentativa é sempre inadequada, mas aponta ainda para o fato de que nenhum texto possui sentido determinável. Um texto, qualquer texto, para que possa ser interpretado, necessita de outro, que lhe sirva de contexto. O contexto, porém, é também um texto, que para ser interpretado necessita de um contexto ainda mais amplo. Como a trama textual é infinita, jamais poderemos recuperar o sentido original daquilo que estamos a ler.

Esta trama textual, que em teoria literária recebe o nome de intertextualidade, lembra em muitos aspectos uma outra vertente teórica, inspirada nos estudos antropológicos de Clifford Geertz, que apresenta objeções à possibilidade de utilização do contexto para explicar o significado dos textos que servem de fonte à pesquisa social.²² Em primeiro

¹⁹ Jacques Derrida. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1991. p. 36.

²⁰ Trata-se de um grupo de discussões, responsável pela edição da revista *Tel Quel*, que trata de assuntos relativos à lingüística e à crítica literária.

²¹ Cf. Julia Kristeva. *Semiótica: introdução à semánlise*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

²² Cf. Clifford Geertz. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro:

lugar, Geertz opera um deslocamento conceitual: não mais a explicação dos dados obtidos empiricamente deve ser tomada como a tarefa primordial da pesquisa social, mas sim a interpretação destes dados. Em segundo lugar, Geertz parte de uma acepção bastante ampla de textualização. Não apenas os registros escritos são considerados textos, mas a própria realidade social é tomada como um texto a ser lido e interpretado. Tais premissas questionam o sentido de buscarmos no contexto uma terra firme a partir da qual possamos explicar os registros escritos, se o próprio contexto não passa de um texto, lido e interpretado pelo historiador de modo particular e subjetivo. As obras de Derrida e Geertz formam assim duas tropas de choque que questionam uma prática historiográfica que se ocupa na busca de causas e origens. Estes autores mostram-nos que a relação texto/contexto é muito complexa, tornando-nos dolorosamente conscientes de que a ingênua e dogmática suposição de que o contexto possa constituir uma garantia da verdade de nossas conclusões, de que ele possa constituir um referente transcendental para a análise, é uma ideia fundamentalmente errônea e, no limite, ideologicamente perigosa.

5. Para onde vai a História a partir de agora?

É interessante notarmos que recentemente um novo tipo de história tem se esforçado por obter reconhecimento institucional, uma história mais intertextual que contextual, mais preocupada com a invenção de significados vivos do que com a quimérica recuperação de intencionalidades de autores já mortos, mais interpretativa do que explicativa. Entre seus principais arautos podemos contar com nomes como Dominick La-Capra, Joan Scott,

ed. Guanabara, 1989; e Clifford Geertz. *Local Knowledge*. New York: Basic books, 1983. Para discussões sobre o impacto da obra de Geertz na historiografia, Cf. Aletta Biersack. "Saber local, história local: Geertz e além", *In: Lynn Hunt (org.). A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97 a 130. Cf. também o artigo de Ronald G. Walters. "Signs of the times: Clifford Geertz and historians". *Social Research*. 47 p. 551-553, Autumn 1980; e Hans Medick. "'Missionaries in the row boat?' Ethnological ways of Knowing as a challenge to social history". *Comparative Studies in Society and History*, v. 29, n. 1, Jan 1987, p. 76 a 105.

David Harlan, Allan Megill, entre outros. Trata-se de uma historiografia que se reconhece inspirada por autores como Michel Foucault e Jacques Derrida, que frequentemente (e sintomaticamente) se reportam a Nietzsche em seus escritos. Para estes novos historiadores, a tarefa da história não é a de desenterrar tudo o que já não vive mais, mas encontrar no passado elementos que possam abrir perspectivas para o presente e para o futuro. Isto exige aquela faculdade mencionada por Nietzsche, a do esquecimento, um esquecimento criativo que nos permita selecionar no passado somente aquilo que possa orientar nossas ações no futuro.

Evidentemente, uma história presentista e plural, como a que se propõe atualmente, não é imune à tendência tradicional no pensamento ocidental de redução da diferença à identidade. Como bem nos alerta Deleuze, "não basta multiplicar perspectivas para fazer perspectivismo. É preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos, o 'monstro' [isto é, a diferença]".²³ Além do mais, há razões de sobra para uma certa suspeita acerca de "novas abordagens" na história. Contudo, esta nova historiografia difere em um aspecto importante de todas as demais tentativas de renovação historiográfica: não se busca mais fugir do Outro. Se até o presente a história da história tem se revelado como a tentativa de fuga e inevitável retorno ao âmbito da literatura, estes novos historiadores não mais se pretendem cientistas, mas reconhecem explicitamente sua dependência com relação aos estudos literários. Tal como Nietzsche – que entendia a história como arte, que propunha a liberação de forças dionisíacas dentro de uma disciplina inteiramente dominada por um espírito apolíneo – busca-se hoje uma História diferente, descomprometida com um ideal de objetividade que só pode ser mantido dentro de uma filosofia da representação. Talvez, ao final de algumas décadas, cheguemos à conclusão de que nos iludimos ainda uma vez mais, e que ainda estamos presos dentro do círculo da representação. Mas, se esta é uma questão importante, importante também é o trabalho teórico que atualmente vem sendo feito para respondê-la.

²³ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 126.

A NOVA HISTÓRIA INTELLECTUAL DE DOMINICK LACAPRA E A NOÇÃO DE RAÇA

Celia Maria Marinho de Azevedo

Este artigo tem dois objetivos interrelacionados: primeiramente, apresentar algumas reflexões do historiador Dominick LaCapra, professor da Universidade de Cornell, com relação a uma Nova História Intelectual; em segundo lugar, refletir sobre os usos da noção de raça na escrita da história a partir das proposições de LaCapra, assim como as de outros autores que têm criticado especificamente a dimensão essencialista conferida a esta noção.

Começarei com uma afirmação de LaCapra cujo teor provocativo pode nos instigar a desenvolver um olhar crítico em relação à produção historiográfica sobre a escravidão e as chamadas "relações raciais" no Brasil. De um certo modo – afirma LaCapra em um artigo sobre marxismo e história intelectual – os historiadores são treinados profissionalmente para não ler. Ao invés disso, eles aprendem a utilizar os textos de um modo estreito e utilitário, como que reduzidos ao papel de mineiros extraindo das fontes preciosidades documentais.¹ Para LaCapra, os historiadores marxistas não escapam a este treinamento de não-leitura, uma vez que a maioria deles age como positivistas heurísticos imbuídos de uma grande suspeita em relação à teoria em geral, tal como ocorre com E. P. Thompson. Isto significa que os historiadores marxistas, em geral, lêem Marx com

¹ Dominick LaCapra. "Marxism and Intellectual History", *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts and Language*. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1985, p. 339.

olhos metidos em viseiras, limitando-se a extrair de seus textos, teses e hipóteses a serem aplicadas e testadas na pesquisa empírica. E verdade que os historiadores marxistas tentam combinar um positivismo heurístico com uma ideologia revolucionária, mas em geral eles se esforçam por mantê-las o mais separadas possível.

Neste sentido, é interessante acrescentar a estas observações de LaCapra, outra de suas reflexões provocativas: os historiadores marxistas procurariam compensar o radicalismo de sua ideologia, tentando ser mais ortodoxos em suas metodologias e práticas de pesquisa do que o historiador tradicional "burguês" também inspirado pelo positivismo. Assim, o historiador marxista acaba enredado em uma mentalidade do tipo "minha nota de rodapé é maior do que a sua", fazendo questão de apresentar duas notas de rodapé para cada uma das notas de rodapé de seu adversário, o historiador burguês.² Com isso o historiador marxista condena-se a ser mais empirista e menos revolucionário do que as suas pretensões originais. Como contra-exemplo desta auto-condenação ao empirismo estreito, vulgar e empobrecedor em matéria de reflexão histórico-filosófica, LaCapra lembra a obra do já mencionado Thompson. Embora crítico de seu repúdio à teoria, LaCapra apresenta-o como exemplo raro de historiador social capaz de integrar pesquisa sólida, hipóteses desafiadoras, e um pathos moral.³

Conforme reconhece LaCapra a história sócio-cultural, ou história social da cultura, grandemente inspirada por Thompson, foi motivada em parte por uma revolta justificável contra a velha história abstrata das idéias, com sua pretensão de explicar a sociedade a partir da mente. Contudo, muitos historiadores filiados à história social da cultura têm simplesmente invertido as concepções da história tradicional das idéias ao repetir o seu tratamento documental dos artefatos pesquisados. Isto significa que doravante os dados extraídos dos textos de pesquisa serão considerados em seu conjunto como sintomas da sociedade ou da economia, ao invés de

² *Ibid*, p. 328-329.

³ LaCapra. "Marxism and Intellectual History", *opus cit.*, p. 328.

sintomas da mente, gerando uma postura reducionista semelhante àquela criticada anteriormente.⁴

Os imperativos metodológicos da história social, voltados para a necessidade de superar o historiador tradicional "burguês" em matéria de provas empíricas, têm privilegiado com frequência certos tipos de documentos como testamentos, registros paroquiais e cartoriais, relatórios de polícia, diários, acabando por induzir a exclusão ou homogeneização de outros textos e documentos como os romances e obras filosóficas.⁵ Além disso, a tendência populista que permeia a chamada "história de baixo para cima" impede que o historiador – doravante transformado em patrono e redentor das classes populares – reconheça as dimensões contestatórias da alta cultura, bem como o desafio de forjar novos laços entre a alta cultura e a cultura popular.⁶ LaCapra refere-se aqui à tendência crescente entre os historiadores radicais americanos, imbuídos de suas visões particulares do "politicamente correto", de repudiar a leitura dos chamados "textos clássicos da cultura ocidental", acusados de perpetuar vozes machistas, racistas, aristocratas e burguesas no presente das classes trabalhadoras e oprimidas.⁷

Enfim, a metodologia da história social da cultura (i.e., história social das idéias, ou história das mentalidades) tem acentuado uma perspectiva documental estrita, gerando mesmo um fanatismo cego pela pesquisa em arquivo. LaCapra denomina esta postura de "fetichismo arquivístico", ou seja, a pesquisa passa a ser avaliada mais pelos documentos manuscritos inéditos que o historiador conseguiu reunir, e menos pelos problemas formulados pelo historiador capaz de delimitar criticamente a sua pesquisa e

⁴ LaCapra. "Is everyone a 'Mentalité' Case?", *History and Criticism*. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1985, p. 80.

⁵ LaCapra. "Marxism and Intellectual History", *opus cit.*, p. 342.

⁶ LaCapra. "Is everyone a 'Mentalité' Case?", *opus cit.*, p. 80.

⁷ Ver a este respeito, Peter Novick. *The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, especialmente o capítulo 14.

dela tirar reflexões próprias inovadoras.⁸ De fato, quantos de nós já não nos irritamos em ouvir ilustres membros de bancas julgadoras de dissertações e teses restringir comodamente sua arguição à cobrança de uma série de livros e manuscritos ausentes na pesquisa, ao invés de contribuir com questões substanciais de crítica historiográfica?

Assim, para LaCapra, o "fetichismo arquivístico" que impera na história social da cultura resulta de uma perspectiva documental estrita, cujo resultado é a redução de todos os artefatos de pesquisa a um corpo unitário de informação, o qual se supõe *refletir* a realidade social.⁹ Ironicamente, o velho culto à objetividade, agora desacompanhado da pretensão de neutralidade, continua a marcar presença entre os historiadores "de esquerda", com toda a sua ênfase na busca da *Verdade* sobre a realidade social a partir da pesquisa empírica.

Estas reflexões críticas de LaCapra sobre as posturas empiristas, positivistas e populistas que permeiam a história social da cultura podem sem dúvida contribuir para que possamos avaliar criticamente os rumos recentes da história social da escravidão e das "relações raciais" no Brasil.

Nos últimos anos a história social da escravidão e das "relações raciais" tem produzido grande número de trabalhos cuja preocupação central é comprovar, através de pesquisa empírica exaustiva, a resistência cotidiana da massa da população negra contra a exploração e opressão de um mundo regido por uma minoria branca e escravocrata. Como resultado, temos sido sucessivamente assegurados de que o negro sempre lutou pela liberdade, não se deixando vitimar pela escravidão mesmo no caso de escravos que jamais se rebelaram abertamente ou fugiram para quilombos. A despeito do valor destas pesquisas, cujo mérito foi trazer à cena personagens até então silenciados pela historiografia, é preciso reconhecer criticamente uma certa tendência celebrativa, e mesmo maniqueísta, que vem se desenvolvendo à medida que mais e mais trabalhos de história

⁸ LaCapra. "Is everyone a 'Mentalité' Case?", *opus cit.*, p. 92.

⁹ LaCapra. "Marxism and Intellectual History", *op. cit.*, p. 342.

social da escravidão procuram comprovar a resistência cotidiana do negro e sua luta incessante pela liberdade.¹⁰

As implicações desta tendência celebrativa são algo paradoxais, pois ao mesmo tempo em que se procura dar visibilidade histórica a um vasto segmento populacional no melhor estilo da chamada "história de baixo para cima", silencia-se sobre uma parcela da população afro-brasileira que viveu no mundo das elites ilustradas brancas em plena era da escravidão. Por que haveríamos de deixar de lado as vozes de intelectuais, artistas e políticos descendentes de africanos que conviveram com uma elite de homens de letras, orgulhosa de sua ascendência europeia? A resposta que se tem dado algo implicitamente a este problema é que personagens deste tipo não passariam de traidores de seus irmãos de cor, assim como os escravos que se recusavam a fugir e acabavam levados à força pelos quilombolas, e de ex-escravos, ou de seus filhos já nascidos livres, que prosperavam e eventualmente adquiriam escravos. Nestes casos, o historiador da "história de baixo para cima", transformado em uma espécie de "juiz dos mortos", apenas repetiria a postura do historiador tradicional da tão execrada história de cima para baixo, encarregando-se de "distribuir pelos heróis mortos o elogio ou a reprovação". Como já se indagava Marc Bloch, há mais de 60 anos: "Estaremos suficientemente seguros de nós e do nosso tempo para podermos separar, no tropel dos nossos antepassados, os justos dos pecadores?"¹¹

Para LaCapra, o estudo crítico da questão racial é central para o pensamento contemporâneo. O próprio conceito de "raça", o qual deve vir sempre entre aspas, é uma mistificação pobre com efeitos formidáveis, uma vez que constituiu o fulcro de uma das formações ideológicas mais poderosas da história. Atualmente a ideologia racial subsiste de um modo problemático, sendo seus defeitos mais evidentes do que nunca. Mas

¹⁰ Novick chama a atenção para a emergência desta tendência celebrativa na historiografia sobre o negro que tem se desenvolvido nos Estados Unidos a partir dos anos 1960; ver *That Noble Dream, op. cit.*, p. 486.

¹¹ Marc Bloch. *Introdução à História*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1965, p. 122 e p. 33.

é precisamente por este motivo que o seu poder de induzir fanatismo se mantém de modo ainda mais intimidador. Além disso, é preciso observar que à medida que as sociedades tornam-se mais complexas e, em certos aspectos, mais frustrantes, o apelo mesmérico de uma ideologia simplista pode aumentar ainda mais. Ideologias simplistas, como a ideologia racial, oferecem um atalho para a procura de uma identidade pessoal e coletiva que, em circunstâncias distintas, seriam buscadas de um modo mais auto-reflexivo e complexo.

O grande problema do historiador que se vê às voltas com o conceito de raça é, por um lado, saber como evitar a estereotipização racial ou a mitologização descontrolada, e, por outro lado, enfrentar a noção de raça de forma crítica e transformadora sem negar a necessidade histórica e política da população não-branca de encontrar vozes efetivas e de construir a sua posição como sujeitos, em suma, a sua necessidade de exigir um legado próprio. Enfim, o historiador da história intelectual precisa se esforçar para alcançar uma abordagem de problemas históricos e políticos capaz de integrar a teoria crítica e a interpretação, afastando-se do risco de um historicismo ou propagandismo empobrecedor.¹²

Neste sentido, é interessante lembrar aqui a crítica de Barbara Jeanne Fields à historiografia das chamadas "relações raciais". Para ela, os historiadores, assim como a sociedade americana de um modo geral, têm se pautado por três "enunciados absurdos": 1. as pessoas de ascendência africana ou de aparência visível africana constituem uma raça (já isto não ocorre em relação às pessoas de ascendência europeia ou aparência visível europeia); 2. tudo o que as pessoas de ascendência africana fazem ou pensam é de natureza racial; 3. qualquer situação envolvendo pessoas de ascendência africana de um lado, e pessoas de ascendência europeia de outro, deve ser compreendida automaticamente dentro do campo das chamadas "relações raciais".¹³

¹² D. LaCapra (ed). "Introduction". *The Bounds of Race: Perspectives on Hegemony and Resistance*. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1991, p. 1-16.

¹³ Barbara J. Fields. "Slavery, Race and Ideology in the United States of America", *New Left Review*, n. 81, maio/junho 1990.

Nestes três enunciados "absurdos", apontados por Fields, vemos a que ponto pode chegar o processo de *racialização* dos africanos e seus descendentes. Embora as teorias científicas raciais tenham caído em descrédito no mundo acadêmico desde a II Guerra Mundial, é interessante perceber que mesmo aqueles que negam qualquer fundamento objetivo à idéia de raça continuam a pensar o negro como pertencente a uma raça, julgando mesmo necessário definir um campo próprio para pesquisar a sua história e vida em sociedade, significativamente chamado de "estudo das relações raciais".

Mas como evitar o risco de renovar incessantemente o olhar racialista e mitologizante sobre os africanos e seus descendentes no Brasil e, ao mesmo tempo, reconhecer a validade do sentimento de pertencimento étnico, em termos individuais e coletivos, com seu potencial contestatório dos efeitos acumulados do racismo?

Citarei, a seguir, possíveis soluções teóricas para este problema apresentadas mais recentemente por estudiosos do racismo e das chamadas minorias e que podem contribuir para a formulação de novas interpretações da história da convivência entre brasileiros de ascendência européia e africana.

Em primeiro lugar, há a proposta de Michel Wieviorka com relação à identidade étnica.¹⁴ O conceito de etnicidade deve compreender o processo de construção de uma identidade étnica que contemple tanto o princípio universalista, ou seja, o princípio da igualdade de todos os cidadãos perante a Lei, e o princípio diferencialista, ou seja, o princípio da diferença para embasar uma política de direitos específica para cada grupo ou minoria racial.

Isto significa pensar a etnicidade como constituinte de uma personalidade triangular: primeiramente, a filiação a uma identidade coletiva, o que significa formular uma memória em comum de uma comunidade cultural; em segundo lugar, a vontade de ingressar na modernidade, o que significa receber tratamento de indivíduo, participar

¹⁴ Michel Wieviorka. "Les Paradoxes de l'Anti-Racisme", in *Esprit*, n. 205, outubro 1994.

como cidadão na vida política e também como trabalhador e consumidor na vida econômica; em terceiro lugar, o apelo à subjetividade, com todas as possibilidades de se formular as próprias escolhas e de inovar em termos culturais.

Em seguida, temos a solução proposta por David A. Hollinger: a perspectiva pós-étnica. Para ele, a identidade étnica deve ser percebida como uma questão em aberto e nunca como um dado perfeitamente acabado. Isto significa que o sentimento de pertencimento étnico seria construído com base em afiliações voluntárias em lugar do reconhecimento automático da ascendência familiar, isto é, dos chamados "laços primordiais", ou do "direito do avô" – na expressão irônica de Hollinger. Além disso, dentro desta perspectiva, a possibilidade de alguém adotar identidades múltiplas poria fim à idéia de que o indivíduo pertence a um grupo homogêneo, ou seja, às "fantasias comunitárias" – outra ironia de Hollinger –, com sua ênfase no localismo e a perda total de qualquer sentido universal.¹⁵

Estas proposições de caráter heterodoxo e de abertura para o reconhecimento da subjetividade livre e criativa convergem para a proposição de Joan Scott com relação ao conceito de experiência. Para Scott, é preciso repensar este conceito de modo a não mais lhe conferir um "status" originário na explicação histórica, a exemplo da classe social enquanto identidade primordial e inclusiva, tal como pensada por Thompson. Ao contrário, o conceito de experiência deve permitir que o historiador se aproxime de um dado personagem tendo como foco de atenção "a produção do saber sobre si mesmo" (e não a reprodução de um saber ao qual se teria chegado através da experiência). Isto significa pensar que a experiência deve ser o que se quer explicar, e não a origem da nossa explicação.

Scott apresenta um exemplo que nos interessa particularmente. Trata-se da história de Moraga, nascida na Califórnia e descendente de mexicanos. A experiência inicial de Moraga deu-se dentro dos termos que sua mãe estabeleceu, ou seja, o discurso racista dominante sobre

¹⁵ David A. Hollinger. *Postethnic America – Beyond Multiculturalismo*. New York: Basic Books, 1995.

a superioridade caucasiana. Mais tarde, a sua experiência se transforma, permitindo que ela se identifique como uma "mulher de cor". Nas palavras de Moraga: "Quanto mais eu me sinto uma Chicana, mais eu sou suscetível ao ataque racista". Acompanhar as experiências de vida de Moraga e perceber as suas mudanças de identidade étnica – de branca a "chicana" –, permite-nos compreender que não existe uma identidade primordial, enraizada em condições materiais e pré-existindo à sua expressão linguística e à sua política. Ao mesmo tempo, não há identidades fixas e unas; Moraga construiu também para si a identidade lésbica e de ativista "chicana". Assim, conclui, Scott, historicizar a experiência de um dado personagem não é simplesmente narrar a sua história de vida, mas sim analisar como e quando ele chegou àquela posição, ou seja, por meio de que processos ela foi construída naqueles termos.¹⁶

As reflexões de Fields, Wieviorka, Hollinger e Scott permitem-me reformular o problema trabalhado acima do seguinte modo: como pensar historicamente a noção de raça sem racializar os personagens da pesquisa, ou seja, evitando o risco de lhes conferir uma identidade de raça primordial e inclusiva (isto é, excludora de outras possíveis identidades)?

Para responder a esta questão, recorrerei às proposições de LaCapra com relação a uma nova história intelectual, isto é, uma história do texto que se constrói mais como um diálogo ou conversa com o passado, e menos como uma reconstrução do passado através da pesquisa documental pura. Para se chegar a esta abordagem dialógica do passado, ou seja, uma abordagem não meramente reconstrutivista e não simplesmente desconstrutivista, LaCapra propõe um novo olhar sobre a relação texto-contexto, o qual reconhece a intertextualidade e recusa a noção de um contexto externo ao texto, capaz de "explicá-lo". Assim, para LaCapra, os textos podem ser pensados como relacionados com pelo menos seis contextos interativos. De um modo bem resumido, são eles:

1. A relação entre as intenções do autor e o texto: é importante ter em mente a proposição de Quentin Skinner de que o texto deve

¹⁶ Joan Scott. "Historicizing Experience". Conference on "The Historic Turn". Ann Arbor: University of Michigan, 1990.

ser lido procurando-se o que os autores queriam dizer em diferentes contextos históricos e situações comunicativas. Porém é preciso estar alerta: as intenções do autor podem não ser muito claras para ele mesmo; é possível que o autor descubra suas intenções no próprio ato de escrever ou falar. Portanto, as intenções do autor não podem se constituir no critério decisivo para se chegar a uma interpretação válida do texto.

2. A relação entre a vida do autor e o texto: há relações entre vida do autor e texto que extrapolam e mesmo contradizem as intenções manifestas do autor. Há, portanto, necessidade de se desenvolver uma perspectiva psicobiográfica para que se possa perscrutar as motivações do autor, as quais podem ser apenas parcialmente conhecidas por ele, ou mesmo, inconscientes.

3. A relação da sociedade com os textos: a vida individual só pode ser pensada com base na sociedade em que ela se insere. Entretanto, os textos têm sido abordados mais em termos do "antes" ou do "depois" do texto, ou seja, em termos da sua gênese e impacto sobre a sociedade. Esta tem sido a perspectiva comumente assumida pela história social das idéias. Aqui é preciso relacionar os processos textuais aos processos sociais. LaCapra inspira-se em Jacques Derrida para pensar esta relação entre processos textuais e processos sociais como uma relação de temporalidade tripartite: o tempo das tradições longas e intrincadas; o tempo do período específico do texto; o tempo interno ao texto. Esta relação tripartite não pode ser pensada simplesmente a partir das noções de continuidade e descontinuidade; e nem o texto deve ser visto como uma ilustração da longa tradição ou do período específico. O texto, enfim, não deve ser imobilizado ou apresentado como um ponto autônomo, mas sim situado em uma ampla rede de relações.

4. A relação da cultura com os textos: examina-se aqui a circulação ou não circulação de textos em vários níveis de cultura, bem como a questão de como identificar estes níveis. Há aqui dois problemas: a pretensão de objetividade; e o emprego da noção de influência. Com relação ao primeiro, LaCapra observa que o historiador não deveria restringir sua abordagem a um esforço historicista e documental que recria o diálogo de outros, mas exclui o seu próprio diálogo com o texto, ou seja, a sua

interpretação. Já com relação ao problema do uso da noção de influência, ele lembra que não é suficiente estabelecer a influência, ou a existência de um "paradigma" compartilhado através da enumeração de pressupostos comuns, questões, temas, ou argumentos. É preciso elucidar como os empréstimos ou os pontos em comum funcionam de fato no texto. Ou seja, como idéias comuns operam diferentemente em distintos textos ou obras instituintes de uma dada "comunidade de discurso".

5. A relação do texto com a obra de um autor: há aqui duas perspectivas, ou seja, o da relação entre o texto e os textos de outros escritores; e o da relação entre o texto e o restante da obra do mesmo autor. LaCapra critica aqui os três modos usuais de se pensar uma obra: continuidade entre os textos da obra (desenvolvimento linear); descontinuidade (rupturas epistemológicas por fases); síntese dialética (o estágio final eleva o inicial a um plano superior de reflexão). Estes três modos não passam de categorias simplistas, uma vez que pretendem uma mesma interpretação unificadora dos textos, ou seja: primeiramente, a unidade em desenvolvimento; em segundo lugar, duas unidades discretas; em terceiro lugar, uma unidade superior. Em suma, pensa-se como se houvesse um só texto escrito ao longo da obra. LaCapra enfatiza aqui os desenvolvimentos desiguais e diferentes formas de repetição ou deslocamento que põem em dúvida modelos simples de intelegibilidade.

6. A relação entre modos de discurso (estrutura) e textos: examina-se aqui o papel de modos de discurso formalizados, ou seja, suas estruturas de interpretação, convenções e regras, e como tudo isto opera no texto. O problema aqui é perceber o modo como as distinções analíticas funcionam no texto, bem como na nossa leitura e interpretação deles. LaCapra lembra que quando uma dada distinção analítica domina o texto (i.e., "pura prosa", "pura filosofia", "pura ficção", "puro fato"...), estabelece-se uma identidade que é ao mesmo tempo excludora de um outro e de sua carga contestatória.¹⁷

¹⁷ D. LaCapra. "Rethinking Intellectual History and Reading Texts", *Modern European Intellectual History*.

Estas seis proposições de LaCapra apontam para novas possibilidades em matéria de biografia intelectual. No caso da biografia de um personagem de ascendência africana evitaríamos conferir-lhe de antemão uma identidade racial inclusiva e primordial, excludora de outras possíveis identidades. Ao contrário, procuraríamos dialogar com ele ao longo da sua vida, podendo visualizar (ou não) momentos distintos de produção de um saber ou sentimento de pertencimento étnico e sua inserção afetiva ou conflituosa numa rede de relações textuais. Evitaríamos, assim, os riscos da racialização do personagem, ou seja, de seu aprisionamento numa identidade racial de teor essencialista e que, ao final, mais explica o que já se pretende saber a priori do que permite compreender e refletir sobre uma experiência de vida passada e seus possíveis diálogos com o nosso presente.

OSWALD DE ANDRADE: LITERATURA COMO POLÍTICA

Renato Aloizio de Oliveira Gimenes

(...). A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu, senão o intocável, o limite?

Oswald de Andrade

1. Introdução

A escrita de Oswald de Andrade visa contestar os limites existentes do campo de relações sociais no qual se situa. Ela afronta a Gramática, já que não admite normatizações que disciplinem as mudanças provocadas na Língua Portuguesa, pela apropriação que dela fazem os imigrantes, os descendentes de escravos, os índios, os pobres. Reivindica, assim, uma literatura que usufrua da "... contribuição milionária de todos os erros".¹ Questiona, continuamente, os limites da moralidade da elite intelectual do início do século XX, através de uma sexualização crua e violenta do texto: "Só vejo um remédio p/ me moralizar: cortar a incômoda mandioca que Deus me deu!"² Por fim, investe contra os tabus fixados pelos poderes

¹ Oswald de Andrade. "Manifesto da Poesia-Pau Brasil". I. *Do Pau Brasil à Antropofagia e às Utopias*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 6.

² Oswald de Andrade. *Obras Completas de Oswald de Andrade – Serafim Ponte Grande*. 4 edição, São Paulo: Globo, 1994, p. 58.

institucionais: o Estado, a Igreja Católica, o Liberalismo e as Academias, identificados como os principais agentes de opressão e controle sobre as artes plásticas, a literatura, o povo, tornam-se os principais alvos de suas paródias críticas.

Trata-se, pois, de uma escrita contestatória, polêmica e política, tanto no que diz respeito aos referentes externos ao seu texto como em relação à linguagem dos romances. Dupla intervenção da escrita oswaldiana: sobre aquilo de que fala, e sobre como a literatura fala de seu contexto.

No presente ensaio, procuro repensar essa política da escrita de Oswald de Andrade, sublinhando dois objetivos fundamentais de seus textos: de um lado, uma crítica contundente às linguagens institucionalizadas do universo político e literário de sua época; de outro, uma reorganização da praxis literária, buscando, assim, um novo papel e uma nova atitude da literatura em relação ao seu contexto.

Algumas palavras devem ser ditas sobre os sentidos de "literatura" e "política", aqui. Em uma época como a nossa, na qual boa parte dos "ismos" que caracterizaram o século XX (anarquismo, socialismo, surrealismo, futurismo, estruturalismo, concretismo, só para ficarmos com alguns), parecem ter sido subjugados e vencidos por outros "ismos" dominantes – capitalismo, cinismo e conformismo –, e em um tempo que já se apressou em enterrar (vivos) o sonho e a utopia de uma sociedade melhor e justa, cabe perguntar: o que a história e a literatura têm a oferecer no combate que se tornou o nosso dia-a-dia? O que podem elas contra a linguagem midiática, unidimensional e tecnocrática do mercado? Para os apressados que acham que a história e a literatura são um luxo para madames ou pesquisadores excêntricos, e que o real é fácil e totalmente apreensível através dos jornais, por favor: relaxem, recostem-se nas cadeiras e escutem um pouco.

Qual é a função da literatura? Em acordo com Roland Barthes, digamos aqui que uma história que se ocupa do texto literário deve "...reconhecer enfim o estatuto especial da literatura. Este guarda um paradoxo: a literatura é esse conjunto de objetos e regras, de técnicas

e obras, cuja função na economia geral de nossa sociedade é precisamente *institucionalizar a subjetividade*.³

Trata-se, fundamentalmente, de perceber que esse conjunto de textos, obras, autores, críticas, leitores, polêmicas, estilos, a que chamamos genericamente de "literatura", procura fixar, coletivamente, estados de comportamento, de emotividade, de sensações, de raciocínio, de ordenamento da realidade. Ela participa, de forma importantíssima, dos processos históricos e sociais de formação das sensibilidades coletivas, bem como das maneiras como os sujeitos percebem a si mesmos, sua realidade e sua época.

Assim, não é de se admirar que qualquer intervenção no campo da linguagem literária constitui-se em um ato social, numa práxis política, tanto no campo da instituição literatura quanto para o leitor no qual o texto se realiza. Nesse sentido, para além de uma discussão dicotômica sobre "forma" e "conteúdo", ou sobre "texto" e "contexto", cabe precisar que política, aqui, diz respeito ao exercício de intervenção que o escritor realiza no campo de percepção de seu leitor. A leitura do texto literário, mais do que uma operação puramente intelectual ou de fruição estética, é um gesto que visa atingir a *partilha do sensível* de uma comunidade de leitores. Nos termos de Jacques Rancière,

(...) Uma partilha política do sensível é... o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão das partes exclusivas. Antes de ser um sistema de formas constitucionais ou de relações de poder, uma ordem política é uma certa divisão das ocupações, a qual se inscreve, por sua vez, em uma configuração do sensível: em uma relação entre os modos do *fazer*, os modos do *ser* e do *dizer*, entre a distribuição dos corpos de acordo com suas atribuições e finalidades e a circulação do sentido (...).⁴

³ Roland Barthes, "História ou Literatura?" *In. Sobre Racine*. Trad. de Antônio Carlos Viana. Porto Alegre, L&PM: 1987, p. 158. Grifos do original.

⁴ Jacques Rancière, *Políticas da Escrita*. Trad. Raquel Ramallete [et. Al.]. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 7-8. Destaques do original.

Trata-se, de pensar como o escritor lida com as divisões entre os corpos, os objetos, as sensações e os significados atribuídos aos referentes e às palavras – em suma, como ele, em seus textos, interfere na própria experiência histórica do conhecimento, ao questionar as convenções de composição, apreensão e apresentação da realidade de seu tempo.

As considerações prévias que senti a necessidade de fazer foram necessárias para escapar do que creio ser uma dupla armadilha: de um lado, uma concepção puramente canônica de literatura, ou seja: pensar a organização dos textos como obras originadas por uma "genialidade" única, singular, universal e atemporal, esquecendo-se que a literatura possui suas regras de produção, estilização, exclusão e circulação de seu próprio discurso; e, de outro, uma percepção da política praticada em uma outra instância diferente de seus espaços consagrados: o Estado, os Partidos políticos, movimentos sociais. Não quero negar a importância de nenhum desses lugares da política, mas apenas demarcar um outro campo no qual lutas políticas específicas ocorrem, e que, nem sempre, são observadas devidamente:

"Pois o político, na era moderna, vem se alojar exatamente lá onde estava, para Platão e Aristóteles, o insignificante, o não representativo. (...). O eixo fundamental da relação poético-política já não é mais, então, aquele que liga a 'verdade' da enunciação à 'qualidade' de um representado. Ele se situa no modo da apresentação, na maneira como a enunciação se faz apresentação, impõe o reconhecimento de uma significância imediata ao sensível".⁵

Dessa forma, não devemos reduzir a significação de uma obra unicamente às posições ideológicas do autor, ou a um contexto auto-explicativo. Trata-se de perceber que é na forma com que o contexto é apresentado pela escrita que reside a produção do sentido crítico de uma narrativa. É nesse ato de narrar, de *contar* seu contexto, de apresentar seus referentes que devemos prestar atenção. Sem dúvida, os referentes de um

⁵ Rancière, *op. cit.* p. 109.

texto são importantes. Mas é no ato de dispô-los, de representá-los, de dar-lhes um sentido a ser composto pelo leitor, que encontramos um ato político do escritor.

Para compreendermos a posição histórica ocupada pela enunciação de Oswald, é importante repensarmos o estatuto de seus escritos quando do momento de sua produção. Seus livros reputados como os mais violentos e experimentais foram publicados entre 1924 e 1933, a saber: *Memórias Sentimentais de João Miramar e Manifesto Pau Brasil* (1924); *Pau Brasil* (poemas, 1925); *Primeiro Caderno do Aluno de Poesia Oswald de Andrade* (1927); *Manifesto Antropófago* (1928), e *Serafim Ponte Grande* (1933). Com certeza, todos esses títulos hoje são vistos e debatidos (às vezes ad nauseum) como fundamentais para a cultura brasileira, bem como para a tão celebrada – e confusa – "identidade nacional".

No entanto, se suspendermos, por alguns minutos ao menos, a enorme quantia de juízos anexos à sua obra, e olharmos para aqueles instantes nos quais seus livros estavam sendo publicados, perceberemos algo inusitado: nenhum deles tinha o peso da consagração, ou aquele engessamento advindo da notoriedade. Longe disso. Se quisermos entender o potencial crítico de época de seus escritos, é preciso revisitar seu caráter histórico de *literatura menor*.

2. Minoridade da obra de Oswald

Em que consiste esse conceito de literatura menor? Podemos pensá-lo como algo que está fora do cânone, uma série de textos que, por algum motivo, não está colocado na primeira linha de obras-primas. Por esta primeira acepção, parece-me que é esta a situação de Oswald nos anos 1920-30. Estamos tão acostumados a encarar esse autor como uma "grande figura" da literatura nacional que esquecemos de alguns detalhes que julgo importantes. Por exemplo: *Serafim Ponte Grande e Memórias Sentimentais de João Miramar* foram publicadas como edições do autor, pagas pelo próprio Oswald.

Um exame das primeiras edições de seus textos pode nos levantar questões interessantes. De todos os seus livros, somente o primeiro volume da *Trilogia do Exílio* (com o título de *Alma*), publicado em 1922, a série *Marco Zero I e II*, o relançamento de *Os Condenados* (*Alma, A Estrela de Absinto, A Escada*) e suas memórias (*Um homem sem Profissão*), foram publicados por grandes casas editoriais de seu tempo – *Alma* pela Monteiro Lobato editores, os outros títulos pela José Olympio Editora, nos anos 1940 e em 1954, quando é lançado o livro de memórias de Oswald.

Somente na década de 1960 é que tivemos a organização do projeto de edição das Obras Completas de Oswald de Andrade, pela editora Civilização Brasileira, reeditadas mais recentemente no início dos anos 1990, pela editora Globo. A se julgar esse percurso, é preciso dizer que o contato de um público mais amplo com os textos de Oswald é algo que aconteceu não em 1922, mas muito mais recentemente. Em vida, o autor e sua obra não tiveram muitos leitores, sendo que seus livros tiveram tiragens reduzidas, poucas vezes passando das 1.000 cópias. *Serafim Ponte Grande* teve uma tiragem de 300 exemplares, em 1933. *As Poesias Reunidas de Oswald de Andrade*, publicadas em 1944, tiveram uma edição de luxo de 400 exemplares. Nota irônica: elas foram publicadas pela Edições Gaveta...

O estranhamento aumenta ainda mais quando nos indagamos a respeito dos sucessos editoriais dos anos 1920. Talvez hoje poucos saibam mas, dos autores que ultrapassaram a tiragem de 1.000 exemplares nesse período, aqueles ligados ao movimento modernista que aí aparecem hoje, estão praticamente no esquecimento. Exemplo: Cassiano Ricardo, Menotti Del Picchia e Guilherme de Almeida atingiram a marca de 1.000 exemplares vendidos ainda em 1920, respectivamente com *Jardim das Hespérides, Flama e Argila* e *Livro das Horas de Soror Dolorosa* – trabalhos que não estavam ligados aos debates estéticos pré e pós-1922.⁶ De qualquer forma, os autores mencionados acima já tinham uma posição

⁶ Terezinha del Fiorentino. *Prosa de Ficção em São Paulo: produção e consumo* (1900-1922). São Paulo: Hucitec, Secretaria de Estado da Cultura, 1982, p. 12.

dentro do mercado editorial paulistano, antes mesmo da Semana de Arte Moderna.

Vale mencionar que o grande "fenômeno" editorial do modernismo não foi nem Mário de Andrade, nem Oswald, nem Manuel Bandeira, mas sim Plínio Salgado, que teve duas edições de 1.000 exemplares de seu livro *O Estrangeiro* lançadas e esgotadas em 1924.⁷

Dessa forma, os livros de Oswald de Andrade são como que gotas d'água em um mar no qual sobressaíam os nomes de Monteiro Lobato, Graça Aranha, Olavo Bilac, Coelho Neto e Euclides da Cunha, isto para considerarmos os "best-sellers" de época, consumidos majoritariamente pelos homens de letras.

Há, no entanto, uma segunda possibilidade de abordarmos esse tema da "literatura menor". Penso particularmente em Gilles Deleuze e Félix Guattari, que apontam para a atitude política desse tipo de literatura:

"Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que um minoria faz em uma língua maior. (...) A segunda característica das literaturas menores é que nelas tudo é político. Nas "grandes" literaturas, ao contrário, o caso individual (familiar, conjugal, etc.) tende a ir ao encontro de outros casos não menos individuais, servindo o meio social como ambiente e fundo; embora nenhum desses casos edipia-nos seja particularmente indispensável, todos "formam um bloco" em um amplo espaço. A literatura menor é totalmente diferente: seu espaço exíguo faz com que cada caso individual seja imediatamente ligado à política. O caso individual se toma então mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópio, na medida em que uma outra história se agita nele. (...) A terceira característica é que tudo adquire um valor coletivo. Com efeito, precisamente porque os talentos não abundam em uma literatura menor, as condições não são dados de uma enunciação individuada, que seria a de tal ou tal "mestre", e poderia ser separada da enunciação coletiva. De modo que esse estado de raridade de talentos na verdade é benéfico, e permite conceber outra corsa

⁷ Cf. Ricardo Benzaquen de Araújo, *Totalitarismo e Revolução – o Integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1987, p. 22-24.

que não uma literatura de mestres: o que o escritor sozinho diz, já constitui uma ação comum, e o que ele diz ou faz, é necessariamente político, ainda que os outros não estejam de acordo (...)"⁸.

Qual o sentido de se falar em "minoría" dentro de uma língua maior? Como proceder com esta ligação entre caso individual – caso político e coletivo? O que se quer dizer quando se afirma que não lidamos com a literatura de um "mestre", mas com uma situação na qual a prática do escritor já é uma prática política coletiva?

Pensemos no esforço de Oswald de Andrade em dinamitar a forma gramatical estabelecida pela Academia Brasileira de Letras, em apagar as fronteiras entre a linguagem gramatical dita "cultá" e os "erros de português" presentes na dinâmica da fala cotidiana. Mera brincadeira inconsequente? Ou: deslocamento que a escritura oswaldiana estabelece no interior de um conjunto de relações discursivas institucionais, procurando levar o seu leitor para um universo de diversidade lingüística muito mais amplo que aquele reconhecido pelas "belas-letas" e "belas-artes"! A "destruição" oswaldiana da linguagem precisa ser compreendida como um alargamento do campo de possibilidades de criação e de enunciação literárias, que não se restringem mais ao limite dado por uma gramática oficial dos acadêmicos, nem por um código moral que pre-estabelece os assuntos a serem lidos e escritos. Em Oswald, o texto pode encontrar uma diversidade de línguas praticadas pelos diferentes grupos sociais no interior de um mesmo território nacional:

Pronominais
 Dê-me um cigarro
 Diz a gramática
 Do professor e do aluno
 E do mulato sabido
 Mas o bom negro e o bom branco
 Da Nação Brasileira

⁸ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castanon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 25-27.

Dizem todos os dias
Deixa disso camarada
Me dá um cigarro⁹

O uso do pronome "me" aponta para uma clivagem social constatada pela poesia de Oswald de Andrade: quem são esses "bom branco" e "bom preto", igualmente brasileiros, que estão fora do universo da gramática, do professor e do aluno (os personagens principais do sistema de ensino), mas que estão no cotidiano da "Nação Brasileira"? Qual a sua inserção possível, uma vez que as instituições negam-lhe a fala, negam-lhe o direito de variação da norma gramatical, negam-lhe sua singularidade? Aqui a poesia não funciona mais como culto da bela forma, ou veículo lingüístico para a transmissão dos valores nacionais pátrios, mas despoja-se da métrica, da rima e da norma gramatical para ceder um espaço para uma fala desviante, cotidiana. Uma linguagem sem higiene.

Nesse convite que a poesia de vanguarda faz aos erros de Português temos, no fundo, um questionamento para a instituição literatura: para quem escrevemos? O que fazemos dos textos, da multiplicidade das falas que estão se fundindo no dia a dia, falas de múltiplos sujeitos autóctones ou emigrados, que estão em uma condição de marginalidade tanto no espaço da cidade como também no espaço da gramática e da ortóptica oficiais?

Oswald lança, pois, um problema sério: o que é escrever na São Paulo industrial das décadas de 1910, 1920 e 1930? O que é ser um escritor em uma cidade marcada por uma composição populacional tensa, em termos étnicos e de diferença de classe, na qual todo um proletariado urbano imigrado é jogado para os subúrbios por força da especulação imobiliária, pela violência policial, patrocinadas por uma burguesia industrial cafeeira, que consegue levar a lógica da exploração fabril para fora das fábricas, colonizando o âmbito do próprio lar? Qual o posicionamento da Literatura frente a este quadro?

⁹ Oswald de Andrade, "Pau Brasil". *Obras Completas de Oswald de Andrade VII: Poesias Reunidas*. 5 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, *op. cit.*, p. 125.

Só para termos uma idéia: em artigo sobre a vida dos cortiços paulistanos nas décadas de 1910-30, Marisa Carpintero chama a atenção para a forma com que todo um contingente de trabalhadores está circunscrito a áreas do subúrbio paulistano, como Brás, Bexiga, Belenzinho, Barra Funda, Pari, Água Branca, Penha, morando em cortiços. Em meio a uma diversidade de trabalhadores fabris e autônomos (como compradores de ferro velho, pizzaiolos, amoladores de faca, vendedores de quitutes), encontramos o lixo e os ratos, as baratas e a solidariedade de famílias inteiras que partilhavam a pouca comida, o banheiro e a cozinha comuns para todo o cortiço. Sua exploração manifesta-se não só pelas exaustivas jornadas de trabalho, mas também porque, alojados em cortiços cujos donos muitas vezes eram os próprios patrões – prática feita por empresários do porte de um Francisco Matarazzo –, toda a população desses bairros de subúrbio tem na própria moradia o lugar sensível de sua própria exploração, não só pela indignidade a que estão submetidos, mas também na devolução do salário ao próprio opressor. Vale lembrar que o direito à moradia, aliás, foi uma das principais reivindicações políticas das ligas anarquistas paulistanas, principalmente durante a grande greve geral de 1917.¹⁰

Da mesma forma, estes bairros são habitados por toda uma população de migrantes e imigrantes, na sua maioria italianos, mas também espanhóis, portugueses, alemães, negros descendentes de escravos, nordestinos. Ora, São Paulo está atravessada por estas falas diferenciadas, de dia e de noite, em suas esquinas, nos bares, nas greves, nos centros operários, nos bordéis... São esses falares um dos grandes materiais para a escritura de Oswald.

Vera Chalmers destaca muito bem a práxis política da linguagem oswaldiana: a apropriação do falar cotidiano e a atitude polêmica de sua escritura compõem uma *estilização crítica* do espaço narrado, com a intenção de intervir na percepção de um público leitor, chamando

¹⁰ Marisa Carpinteiro, “Imagens do conforto: a casa operária nas primeiras décadas do século XX em São Paulo. In., Stella Bresciani, *Imagens da Cidade – séculos XIX e XX*. São Paulo: Marco Zero, ANPUH, Fapesp, 1993, p. 141-145.

a atenção para as exclusões que o discurso beletrista opera no seio da língua:

"A estilização não é apenas um exercício formal, mas é sobremaneira uma técnica argumentativa. O que importa para a sátira é o conteúdo polêmico desta prática. A escrita antropofágica se faz contra os postulados da gramática, que aconselha: a nobreza, a correção, a precisão, o decoro, a clareza e a harmonia como qualidades do estilo literário e abomina como vícios de linguagem: os barbarismos, solecismos, a anfibologia, a obscuridade, a cacofonia, o hiato, o eco, a colisão, os arcaísmos, neologismos, brasileirismos, provincianismos e tautologismos. A voracidade polêmica interessa a infração do código beletrista e o processo pelo qual a palavra alheia é incorporada ao discurso móvel do jornal. A discussão e o debate se travam em muitos níveis simultaneamente, ao contrário de uma linearidade de uma argumentação pretensamente unívoca".¹¹

A escrita de Oswald é feita exatamente desses vícios condenados pelo beletismo – condenação que tem na verdade um fundo político, uma vez que os "vícios" de linguagem são justamente aqueles que encontramos na fala cotidiana dos diferentes grupos sociais, que tem suas gírias características, seus erros, suas formas de se apropriar de uma norma e de invertê-la, de criar palavras novas, de fundir vocábulos vindos de outros países em um território novo. Trata-se, para Oswald, de fazer com que o texto literário opere no interior de um outro Português, formado não por uma pureza gramatical, mas por uma diversidade de falas estrangeiras, minorizadas pela norma que tenta condicioná-las e pela violência com que os estrangeiros e migrantes são expropriados no dia-a-dia.

Sua composição, entretanto, não se restringe apenas à denúncia irônica das exclusões discursivas existentes na cidade de São Paulo – grande referente de sua escrita. Seu texto, na medida em que constrói um ponto de vista narrativo sobre a

¹¹ Vera Chalmers, *3 linhas e 4 verdades: o jornalismo de Oswald de Andrade*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976, p. 126.

cidade e seu tempo, instala o leitor sob a pele e os olhos de um narrador, de um "Eu" poético que vivência os acontecimentos.

E comum atribuir os "acontecimentos de fundo" das histórias de Oswald à sua biografia. Entretanto, se é verdade que há uma notável semelhança entre o enredo de *Memórias Sentimentais de João Miramar*, *Serafim Ponte Grande* e *Um Homem sem Profissão*, fundados todos sob um narrador que sempre conta suas memórias a partir da infância à vida adulta, torna-se necessário perguntar: por que, então, essa insistência da escrita em *recontar diferentemente* os acontecimentos, *refazer sempre* o mesmo? O "Eu" produzido nos textos de Oswald não é, simplesmente, uma redução da narrativa ao dado biográfico, mas uma extrapolação e a criação de um novo sentido para vida. Me ocupo dessa constituição do "eu" oswaldiano porque é esse um núcleo fundamental de sua política, tão importante quanto a denúncia e a crítica sociais. É nessa reinvenção constante do "eu" narrativo que surge o ato de instigar o leitor contra seu contexto.

Quais seriam os fundamentos intelectuais e as figurações desse sujeito em ebulição do texto de Oswald?

III – Oswald e Zaratustra

Em *Pau-Brasil*, encontramos este pequeno poema:

3 de maio
Aprendi com meu filho de dez anos
Que a poesia é a descoberta
Das coisas que eu nunca vi¹²

O ponto de partida de Oswald de Andrade para situar o seu sujeito poético constitui-se em uma escolha muito interessante: o narrador coloca-se como uma criança, ora um aluno de escola primária, ora o filho

¹² Oswald de Andrade, "Pau-Brasil". *Obras Completas de Oswald de Andrade VII: Poesias Reunidas*. 5 ed.: Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 104.

dentro das relações familiares. Ele adota este procedimento discursivo em quase todos os seus principais trabalhos: em *Memórias Sentimentais de João Miramar* (1924), todos os primeiros 23 dos 163 fragmentos que compõem o texto ocupam-se das recordações infantis. Em *Serafim Ponte Grande* (1933), o mesmo acontece com os textos que compõem a parte intitulada "Alpendre", igualmente composta de memórias infantis. Também suas memórias, *Um Homem sem Profissão – sob as ordens de mamãe* (1954), são invadidas pela lembrança dos tempos de infância. No *Primeiro Caderno do Aluno de Poesia Oswald de Andrade* (1927), toda a forma de edição transpõe essa atmosfera infantil, a começar pela capa desenhada por Tarsila do Amaral.

Por que essa preocupação da escritura de Oswald pela infância? Uma explicação possível poderia ser buscada em um certo "freudismo", em uma abordagem edípica: sabemos com que violência Oswald de Andrade, filho único de uma riquíssima família de cafeicultores paulistanos, foi colhido pela morte de sua mãe. Em 1912, nosso autor deliciava-se em sua primeira viagem pela Europa. Sua família ocultou-lhe a doença da matriarca, obedecendo as próprias ordens desta. Oswald desembarcou em São Paulo sem saber da morte de sua mãe, fato que provocou nele transformações devastadoras:

"O meu dissídio com Deus produziu-se no dia 13 de setembro de 1912. Foi aí que, tendo regressado da Europa e descido no Rio, vim pelo trem noturno e desembarquei na Estação da Luz por uma manhã molhada de primavera precoce. A maneira por que um grupo de amigos e familiares me rodeou e abraçou me fez perceber que alguma coisa muito grave se tinha passado. De fato, minha mãe não existia mais. Tinha falecido apenas alguns dias antes. Seis dias. Sem poder ao menos esperar o meu regresso. Descido de um táxi na casa da Rua de Santo Antônio, esquina de João Adolfo, atirei-me contra o peito magro e choroso de meu pai. A fim de não perturbar a minha vida turística, minha mãe me enganara sobre sua saúde, não permitindo que alguém me avisasse de que piorava sensivelmente. A letra trêmula de suas cartas era apenas legível porque fazia alguém ajudá-la a escrever, tomando-a pelo braço. Era uma freira chamada Irmã Úrsula, da Santa Casa de Misericórdia.

Estou eu, de novo, diante do velho oratório doméstico, com suas fulgurações de prata e os cabelos soltos dum Cristo de paixão, entre imagens de santos de todos os tamanhos. E senti-a, desta vez, muito bem, que aquilo era uma célula vazia de significação e muito pouco digna de respeito. Por trás do oratório não existia nada. A parede, em vez do céu prometido. Nenhuma ligação metafísica unia aquelas figurações baratas a um império supraterrâneo. Nada, nada, nada."¹³

Nas memórias de Oswald percebemos como o escritor concebe um sentido para esse acontecimento doloroso: a morte da mãe é vivenciada como uma experiência dilacerante de ruptura com a fé. Junto da dor pela mãe perdida, o que se produz é uma profunda crise metafísica: os alicerces da fé católica do autor sofrem um duro abalo, o que motiva um progressivo afastamento de Oswald com os princípios do catolicismo. Mais ainda, sobra a brutal experiência do "vazio", intensamente expresso na repetição: "Nada, nada, nada".

Seria a morte da mãe motivo suficiente para explicar esta fixação da escrita de Oswald pela infância? Seria a infância sempre o lugar de uma época segura, sem turbulências? Talvez, mas em parte apenas. Se a expressão dessa crise foi escrita claramente em 1954, deve-se notar que a filosófica desta, em seu pensamento, é retrospectiva. Estou mais propenso a pensar uma outra dimensão da narrativa oswaldiana: se essa experiência da morte ocasiona uma ruptura com a moral católica, se o vazio produzido no jovem Oswald (nascido em 11 de janeiro de 1890, ele contava então com apenas 22 anos) foi tão intenso, como então esta experiência se transforma em ponto de partida para a criação literária? Como ela não se reduz, no espaço dos textos de Oswald, a um mero "saudosismo"? Como o olho da criança torna-se um ponto de vista narrativo no qual é possível criar uma prosa e uma poesia novas?

¹³ Oswald de Andrade, *Obras Completas de Oswald de Andrade Vol. 9: Um Homem sem Profissão – sob as ordens de mamãe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 70-71.

À experiência do vazio metafísico – um vazio moral e religioso – é preciso pensar uma outra dimensão fundamental da experiência narrativa oswaldiana. Comentando o regresso de sua primeira viagem à Europa, Oswald escreve:

"E voltava inocente como fora, pela ladeira de um intérmino mar. Apenas tinha uma nova dimensão na alma – conhecera a liberdade."¹⁴

Talvez a maior experiência produzida pela narrativa oswaldiana seja essa dimensão de liberdade que o leitor pode experimentar: liberdade para traçar o seu próprio roteiro, de ser inocente, ingênuo, de sofrer, de amar, de ser transgressivo e incoerente. De não ser perfeito e de errar, entendendo esse verbo como "erro", engano, e como "errância", partir sempre de um ponto, estar em trânsito, mover-se, não ter um destino fixo.¹⁵ E mais: de criar a partir desse itinerário tão imprevisível (que, no final das contas, é a própria vida). Mas de onde viria essa preocupação intelectual manifesta em seus textos?

A viagem à Europa também trouxe uma outra preocupação para Oswald:

"Outro aspecto que me prendeu aos assuntos da Europa – o social. Eu sempre fora um rebelado, um estranho leitor de Dostoievski (sic), que ligava à prepotência de Nietzsche. Esses dois gênios tinham presidido minha formação intelectual."¹⁶

¹⁴ Id., *Ibidem*, p. 70.

¹⁵ Antônio Cândido de Mello e Souza destacou essa ética da mobilidade presente em Oswald, ao escrever, em *Observador Literário*, Comissão Estadual de Literatura, 1959, p. 91: "... libertação é o tema do seu livro de viagem por excelência, *Serafim Ponte Grande*, onde a crosta da formação burguesa e conformista, varrida pela utopia da viagem permanente e redentora, pela busca da plenitude através da mobilidade."

¹⁶ Oswald de Andrade, *Um Homem sem Profissão*, *op. cit.* p. 69.

Concentremo-nos na informação trazida pelas suas memórias, justamente essa ligação "social-Dostoiewski-Nietzsche". Com relação à política, sabemos que Oswald de Andrade abraçou, nos anos 1930, a causa do Partido Comunista Brasileiro, com um fervor stalinista delirante.¹⁷ No entanto, a dívida que sua literatura tem com Karl Marx, Dostoiewski e Nietzsche parece-me ao menos tão importante quanto sua passagem pelo Partido Comunista.

No espaço desse artigo, ater-me-ei à importância das leituras de Nietzsche para a composição estética oswaldiana. Pensemos inicialmente em algumas pistas deixadas por Oswald, que podem nos informar sobre a ação do texto de Nietzsche sobre sua escrita.

Uma primeira encontra-se no "Fundo Oswald de Andrade", do CEDAE-IEL-UNICAMP, sob o número de catálogo O. A. 1. 30. Trata-se de um exemplar de *Oeuvres Complètes de Frédéric Nietzsche: Ainsi Parlait Zarathoustra: une livre pour tous et pour personne*, tradução de Henri Alvert, trigésima quinta edição publicada pela Mercure de France, Paris, 1919. Não há uma indicação sobre o local em que Oswald poderia tê-la adquirido mas, segundo Maria Eugênia Boaventura, em *O salão e a Selva*, encontramos uma nota de Oswald a Paulo Mendes Campos na qual o autor confirma que leu "... o Zarathustra de Nietzsche e o Idiota de Dostoïevski aos 20...".¹⁸

O exemplar possui indicações de leitura em várias de suas páginas, com riscos verticais ao lado dos parágrafos, e grifos em várias frases. Conta ainda com anotações de marginália. Por algumas indicações dessas anotações, é possível distinguir ao menos três momentos em que pode mos

¹⁷ Sobre esse período, Cf. as biografias de Oswald de Andrade, Maria Augusta Fonseca, *Oswald de Andrade 1900-1954: uma biografia*, p. 193-244; e Maria Eugênia Boaventura, *O salão e a Selva: uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade*. São Paulo: Ex Libris; Campinas: Edunicamp, 1995, parte 3, "O solo das catacumbas (1930-1943).

¹⁸ Maria Eugênia Boaventura, *ibidem.*, p. 249. Talvez Dostoiewski tenha sido lido por Oswald antes que este tivesse um contato mais direto com o texto de Nietzsche. Com alguma certeza, Oswald só poderia ter lido esse exemplar do Zarathustra por volta de 1920-21, quando estava por volta dos trinta anos de idade.

ter segurança das leituras que Oswald fez desse livro. No próprio exemplar há uma data, anotada na página 229, em que lemos "16-8-49". Nessa ocasião Oswald pode ter relido o livro para compor a sua tese de filosofia, *A Crise da Filosofia Messiânica*, terminada em 1950.

Não obstante, as referências vistas acima sobre as suas leituras de juventude confirmam o envolvimento de Oswald com as "modas literárias" apontadas por Brito Broca, em *A Vida Literária no Brasil*.¹⁹ Nesse momento, figuras como Monteiro Lobato, João do Rio, Goulart de Andrade e Alberto Ramos estavam difundindo a leitura dos livros de Nietzsche, nos anos 1900-1910. Levando-se em conta que nosso escritor frequentava o grupo boêmio de Emílio de Menezes (ele também um leitor de Nietzsche) e de Monteiro Lobato, durante os anos 1910, parece-me seguro afirmar que seus textos dos anos 1920 trazem já a marca da leitura do Zaratustra. Duas anotações de Oswald parecem confirmar isso – uma no próprio exemplar do Zaratustra, onde temos, na página 51, uma menção a Emílio de Menezes: "*Menezes longe das ruas(?) e da aflição do (ilegível)*".

Duas outras pistas confirmam também o impacto e a apropriação da leitura de Nietzsche por Oswald: uma se faz presente na paródia de prefácio das *Memórias Sentimentais*, na qual o personagem Machado Penumbra menciona a "loucura nietzscheana" da Primeira Guerra Mundial. Outra está sua conferência *Informe sobre o Modernismo*, proferida em 15 de outubro de 1945, na qual encontramos uma defesa explícita e apaixonada de Nietzsche. Após realizar uma breve consideração sobre a importância da Semana de 1922 e sobre as subdivisões políticas no interior do Modernismo, Oswald volta-se para as principais inquietações intelectuais de então, destacando a obra de Nietzsche e o existencialismo. Afirmou Oswald, naquela ocasião:

"A primeira precaução que devemos ter ao entrar neste assunto é evitar a fácil acusação de que o existencialismo é uma máscara do fascismo. Na verdade, o fascismo bebeu muito nas fontes do existencialismo e procurou turvar suas águas. Mas uma

¹⁹ Brito Broca, *A vida literária no Brasil – 1900*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, s/d, p. 112-115.

coisa (sic) é certa: se Hitler visitou a casa de Nietzsche – um dos patronos do existencialismo –, Nietzsche nunca subiria as escadas da Chancelaria do Reich. E teria sempre preferido a altitude solitária de Sils-Maria às altura blindadas e turvas de Berchtesgaden. E na Itália habitaria o azul da Marina Pizzana e não a corte do conde Ciano".²⁰

Percebe-se, pelas referências acima, que Oswald de Andrade falava de Nietzsche dominando referências básicas sobre a biografia do autor, bem como sobre a apropriação que os nazistas dele faziam. Sua defesa do filósofo dá-se pela ironia com que se dirige ao fato de Hitler ter "visitado a casa de Nietzsche" – ou seja: o "Arquivo Nietzsche" em Weimar, contrapondo ainda locais e figuras caros ao filósofo e aos ditadores: Sils-Maria, onde Nietzsche teve a primeira intuição de seu tema do "Eterno Retorno" contra Berchtesgaden, onde estava a residência predileta de Hitler, e a Marina Pizzana contra o conde Ciano, genro e ministro de Mussolini.²¹

Não obstante essas referências diretas da leitura de Nietzsche nos textos de Oswald de Andrade, é preciso perceber um outro nível de leitura e apropriação, dado agora pelos sinais gravados no próprio exemplar de *Ainsi Parlait Zarathoustra*. Por uma questão de limites deste artigo, reproduzo abaixo apenas a tradução dos trechos do livro por ele assinalados, com a indicação das páginas do original em francês e do tipo de grifo deixado no exemplar.

²⁰ Oswald de Andrade, "Informe sobre o Modernismo", in. *Obras Completas de Oswald de Andrade – Estética e Política*. Pesquisa, organização e estabelecimento de texto por Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo, 1992. p. 101-102.

²¹ Para mais informações sobre os lugares importantes para o itinerário filosófico de Nietzsche e sobre a apropriação que os nazistas fizeram de sua obra, cf. Daniel Halévy, *Nietzsche: uma biografia*. Trad. Roberto Cortez de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989. As informações sobre Hitler e Mussolini estão em notas de Maria Eugênia Boaventura in. Oswald de Andrade. *Estética e política*, 102.

"Todo esse pesadíssimo o espírito de carga toma sobre si: igual o camelo, que carregado corre para o deserto, assim ele corre para seu deserto", (p. 34).

(...)

"Tomar para si o direito a novos valores – eis o mais terrível tomar, para um espírito de carga e respeitoso. Em verdade, para ele é uma rapina, e coisa de animal de rapina", (p. 35) – [Há vários riscos verticais ao lado]

(...)

"Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim".²² (p. 35-36) – [Grifado com risco horizontal abaixo do começo do parágrafo]

Transcrevo aqui uma outra passagem. É o trecho que contém mais grifos dentre todos aqueles assinalados por Oswald no *Zarathoustra*, indicando como nosso escritor foi afetado pela leitura:

Em algum lugar há ainda povos e rebanhos, mas não entre nós, meus irmãos: aqui há Estados.

Estado? O que é isso? Pois bem! Agora abri-me vossos ou-vidos, pois agora vos direi minha palavra sobre a morte dos povos.

Estado chama-se o mais frio dos monstros frios. Friamente também ele mente; e esta mentira rasteja de sua boca: "Eu, o Estado, sou o povo", [parágrafo marcado inteiramente com risco ao lado]

É mentira! Criadores foram os que criaram os povos e suspenderam uma crença e uma amor sobre eles: assim serviam à vida. [Riscos ao lado]

(...)

Onde ainda há povo, ali o povo não entende o Estado e o odeia como olhar mau e pecado contra costumes e direitos. [Riscos ao lado]

²² A tradução é de Rubens Rodrigues Torres Filho, in. Friedrich Nietzsche. *Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gerard Lebrun; posfácio de Antônio Cândido de Mello e Souza. Coleção *Os Pensadores*. 2. ed.. São Paulo: Abril.

Este signo eu vos dou: cada povo fala sua língua de bem e mal: esta o vizinho não entende. Sua própria língua ele inventou para si em costumes e direitos.
 Mas o Estado mente em todas as línguas do bem e do mal. E, fale ele o que for, ele mente – e o que quer que ele tenha, ele roubou. [Vários riscos verticais ao lado].
 Falso é tudo nele; com dentes roubados ele morde, esse mordaz. Falsas são até mesmo suas vísceras.
 Confusão de línguas de bem e de mal: este signo vos dou como o signo do Estado. Em verdade, é a vontade de morte que esse signo indica! Em verdade, ele acena aos pregadores da morte! São demasiado muitos os que nascem: para os supérfluos foi criado o Estado! (p. 67-70)

O primeiro trecho pertence a um dos mais belos aforismos de *Assim Falava Zaratustra*, "Les Trois Métamorphoses", ou "As Três Metamorfoses", momento em que o narrador Zaratustra expõe as sucessivas transformações do espírito: de camelo em leão, e deste em criança. Segundo Gilles Deleuze,

"O primeiro livro de Zaratustra começa por narrar as três metamorfoses: 'Como o espírito se toma camelo, como o camelo se toma leão e como finalmente o leão se toma criança.' O camelo é o animal que transporta: transporta o peso dos valores estabelecidos, os fardos da educação, da moral e da cultura. Transporta para o deserto e, aí, transforma-se em leão: o leão parte as estátuas, calca os fardos, dirige a crítica a todos os valores estabelecidos. Por fim, pertence ao leão tornar-se criança, quer dizer, jogo e novo começo, criador de novos valores e de novos princípios de avaliação".²³

Já a segunda seleção de trechos citados é de "Le Nouvelle Idole", ou "O Novo ídolo", parábola de Zaratustra na qual se pode identificar a crítica de Nietzsche ao Estado e toda a sua insatisfação em relação à forma com que os valores são estabelecidos, no século XIX, por todo um aparato

²³ Gilles Deleuze, *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994.

político, bem como sua crítica a forma com que a filosofia lidou com as figuras clássicas dos governantes e dos legisladores. Keith Ansell-Pearson destacou esse aspecto político da filosofia de Nietzsche, identificando na postura de Zaratustra uma paródia e uma crítica aos grandes personagens que incorporam o poder na filosofia, o legislador grego - figura que pretende garantir a unidade da Polis -, o todo poderoso Príncipe de Maquiavel, ou a leitura feita dos *nomothetes* da antiguidade, como Sólon e Numa por Rousseau, que garantiria, na modernidade, a forma da associação civil. Nietzsche, destaca o autor, faria uma grande paródia desses personagens e de suas propostas filosóficas de governa-mentabilidade, indicando os riscos de nosso tempo, pois "em uma época em que já não se pode recorrer a uma consciência divina, a 'deus' ou a 'valores' eternos, como forma de corroborar a própria legislação de valores para 'o homem', então, 'a tarefa do legislador de valores se eleva a um novo temor ainda nunca atingido".²⁴

E importante assinalar que Oswald apropriou-se do questionamento da transmutação dos valores propostos no *Zaratustra*, objetivando uma crítica autônoma à forma com que o Estado e as instituições literárias de seu tempo vinculavam o que os leitores deveriam ou não ler, como deveriam ser, como lidar consigo próprios. Precisamos lembrar também que Oswald tomou contato com Nietzsche após ter completado o seu curso de Direito no Largo São Francisco, em 1919. Segundo nossa argumentação, é muito possível que a crítica ao Estado presente no *Zaratustra* tenha feito um forte eco no bacharel Oswald de Andrade, levando-o a uma revisão crítica radical de seu aprendizado, de sua própria crise, e de seu próprio posicionamento político, escritor, de sua função e papel social.

Considerando que a experiência particular de um literato ganha uma conotação política quando objetivada no texto literário, devemos pensar então no texto oswaldiano como parte de um experimentalismo que ultrapassa o puro dado biográfico para atingir os limites convencionais da estruturação das narrativas e de sua linguagem. Quero dizer com isso que o traço autobiográfico de seus escritos é base para se pensar experiências

²⁴ Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche como Pensador Político*, Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 117.

históricas coletivas, processos que atingem coletivamente pessoas de classes e etnias distintas.

Assim sendo, talvez seja o momento de pararmos de reduzir o texto oswaldiano às mitologias ligadas à figura de seu autor e os levarmos em outra direção. Trata-se de perceber uma experiência pessoal transformada em algo diferente quando objetivada em forma de literatura.

Dessa forma, a presença das recordações infantis na escritura de Oswald de Andrade tem dupla significação: ela é, por um lado, memória, na medida em que repete sempre esse trauma, repondo nos textos a violência dessa crise. Mas, no momento em que a experiência é objetivada, vemos um outro processo, que podemos chamar de "desedipianização" da escrita: morte da mãe, mas também de *todos os pais simbólicos* – Deus, os santos; destruição gradativa, também, da concepção católica de mundo na qual o autor foi educado, bem como o reconhecimento textual e objetivo do limite social de toda essa gama de valores que não mais confortam, mas resignam.

Creio que essa infância repetida nos textos de Oswald pode ser relida em relação à dívida do escritor com o *Zarathustra* de Nietzsche: a infância é um território, *um estado de relações* a partir do qual pode-se iniciar todo um trabalho poético de transmutação dos valores – da própria literatura, do leitor, da História, concebendo uma outra relação com o mundo, tal como uma criança, que percebe a si mesma e as coisas ao seu redor sempre como algo a ser descoberto, inventado, construindo um conhecimento a partir de uma experimentação direta, sentimental, sem uma pré-conceitualização.

Da mesma maneira, a modernidade do texto oswaldiano pode ser encontrada na forma com que a narrativa constrói essa injunção com seu leitor, ao satirizar criticamente o cotidiano da cidade e a forma com que as relações pessoais são afetadas pelos múltiplos efeitos da modernização urbana. Sua literatura seria, pois, um busca permanente de alternativas à regras e valores nos quais se assentavam a literatura, as instituições políticas, a relação do leitor consigo e com os seus valores *em um mundo sem Deus*, ou seja, *sem uma moral pré-estabelecida*. Em conjunto com o questionamento estético há um questionamento *ético* e uma crítica objetiva lançada por Oswald em relação aos poderes que regulamentam a vida dos

seus possíveis leitores em uma cidade dominada por uma elite intelectual e politicamente conservadoras, e pela temporalidade redutora da lógica do capital.

Não por acaso, Oswald centra fogo cerrado contra as instituições literárias e políticas de seu tempo que, através do controle da leitura, procuram direcionar os corpos e a ética da população, denunciando os fins almejados pela burguesia cafeeira paulistana da década de 1920. E isso que observaremos a seguir.

IV – Figurações do contexto: fluxos, roteiros, roteiros, roteiros...

Se a textualidade oswaldiana é realmente essa busca por um olhar liberado, tanto quanto possível, dos preconceitos de sua época, pensemos então o seu esforço literário como uma incitação permanente a um processo de aprendizado a que o texto convida o seu leitor de época, no sentido de estabelecer o reconhecimento de uma autonomia possível frente a uma cidade em modernização.

Tomemos um fragmento das *Memórias Sentimentais de João Miramar*:

160. DISCURSO ANÁLOGO AO APAGAMENTO DA LUZ DURANTE O FOX-TROT PELO DR. MANDARIM PEDROSO

"Minhas meninas, meus rapazes! Este clube é um lar!

Nele, o espírito hospitaleiro é uma prerrogativa ao lado do catecismo moral da juventude! E é devido a isso que o Recreio Pingue-Pongue se tomou célere a mais progressista artéria de nossa vida social, com floridas ramificações pela política e pela literatura! Nele esplendei vós, ó inefáveis portadoras das graças venusiais, ao lado dos jovens pegureiros da Pátria!

(...)

Quero referir-me particularmente a um fato acontecido ontem à noite durante as danças e merecedor dos maiores elogios da diretoria.

Porque aqui, meus senhores e senhoras, revelando uma cultura pouco vulgar, em juventudes dessa idade, as sócias e sócios não

cogitam tão somente dos adornos que eletrizam os do respectivo sexo oposto. Não! Praticam os desportos! Seguindo a lição da Grécia, realizam o eterno anexim *Mens sana in corpore sano*. Aqui não se lêem romances de baixa palude literária nem versos futuristas! Só se lê Rui Barbosa. Não! Aqui, formam-se dignos filhos e filhas do grande ser que Bilac chamou na sua frase cinzelada e lapidar 'Astuta e forte, a grande mãe das raças, Eva!' Ontem, quando sócias e sócios se entregavam às dulçorosas e inocentes graças dos voluteios de uma valsa lânguida, uma traiçoeira panne veio inundar de treva o recinto de fulgurantes ouropéis. Morreu nos lábios de todos o sorriso de bem-aventurança! As moças nessa idade cor-de-rosa dos sonhos e anseios ficaram melancólicas e assustadas, procurando como se as perseguisse uma miopia indizível um braço sólido que as arrimasse. Em vão! Nenhum!

Perfilados como heróis, os seus pares permaneceram como que fulminados por raios de cólera divina! (Risos contidos de moças e moços.)

Quando se restabeleceu a corrente pérfida da Light, estavam todos a sessenta centímetros mais ou menos de distância, em atitude calma e respeitabunda. Vê-los era como ver viajadores extáticos que se dessedentam na esperança e na fé dos castos beijos da brisa.

Isto é digno de Plutarco! O feminismo contemporâneo esbarrondar-se-ia na sua verbosidade grácil ante o rochedo deste fato. *Res non verba!*

Visto isso, só tenho a inserir na ara do Recreio Pingue-Pongue um verdadeiro e auspicioso hino congratulatório aos moços que, como verdadeiros São Lúzes, se mantiveram em hora tão perigosa na postura que os levará mais tarde como maridos aos fulgurantes paramos da ventura conjugal!

Bendita terra que possui tais efebos! Pátria, latejo em ti! (Sorrisos e palmas)".²⁵

²⁵ Oswald de Andrade, *Obras Completas de Oswald de Andrade: Memórias Sentimentais de João Miramar*, 7ª ed., São Paulo: Globo, 1995, fragmento 160, p. 104-105.

Sobressai na citação a paródia mordaz com que Oswald trata os autores mais representativos do cânone parnasiano – Olavo Bilac e Rui Barbosa – e principalmente todo o jogo moral e político apreendido nesta passagem, em que percebemos o controle da leitura associado ao controle dos valores e dos corpos. Na crítica oswaldiana ao parnasianismo, o que se percebe não é apenas uma contestação do poderio acadêmico e político que os escritores praticantes desse estilo têm em relação ao grupo modernista, mas fundamentalmente *os valores e a finalidade política do texto para o leitor* é que está na mira da caneta-armada do modernista.

O que está em jogo, na escritura de Oswald, é justamente esta *desmontagem* de uma moral cristã, ultra-nacionalista e autoritária que perpassa a forma parnasiana, estabelecendo um campo textual oficial para os leitores que tem por primazia o culto dos símbolos pátrios e a perenidade dos valores oficiais compelidos aos corpos – controle do desejo, da beleza do corpo pela prática dos esportes e garantia da saúde moral da pátria através da glorificação e da manutenção do modelo tradicional de família, no qual a mulher é o alvo predileto.

Não por acaso a paródia feita por Oswald de Andrade polemiza e denuncia a forma com que as mulheres são encaradas pelas instituições literárias – sejam elas a Academia Brasileira de Letras, ou os clubes literários espalhados por São Paulo, freqüentados pelos amantes das "belas-letas", bem como pelo Direito e por toda uma gama de pensadores católicos. Nesse sentido, mais que um combate pela renovação da literatura nacional, o que percebemos é um combate *através* da literatura com relação às concepções de moralidade e de ética vigentes nos anos 1920-30, problematizados para os leitores.

Marisa Lajolo e Regina Zilberman reconstróem o percurso histórico da leitora no Brasil do século XIX e XX. Em *A Formação da Leitura no Brasil*, as autoras destacam a progressiva integração das mulheres no mundo da leitura, desde o momento de total exclusão destas do sistema educacional, no século XIX, até o momento em que estas passam a se constituir em um público leitor mais amplo, nas três primeiras décadas do século XX, pensando esse percurso através da análise das imagens e da condição da leitora em diferentes romances de José de Alencar,

Machado de Assis, Hilário Tácito, Mário de Andrade e Graciliano Ramos. Ambas registram a contínua desconfiança com que a sociedade brasileira acompanhou essa entrada das mulheres no espaço da leitura, uma vez que, no momento em que estas passam a se tornar um público leitor cada vez maior, que não poderia ser excluído pela via da pura e simples repressão ou proibição do ato de ler, ocorre um contínuo controle do tipo de livro que poderia ser liberado às mulheres: manuais de noivas no lugar de romances com heróis românticos ou paixões ardentes, como podemos ver no trabalho de Júlia Lopes de Almeida, *O livro das Noivas*; ou ainda, as constantes situações de policiamento e censura com que os personagens femininos são tratados durante o ato da escrita ou da leitura, como realiza Paulo Honório, personagem de *São Bernardo*, de Graciliano Ramos, cujo ciúme doentio faz com que ele tente controlar tudo o que sua mulher, Madalena, lê ou escreve.²⁶

Podemos encontrar essa crítica à forma com que as autoridades lidam com a questão da moralidade da mulher em vários momentos da produção de Oswald. Vejamos o *Serafim Ponte Grande*, publicado em 1933. Na cena abaixo, temos o momento em que o personagem Serafim é obrigado a casar-se na delegacia, por supostamente ter "feito mal" à personagem Lalá:

“VACINA OBRIGATÓRIA

Delegacia da autoridade que tem a cara da argenta das vinte e três horas e procura um esparadrapo para o pudor de Lalá. Entre uma maioria de soldados – nosso herói. Brasileiro.
Professor de Geografia e ginástica. Nas horas vagas, escriturário. Serafim Ponte Grande.
Lalá atirou-se do viaduto do escândalo ao primeiro sofá.
A autoridade – Estais no Hall do templo da justiça! Peça compostura ou por-vos-ei no xilindró n. 7! de cócoras!
Benevides – Doutor! Minha senhora sabe que ter de conter sua dor de progenitora diante de V. Exa.!

²⁶ Marisa Lajolo e Regina Zilberman, *A Formação da Leitura no Brasil*. São Paulo: Atiça, 1996, em especial o capítulo “A leitora no banco dos réus”.

A autoridade – Eu compreendo que vós todos desejais o sacramento do matrimônio. Mas, modéstia à parte, no meu fraco parecer, o conjugo vobis...

Lalá -Ih! Ih! Pi! Fi! Fi! Ih!

A autoridade – Mas que falta de noção de pundonor!

Mme. Benevides – Foi esse sem vergonha, seu doutor! Ela não era assim, quando estava perfeita...

Benevides – Faço questão do casamento só por causa da sociedade!

(...)

Lalá – (soluçando) – Serafim, escolha... ou você se casa comigo ou eu vou para o alcouce! Serafim – Isso nunca! Vozes – Então casa! Casa! Casa! (...)

O soldado abre as grades das maxilas. Conduzem Serafim gado e séquito para debaixo do altar da Imaculada Conceição²⁷.

Nessa versão final, a opção posta ao personagem é: ou o casamento (o universo da normalidade e da salvaguarda do intolerável) ou o alcouce – isto é: o bordel, para onde Lalá iria. Vale a pena nos determos um pouco sobre essa cena.

Em uma primeira observação, essa cena, para um leitor contemporâneo, teria apenas um significado cômico em si mesmo: riríamos do grotesco dessa cena e do absurdo repressivo que ela denuncia. Entretanto é preciso dizer que Oswald retrabalhou esse trecho, tornando-o um pouco diferente do original manuscrito (terminado em 1926) para a versão publicada. Na passagem que conhecemos, Oswald deixou subentendidas algumas referências críticas compreensíveis, talvez, para um leitor de época, mas um tanto herméticas atualmente. Ele possivelmente fez isso visando aumentar a concisão da escrita, objetivando um efeito grotesco mais eficaz. De qualquer forma, quando lemos o manuscrito, encontramos referências subentendidas de sua crítica. Reproduzo alguns trechos da primeira redação da passagem "Vacina Obrigatória", datada de 1926.

²⁷ Oswald de Andrade, *Obras Completas de Oswald de Andrade: Serafim Ponte Grande*, 4 ed., São Paulo: Globo, 1994, p. 50-51.

A autoridade – O senhor então, na qualidade de pae, quer o casamento? Prefere, de todas as soluções a que, no presente caso, me parece a mais infeliz. A solução inoportuna. Conversei largamente com sua filha. Esmiucei-lhe os mais secretos escaninhos de sua alma. E a dura verdade é essa: ella não será uma esposa digna sem alguns annos de asylo...

Lalá – Eu ir para um asylo? Ah! Ah! Ah! (cobre a boca com um lenço)

(...)

A autoridade – Esta menina precisa de clausura, de meditação, de recolhimento, de boas leituras".²⁸

A partir desse trecho, podemos situar mais precisamente sobre que tipo de assunto Oswald tratava em seus escritos. Torna-se claro que o aspecto cômico de seus textos, sua mordacidade e ironia têm um endereço certo. Oswald tematiza para o seu leitor uma crítica à forma com que a liberdade de seus leitores e leitoras é cerceada em seus aspectos mais íntimos. Ora, essa crítica não é nada gratuita, já que, contemporânea à redação de seus livros, estava em curso todo um debate intelectual sobre a necessidade de se definir os papéis políticos e morais do "corpo social". Em especial, os textos de Oswald debatem com a vertente católica da intelectualidade nacional, capitaneadas pela revista *A Ordem* (fundada por Jackson de Figueiredo e dirigida, após 1928, por Tristão de Athayde), talvez o órgão mais representativo de um pensamento católico conservador no início desse século. Na revista encontramos com muita frequência, até o ano de 1935, uma acirrada companhia pela manutenção da ilegalidade do aborto e do divórcio – tidos pelos participantes da revista como os maiores males que afligiam a família, célula primeira e sagrada da sociedade. Tal debate estava em curso ao longo dos anos 1920, ganhando especial intensidade

²⁸ Oswald de Andrade, *Serafim Ponte Grande – invenção de Oswald de Andrade/1924-1926*. Primeira redação em ordem – Paris, 26-3-1926. Caderno manuscrito a lápis e à tinta preta, azul, rosa e verde. Fundo Oswald de Andrade, Centro de Documentação Alexandre Eulálio, CEDAE, IEL, Unicamp, série "originais de Oswald de Andrade".

após 1930, durante as discussões da Assembléia Nacional Constituinte que veio a promulgar a Constituição de 1934.

É particularmente interessante um dos artigos publicados em *A Ordem*, intitulado "Physiologia e Patologia do Divorcio", constante no número 11, vol. 6 da revista, de 1931. Permita-me o leitor uma longa mas divertida citação:

"Os males sociaes, para os quaes se invoca o divorcio, o adultério especialmente, são de ordinário a consequência das fraudes conjugaes, que buscam o prazer lascivo impedindo a procreação. Nessa quasi profanação do santuario, esposos salazes despertam o orgasmo feminino e defraudam o tributo, deixando as esposas num delírio que não se acalma, por falta do complemento natural do acto, do qual o prazer deveria ser o incentivo e não fim. A ruptura dessa synergia, conduz a um tantalismo de graves resultados. E queixam-se os réos, Grachos clamando contra as sedições, quando a Natureza reclama os seus direitos defraudados, e não é contida por freios moraes que o próprio cônjuge despedaçou!

Quantas nevropathias geradas do onanismo conjugal evoluem e afinal explodem em variadíssimas formas de vesânia!

Mas no próprio acto indigno começa o remorso. E o aculeo pungente que não escapou à descrição de Lucrecio:

Necquidquam quiniam médio de fonte leporum

Surgit amari aliqui quod in ipsis floribus angat.

No meio dos prazeres seductores

Algo surge de amargo, agudo espinho

Vindo acculto a pugir-nos entre flores.

A história natural, a biologia, offerecem magníficos argumentos para a nossa these. Vimos como vae a função reproductora, quando naturalmente exercida, aristocratizando-se, nobilitando-se progressivamente, na escala dos seres vivos. Nos animaes superiores delineiam-se simulacros de virtudes que são providenciaes exemplos dignos de imitação ao homem.

A polygamia e a polyandria, evidentes imperfeições, já não se vê mais em algumas espécies. Por mais corrompida, que esteja a humanidade, raríssimos serão, si é que os ha, os que, em consciência, recusem sua admiração á fidelidade absoluta

conjugal que se delinea em certos animaes. Essa belleza moral se impõe a todos os espíritos não degenerados.

Os poetas que celebras as orgias habituaes, as alliciações sensuaes, as chimericas aspirações, não sabem decantar esses primores, esses exemplares de virtude, de deviam envergonhar o homem: "A rola afflicta que do bosque acorda desde o albor da aurora, E em doce arrulo, que o soluço imita, O morto esposo gemedora chora."

Casimiro de Abreu. (O exemplo é falso, mas a idéia é bela)".²⁹

A terminologia usada no artigo citado acima é idêntica àquela parodiada no fragmento 160 das *Memórias Sentimentais* (transcrito páginas antes). E esse o tipo de discurso que Oswald parodia e critica em seus textos. Todos os valores vinculados ao discurso dos médicos católicos – o apelo às "leis naturais", a culpabilização do orgasmo feminino, a interdição ao homem de dar prazer à mulher (o que, para o pensamento médico, não deve ser a finalidade do sexo). Tal discurso busca sua legitimidade tanto em categorias científicas quanto na apropriação da poesia clássica (Lucrecio) e romântica brasileira (Casimiro de Abreu), mas tomando os poemas como ilustrações de situações morais ideais, que definem, em última instância, o lugar a ser desempenhado pela mulher: esposa e procriadora, que deve renunciar ao prazer, ao desejo e à felicidade, mesmo em situações extremas.

Trata-se de uma estratégia discursiva convencional para os intelectuais conservadores da época: de um lado, apresenta ao leitor julgamentos e interdições morais sob o manto de um jargão naturalista e de um discurso científico, que garante o efeito de verdade do texto. De outro lado, apropria-se da literatura para ratificar o posicionamento ético que determina aos sujeitos. Temos, pois, uma ilustração da forma com que a literatura é usada pelas academias de letras e ciências, nos anos 1910-1930: ela não só é objeto de culto, mas é encarada como repertório de valores morais e espirituais eternos. Mais do que um culto à "bela forma", para as elites intelectuais acadêmicas a literatura é aquele grande

²⁹ Dr. A. Felício dos Santos. "Physiologia e Patologia do Divórcio". *A Ordem*, número 11, vol. 6, 1931, p. 206-207.

reino de valores metafísicos divinos, superiores. Não é só a mediocridade da prática da escritura que revoltava Oswald: sua contestação da ordem literária, considerando-se tudo o que foi dito até aqui, não consiste apenas em contestação estética, mas num combate a toda ética implícita à forma com que as elites intelectuais pensavam os problemas sociais de seu tempo. Podemos pensar o papel desempenhado pelo humor dos textos de Oswald. Não se trata apenas de rir do grotesco, mas de *tornar grotesco* limites intoleráveis, valores insuportáveis, gerenciamentos absurdos das vidas dos leitores, ligados a uma estética dominante. O projeto de crítica e combate estético, dessa forma, não se dissocia de uma discussão ética e política endereçada ao leitor.

Assim, o que pode parecer uma apologia inconseqüente aos excessos e desregramentos da literatura, em Oswald, é uma contestação à essa facção conservadora hegemônica da intelectualidade brasileira. Por isso, sua literatura busca essa *desordem* dentro da *ordem*, essa anarquia primordial do desejo, que se manifesta, por exemplo, quando nosso autor registra o que acontece no interior de instituições fechadas. Onde se espera o comportamento controlado, Oswald nos apresenta o inusitado:

16 – BUTANTÃ

Prima Nair que estava interna com as irmãs bochechudas Célia e Cotita noutra colégio mandou uma carta ao Pantico dizendo assim:

"Já sabes que estou na classe amarante? As meninas aqui não são tão maliciosas como no internato de Miss Piss. Mas... nunca vi que espírito tão civilizado elas têm. Pois como elas não têm moços para namorar elas namoram entre si. Todas têm um namorado como elas dizem e é uma outra menina: uma faz o moço e outra a moça.

E quando elas se encontram se beijam como noivos. Por mais que não se queira ficar como elas, inconscientemente fica-se. As meninas de agora não são como as de outro tempo. Logo nascerão sabendo. Uma de seis anos não é tão inocente; já têm desde pequenas aqueles olharezinhos que mais tarde servirá para a malícia.

Eu só comecei saber da vida aos dez anos. Hoje em dia com sete já se sabe tudo!"³⁰

O fragmento de Oswald de Andrade faz menção aos institutos educacionais religiosos para meninas existentes no começo do século XX, como, por exemplo, o seminário de educandas que se situava na antiga Rua Tabatinguera. Curiosamente, essa chácara foi um hospício de alienados entre os anos 1860 e 1891, transformando-se em seminário de moças até o ano de 1903 para, por fim, tornar-se o quartel da Guarda Cívica municipal, em 1907. Vale dizer que os pacientes que habitavam o casarão, quando de sua época de hospício, vieram a engrossar o contingente de reclusos do Sanatório do Juqueri, na primeira década do século XX.³¹ Podemos traçar um outro paralelo entre o esforço de gerenciamento imposto à prática de leitura das mulheres e o policiamento das práticas sexuais femininas nas décadas iniciais do século. Margareth Rago, em *Os Prazeres da Noite*, reconstrói toda uma história das intervenções dos poderes oficiais sobre o mundo da prostituição, que parece seguir uma lógica semelhante àquela encontrada quando falamos da leitura. A prostituição – encarada como "mal necessário" pelas teorias médicas e pela polícia, e reconhecida a impossibilidade de um controle social fundado na repressão pura simples – torna-se alvo de uma série de práticas de regulamentação que circunscrevem os espaços urbanos nos quais as prostitutas poderiam atuar, e que estabelecem limites a seus comportamentos, seus gestos de sedução, em um esforço de domesticação do corpo feminino.³²

Na escrita de Oswald percebemos que este intervém na percepção de seu leitor ao chamar a atenção para a impossibilidade de se conter o desejo. Mesmo dentro da reclusão, há a fuga: não por acaso os "namoros" descritos

³⁰ Oswald de Andrade, *Memórias Sentimentais de João Miramar*, fragmento 16, p. 49.

³¹ Ernâni Silva Bruno, *História e Tradições da Cidade de São Paulo, Vol. III*. 3 ed., São Paulo: Hucitec – Secretaria Municipal de cultura, 1984, p. 1197-1199.

³² Margareth Rago, *Os Prazeres da Noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. São Paulo: Paz & Terra, 1990. Ver em especial a parte II, "Opacidades", pp.107-164.

pelo narrador estão em um espaço fechado, e são praticados entre meninas. O choque dado ao leitor não está apenas no escândalo risonho da escrita (descrever as primeiras descobertas sexuais de meninas entre 7 e 10 anos), mas está, igualmente, na constatação de que conter o desejo é sempre um esforço fadado à frustração.

Além da guerra travada em torno da problematização política da moralidade, do desejo e do prazer, Oswald procura chamar a atenção de seu leitor para um outro problema, o da ordem econômica da cidade de São Paulo, que submete os cidadãos a um contínuo fluxo de exploração.

146. VERBO CRACKAR

Eu empobreço de repente
Tu enriqueces por minha causa
Ele azula para o sertão
Nós entramos em concordata
Vós protestais por preferência
Eles escafedem a massa
Sê piratas
Sede trouxas
Abrindo o Pala Pessoal Sarado
Oxalá que eu tivesse sabido que este verbo era irregular.³³

Todo o ritmo financeiro capitalista está apoiado nesse contínuo fluxo de exploração, de engano, de bancarrotas, de crises permanentes, de roubo regulamentado. As instituições bancárias, aparentemente sólidas, na verdade são centros dispersos de um enorme fluxo de apropriação do capital e de expoliação política das classes trabalhadoras. Trata-se de uma imagem da cidade que a apreende em sua dimensão moderna, no sentido de expressar a ordem urbana como lugar da circulação financeira, e não mais local privilegiado de relações humanas orgânicas, que ganham um estatuto cada vez menos importante na ordem capitalista.

Burton Pike, em seu trabalho *The Image of the City in Modern Literature*, chama a atenção para toda uma produção literária que, desde

³³ Oswald de Andrade, *Memórias Sentimentais de João Miramar*, p. 97-98.

Baudelaire, vem representando a imagem das cidades modernas, propondo uma experiência narrativa nova para os seus leitores: as cidades tornam-se, cada vez mais, um espaço narrado de maneira fragmentada, descontínua, móvel, dinâmica; a percepção do mundo urbano não é mais linear, mas antes distorcida, múltipla, muitas vezes confusa e interpolada. Para Pike, essa mudança na forma de representação da vida urbana na literatura está ligada à constatação, por parte dos escritores do final do século XIX e início do XX, de que a cidade não é mais um lugar de unidade orgânica de uma comunidade, mas um espaço de contínua passagem, de deslocamentos de pessoas e mercadorias, e de quebra dos antigos laços comunitários:

"Desde que os escritores formam suas imagens da cidade em resposta ao campo magnético de sua cultura, eles são sensíveis às mudanças nas atitudes culturais. A figura da cidade como uma solidão pavimentada tomou posse rapidamente. Mesmo lugares característicos que eram apresentados como parte de um grupo social, foram crescentemente mostrados isolados dos outros, e os grupos eles mesmos eram vistos de forma isolada da maioria da comunidade social. (...). Como resultado dessa mudança de orientação a cidade na literatura tornou-se fragmentada e transparente em vez de tangível e coerente, um lugar composto por pedaços, peças, e humor mutável; ela veio a permanecer sob o signo da descontinuidade e da dissociação em vez do da comunidade. As cidades de Joyce, Woolf, Musil, Kafka, Eliot ("cidade irreal"), Howells, e Dos Passos representa a quebra das raízes e o partir do caule nos termos da coerência da vida urbana."³⁴

Essa produção literária registra, em uma expressão de Pike, "the city in flux", ou a cidade em fluxo. Não mais encarada como lugar dos laços comunitários e região da perenidade e estabilidade da vida e dos valores, a cidade, no caso de Oswald, é apreendida pela escrita como conjunto de fluxos em trânsito: fluxos emocionais, econômicos, temporais, dos quais, o narrador não se dissocia. A experiência apreensível no texto de Oswald

³⁴ Burton Pike, *The Image of the City in Modern Literature*, New Jersey: Princeton University Press, 1981, p. 72-73.

é justamente a percepção dessa instabilidade do mundo social, histórico e ético, que passa a ser disciplinado justamente por uma ordenação capitalista dos fluxos da cidade.

Experimentamos, no caso da escritura de Oswald, essa constatação dos fluxos que compõem a cidade, vertida em palavras pelo texto fragmentário. Percebemos como a cidade de São Paulo torna-se um verdadeiro palco de especulação financeira, particularmente nas *Memórias Sentimentais de João Miramar*:

105 – CORRETORÓPOLIS

O Tatu-Vespinho de cangalhas e modos ríspidos, não se sabia como, tinha quinhentos contos de réis de neo-propriedades. O nhaco barrigudo do São Paulo Club vivia colocando dinheiro dos meninos bobalhões agrandados em farras bêbedas e escândalos chinfrins por terraços de Trianon Municipal e bordéis. Ambos e mais outros de ar agourento e pausado exigiam 5% somente ao mês mais a comissão de 3 para letras garantidas. Milionários risonhos e modestos atravessavam sob carícias de olhares as ruas bolsentas emitindo cheques visados contra inquebráveis bancos.

Empresas inquietas de nervosos gerentes levavam tábuas de reformas por impassíveis cães de fila que não viam a comercialidade necessária das propostas.

Novéis arrivantes metralhavam maratonas máquinas de escrever em pequenas salas promissoras de vastos armazéns. E no boulevard face à Hípica, onde bancas meninas previam o poker noturno e grosso dos condes e dos águias no Automóvel, as baratas e os torpedos esperavam vôo transporte dos viadutos centrais, debraiar as subidas da cidade para os bairros ajardinados e iscretos".³⁵

Ao apreender a cidade como lugar de circulação de todo um tipo de capital especulativo, o narrador ainda o liga àquele fluxo "sexual" combinado à prática financeira da burguesia paulistana das década de 1910

³⁵ Oswald de Andrade, *Memórias Sentimentais de João Miramar*, *op. cit.*, p. 85.

e 1920. Junto do ritmo das bolsas, dos juros, dos empréstimos, do barulho das máquinas de escrever, do sorriso de "ar agourento" dos corretores de valores da Bolsa do Café (situada, então, na Rua Quinze de Novembro), enfim, da embriaguez financeira que o narrador apreende dessa aparente solidez econômica, associa-se esse outro tipo de fluxo, que se espalha pelo Trianon, Teatro Municipal, por toda a cidade: o do sexo pago, dos amores furtivos e passageiros, associados à bebida e aos jogos – toda uma rede de prazeres que pode ser usufruída. Em suma: uma ciranda de sexo, álcool, dinheiro, governados por um mundo capitalista eminentemente masculino que reduz as experiências econômicas, sexuais e emocionais ao princípio de rentabilidade, de ligações rápidas e fortuitas, do puro consumo. A função da literatura, em Oswald, deixa de ser a da disciplinarização dos corpos e da percepção coletiva de seus leitores na ordem capitalista, para tornar-se um trabalho de experimentação ética e política em um mundo instável, dominado pela lógica do capital, no qual referências tradicionais desfazem-se rapidamente.

Embriaguez financeira que se junta à embriaguez sexual em outra exploração: a do corpo das mulheres. Exploração da língua pela normatização gramatical praticada pelos acadêmicos; expropriação da consciência dos leitores e leitoras, através dos livros controlados por um índice organizado pelas instituições educacionais e literárias. Pergunta-se: no campo de relações em que se situa (o da produção dos discursos literários), como a escritura oswaldiana questiona esse gênero de expropriações?

À organização autoritária da língua, quebre-se a gramática; ao gerenciamento dos enunciados e dos corpos pela economia capitalista, pelo Estado, pelos saberes, oponha-se polemicamente um texto agressivo, no qual o tempo é cindido, fragmentado e dado abertamente ao leitor, para que este o *re-signifique*.

Gostaria de terminar esse ensaio deixando em aberto uma hipótese (o leitor decidirá se ela tem fundamento ou não). Re-significar um mundo instituído quer dizer, na escritura de Oswald, operar sempre a leitura de dois modos: ser um leitor *criança* e ser um leitor *antropófago*.

O que é esse leitor antropófago? Um leitor combatente, capaz de se esvaziar de todo tipo de pre-conceitualização católica, médica, acadêmica, bem como de uma literatura *legislativa* sobre a vida. Um sujeito-leitor em permanente transmutação de suas referências e valores, capaz de traçar, ele próprio, um combate e uma experimentação constantes nos níveis político e ético.

PREGAÇÃO E DISPUTA DO NATURAL DAS AMÉRICAS
AOS SOBRENATURAIS DE TODOS OS ORIENTES.

– Tudo é tempo e contra-tempo! E o tempo é eterno. Eu sou uma forma vitoriosa de tempo. Em luta seletiva, antropofágica. Com outras formas de tempo: moscas, eletro-éticas, cataclismas, polícias e marimbondos!
Ó criadores das elevações artificiais do destino eu vos maldigo!
a felicidade do homem é uma felicidade guerreira. Tenho dito.
Viva a rapaziada! O gênio é uma longa besteira!³⁶

Aqui temos igualmente uma contestação das formas convencionais com que vivenciamos o tempo. Oswald propõe, no *Serafim Ponte Grande*, a adoção de um conceito *antropofágico* de tempo, com o qual o leitor passaria a selecionar como e de que forma ele poderia viver sua vida, em combate permanente contra séries de vivência temporais instituídas socialmente. No momento em que Oswald cinde o tempo eterno em uma pluralidade de temporalidades, cria-se um foco em que o sujeito-leitor poder estabelecer-se para experimentar um contínuo combate, um contínuo "refazer-se", através da seletividade proposta pela antropofagia: não devorar aleatoriamente qualquer coisa, nem aceitar passivamente um destino imposto. O leitor-antropófago é justamente esse leitor que não reconhece mais a eternidade dos valores (representado pelo gênio), nem admite mais "elevações artificiais em seu destino"; ele é um leitor capaz de selecionar livros e devorá-los, como também é capaz de reconhecer inúmeras formas de vivenciar o tempo, a vida, o sexo, o mundo social, para além de qualquer esforço institucional que procure conformar e disciplinar seus olhos, seu paladar, seu desejo. Ele é, fundamentalmente, um leitor que

³⁶ Oswald de Andrade, id. *Ibidem*, p. 150-151.

sabe reconhecer os fluxos da história de seu tempo, mas não no sentido de uma pura aceitação destes.

Mas esse leitor-antropófago é também um leitor-criança. O que é isso?

Ser um leitor criança implica em manter duas características. A primeira: manter sempre um estado de liberdade criativa, no qual se torna possível estabelecer conexões entre os objetos mais diferentes possíveis, descobrir as ligações as mais inusitadas: a poesia e a prosa como descoberta das coisas ainda não vistas. Trata-se não de revelar segredos ocultos para o leitor, mas convidá-lo (ou *seduzi-lo*) a perceber que campos tão aparentemente diferentes como o da economia e o da sexualidade estão intimamente ligados, que, talvez, só um olhar infantil, liberado do cânone e do investimento de controle institucional que cerceia o leitor, poderia estabelecer. Lembrando ainda a dívida nietzscheana que a escrita de Oswald tem, ser um leitor-criança implica, igualmente, em manter-se em um estado no qual não se julgue o texto, nem o mundo narrado por este, a partir de valores preestabelecidos. Antes o contrário: *pensar a leitura e a escrita como um espaço de questionamento institucional, político e ético permanente*, capaz de colocar ao leitor possibilidades de invenção as mais amplas possíveis, tal como encontramos, por exemplo, no *Primeiro Caderno do Aluno de Poesia Oswald de Andrade*:

crônica
Era uma vez
O mundo³⁷

Neste movimento entre ser um leitor-criança e um leitor-antropófago, deriva-se em busca de possibilidades de novas de relação com a sociedade, com a literatura, consigo mesmo. Contra as exclusões, conforme vimos, operadas pelo controle discursivo imposto pelas instituições literárias do tempo de Oswald, que objetivam o controle moral e político dos (as)

³⁷ Oswald de Andrade, “Primeiro Caderno do Aluno de Poesia Oswald de Andrade”. *Obras Completas de Oswald de Andrade Vil: Poesias Reunidas*, op. cit. p. 171.

leitores(as), a escrita oswaldiana fica à espera, no fundo, de um *anti-leitor*, um leitor não canônico, rigoroso, capaz de captar uma série de modernismos possíveis dispersos em seu tempo. A espera, fundamentalmente, de um leitor intransigente às vivências estabelecidas, capaz de fruir o texto, de produzir uma leitura não padronizada, que possa viver a permanente reinvenção do social, do futuro, de si mesmo, capaz de curto circuitar os fluxos financeiros, desejanter e exploratórios gerenciados pelo capitalismo – leitor capaz de transformar as interdições em problematizações (ou seja: o "tabu" em "totem").

Renúncia a um destino preestabelecido: "Pelos roteiros. Roteiros, roteiros, roteiros, roteiros roteiros, roteiros (...)", em busca da "realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e penitenciárias do matriarcado de Pindorama".³⁸ Não se trata, obviamente, de adotar integralmente a antropofagia como "regra última" para todos os julgamentos.³⁹ Mas de repensar, em nossa releitura, a experiência histórica da produção, nos textos de Oswald, de um anti-leitor politizado e sem culpa, irriquieta, errático,

³⁸ Oswald de Andrade, "Manifesto Antropófago", in. Gilberto Mendonça, *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro*, p. 355 e p. 359-60.

³⁹ Não é o caso de se tomar a Antropofagia como um conceito para o exame da literatura brasileira, ou como metáfora para uma determinada forma de se explicar a cultura nacional. Penso que se deve perceber a antropofagia como algo eminentemente vinculado à experiência histórica proporcionada pelo texto de Oswald, e não como categoria explicativa, como faz, por exemplo, Haroldo de Campos em sua avaliação do Barroco brasileiro, ou como fizeram os Tropicalistas. Até mesmo porque o próprio texto de Oswald de Andrade não consegue escapar totalmente dos preconceitos contra os quais luta. Um exemplo está na própria utopia antropofágica, que não está isenta de um falocentrismo evidente:

"Um principio de infecção moralista, nascido na copa, foi resolvido à passagem da zona equatorial. E institui-se em El Durasno, base do humano futuro, uma sociedade anônima de base priápica". (*Serafim Ponte Grande*, p. 160).

Não se trata de repropor o "priapismo" e o falocentrismo presente nos textos oswaldianos, mas de aproveitar a liberdade dada pelo próprio autor para repensarmos, retorcermos e relermos seus textos. Aliás, não foi o próprio Oswald que, com relação ao *Serafim Ponte Grande*, salientou a seus leitores que estava garantido o "Direito de ser traduzido, reproduzido e deformado em todas as línguas?"

capaz de transmutar valores estabelecidos em prol de uma nova máxima ética: "A alegria é a prova dos nove".⁴⁰

*

Em suma, podemos compreender a política da escrita de Oswald de Andrade como este ato de intervenção que seus textos fazem na percepção do leitor, produzindo um contínuo trabalho de alargamento e de crítica dos valores políticos e estéticos de seu público potencial, apreensível no ato da leitura de seus textos. Em paralelo ao percurso ideológico do autor, sublinho que, em seus próprios textos de ficção, o trabalho de apresentação de seu contexto já se constitui em um ato político, uma vez que se insere em um diálogo crítico com os códigos institucionais que orientam a forma de produção da literatura de seu tempo, dominada por uma moral católica conservadora que perpassa a forma parnasiana. Na contestação desses valores éticos e estéticos, encontramos a incitação que Oswald de Andrade propõe continuamente para o desejo e para o juízo de seus leitores, objetivando uma atitude permanente de experimentação de si frente à cidade em modernização.

Nesse sentido, sua escrita possui uma dívida profunda com o trabalho de Friedrich Nietzsche, pois é na leitura dos textos desse filósofo que Oswald encontra a sustentação filosófica que o permite questionar, crítica e parodicamente, os usos e as funções disciplinadoras que a instituição literatura preconizava no começo do século XX.

⁴⁰ Oswald de Andrade, "Manifesto Antropófago", Gilberto Mendonça Teles, *op. cit.* p. 359.

DIÁLOGOS (IM) POSSÍVEIS OU A TRAMA DOS DISCURSOS

Andréa Ferreira Delgado

Gostaria que esse objeto-evento, quase imperceptível entre tantos outros, se recopiasse, se fragmentasse, se repetisse, se simulasse, se desdobrasse, desaparecesse enfim sem que aquele a quem aconteceu escrevê-lo pudesse alguma vez reivindicar o direito de ser o seu senhor, de impor o que queria dizer, ou dizer o que o livro deveria ser.

Michel Foucault

Pensava em fazer deste escrito uma resenha do livro *Como se Escreve a História*, de Paul Veyne. A leitura me conduziu, porém, para outros caminhos. Ao acompanhar as reflexões em torno da questão "O que é história?", fui ouvindo ecos de outros autores (as) que encontrei em diferentes períodos e que se entrecruzam para traçar minha percepção do ofício do historiador (a).

Decidi, então, recriar este percurso, escrever este texto para provocar a polifonia, entretecendo pesquisa bibliográfica com imaginação para cruzar outras vozes com a de Paul Veyne e tramar os discursos que delineiam uma determinada teoria da história. Para compô-lo, convidei Paul Veyne, Georges Duby, Michel de Certeau, Hayden White e Roger Chartier para um colóquio, provocando diálogos (im)possíveis.*

* Alguns esclarecimentos sobre a montagem destes diálogos: o tipo itálico indica os trechos que escrevi. Além das perguntas, quando considerei necessário, inseri frases para ligar o discurso dos historiadores à pergunta ou à intervenção

*

Esta reunião de historiadores se propõe a pensar a história e o ofício do historiador ou "Como se escreve a história". A primeira pergunta dirigida a Paul Veyne repete a instigante questão que permeia seu livro: o que é a história?

PAUL VEYNE: A história é narrativa de acontecimentos: todo o resto daí decorre. Dado que ela é no conjunto uma narrativa, não faz reviver, tal como o romance; o vivido tal como sai das mãos do historiador não é o dos atores; é uma narração³.

A história é uma narrativa de acontecimentos verdadeiros. Nos termos desta definição, um fato deve preencher uma só condição para ter a dignidade da história: ter acontecido realmente.⁴

É impossível decidir que um fato é histórico e que um outro é uma anedota digna de esquecimento, porque todo o fato entra numa série e só tem importância relativa na sua série⁵. *Daí o título do segundo capítulo do meu livro: tudo é histórico, logo a história não existe.*

O que se pode exprimir igualmente sob esta forma: a História, com maiúscula, não existe: só existe "história de Um acontecimento só tem sentido numa série, o número de séries é indeterminado, não se dirigem

de outro historiador. Os discursos dos historiadores foram “recortados” de várias fontes, tal como está indicado nas notas. Em alguns parágrafos, passagens foram suprimidas para dar fluência ao diálogo. As palavras destacadas em negrito nas “respostas” dos historiadores são grifos dos autores.

* Alguns esclarecimentos sobre a montagem destes diálogos: o tipo itálico indica os trechos que escrevi. Além das perguntas, quando considere necessário, inseri frases para ligar o discurso dos historiadores à pergunta ou à intervenção de outro historiador. Os discursos dos historiadores foram “recortados” de várias fontes, tal como está indicado nas notas. Em alguns parágrafos, passagens foram suprimidas para dar fluência ao diálogo. As palavras destacadas em negrito nas “respostas” dos historiadores são grifos dos autores.

³ VEYNE, Paul (1983). *Como se Escreve a História*. Lisboa, Edições 70, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 35.

hierarquicamente. A idéia de História é um limite inacessível ou antes uma idéia transcendental; não se pode escrever esta história.⁶

Voltando ao título, é suficiente admitir que tudo é histórico para que essa problemática se torne ao mesmo tempo evidente e inofensiva; sim, a história não é mais do que a resposta às nossas interrogações, porque não podemos materialmente colocar todas as questões, descrever todo o devir, e por que o progresso do questionário histórico se situa no tempo e é tão lento como o progresso de qualquer outra ciência; sim, a história é subjetiva, porque não se pode negar que a escolha de um assunto dum livro de história é livre.⁷

Sua idéia de que o campo dos acontecimentos históricos corresponde às séries delineadas pelo historiador a partir da construção do objeto histórico nos possibilita penetrar na discussão epistemológica acerca do conhecimento histórico. Podemos explorar mais este ponto.

VEYNE: Começo por afirmar que os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos uma intriga, uma mistura muito humana e muito pouco "científica" de causas materiais, de fins e de acasos; numa palavra, uma fatia da vida, que o historiador recorta a seu bel-prazer e onde os fatos têm as suas ligações objetivas e a sua importância relativa. A palavra intriga tem a vantagem de lembrar que aquilo que o historiador estuda é tão humano quanto um drama ou um romance.⁸

Os historiadores contam intrigas, que são como outros tantos itinerários que traçam à sua maneira através do muito objetivo campo acontecimental (o que é divisível até o infinito e não é composto por átomos acontecimentais); nenhum historiador descreve a totalidade deste campo, porque um itinerário deve escolher e não passar, por todo o lado; nenhum destes itinerários é o verdadeiro, nem é a História. Enfim,

⁶ *Ibid.*, p. 38/39.

⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁸ *Ibid.*, p. 48.

o campo acontecimental não compreende os sítios que iremos visitar e que se chamariam acontecimentos: um acontecimento não é um ser, mas um cruzamento de itinerários possíveis.⁹

Neste ponto de nossa conversa, entramos no cerne de sua obra que é a noção de intriga, enquanto constitutiva da narrativa histórica. No centro desta concepção de história está a figura do historiador, proponho colocá-lo, então, como foco de nossas reflexões.

VEYNE: O itinerário que o historiador escolhe para descrever o campo acontecimental pode ser livremente escolhido e todos os itinerários são igualmente legítimos (ainda que não sejam igualmente interessantes). É evidentemente impossível descrever a totalidade do devir e é preciso escolher; também não existe uma categoria particular de acontecimentos (a história política, por exemplo) que seria a História e se imporia à nossa escolha. E, portanto, literalmente verdade afirmar, como Marrou, que toda a historicidade é subjetiva: a escolha de um assunto de história é livre e todos os assuntos têm de direito o mesmo valor; não existe história e muito menos "sentido da história"; o curso dos acontecimentos (puxados por qualquer locomotiva da história verdadeiramente científica) não progride sobre uma linha completamente traçada.¹⁰

Até aqui escutamos Paul Veyne, visto que seu livro suscitou nosso encontro e que um dos nossos objetivos foi deixá-lo expor sua concepção de história. Este é o momento de convidar os outros historiadores para integrar nosso diálogo. Proponho que na intervenção inicial cada um recorte à sua maneira a gama de questões provocativas colocadas por Veyne para encaminharmos nossa discussão a respeito do ofício do historiador.

⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 53/54.

GEORGES DUBY: Quanto a mim, estou a declarar que o que escrevo é a minha história, isto é, que sou eu que falo, e não tenho qualquer intenção de ocultar a subjetividade do meu discurso.¹¹

Tentemos ver como se trabalha. Eu sou historiador; não tenho muito gosto pelas teorias; o meu ofício, faço-o e não reflito por aí além sobre ele. Penso que temos de partir do concreto, da maneira de fazer, de trabalhar – na oficina. Eis o que se passa: os homens de que me ocupo, que viveram no século XII, deixaram alguns vestígios. Alguns desses vestígios são inteiramente "concretos", estão inscritos na paisagem; são os objetos materiais que a arqueologia revela. Depois há outros vestígios, que são vestígios de discursos. Discursos que os contemporâneos produziram sobre si próprios; palavras, sinais postos ao lado uns dos outros, frases. Há, assim, um certo número de vestígios. Esses vestígios são raros no que diz respeito aos períodos antigos, como aquele com que me ocupo; tudo isto está muito gasto pelo tempo, muito degradado, é um tecido amarrotado, coçado, rasgado. Com enormes buracos que a investigação histórica nunca será capaz de colmatar. Nem sequer se consegue, na maior parte das vezes, medir a extensão do que falta; não se reconhece o que está estragado, apagado.¹²

VEYNE: *E neste sentido que eu afirmo: a História é conhecimento mutilado. Um historiador não diz o que foi o Império Romano ou a resistência francesa em 1944, mas sim o que ainda é possível saber disso. Não há seguramente dúvidas de que não se pode escrever a história de acontecimentos dos quais não resta nenhum vestígio, mas é curioso que não restem dúvidas: não se pretende, apesar de tudo, que a história é ou deve ser a reconstituição integral do passado?*¹³

¹¹ DUBY, Georges e LARDREAU, Guy (s.d.). *Diálogos sobre a Nova História*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, p. 36.

¹² *Ibidem.*, pp. 36/37.

¹³ VEYNE, Paul (1983). *Op. cit.*, p. 24.

E num texto ao qual é sempre preciso voltar, Michel de Certeau formulou a tensão fundamental da história. Ela é uma prática "científica", produtora de conhecimentos, mas uma prática cujas modalidades dependem das variações de seus procedimentos técnicos, dos constrangimentos que lhe impõem o lugar social e a instituição de saber onde ela é exercida, ou ainda das regras que necessariamente comandam sua escrita. O que também poderia ser dito de maneira inversa: a história é um discurso que aciona construções, composições e figuras que são as mesmas da escrita narrativa, portanto da ficção, mas é um discurso que, ao mesmo tempo produz um corpo de enunciados "científicos", se entendermos por isso "a possibilidade de estabelecer um conjunto de regras que permitem "controlar" operações proporcionais à produção de objetos determinados", citando Certeau no texto "*A Operação Historiográfica*"¹⁴

O que Michel de Certeau nos convida a fazer aqui é pensar no específico da compreensão histórica. Em que condições se pode considerar coerentes, plausíveis, explicativas, as relações instituídas entre os índices, as séries e os enunciados que a operação historiográfica constrói e, de outro lado, a realidade referencial que eles pretendem "representar" adequadamente? A resposta não é fácil, mas é certo que o historiador tem por tarefa oferecer um conhecimento apropriado, controlado, sobre a "população de mortos – personagens, mentalidades, preços" que são seu objeto.¹⁵

Em outros termos, é necessário reconhecer, com Ricoeur, a plena presença da história, em todas suas formas, mesmo as mais estruturais, ao domínio da narrativa.¹⁶

Mas esta pertença da história à narrativa que funda a identidade estrutural entre relato de ficção e relato histórico, não exclui inteligibilidade. A compreensão histórica é construída no e pelo relato, pelos seus

¹⁴ CHARTIER, Roger (1994). "A história hoje: dúvidas, desafios, propostas". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, p. 103.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 103.

¹⁶ CHARTIER, Roger (1990). *A História Cultural – entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, p. 81.

ordenamentos e pelas suas composições. Há, porém, duas maneiras de entender uma tal asserção – *e aqui vou polemizar com Veyne*.¹⁷

Ela pode significar, antes de mais, que a encenação em forma de intriga é em si mesma compreensão – e, portanto, que existem tantas compreensões possíveis como intrigas construídas e que a inteligibilidade histórica só se avalia em função da plausibilidade oferecida pelo relato. "Aquilo que se chama explicação é apenas a maneira do relato se organizar em intriga compreensível", escrevia Veyne e nos falava há poucos minutos, considerando ao mesmo tempo que contar é sempre dar a compreender, e, conseqüentemente, explicar em história não é mais que desvendar uma intriga.¹⁸

Todavia, a proposta que liga narração e explicação pode ter um outro sentido, se elaborar os dados colocados na intriga como vestígios e indícios que permitem a reconstrução, sempre submetida a controle, das realidades que os produziram. O conhecimento histórico é assim inscrito num paradigma do saber que não é o das leis matemáticas nem tão pouco o dos relatos verossímeis – ver C. Ginzburg. A encenação em forma de intriga deve ser entendida como uma operação de conhecimento que não é da ordem da retórica mas que considera fulcral a possível inteligibilidade do fenômeno histórico, na sua realidade esbatida, a partir do cruzamento dos seus vestígios acessíveis.¹⁹

WHITE: *A fala de Roger Chartier não me surpreende*, de um modo geral houve relutância em considerar as narrativas históricas como aquilo que elas manifestadamente são: ficções verbais cujo conteúdo são tanto *inventados* quanto *descobertos* e cujas formas têm mais em comum com seus equivalentes na literatura do que com seus correspondentes nas ciências.²⁰

¹⁷ *Ibidem.*, p. 82.

¹⁸ *Ibid.*, p. 82.

¹⁹ *Ibid.*, p. 84/85.

²⁰ WHITE, Hayden (1994). *Trópicos do discurso*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 98.

CHARTIER: *Esta colocação de Hayden White me permite ir ao ponto principal das críticas, que teci em outras oportunidades, em torno da sua interpretação da explicação histórica e do ofício do historiador.*

A reinscrição da escrita da história no campo da narrativa pôde levar a apagar praticamente a fronteira que a separa do relato de ficção, e a fazer com que seja considerada um "literary artifact", uma "form of fiction-making", segundo a expressão de Hayden White, aplicando as mesmas categorias narrativas e as mesmas figuras de retórica que os textos da imaginação. Daí uma mudança de critérios de identificação dos modos de discurso, classificados segundo os paradigmas de encenação em forma de intriga que os articulam, e já não segundo a relação que se supõe manterem com a realidade. Daí uma mudança paralela da própria definição da explicação histórica, entendida como o processo de identificação e de reconhecimento dos modos e formas do discurso postos em prática pelo relato, e já não como a explicação do acontecimento passado. Mesmo se, em tal perspectiva, o objetivo referencial da história não é negado ou abandonado (caso contrário, como constituir a história como específica?), a ênfase encontra-se noutra lugar, nas identidades retóricas fundamentais que assemelham história e romance, representação e ficção.²¹

De acordo com White, os únicos critérios que permitem uma diferenciação dos discursos históricos provêm de suas propriedades formais²².

Contra uma tal abordagem ou um tal "shift", é preciso lembrar que a ambição de conhecimento é constitutiva da própria intencionalidade histórica. Ela funda as operações específicas da disciplina: construção e tratamento dos dados, produção de hipóteses, crítica e verificação de resultados, validação da adequação entre o discurso do conhecimento e seu objeto. Mesmo que escreva de uma forma "literária", o historiador não

²¹ CHARTIER, Roger (1990). *A História Cultural – entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, p. 84.

²² CHARTIER, Roger (1994). "A história hoje: dúvidas, desafios, propostas". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, p. 110.

faz literatura, e isto pelo fato de sua dupla dependência. Dependência em relação ao arquivo, portanto em relação ao passado do qual ele é vestígio.²³

Dependência, continuando, em relação aos critérios de cientificidade e às operações técnicas que são as de seu "ofício". Reconhecer suas variações (a história de Braudel não é a de Michelet) nem por isso implica concluir que esses constrangimentos e critérios não existem, e que as únicas exigências que refreiam a escrita da história são as que governam a escrita de ficção.²⁴ *Esta seria a especificidade da operação historiográfica, tal como destaquei no início da minha fala ao enfatizar a importância das reflexões de Michel de Certeau.*

WHITE: *Como responder às críticas de Chartier? Opto por não particularizar a resposta e volto rapidamente a um dos argumentos que desenvolvi em defesa da teoria tropológica e sua utilização para a compreensão daquilo que a composição de um discurso histórico envolve.*

E preciso sublinhar que estamos considerando a questão, não dos métodos de pesquisa que deveriam ser usados para investigar o passado, e sim da escrita da história, do tipo de discursos realmente produzidos pelos historiadores no curso da longa carreira da história como disciplina.²⁵

O discurso histórico, diferentemente do discurso científico, não pressupõe que nosso conhecimento da história derive de um método distinto para estudar os tipos de coisas que vêm a ser "passado" e não "presente". Os eventos, as pessoas, as estruturas e os processos do passado se tornam históricos apenas na medida em que são representadas como assunto de um tipo de escrita especialmente histórico.²⁶

Essa caracterização do discurso histórico *não* quer dizer que os eventos, as pessoas, as instituições e os processos do passado jamais existiram realmente. Ela *não* quer dizer que não podemos ter informações

²³ *Ibidem.*, p. 110.

²⁴ *Ibid.*, p. 110/111.

²⁵ WHITE, Hayden (1994). "Teoria Literária e escrita da história". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, p. 25.

²⁶ *Ibid.*, p. 24.

mais ou menos precisas sobre essas entidades do passado. E ela *não* significa que não podemos transformar estas informações em conhecimento pela aplicação dos vários métodos desenvolvidos pelas diferentes disciplinas que constituem a "ciência" de uma época ou de uma cultura. Ela pretende, sim, enfatizar o fato de que apenas ao serem transformados em assunto do discurso histórico que nossa informação e nosso conhecimento sobre o passado podem ser considerados "históricos".²⁷

O discurso histórico não produz informação nova sobre o passado, já que a posse da informação sobre o passado, tanto nova como velha, é uma pré-condição da composição de um tal discurso. Tampouco pode-se dizer que ele fornece novo conhecimento sobre o passado, na medida em que o conhecimento é concebido como um produto de determinado método de investigação. *Lembrem-se das palavras de Veyne, no livro aqui comentado: "Não existe método da história porque a história não faz exigências; contanto que se relatem coisas verdadeiras, ela fica satisfeita. Ela só procura a verdade, e nisso não é uma ciência que procura a exatidão. Ela não impõe normas; nenhuma regra do jogo a subtende, nada lhe é inaceitável. Esta é a característica mais original do gênero histórico" (Whiting history: essay on epistemology, p. 12).*²⁸

O que o discurso histórico produz são *interpretações* de seja qual for a informação ou o conhecimento do passado de que o historiador dispõe. Essas interpretações podem assumir numerosas formas, estendendo-se da simples crônica ou lista de fatos até "filosofias da história" altamente abstratas, mas o que elas todas têm em comum é seu tratamento de um modo narrativo de representação como fundamental para que se percebam seus referentes como fenômenos distintivamente "históricos".²⁹

A história – o mundo real ao longo de sua evolução no tempo – adquire sentido da mesma forma que o poeta ou o romancista tentam provê-lo de sentido, isto é, conferindo ao que originariamente se afigura problemático e obscuro o aspecto de uma forma reconhecível, porque

²⁷ *Ibid.*, p. 24.

²⁸ *Ibid.*, p. 24.

²⁹ *Ibid.*, p. 24/25.

familiar. Não importa se o mundo é concebido como real ou apenas imaginado; a maneira de dar-lhe um sentido é a mesma.³⁰

Do mesmo modo, dizer que conferimos sentido ao mundo impondo-lhe a coerência formal que costumamos associar aos produtos dos escritores de ficção não diminui de maneira nenhuma o status de conhecimento que atribuímos à historiografia. Só diminuiria se acreditássemos que a literatura não nos ensinou algo acerca da realidade, por ter sido o produto de uma imaginação que não era deste mundo, mas de outro, de um mundo inumano.³¹

*

O debate poderia se estender neste rumo, mas eu proporia desviarmos nossa trajetória. Esse desvio não vai nos afastar das questões que estamos discutindo. Ao contrário, eu percebo que as questões aqui levantadas convergem para determinadas formas de viver o ofício do historiador e de perceber a produção do conhecimento histórico. Quanto eu trato destas questões vitais à minha prática de historiadora, eu penso em uma pessoa que me inspira cotidianamente: Michel Foucault. Em vários momentos, ao escutá-los, eu pensava ouvir ecos de um novo olhar sobre a história construído por Foucault.

Quando afirmo que Michel Foucault constrói um novo olhar sobre a história quero dizer que há, subjacente ao conjunto de sua obra uma nova inteligibilidade da história, uma nova maneira de exercer o ofício do historiador e, ousado afirmar, uma nova teoria do social.

Eu gostaria de trazer o depoimento de um historiador lamentavelmente ausente do nosso colóquio, Jacques Le Goff que, num exaustivo trabalho sobre a história, atribuiu papel destacado a Michel Foucault ao tratar a historiografia contemporânea.

³⁰ WHITE, Hayden (1994). *Trópicos do discurso*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 115.

³¹ *Ibidem.*, p. 115.

JACQUES LE GOFF: Michel Foucault ocupa um lugar excepcional na história por três razões.³²

Primeiro, porque é um dos maiores historiadores novos. Historiador da loucura, da clínica, do mundo do cárcere, da sexualidade, introduzindo alguns novos objetos "provocadores" da história e pôs em evidência uma das grandes viragens da história ocidental, entre o fim da Idade Média e o século XIX: a segregação dos desviados.

Em seguida, porque fez o diagnóstico mais perspicaz sobre esta re-novação da história. Faz a sua análise em quatro pontos:³³

1) "O questionar do documento": "A história tradicional dedicava-se a 'memorizar' os *monumentos* do passado, a transformá-los em *documentos* e a fazer deles os vestígios, que em si não são verbais ou, em silêncio, dizem algo de diferente do que de fato dizem; nos nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos*, e em que, onde se decifravam traços deixados pelos homens, onde se deixava reconhecer em negativo o que eles tinham sido, há uma amálgama de elementos que têm de ser isolados, agrupados, tornados eficazes, postos em relação, integrados em conjuntos" [L'Archéologie du savoir, Gallimard, Paris, pp. 13-15].³⁴

2) "A noção de descontinuidade adquire um papel de maior relevo nas disciplinas históricas" [*ibid.*, p. 15].

3) O tema e a possibilidade de uma história *global* começaram a perder consistência e assistir-se ao esboço do desígnio, bem diferente, do que poderia chamar-se uma história *geral*, determinando "qual a forma de relação que pode ser legitimamente descrita entre as diferentes séries" [*ibid.*, p. 17-18].

4) Novos métodos. A nova história reencontra um certo número de problemas metodológicos, vários dos quais lhe são, sem dúvida, preexistentes, mas que a caracterizam, agora, no seu conjunto. Podemos citar dentre eles: a constituição de corpus coerentes e homogêneos de

³² LE GOFF, Jacques (1985). *Memória-História. Enciclopédia Einaudi*. Porto: Imprensa Nacional e Casa da Moeda. p. 216.

³³ *Ibidem.*, p. 216.

³⁴ *Ibid.*, p. 217.

documentos, e o estabelecer de um princípio de seleção; a definição do nível de análise e dos elementos que, são pertinentes; as referências – explícitas ou não – a acontecimentos, instituições e práticas; as palavras empregadas com suas regras de uso e os campos semânticos que desenham ou, ainda, a estrutura formal das proposições e os tipos de encadeamento que as unem; a especificação de um método de análise; a delimitação dos conjuntos e subconjuntos que articulam o material estudado; a determinação das relações que permitem caracterizar um conjunto [*ibid*, p. 19-20].³⁵

Finalmente, Foucault propõe uma filosofia original da história estritamente ligada à prática e à metodologia da disciplina histórica. Deixo a Paul Veyne a tarefa de a caracterizar: "Para Foucault, o interesse da história não está na elaboração de invariantes, quer filosóficas quer organizadas nas ciências humanas; consiste em utilizar todo e qualquer tipo de invariantes para dissolver os racionalismos constantes renascentes. A história é uma genealogia nietzscheniana. Por isso, a história, segundo Foucault, passa por ser filosofia (o que não é verdadeiro, nem falso); está, no entanto, muito longe da vocação empirista tradicionalmente atribuída à história" [*Comment on écrit l'histoire. Essai dépiétémologie*, Seuil, Paris, p. 378].

Pediria para os senhores comentarem, da forma como desejarem, as influências de Michel Foucault no campo da história.

VEYNE: *Talvez eu vá aqui apenas repetir as idéias do texto "Foucault Revolucionou a História", mas considero importante apontar as idéias centrais que me faz afirmar: creio, efetivamente, que Foucault é historiador. Sempre o foi. Isto faz-nos tomar consciência do que é ou daquilo em que a História está a ponto de se tornar, isto é, uma coisa em que a posição de historiador não está, de nenhum modo, no lugar onde a colocamos. A própria Filosofia tornando-se um historicismo radical,*

³⁵ *Ibid.*, p. 217.

assimila, recupera, ou transforma a história e é este o significado essencial do fenômeno Foucault.³⁶

Foucault é o historiador acabado, o remate da história. Esse filósofo é um dos grandes historiadores de nossa época, e ninguém duvida disso, mas poderia, também, ser o autor da revolução científica atrás da qual andavam todos os historiadores.³⁷

A intuição inicial de Foucault não é a estrutura, nem o corte, nem o discurso: é a *raridade*, no sentido latino dessa palavra; os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que nosso saber nem imagina; pois o que é poderia ser diferente; os fatos humanos são arbitrários, no sentido de Mauss, não são óbvios; no entanto, parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem.³⁸

Dito de outra maneira, é preciso desviar os olhos dos objetos naturais para perceber uma certa prática, muito bem datada, que os objetivou sob um aspecto datado como ela; pois é por isso que existe o que chamei, usando uma expressão popular, de "parte oculta do iceberg": porque esquecemos a prática para não mais ver senão os objetos que a reificam a nossos olhos.³⁹

A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que se diz). Se a prática está, em certo sentido, "escondida", e se podemos, provisoriamente, chamá-la "parte oculta do iceberg", é simplesmente porque ela partilha da sorte da quase-totalidade de nossos comportamentos e da história universal: temos, freqüentemente, consciência deles, mas não temos o conceito para eles.⁴⁰

³⁶ VEYNE, Paul et al. (1989). *A Nova História*. Lisboa, Edições 70, p. 37.

³⁷ VEYNE, Paul. "Foucault revoluciona a história". *Como se Escreve a História*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 152.

³⁸ *Ibidem.*, p. 152.

³⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 157/158.

Os objetos parecem determinar nossa conduta, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos. Portanto, partamos, antes, dessa própria prática, de tal modo que o objeto ao qual ela se aplique só seja o que é relativo a ela. A relação determina o objeto, e só existe o que é determinado. O objeto não é senão o correlato da prática.⁴¹

O método consiste, então, para Foucault, em compreender que as coisas não passam das objetivações de práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe.⁴²

Tudo gira em volta desse paradoxo, que é a tese central de Foucault, e a mais original: *o que é feito*, o objeto, se explica pelo que foi o *fazer* em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o *fazer*, a prática, se explica a partir do que é feito.⁴³

CHARTIER: Depois de Foucault, torna-se claro, com efeito, que não se podem considerar os "objetos intelectuais" como "objetos naturais" em que apenas mudariam as modalidades históricas de existência. A loucura, a medicina ou o Estado não são categorias pensáveis em termos universais e cujo conteúdo seria particularizado por sua época. Por detrás da permanência enganadora de um vocabulário que é o nosso, é necessário reconhecer, não objetos, mas objetivações que constroem de cada vez uma forma original.⁴⁴

São, portanto, as relações com os objetos que os constituem, de forma específica para cada caso e segundo composições e distribuições sempre singulares. A história intelectual não deve cair na armadilha das palavras que podem dar a ilusão de que os vários campos de discursos ou de práticas são constituídos de uma vez por todas, delimitando objetos cujos contornos, ou mesmo os conteúdos, não variam; pelo contrário, deve estabelecer como centrais as discontinuidades que fazem com que se designem, se admitam

⁴¹ *Ibid.*, p. 159.

⁴² *Ibid.*, p. 162.

⁴³ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁴ CHARTIER, Roger (1990). *A História Cultural – entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, p. 65.

e se avaliem, sob formas diferentes ou contraditórias, consoante as épocas, os saberes e os atos. E aí que se encontra o seu próprio objeto, a saber: "relacionar os objetos pretensamente naturais com as práticas datadas e raras que os objetivaram e explicar essas práticas, não a partir de um motor único, mas a partir de todas as práticas afins sobre as quais se encontram fixadas" – citando Paul Veyne. O que significa reconstituir, sob as práticas visíveis ou os discursos conscientes, a "gramática escondida" ou "imersa" (como escreve Veyne) que a explica. E ao identificar as divisões e as relações que constituem o objeto, em estudo, que a história (das idéias, das formações ideológicas, das práticas discursivas – pouco importa a designação) poderá pensá-lo sem o reduzir à simples condição de figura de circunstância de uma categoria supostamente universal.⁴⁵

Há um apelo a uma revolução na história, ao obrigar esta disciplina a pensar de outra forma os seus objetos ou os seus conceitos. Desprender-se tão rapidamente dos automatismos herdados, das evidências não questionadas, não é tarefa fácil, e as certezas antigas só dificilmente dão de si.⁴⁶

Dessas resistências, não é a menos duradoura a que distingue a realidade do social (boa para o historiador) daquilo que advém do discurso, da ideologia ou da ficção. Era ela que Foucault pretendia destruir numa mensagem que visava, em primeiro lugar, os historiadores: "É necessário desmitificar a instância global *do* real como totalidade a restituir. Não existe "o" real que se atingiria com a condição de falar de tudo ou de certas coisas mais "reais" do que as outras, e que não se alcançaria, em proveito de abstrações inconscientes, se nos limitássemos a fazer surgir outros elementos e outras relações [...] (Foucault, in *L'impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*, org. Michelle Perrot, Paris, Seuil, p. 29-39, citação p. 34-35).

Contra a "idéia bem fraca do real", utilizada geralmente pelos historiadores, que a assimilam ao limiar social das existências vividas ou das hierarquias restituídas, é assim afirmada a equivalência fundamental de todos os objetos históricos, nunca discriminados pelos níveis de realidade

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 65/66.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 79.

diferentes daqueles em que eles são considerados relevantes. O essencial já não está, pois, em distinguir entre esses graus de realidade – o que durante muito tempo fundou a oposição entre história socio-econômica que atingia o real através dos materiais-documentos e uma história dedicada às produções do imaginário, mas em compreender como a articulação dos regimes de práticas e das séries de discursos produz o que é lícito designar com a "realidade", objeto da história.⁴⁷

Gostaria de encerrar nosso colóquio provocando o leitor com as reflexões de Georges Duby que resumem as motivações das infinitas discussões que tecemos sobre nosso ofício.

DUBY: Eu pergunto porque é que vim a ser historiador? Não sei. De qualquer forma, estou certo de que as pulsões do desejo se introduzem no próprio trabalho do historiador a diferentes níveis. Primeiro, claro, na escrita propriamente dita, na maneira como se escreve a história, na maneira como se faz passar a nossa experiência, nesses flocos de sonho que se formaram em contato com o documento, no estado de discurso. Mas as pulsões entram também em jogo nas escolhas "teóricas", no estabelecimento daquilo a que se chama uma problemática, na maneira como seguimos uma pista, no impulso que nos leva a aventurar-nos neste ou naquele tema.⁴⁸

Considerando que a história é, no fundo, o "sonho de um historiador" (nas palavras de Duby), escrever este texto significou a oportunidade de converter o estudo da teoria da história em um jogo lúdico. Ao conviver com a pluralidade de vozes, elaborar as perguntas, entrecruzar as falas, (re) conciliar pontos de vista, explicitar oposições. Compus um diálogo que é também uma outra forma de produzir significados para o discurso desses historiadores.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 79/80.

⁴⁸ DUBY, Georges e LARDREAU, Guy (s. d.). *Diálogos sobre a Nova História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, p. 43.

BIOGRAFIA: UM GÊNERO DE FRONTEIRA ENTRE A HISTÓRIA E A LITERATURA¹

Benito Bisso Schmidt

O *Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa* de Celso Pedro Luft define biografia como "relato da vida de uma pessoa". Esmiuçando um pouco mais esta definição, lemos na mesma obra que relato equivale à "relação; narração; exposição" e, entre os sinônimos de pessoa, encontramos "entidade humana; individualidade; indivíduo; personagem". Portanto, seguindo os termos do próprio Luft, poderíamos entender biografia como a *narração* da vida de um *indivíduo*.²

Considerando que assistimos hoje a um retorno da biografia ao campo do conhecimento histórico acadêmico, depois de sua permanência por longos anos no limbo da história anedótica e laudatória, parece-me necessário examinar com cuidado alguns problemas da definição exposta acima, sobretudo as noções de narração e de indivíduo. Afinal, tais termos são recorrentes nas discussões atuais acerca da dita "crise" que atingiu a historiografia a partir dos questionamentos feitos pela pós-modernidade à história "científica". É com este intuito que pretendo desenvolver a presente exposição, detendo-me sobretudo no entrecruzamento entre história e literatura que se efetiva na biografia.

¹ Texto apresentado na sessão de comunicação coordenada "Biografia: gênero de fronteira" no "XX Simpósio Nacional de História – História: Fronteiras" da ANPUH. Florianópolis: julho de 1999.

² Celso Pedro Luft. *Pequeno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Scipione, 1984. p. 75, 479 e 431.

Em relação à noção de narração, muitos autores associam o redespertar do interesse dos historiadores pela biografia com a chamada "volta da narrativa". A fim de entendermos esta "volta", é preciso reportarmo-nos ao século XIX, quando a história buscou afirmar sua cientificidade a partir do modelo das ciências físicas e naturais e, para tanto, pretendeu proscreever a dimensão literária do discurso histórico.³ O historiador deveria descrever e/ou explicar o passado de maneira racional e objetiva, cabendo aos literatos reinventar os fatos de acordo com sua imaginação e subjetividade. Não estou me referindo aqui somente aos postulados da Escola Metódica francesa de Langlois e Seignobos., ou à proposta de Ranke de contar o passado como ele realmente ocorreu, mas também ao marxismo e a determinados autores da Escola dos "Annales" que buscaram, através de diversos expedientes, desvendar os mecanismos objetivos da história. O melhor exemplo deste fato é a chamada história quantitativa e serial, muito em voga nos anos 70, que pretendia captar, através da precisão dos números, os movimentos profundos da longa e da média durações, as "verdadeiras forças explicativas do passado", sem qualquer apelo às narrativas de cunho literário.

Quero ressaltar que a partilha história-científica/literatura não é um dado natural, mas obedeceu às convenções de uma determinada época da história do pensamento ocidental, marcada pela crença nos poderes emancipadores da ciência, na possibilidade de compreensão racional da natureza, da sociedade, do homem e até mesmo do sobrenatural. Não é casual que Darwin, Marx, Freud e Kardec sejam homens do século XIX e que tenham marcado tão indelevelmente a nossa maneira de ver o mundo. Alguns anos antes, contudo, os campos da ciência e da arte não estavam tão demarcados assim. Por exemplo, quando Buffon foi eleito em 1753 para a Academia Francesa, ele fez um discurso sobre o estilo. De acordo com Wolf Lepenies, "(...) ninguém se admirou com isso. Era considerado natural que um homem da ciência natural se concebesse como escritor:

³ Temístocles Cezar. "Considerações acerca do estatuto do texto histórico". *História em Revista*. Pelotas: Núcleo de Documentação Histórica/UFPel, n. 2, 1996, p. 31.

como alguém para quem não importa somente o que diz, mas também como diz (...)"⁴ Antes mesmo, no século de Luís XIV, não se fazia distinção entre as ciências e as letras. O dicionário da "Académie Française", no verbete "science" remete à "littérature" e define "lettres" como "toute sorte de science et de doctrine".⁵ Por outro lado, Balzac, que ninguém deixaria de classificar do lado da literatura, ao escrever a "Comédia humana", pretendeu "fazer com a sociedade aquilo que Buffon delegava à zoologia: (...) analisar as espécies sociais que constituem a sociedade francesa, e escrever a verdadeira história da moral, que a maioria dos historiadores, concentrados no brilho e na miséria das conquistas militares e das ações do estado, esquecem de relatar".⁶

Nesta delimitação de fronteiras, a biografia foi progressivamente exilada para os domínios da literatura. Para o historiador preocupado com as macro-estruturas, com a longa-duração e com a ação dos sujeitos coletivos, o gênero biográfico representava "o modelo de história tradicional, mais sensível à cronologia e aos grandes homens que às estruturas e às massas".⁷

Daniel Madelénat localiza a cisão entre biografia e história na emergência das grandes filosofias da história cujo sentido de totalidade e de imanência – seja o desenvolvimento do espírito, a ascensão da humanidade ao estado positivo ou à sociedade sem classes – levaria a uma desvalorização do estudo das particularidades individuais.⁸

Patrick Joyce, por seu turno, assinala que, a partir do século XVIII, como parte do projeto da modernidade, surge a distinção "social"/"individual". Esta teria raízes na divisão cristã e aristocrática entre o material e o espiritual, com a desvalorização do primeiro (por exemplo, o corpo mortal seria apenas um invólucro do espírito imortal). O século XIX, ao contrário, reagindo a esta postura, privilegiou o "material", visto

⁴ Wolf Lepenies. *As três culturas*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 13.

⁵ Apud id. *ibid.*, p. 19.

⁶ Id. *ibid.*, p. 14.

⁷ O. Chaussinand-Nogaret. "Biographique (Histoire)". In: André Burguière (org.). *Dictionnaire des Sciences Historiques*. Paris: PUF, 1986, p. 86.

⁸ Daniel Madalénat. *La Biographie*. Paris: PUF, 1984, p. 109.

como a "base" da sociedade.⁹ Em tal perspectiva, a individualidade teria um peso pequeno, ou mesmo nulo, na explicação dos processos históricos e, portanto, o estudo biográfico seria pouco importante.

Esta fronteira entre história e literatura foi ostensivamente patrulhada até alguns anos atrás. Como um "muro de Berlim" invisível, delimitava territórios e criava identidades. Quando se olhava um livro sobre o "passado", a pergunta era inevitável: isto é história ou ficção? Os poucos que ousavam pular a cerca e cruzar os campos minados corriam sérios riscos: podiam ser tachados de traidores, dissidentes, pouco sérios, etc. Hoje, contudo, assistimos cada vez mais a uma série de redefinições e deslocamentos fronteiriços: o mais notável, sem dúvida, é aquele que reaproxima história e literatura.

Já em 1979 Lawrence Stone proclamava a volta da história-narrativa, que se diferenciaria da história estrutural por ser mais descritiva do que analítica e por direcionar seu enfoque ao homem e não às circunstâncias. Haveria ainda, para este autor, uma maior preocupação, por parte dos historiadores narrativos, com os aspectos retóricos na apresentação de seus textos.¹⁰

Pouco tempo depois, debatendo com Stone, Eric Hobsbawm criticou a idéia de uma contradição entre historiadores narrativos e historiadores estruturais. Segundo ele, para os primeiros "(...) o acontecimento, o indivíduo, e mesmo a reconstrução de algum estado de espírito, o modo de pensar o passado, não são fins em si mesmos, mas constituem o meio de esclarecer alguma questão mais abrangente, que vai muito além da estória particular e seus personagens".¹¹

⁹ Patrick Joyce. "The end of social history?" *Social History*. v. 20, n. 1, jan. 1995, p. 76-77.

¹⁰ Lawrence Stone. "O ressurgimento da narrativa. Reflexões sobre uma nova velha história". *RH – Revista de História*. Campinas, IFCH/UNICAMP, inverno 1991. p. 13-14.

¹¹ Eric Hobsbawm. "O ressurgimento da narrativa. Alguns comentários". *Id. ibid.*, p. 41.

De acordo com Roger Chartier, seria incorreto falar de uma "volta" a narrativa já que a história sempre foi narrativa. Questiona o autor: "como, na verdade, poderia haver 'retorno' ou redescoberta onde não houve nem partida nem abandono?". Porém, ainda segundo Chartier, não se pode negligenciar "a preferência dada recentemente a algumas formas de narrativa em detrimento de outras mais clássicas. Por exemplo, as narrativas biográficas entrecruzadas da micro-história não acionam nem as mesmas figuras nem as mesmas construções das grandes 'narrativas' estruturais da história global ou das 'narrativas' estatísticas da história serial".¹²

Já Hayden White, em seu polêmico *Meta-história*, define o trabalho histórico como "(...) uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa", e afirma que as perspectivas históricas se diferenciam entre si por critérios estéticos (uso de diferentes "tropos") e não epistemológicos.¹³

Todos estes autores, apesar de apresentarem diferenças fundamentais entre suas perspectivas teórico-metodológicas, apontam para uma nova maneira de se encarar o discurso histórico: este não pode mais ser visto como uma "forma" aleatória ao "conteúdo", mas como a própria condição de possibilidade deste conteúdo. Ou seja, o historiador não pode mais ser indiferente às figuras de linguagem que aciona, aos recursos estilísticos que utiliza, aos tempos verbais que entrecruza, pois são eles que dão sentido à narrativa, e não algo que é exterior a ela. Além disso, mesmo um leigo pode perceber fortes mudanças na narrativa da historiografia recente: um estilo mais agradável, uma presença mais explícita da subjetividade do autor, uma construção detalhada dos personagens (que deixam de ser apenas exemplos de interpretações gerais para se tornarem elementos centrais na explicação das tramas históricas).

O retorno da biografia participa deste movimento mais geral de aproximação da história com a literatura. Segundo Giovanni Levi, "a biografia constitui na verdade o canal privilegiado através do qual

¹² Roger Chartier. "A história hoje: dúvidas, desafios, propostas". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: v. 7, n. 13, 1994, p. 103.

¹³ Hayden White. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1995, p. 11 e 14.

os questionamentos e as técnicas peculiares da literatura se transmitem à historiografia. Muito já se debateu esse tema, que concerne sobretudo às técnicas argumentativas utilizadas pelos historiadores. Livre dos entraves documentais, a literatura comporta uma infinidade de modelos e esquemas biográficos que influenciaram amplamente os historiadores”.¹⁴ De forma semelhante, Jacques Le Goff assinala que “a biografia histórica deve se fazer, ao menos em um certo grau, relato, narração de uma vida, ela se articula em torno de certos acontecimentos individuais e coletivos – uma biografia não 'événementielle' não tem sentido”.¹⁵ Enfim, mesmo resguardadas as diferenças entre romance biográfico e biografia histórica no que tange a esta última: menor liberdade de invenção, maior compromisso com os documentos, necessidade de citação das fontes, etc. –, penso que o historiador tem muito a aprender com a literatura na elaboração de seus trabalhos biográficos. Quero desenvolver um pouco mais esta idéia, discutindo o segundo termo da definição de biografia apresentada no início: a noção de indivíduo.

A idéia do indivíduo como ser unitário, racional e autônomo é uma das bases da modernidade ilustrada. Em contraposição ao coletivismo medieval, o pensamento burguês erigiu "o" homem como centro das indagações filosóficas, a inspiração para as artes, a base da democracia, o possuidor de direitos universais. Porém, no âmbito mesmo da modernidade, alguns autores já criticavam esta idéia: Marx, por exemplo, destacou os limites materiais da liberdade humana; Freud apontou para a presença do irracional nas práticas e representações dos indivíduos; Wittgenstein, no campo da filosofia da linguagem, atacou a idéia do sujeito individual como fonte dos significados lingüísticos; as vanguardas estéticas, como o cubismo, decompuseram os modelos "naturais", mostrando-os em suas múltiplas dimensões. Mais recentemente, a pós-modernidade radicalizou

¹⁴ Giovanni Levi. “Usos da biografia”. In: Marieta de Moraes Ferreira e Janaina Amado. *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 168.

¹⁵ Jacques Le Goff. “Comment écrire une biographie historique au-jourd’hui?”. *Le Débat*. N. 54, mars-avril 1989, p. 1.

a crítica ao sujeito universal, afirmando que o indivíduo não é o "motor da história", mas uma construção discursiva própria de um determinado momento histórico. Frente a todos estes questionamentos, é lícito perguntar se é válido continuar construindo biografias, já que estas são essencialmente narrações de vidas de indivíduos?

Uma resposta possível nos vem da literatura. Como assinala Allain Robbe-Grillet, o romance moderno rompeu com a idéia de indivíduo unitário e seu advento "(...) está ligado precisamente a esta descoberta: o real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito, aleatório".¹⁶ Assim, um dos principais desafios dos biógrafos na atualidade é capturar os personagens enfocados a partir de diferentes ângulos, construindo-os não de uma maneira coerente e estável, mas levando em conta suas hesitações, incertezas, incoerências, transformações. Isso implica também o abandono da linearidade cronológica, o que obriga os historiadores a lidarem com diferentes temporalidades: tempo "contextual" (o panorama político, econômico, cultural), tempo familiar, tempo interior, tempo da memória, etc. Talvez desta forma seja possível afastar-se daquilo que Pierre Bourdieu chamou de "ilusão biográfica", ou seja, a idéia "(...) de que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma 'intenção' subjetiva e objetiva, de um projeto (...)". Para o sociólogo, expressões como "sempre" ou "desde pequeno" indicariam claramente a busca da coerência e da linearidade nas histórias de vida.¹⁷ Tal concepção parece ter uma origem bem remota: Georges Duby assinala que é comum encontrar nas narrativas de prodígios de heróis e santos suas virtudes já manifestas na infância e em seus ancestrais.¹⁸

¹⁶ Apud Pierre Bourdieu. "A ilusão biográfica". In: M. de M. Ferreira e J. Amado, op. cit. p. 185.

¹⁷ Id. *ibid.*, p. 184.

¹⁸ Georges Duby. *Guilherme Marechal ou o Melhor Cavaleiro do Mundo*. Rio de Janeiro: Graal, 1987.

Nos últimos anos, alguns historiadores têm procurado examinar facetas diferenciadas dos personagens e não apenas, como nas biografias tradicionais, sua vida pública e seus "feitos notáveis". Assim, emergem em seus textos, entre outros aspectos, os sentimentos, o inconsciente, a cultura, a dimensão privada e o cotidiano. Por exemplo: Duby comenta que procurou compreender Guilherme Marechal, um cavaleiro medieval dos séculos XII e XIII, "apanhado nas malhas das obrigações entrelaçadas e não raro contraditórias que decorriam de seus deveres de pai, senhor, vassalo e súdito (...).¹⁹ Carlo Ginzburg, por seu turno, buscou analisar diversos aspectos da vida de Menocchio, um obscuro herege do século XVI: "(...) suas idéias e sentimentos, fantasias e aspirações. (...) suas atividades econômicas, (...) a vida de seus filhos".²⁰ Na historiografia brasileira, destaco a dissertação de mestrado de Maria Elena Bernardes sobre Laura Brandão, mulher do líder comunista Otávio Brandão, na qual a autora construiu a personagem "(...) investigando como viveu suas experiências no feminino, sua condição de mulher de vanguarda, sua militância política, percebendo em que medida sua atuação na vida pública influenciou ou alterou sua vida privada e vice-versa".²¹ Tais autores parecem confirmar a idéia de Michel de Certeau para quem cada indivíduo deve ser entendido como "um lócus no qual uma incoerente e freqüentemente contraditória pluralidade de determinações relacionais interagem".²²

E na literatura, contudo, com sua maior liberdade para viagens da imaginação, que a explosão do indivíduo unitário ocorre de forma mais contundente. Um exemplo é o romance inacabado "O homem sem qualidades" de Robert Musil (1880-1942). Segundo Hermano Vianna,

¹⁹ Georges Duby. *A história contínua*. Rio de Janeiro: Zahar/UFRJ, 1993, p. 139.

²⁰ Carlo Ginzburg. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 16.

²¹ Maria Elena Bernardes. "Laura Brandão: a invisibilidade feminina na política". *XII Encontro Regional de História: Cultura-Memória-Poder: Programas e Resumos*. Campinas: ANPUH/Núcleo Regional de São Paulo, 1994. p. 44.

²² Michel de Certeau. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of Califórnia Press, 1984, p. xi.

"o homem sem qualidades é aquele que recusa ser aprisionado por uma essência ou pela linearidade de uma biografia. No homem sem qualidades nada é permanente, tudo é mutável, provisório, precário, contingente: estão abertas, para sempre, todas as possibilidades do ser". Neste sentido, "Musil deixou uma obra não só inacabada, mas com inúmeras possibilidades de conclusão. Esta é uma característica fundamental do pensamento musiliano: o mundo está entregue a infinitos 'possíveis'. Qualquer escolha é, por si só, um empobrecimento".²³ Da mesma forma, também o historiador deve dar-se conta de que a biografia é sempre uma construção possível, entre tantas outras, a respeito de um personagem, e nunca "o" retrato definitivo. Neste sentido, precisa renunciar à busca de uma essência social ou psicológica que explique a trajetória examinada, para levar em conta as mudanças de rota, os percalços, os acasos, os possíveis de cada existência.

Este rompimento aparece de forma ainda mais clara na obra de Fernando Pessoa que, como todos sabem, criou diferentes personalidades literárias. Algumas são bastante conhecidas como Ricardo Reis, Alberto Caeiro e Álvaro de Campos, mas estudos recentes mostram que seus personagens podem chegar a 72. Estes eram chamados "heterônimos" pois possuíam estilo, temperamento e até caligrafia próprios: por exemplo, Reis era clássico; Caeiro, bucólico e Álvaro de Campos, vanguardista. O poeta português criou para eles biografias, descrições físicas e até cartões de visita. Como salienta Verena Alberti, "(...) é importante notar que heterônimo não é, de modo algum, o mesmo que pseudônimo. Não se trata de produções literárias de Fernando Pessoa publicadas sob nome falso. Não é Pessoa o autor, mas personagens por ele criados, que pensam diferente e têm estilos diferentes".²⁴ O que um psiquiatra embebido da razão moderna poderia diagnosticar como esquizofrenia, nós podemos considerar como

²³ Hermano Vianna. "Robert Musil: as qualidades do homem moderno". In: Gilberto Velho, (org.). *Antropologia e Literatura: a questão da modernidade*. Rio de Janeiro: PPG em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRJ, 1988, p. 57-8 e 62.

²⁴ Verena Alberti. *Um drama em gente: trajetórias e projetos de Pessoa e seus heterônimos*. Texto apresentado no XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1998, p. 5-6. Ver também Carlos Graieb. "O baú do poeta". *Veja*, 11 de novembro de 1998, p. 204-5.

uma resposta ao homem coerente e estável, típico da modernidade. Pessoa explodiu o eu, livrou-se da "drogadição da identidade"²⁵ e, muito antes de Foucault, Deleuze e Guattari, mostrou que "(...) cada um de nós era vários (...)"²⁶. Com o perdão do trocadilho infame, Pessoa era várias pessoas.

Estes exemplos são instigantes para que possamos repensar as fronteiras instauradas pelo pensamento moderno entre a nossa disciplina e a literatura. Precisamos aprender com os literatos a falar da subjetividade dos personagens, a romper com o tempo linear e a tramar narrativamente as trajetórias individuais com os contextos onde estas se realizaram.²⁷ Talvez não seja possível viajar tão longe criando personagens, mas certamente é viável recriar facetas diversas de homens e mulheres "reais". Não deixa, porém, de ser extremamente sedutora a mensagem de Pessoa para quem "a mentira é simplesmente a linguagem ideal da alma, pois, assim como nos servimos de palavras, que são sons articulados de uma maneira absurda, para em linguagem real traduzir os mais íntimos e sutis movimentos da emoção e do pensamento, que as palavras forçosamente não poderão nunca traduzir, assim nos servimos da mentira e da ficção para nos entendermos

²⁵ Expressão de Suely Rolnik. "Subjetividade, ética e cultura nas práticas clínicas". *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade/Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, v. 3, n. 2, set. fev. 1995, p. 308.

²⁶ Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Milplatôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, v. 1, p. 11. Foucault também aponta para esta pluralidade do eu ao criticar a ideia do autor "(...) como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência". Michel Foucault. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 26.

²⁷ Penso que o livro já citado de Duby, *Guilherme Marechal*, é um exemplo notável deste uso da literatura na construção da narrativa histórico-biográfica. O autor usa recursos literários como o "flashback" para romper com a linearidade cronológica, iniciando seu texto com a descrição da agonia e morte do personagem; entrecruza as aventuras e desventuras de Guilherme com o contexto medieval e procura captar os "estados de alma" do biografado.

uns aos outros, o que, com a verdade, própria e intransmissível, se nunca poderia fazer.”²⁸

Que vontade de ser poeta!

²⁸ Fernando Pessoa. *Livro do desassossego*. Lisboa: Presença, 1991, v. II, p. 207.

BRINCANDO NOS CAMPOS DO SENHOR: RELIGIOSIDADE, PÓS-MODERNISMO E INTERPRETAÇÃO

Mauro Polacow Bisson

As reflexões encaminhadas pela pós-modernidade têm representado um desafio para a historiografia tradicional, transformando-se numa pedra em seu sapato por pelo menos duas décadas. No âmbito de tais idéias, a desconstrução da figura do historiador como o indivíduo imparcial e objetivo por excelência – evidentemente vislumbrando sua inserção no campo científico de produção, ao longo do último século – tem provocado, senão uma ruptura radical com os modelos teóricos incorporados pelos pesquisadores, uma séria reavaliação dos conceitos e métodos, assim como o reposicionamento do próprio ofício do historiador.

O historiador é marcado na própria pele com sinais de uma profunda crise, diante da possibilidade da escrita histórica não estar desvinculada do olhar pessoal do estudioso, ou seja, que sua produção acadêmica não esteja isenta de um olhar particular, que seu discurso não mais reflita ou expresse a realidade, mas, de alguma maneira, ajude a instaurá-la. Apoiado nas hipóteses desenvolvidas pela Teoria Literária nos últimos anos, os críticos da historiografia tradicional colocam-na diante de um grave dilema: aceitar ou confrontar a concepção de que a narrativa histórica não é de forma alguma objetiva e imparcial. Em qualquer lado, porém, que se posicione o indivíduo, resta ainda a necessidade de decifrar o enigma de onde e como situar o fazer historiográfico, na eminência de ter seus caminhos radicalmente alterados.

Enfrentando essa questão de frente, dois dos mais notáveis teóricos recentes da história têm colaborado para que tal discussão alargue o campo da historiografia: Paul Veyne e Hayden White; produzindo escritos altamente polêmicos, contrariamente à postura adotada por diversos pensadores – postura esta unilateral, protecionista e anacrônica, que tende a aprisionar mais uma vez a história em uma gaiola dourada, jogando agora a chave definitivamente fora –, ambos são responsáveis pela reorientação e pelo redimensionamento do ofício do historiador. É a partir de suas idéias que este breve ensaio se desenvolve, tomando por diretriz a confrontação entre algumas reflexões do campo historiográfico e recentes pesquisas no âmbito da história comparada das religiões, particularmente os trabalhos desenvolvidos por Mircea Eliade na sua proposta de uma "hermenêutica criativa" e por William Paden na elaboração de sua hipótese de "mundos religiosos".

O ponto de intersecção entre os autores citados e que torna possível a discussão, efetiva-se na constatação de que a interpretação – repelida com horror pela historiografia tradicional, pelo menos em teoria – é definitivamente incorporada pelo historiador, diante desse novo panorama. Nesse sentido, a aproximação da literatura com a história, levada a cabo nas últimas décadas, de certa maneira desmonta a noção que esta última firmou sobre si mesma, ou seja, abala sua busca de afirmação como uma disciplina autônoma, objetiva e verdadeiramente científica. Em seu *Meta-História*, White demonstra como as diversas figuras de linguagem e os recursos de Retórica são utilizados e manipulados na elaboração de um discurso presumidamente científico, como aquele que tem sido associado ao projeto historiográfico nos últimos dois séculos. Ao aproximar o relato histórico das narrativas literárias, White não apenas permitiu iluminar tais relatos com categorias formuladas pela Teoria Literária como, de certa maneira, tornou-se um dos grandes responsáveis pela desmontagem da grande ilusão que insiste em fazer da História uma disciplina de cunho nitidamente objetivo.

Paul Veyne parece caminhar pela mesma trilha, ao afirmar que a história não é uma ciência e nem deve esperar muito das ciências, tornando-se mesmo categórico ao dizer que a História, da qual se fala

muito há dois séculos, não existe. Se podemos notar uma verdadeira diferença entre a historiografia e as ciências físicas, ela não se assenta entre fatos históricos e fatos físicos, mas sim na concepção de que a física é um corpo de leis e a história é um corpo de fatos, ou seja, uma narrativa de acontecimentos verdadeiros. Não é à toa que a questão da narrativa torne-se fundamental tanto nas propostas de White quanto nas de Veyne, a ponto deste último afirmar que "os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos uma intriga, uma mistura muito humana e muito pouco "científica" de causas materiais, de fins e de acasos; numa palavra, uma fatia da vida, que o historiador recorta a seu bel-prazer e onde os fatos têm as suas ligações objetivas e a sua importância relativa"; a palavra intriga, como nos esclarece Veyne, "tem a vantagem de lembrar que aquilo que o historiador estuda é tão humano quanto um drama ou um romance".¹

Essa aproximação entre história e literatura é muito mais do que casual para Veyne, já que, apesar de a ideia lidar com fatos e acontecimentos, temos, num primeiro lugar, a ideia de que nenhum fato é mais ou menos capaz de despertar o interesse do historiador, mas sim é algo que depende da intriga escolhida; também temos a noção do acontecimento não como um ser, mas como um cruzamento de itinerários possíveis. Ao selecionar, simplificar e organizar, a história torna-se uma "narrativa dos acontecimentos", colocando-se para além de todos os documentos, visto que nenhum deles pode ser o acontecimento. Nesse caso, o labor histórico envolve muito mais do que recolher, descrever e catalogar documentos; implica, em primeiro lugar, na compreensão de que "os acontecimentos não são coisas, objetos consistentes, substâncias; são um corte que operamos livremente na realidade, um agregado de processos onde agem e padecem substâncias em interação, homens e coisas".² Decorrente desta constatação, o historiador tem diante de si possibilidades de "fazer falar" tais acontecimentos, inscrevendo sua escrita no campo da produção literária, já que tal escrita é, na definição de Hayden

¹ Paul Veyne. *Como se escreve a história*. Lisboa, Edições 70, 1983, p. 48.

² *Ibid.*, p. 53.

White, "uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa que pretende ser um modelo, ou ícone, de estruturas e processos passados no interesse de explicar o que eram representando-os".³

Esse diálogo (ou atrito, para alguns) da história com a literatura tornou-se uma das grandes questões que a historiografia mais recente tem enfrentado; nesse momento de transição pelo qual atravessa o ofício do historiador, a incorporação da interpretação ao seu campo não pode mais ser facilmente refutado. A idéia de que o historiador necessita, antes de mais nada, interpretar o seu material, levou White a conferir especial interesse ao tema, considerando que o registro histórico é tanto compacto demais quanto difuso demais; se "de um lado, sempre existem mais fatos registrados do que o historiador pode talvez incluir na sua representação narrativa de um dado segmento do processo histórico, (...) de outro lado, no empenho de reconstruir "o que aconteceu" num dado período da história, o historiador deve inevitavelmente incluir em sua narrativa um relato de algum acontecimento ou conjunto de acontecimentos que carecem dos fatos que poderiam permitir uma explicação plausível de sua ocorrência".⁴

O que move essa abordagem – proposta por White e compartilhada por uma significativa parcela de estudiosos – é uma concepção histórica extremamente diferenciada da historiografia tradicional, já que a "verdade" deixa de ser considerada como algo a ser buscado externamente ao pesquisador, e passa a se confundir com a sua própria produção. Documentos e acontecimentos em si nada podem dizer, a não ser através das leituras efetuadas pelo historiador e, nesse caso, a história dá lugar às histórias, tão variadas e diferentes entre si, quanto são as possibilidades oferecidas ao literato para dar um desfecho a sua narrativa e a seus personagens. Das pinturas rupestres do Neolítico aos processos da Inquisição Espanhola, dos esparsos fragmentos de civilizações não-letradas aos complexos manifestos artísticos e políticos da virada do século XX, nada mais está livre do olhar operante do historiador, que deixa de ser um "arqueólogo", a escavar nas fontes e exibir seus achados em belas vitrines em belas salas de museus,

³ Hayden White. *Meta-História*. São Paulo: Edusp, 1995, 2ª. ed., p. 18.

⁴ Hayden White. *Trópicos do Discurso*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 65.

e aproxima-se, então, do artista que toma sua matéria-prima e a transforma num trabalho apoiado num forte poder criativo.

No lugar do mármore, das tintas ou dos sons, o historiador tem sua matéria-prima nos documentos e acontecimentos, e suas principais ferramentas são a interpretação e as palavras. Para os pensadores que compartimentam as instituições poéticas e científicas em pontos extremados, situando a história entre estas últimas, tal concepção deve provocar um tremendo mal-estar. Entendendo a interpretação como uma "mera opinião", diametralmente oposta ao conhecimento científico, "rigoroso e objetivo", tais pensadores têm dificuldade em absorver as propostas de White e Veyne com tranquilidade. Dessa crise, o próprio White distingue dois blocos teóricos tentando responder ao status epistemológico da história; de um lado, "um grupo, adotando uma visão positivista da explicação, afirmou que os historiadores explicam os acontecimentos passados somente na medida em que conseguem identificar as leis da causalidade que regem os processos nos quais ocorrem os eventos". O outro grupo, "adotando uma postura um pouco mais literária, sustentou que os historiadores explicam os eventos que compõem as suas narrativas por meios especificamente narrativos de codificação, isto é, descobrindo a estória que está encerrada nos eventos ou por trás deles e contando-a de uma maneira que um homem medianamente culto possa entender".⁵

O que parece ser comum a ambos os blocos é uma incorporação, ainda que parcimoniosa e cautelosa, do elemento interpretativo, levada a cabo em algum momento do trabalho do historiador. Tal postura, porém, não livrou a historiografia de críticas mais veementes, por parte de alguns pensadores que não vêem na história nada além de interpretações. Hayden White cita o caso de Lévi-Strauss, para quem os relatos históricos são inevitavelmente interpretativos, já que os fatos históricos não são jamais dados ao historiador, mas selecionados e reconstruídos por ele, no sentido de conferir maior consistência a sua narrativa. Nesse sentido, para

⁵ *Ibid.*, p. 70.

Lévi-Strauss, "a 'história' nunca é apenas a história, mas sempre a "história-para", a história escrita no interesse de algum objetivo ou visão infracientíficos".⁶

Lévi-Strauss vai ainda além, afirmando que esse aspecto interpretativo inserido na historiografia é especificamente mítico; "decerto, em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss admite que a história pode distinguir-se do mito em virtude da sua dependência dos dados que constituem a sua especiosa estrutura objetiva, e em virtude da sua responsabilidade para com eles. (...) Mas, continua ele, mesmo essa confiança no registro cronológico não isenta o historiador de interpretações míticas de seu material, já que estes 'dados' são agrupados pelo historiador, de um lado para explicar e, de outro, para transmitir informação, num relato que é mitológico em essência".⁷

Se a história é, antes de mais nada, uma narrativa, elaborada pelo historiador não somente a partir de suas fontes, documentos e acontecimentos, mas, principalmente, a partir das leituras e interpretações que tal historiador deles extrai, e se, no intuito de explicar e transmitir informações, essa mesma narrativa se aproxima dos relatos míticos, os mitos e a história não estariam assim tão distantes mas, ao contrário, estariam numa constante interação. Levando em consideração tais prerrogativas, pretendo traçar uma ponte com as idéias de Mircea Eliade para quem os mitos se referem a uma "história verdadeira", por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Nesse sentido, o "homem total", assim denominado por Eliade, "nunca é completamente dessacralizado", mesmo quando a presença do sagrado não é tão facilmente detectável. Nesse caso, a "história verdadeira" não seria algo exterior ao homem, algo que se passou ou que ainda permanece sem sua participação ativa; ao contrário, só foi possível a existência de tal história por dizer ela respeito ao próprio ser humano. O que deve ser resgatado (e o vem sendo ao longo dos séculos e milênios, ainda que desigualmente e sem nenhuma constância) é a compreensão de que as hierofanias, ou de acordo com Eliade "as manifestações do sagrado

⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁷ *Ibid.*, p. 72.

expressas em símbolos, mitos, seres sobrenaturais, etc", exigem que sejam decifradas, não através de um pensamento lógico e sistemático, mas através da própria experiência individual aliada à leitura da jornada empreendida por alguns homens antes dele.

Essa proposta de Eliade me parece muito próxima à tarefa da interpretação, já que em seu sentido mais elementar, religião comparada envolve o estudo de muitas tradições religiosas ao redor do mundo; porém, uma plena perspectiva comparada exige mais do que uma descrição lado a lado ou serial das religiões mundiais. Ela envolve uma série de interpretações dessa diversidade religiosa para dar sentido e vida ao seu objeto. Assim, o que tem fomentado tantas discussões para os teóricos da historiografia parece não incomodar tanto aos historiadores das religiões comparadas, já que tais questões foram absorvidas e convertidas em importante instrumental no seu próprio processo de trabalho.

Ao defender a idéia de que a história das religiões deveria ser uma "hermenêutica total", Eliade expõe o princípio de que, chamada a decifrar e explicar todo tipo de encontro do homem com o sagrado, da Pré-História até os nossos dias, sua metodologia não pode descartar a interpretação em momento algum. É interessante notar o vigor com que Eliade finca pé na importância da hermenêutica, mesmo que a título de se compreender o interesse que motivou grande parte de sua obra. Para ele, a história das religiões, ao caminhar para uma síntese, passa necessariamente pela hermenêutica, ainda que num grau mais complexo, já que "não se trata apenas de uma questão de compreender e interpretar os fatos religiosos", mas sim lidar com esses fatos como algo sobre o que pensar, e "pensar de uma maneira criativa".⁸

Ao propor uma "hermenêutica criativa", Eliade procura estabelecer novos modelos para a história das religiões que não aqueles tirados das ciências naturais, muitos deles já notavelmente ultrapassados. Com isso, há uma tentativa de se revalorizar a importância do hermeneuta no horizonte acadêmico institucional, já que a ele caberia o papel de "co-criador" das idéias que fundamentam uma determinada cultura, "constituída por uma

⁸ M. Eliade. *Origens*, Lisboa, 1989, p. 80.

série de interpretações e revalorizações dos seus mitos ou ideologias específicas". Ao ser responsável por um trabalho de interpretação e uma busca de significados, poderia parecer-nos que a hermenêutica seja desprovida de qualquer "objetividade", dado que o próprio Eliade a rejeita, comparando-a mesmo a uma descoberta de ordem tecnológica ou científica, por ser capaz de provocar uma mudança no homem ao apresentar-lhe uma realidade que, mesmo já presente, não era possível de ser vista ou compreendida.

A "hermenêutica criativa", assim, possibilita à história das religiões abrir novas perspectivas ao pensamento ocidental, à filosofia propriamente dita, bem como à criação artística. O grande perigo, de acordo com Eliade, reside nas tentativas de se incorporar os resultados obtidos pelos historiadores das religiões a uma corrente filosófica ou artística, ou seja, utilizar-se de seus estudos para justificar ou simplesmente seguir modelos e pensamentos já expostos até a exaustão; "a originalidade e importância destas contribuições reside precisamente no fato de elas explorarem e iluminarem universos espirituais que se encontram submersos ou que apenas são acessíveis com grande dificuldade. Seria não só ilegítimo como ineficiente mascarar símbolos, mitos e idéias arcaicos e exóticos de uma forma já familiar aos filósofos contemporâneos".⁹

Para White, isso não é problema, já que para ele, confrontado pelas exigências de escolha e interpretação em seus relatos, o historiador afasta-se cada vez mais de uma história objetiva e, praticando-a ele mesmo, provavelmente será adepto de uma outra de suas seitas e, por conseguinte, tendencioso. Por conseguinte, o status das narrativas históricas deixam de ser consideradas exclusivamente como um artefato verbal para, apesar da relutância, ser encarada como aquilo que elas manifestadamente são: "ficções verbais cujos conteúdos são tanto inventados quanto descobertos e cujas formas têm mais em comum com os seus equivalentes na literatura do que com os seus correspondentes nas ciências"¹⁰.

⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

Evidentemente, o trabalho do historiador das religiões comparadas parte, de início, de um processo de interpretação, já que trabalha basicamente com metáforas. Como bem observou Joseph Campbell, as mitologias só são "verdadeiras" quando compreendidas metaforicamente, mas, no momento em que passam a ser entendidas e interpretadas como fatos e acontecimentos históricos, perdem todo seu sentido e desvirtuam-se em guerras fratricidas e insanas, como podemos muito bem observar ao longo da história, e até mesmo em nossos dias. Campbell faz uma distinção que parece esclarecer de vez a sua proposta: entender o mito não como metáfora, como algo que não sugere uma outra coisa que não o sentido literal expresso, mas como um acontecimento histórico, é o mesmo que "ler as palavras em termos de prosa e não em termos de poesia, ler a metáfora em termos de denotação e não de conotação".¹¹

Nesse caso, a tarefa do historiador não se desvincula de um exercício constante de interpretação, e, em muitos casos, história e mito estão tão atrelados que qualquer tentativa de separá-los acaba se convertendo em algo extremamente difícil e complicado. Para demonstrar como de certa maneira o pensamento mítico ainda sobrevive na relação que estabelecemos com o mundo ao nosso redor, Mircea Eliade se pergunta em que medida a memória coletiva recorda um acontecimento histórico. Sua conclusão é que, em algum momento, a personalidade histórica é abolida e a sua biografia é reconstituída de acordo com os modelos míticos, e isso pode ser verificado em inúmeros exemplos citados por ele, reconhecendo o movimento das elites em interpretar sua história contemporânea através de um mito. Em *O Mito do Eterno Retorno*, Mircea traz à discussão algumas personalidades históricas que sofreram essa metamorfose até atingir o status de heróis míticos, e a relação que tais figuras estabelecem com os antigos mitos através de uma semelhança necessária entre eles.

A partir da constatação de que "o acontecimento histórico em si só perdura na memória popular e a sua recordação só inspira a imaginação poética na medida em que esse acontecimento histórico se aproxima de um

¹¹ J. Campbell. *O Poder do Mito*. São Paulo: Ed. Palas-Athena, 1992, p. 59.

modelo mítico"¹², Eliade abre caminhos para se discutir as mitologias sob um prisma extremamente pragmático e inovador. Mesmo quando avança com o tema e chega a dizer que uma personagem ou um fato histórico não perduram na memória popular por mais de dois ou três séculos, devido a uma dificuldade em se reter os acontecimentos "individuais" e as "figuras autênticas", Eliade nos leva a pensar seriamente nessa necessidade da utilização de outras estruturas para a manutenção da "memória coletiva", ou seja, no uso de categorias em vez de acontecimentos, de arquétipos em vez de personagens históricas.

Apesar dessas propostas de Eliade causarem um certo desconforto nos historiadores que têm seus objetos situados em áreas diversas daquela abordada pelas religiões comparadas, podemos considerá-las como um importante passo para o estabelecimento de novas bases para a escrita histórica, diversa da visão que a conecta a uma estrutura objetiva e descritiva. E seguindo os passos de Eliade, dentre os pensadores contemporâneos que têm avançado com a metodologia e a própria delimitação do campo de estudo das religiões comparadas, William Paden se destaca com um trabalho de reflexão muito importante; para ele, a atividade de interpretação passa, num primeiro momento, pela "terrível ameaça" que a mera existência de outros mundos nos provoca, já que a história das religiões comparadas é parte de uma ampla história das projeções e atitudes para com o "outro". A alteridade, como nota Paden, é um desafio que sempre esteve presente numa atividade autodefensiva de interpretação.

Para chegar a tal conclusão, Paden recupera as três principais posições adotadas pelos pensadores ao tratar com questões religiosas: a comparação bíblica, a comparação racionalista e a comparação universalista. Estas três posições ainda permanecem vivas e representam modos comuns que os ocidentais possuem para interpretar a diversidade religiosa. As comparações cristãs emergem em ambientes de competições religiosas, nas quais a posição de autodefesa em relação às demais religiões torna-se uma segunda natureza. O Cristianismo tomou conhecimento de outras religiões de várias maneiras distintas, entendendo-as tanto como criações

¹² M. Eliade. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Ed. 70, 1969, pp. 57-8.

de forças malignas quanto como uma difusão histórica de um monoteísmo original. O que é interessante de se notar nesses casos é que os teólogos cristãos, em geral, observavam as demais religiões sob diferentes graus de suspeita e apreciação, e com variáveis gêneros de estratégias interpretativas.

Já as comparações racionalistas não serviram para defender a fé, mas sim para combatê-la. Racionalismo é o título geral que se dá às interpretações que, concebendo a razão como a faculdade humana mais elevada e a ser atingida, opõe qualquer explicação sobrenatural à história das religiões e considera a Idade da Fé como antagonista da Idade da Ciência. Finalmente, o universalismo é um termo bastante apropriado para aquelas visões que afirmavam que todas as religiões contêm realidades espirituais comuns ou, pelo menos, diferentes caminhos conduzindo ao mesmo objetivo. Independente da validade ou não destas visões, Paden acaba por concluir que tais enfoques estão ainda longe de representar toda a estória das aproximações comparativas.

No fim do século XIX, a religião já se tornara um campo de conhecimento *per se*. Assim como o mundo físico havia se tornado muito mais um objeto de investigação do que de crença, também o mundo das idéias religiosas produziu seus investigadores e mapeadores, visando descobrir, mapear, classificar e analisar seus conteúdos. Desde então, teorias e aproximações são trazidas a público, evidenciando metodologias peculiares ao campo do conhecimento que pretende investigar as manifestações religiosas, seja ele a Antropologia, a Sociologia, a Psicologia ou a própria História. Para Paden, a chave para se compreender tais manifestações, eleita por ele como a principal categoria interpretativa, recai sobre um olhar focalizado no conceito de "mundo". As religiões, para Paden, não habitam o mesmo mundo, mas, na realidade, se posicionam, se estruturam e habitam num universo próprio. A grosso modo, parece haver tantos mundos quanto há espécies; todas as coisas vivas podem ser selecionadas e compreendidas através de seus próprios órgãos e modos de atividade.

Nessa idéia de mundos múltiplos encontramos um modelo conceitual que representa um ponto convergente para diversas correntes de pensamento modernas. O conceito de construção de mundo deriva

parcialmente da tradição do filósofo Immanuel Kant, que descreveu como a mente e suas categorias são fatores que estruturam a realidade. A idéia que o mundo não é algo pronto que o ser humano passivamente recebe ou descobre, mas sim que é algo que ativamente ajuda a criar, é uma idéia que vem-se desdobrando com fascinantes aplicações no pensamento moderno.

As culturas humanas constroem uma enorme variedade de ambientes através da linguagem, tecnologia e instituições. Nascermos e morremos nesses sistemas de símbolos e imaginação. Entre essas formas, religião é, em particular, um grande definidor e gerador de mundos ou mundos alternativos e, para Paden, haveria pelo menos uma dúzia de maneiras específicas em que a noção da pluralidade de mundos parece dar inteligibilidade ao objeto de estudo das religiões comparadas. Entre seus pressupostos, o ponto de partida está na compreensão de que a religião cria, mantém e opõe os mundos; seus símbolos míticos demonstram no que esse mundo se baseia, quais são suas forças opositoras, quais mundos ocultos residem além ou dentro da vida cotidiana. Nesse sentido, a noção de mundos distintos é uma parte essencial do conceito e prática de "entender o outro", implicando em ver as partes que constituem esse outro mundo em termos do todo que é esse mundo; tudo o que o outro faz tem um sentido para si dentro de uma matriz.

Assim, o conceito de mundo sublinha o modo como a linguagem organiza a realidade; a linguagem – e nesse caso a linguagem religiosa – escolhe e cria o mundo, determinando o que as entidades serão e não serão. Para Paden, um mundo deve tanto integrar como interpretar novos eventos; religiões são não apenas sistemas estáticos fixados de uma vez por todas, mas continuamente interagem com as mudanças e se reestruturam de acordo com essas mudanças. Finalmente, o conceito de mundo mostra que as interpretações da religião são elas mesmas produtos dos mundos; o modo como um sujeito explica o mundo é ele mesmo uma manifestação lingüística do tipo de mundo no qual o pesquisador habita.

Como se vê, no âmbito das religiões comparadas, as questões interpretativas e nominalistas já encontram um grande respaldo. A noção de "mundos religiosos" de Paden de certa maneira complementa a "hermenêutica criativa" de Eliade; ambas exigem um grande poder

de fogo na hora de interpretar os fatos, textos e objetos peculiares a cada sistema religioso e a cada forma de religiosidade, demandando do pesquisador não apenas acuidade na escolha de seu material e demarcação de seu campo, mas também uma relação direta entre aquilo que é estudado e o modo como ele próprio se refere ao seu objeto de estudo. Nesse sentido, a história das religiões comparadas acaba por se alinhar aos demais territórios da história (social, cultural e/ou política), podendo com eles trocar as teorias e metodologias levadas a cabo ao longo deste último século, bem como expandir suas possibilidades de relações com seus próprios objetos.

DISCUTINDO A SOCIABILIDADE MODERNA: O CASO DA MAÇONARIA

Alexandre Mansur Barata

Não dormes sob os ciprestes,
Pois não há sono no mundo.
O corpo é a sombra das vestes
Que encobrem teu ser profundo.
Vem a noite, que é a morte,
E a sombra acabou sem ser.
Vais na noite só recorte,
Igual a ti sem querer.
Mas na Estagem do Assombro
Tiram-te os Anjos a capa.
Segues sem capa no ombro,
Com o pouco que te tapa.
Então Arcanjos da Estrada
Despem-te o deixam-te nu.
Não tens vestes, não tens nada:
Tens só teu corpo, que és tu.
Por fim, na funda caverna,
Os Deuses despem-te mais.
Teu corpo cessa, alma externa,
Mas vês que são teus iguais.
A sombra das tuas vestes
Ficou entre nós na Sorte.
Não estás morto entre ciprestes.
Neófito, não há morte.

(Fernando Pessoa, "Iniciação". *Ficções do Interlúdio*)

1. Introdução:

No dia 14 de março de 1743, na cidade de Lisboa, o suíço John Coustos foi capturado e preso nos cárceres do Santo Ofício, como cabeça de um grupo de pessoas seguidoras de uma nova "seita" chamada Pedreiros Livres.¹ A prisão de John Coustos, juntamente com outros maçons, era resultado da denúncia feita, em outubro de 1742, por Henrique Machado de Moura, procurador de negócios e cristão velho, que comparecera perante o Inquisidor Geral dizendo que:

"(...) haverá mez e meyo pouco mais ou menos lhe chegou à noticia que nesta corte havia vários professores e sequazes da nova ceita, intitulada Francos Massons, ou Pedreiros Livres há poucos annos condenada pella Sé Apostólica. E que he cabeça delia hum inglês chamado Monsiur Custo, mestre lapidario, morador na Rua Nova dos Mercadores, da parte do Terreiro do Paço, e hé hereje. (...) E sabe tão bem que todas as referidas pessoas fazem seus ajuntamentos huns dias de dia, outros de noyte, em diferentes lugares, e que nelles fazem as suas profições solemnes os que de novo entrão, e se alistão nesta ceita. E que no dia de amanham, que se hão de contar sete do presente mez, há de haver hum ajuntamento destes na referida quinta de Lamberto Blanger, no qual há de este fazer a sua profição, para o que tem comprado algumas velas. (...) E que tudo o que deixa referido sabe por lho contar Madama Larrut, e seu marido Monsiur Larrut, e dous officiaes deste, a quem não sabe o nome, e hé ourives, e morador adiante de São Paulo, defronte da Caza da Moeda, e com elle assistem os ditos officiaes, e todos são catholicos romanos".²

¹ Processo n. 10115, Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Lisboa, Portugal. Esse processo encontra-se transcrito em: Graça e J. S. Silva Dias. Os primórdios da Maçonaria em Portugal. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986. V. 2, t. 1, 2V ed. Todas as citações referentes ao processo tomarão por base essa transcrição.

² Graça e J. S. Silva Dias. *op. cit.*, p. 6-7.

Em fevereiro de 1743, Henrique Machado foi chamado novamente perante o Inquisidor Geral, no sentido de complementar a denúncia inicial. Na realidade, o Inquisidor desejava mais detalhes sobre o funcionamento da dita "seita" dos Pedreiros Livres. Inquiriu se ele conhecia as leis e cerimônias praticadas pelos membros da "nova religião"; se mulheres também faziam parte; sobre os lugares de funcionamento e a religião dos denunciados.

Depois de ouvidos os depoimentos das testemunhas, foi requerida a detenção dos réus nos cárceres da Inquisição, tendo em vista que os delatados faziam parte da mesma congregação reprovada pelo Papa Clemente XII na sua Constituição Apostólica *In Eminentiori* e que "os delatos não só se publicão, professam e observam da dita seita, mas igualmente a inculcão e persuadem a outros muytos catholicos, cauzando assim escândalo e ruina aos fieis christãos, que como filhos da Igreja devem cegamente observar os seus preceitos e prohibçoens."³

Depois de preso, John Coustos confessa que:

"Que haverá dous annos pouco mais ou menos, vindo elle para esta corte e querendo introduzir nella huma congregação de francmassons, que na nossa lingua quer dizer pedreyros livres, entrou a convidar varias pessoas, que aceyto para a ditta congregação, fazendo a sua entrada na mesma forma que se observa na França e Inglaterra e outros reynos, donde elle confitente vinha, tendo sido aceyto na Corte de Londres. (...) Disse mais que elle confitente recebeo nesta corte vários congregados para a ditta congregação, constituhindo-se nessas ocaziões mestre das dittas assembleas, as quaes fez duas vezes em sua caza e outras em caza de hum mercador francez, chamado Rovira, morador na Pichelaria, e outras em caza de Monsieur Villanova, francez de nasção, morador nesta corte, na Calçada de S. Francisco, e outras em caza de hum estran-geyro, não sabe de que nasção, chamado Baptista, morador em Belém, onde dá caza de pasto. (...) Disse mais que, sabendo elle confitente da prohibição pontificia para se não haver de continuar com estas congregações, entrou na duvida de receber mais confrades e fazer

³ Graça e J. S. Silva Dias. *op. cit.*, p. 46-7.

mais assembleas; porém se rezolveo a continuar com estas, na mesma forma que de antes, por lhe dizerem alguns estrangeyros que aquella prohibição se estendia somente com os portuguezes e de nenhuma forma com aqueles que não fossem nascionaes.⁷⁴

Durante os interrogatórios, as perguntas dos inquisidores feitas à John Coustos se direcionavam no sentido de descobrir as finalidades e os mecanismos de funcionamento da "seita":

"Perguntado se todo o motivo a que se encaminhão as ditas regras e mais cerimonias hé a observância do segredo que tem dito, qual hé logo o fim e termo ultimo a que se encaminha esse segredo, sendo tão fortes e extraordinárias as penas com que o tomão e mais circunstancias que praticão, que bem dá a conhecer o novo e superior impulso que o governa? Disse que o fim ultimo a que se encaminha o dito segredo hé para que todos os confrades que se achão dispersos por todo o mundo possam ser conhecidos huns dos outros pelos signaes que observão entre si, e não hajão de descobrir estes a outras mais pessoas que não sejam da mesma sociedade. E que a utilidade que daqui tirão hé ajudarem-se huns aos outros em qualquer parte aonde se achão."⁷⁵

Não satisfeitos com as respostas, os inquisidores procuraram de alguma forma fazer com que o réu caísse em contradição e revelasse algo mais sobre o funcionamento da Maçonaria. Perguntaram sobre as leis e cerimônias; sobre o que os estatutos determinavam em matéria de religião; se os maçons poderiam professar cada um a religião que quisessem; se era permitido a entrada de mulheres; enfim, quais eram os objetivos da sociedade.

Após ser torturado, o Santo Oficio entendeu que John Coustos não teria feito uma confissão verdadeira de suas culpas, "*não confessando a tenção herética, perturbadora e escandalosa com que quis e pretendeu introduzir neste reyno catholico huma nova ceyta, nem declarar*

⁴ Graça e J. S. Silva Dias. *Op. cit.*, p. 51-83.

⁵ Graça e J. S. Silva Dias. *Op. cit.*, p. 85.

verdadeiramente a matéria e pontos, a que se dirigia tão inviolável segredo".⁶ Julgado, foi mandado ao auto público de fé e ao degredo por quatro anos nas galés do rei.

Embora a historiografia portuguesa levante a possibilidade da existência de atividade maçónica em Portugal desde o final da década de 20 do século XVIII, a trajetória desse lapidário suíço, com passagem por Londres e que pretendia estabelecer-se no Brasil caso não tivesse sido processado pela Inquisição de Lisboa, tornou-se emblemática e constantemente lembrada para assinalar, por um lado, as dificuldades da ordem maçónica de se estabelecer no império português tendo em vista a ação perseguidora da Igreja e, por outro, como instrumento de apreensão de traços da cultura maçónica portuguesa da primeira metade do século XVIII.

Todavia, o meu intuito ao iniciar esse trabalho com o processo inquisitorial de John Coustos foi o de tentar estabelecer uma conexão entre as "dificuldades" encontradas pelo inquisidor em enquadrar a instituição maçónica, o que o levava repetidamente a inquirir sobre os fins e os mecanismos de funcionamento da instituição e as "dificuldades" do historiador atualmente em dar conta das especificidades da trajetória maçónica.

O principal desafio que se coloca para o historiador hoje é ultrapassar o estágio em que se encontra os estudos sobre a maçonaria. Na maioria dos casos predomina uma abordagem essencialmente ligada ao campo da história política mais tradicional que pensa a maçonaria como um proto-partido político. Essa visão acabou por reforçar uma imagem fortemente conspirativa da ação dos maçons, incorporando na análise o discurso repressor do Estado ou da Igreja. Acrescenta-se ainda uma padronização do comportamento dos maçons, eliminando a possibilidade de conflitos e cisões internas. Se a maçonaria teve ou tem uma atuação política importante, ela não se confunde com os espaços tradicionais da política.

⁶ Graça e J. S. Silva Dias. *Op. cit.*, p. 138.

Neste sentido, a importância que a dimensão cultural vem tomando no debate historiográfico contemporâneo contribui para o surgimento de novas formas de se pensar a trajetória dos maçons e da maçonaria, especialmente, entre o final do século XVIII e início do século XIX. Ao resgatar a dimensão cultural para o estudo de uma temática tradicionalmente trabalhada pelo viés da história política, busca-se romper com um certo discurso historiográfico que se estrutura a partir da identificação muitas vezes simplista do maçom como o "homem do complô", o "homem das sombras", o "burguês ilustrado", o "conspirador".

De um modo mais geral, pensar uma história política renovada pelo diálogo com a história cultural é pensar numa história política que tem por objetivo "analisar não só comportamentos coletivos e os seus efeitos, mas também o que provém da percepção e das sensibilidades. O que a leva a interessar-se pelos fenômenos de transmissão de crenças, das normas e dos valores."⁷ É, portanto, pensar como determinados valores, atitudes, crenças tornam-se significativos para a mobilização política dos indivíduos numa determinada realidade. A resposta a este questionamento torna-se um instrumento revelador dos mecanismos de funcionamento do poder, enriquecendo a compreensão dos fenômenos de natureza política.

Esse cruzamento entre o político e o cultural permitiu a construção de um campo historiográfico bastante promissor, onde a noção de "cultura política" constitui um dos eixos possíveis. Noção complexa que, segundo Jean-François Sirinelli, pode ser entendida como "uma espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição políticas."⁸

Para o historiador, o interesse na identificação de uma cultura política é duplo. Em primeiro lugar, na dimensão individual da cultura

⁷ François Sirinelli. "Elogio da complexidade". In: Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (org). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998, p. 412.

⁸ Citado por: Serge Berstein. "A cultura política". In: Jean-Pierre RIOUX & Jean-François SIRINELLI (org.). *Op. cit.*, p. 350.

política, compreender as raízes e as filiações dos indivíduos, procurando refletir sobre seus comportamentos e motivações. Em segundo lugar, na dimensão coletiva da cultura política, compreender a coesão de grupos organizados à volta de uma cultura (visão comum do mundo, leitura partilhada do passado, vocabulário, sociabilidade própria, gestos, símbolos).⁹ Desta forma, podemos falar de uma cultura política maçónica? Quais seriam suas características fundamentais? Qual a relação da sociabilidade maçónica com a cultura ilustrada? Essas serão algumas das questões que orientarão a elaboração deste trabalho.

2. O nascimento da esfera pública política

Normalmente, o século XVIII é identificado na Europa Ocidental como o século das Luzes. Muito já se escreveu sobre os grandes pensadores e seus tratados políticos e filosóficos, o chamado "alto iluminismo". Mas, o século das Luzes não se resume à produção desses grandes intelectuais. Grosso modo, no século XVIII, particularmente na França e na Inglaterra, a grande novidade foi a constituição de uma esfera pública diretamente fundamentada na esfera privada, ou, seguindo as reflexões de J. Habermas, no uso público da razão por pessoas privadas.¹⁰

Enquanto o homem medieval encontrava-se imerso em diversas redes de solidariedade coletiva, no século XVIII a sociedade foi assumindo a feição de um conjunto de pessoas anónimas no qual a família gradativamente tornou-se o centro da vida privada. Seguindo os passos de Philippe Aries¹¹ e tomando o cuidado para não generalizar, pode-se perceber uma transformação profunda no cotidiano daqueles homens

⁹ *Ibidem*, p. 362-3.

¹⁰ Jürgen Habermas. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 42.

¹¹ Philippe Aries. "Por uma história da vida privada". In: P. Aries & R. Chartier (orgs.). *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 7-19.

e mulheres, a começar pela construção de uma nova noção de indivíduo, agora marcado por práticas que buscavam a conquista de uma intimidade pessoal.

Mas o mesmo movimento que faz da família o centro da vida privada, de uma "civilização intimista" no dizer de Richard Sennett, impulsionou o aparecimento de novos espaços públicos, que não se identificavam com o Estado, exercido pelo poder absoluto do rei e em parte pela vida na corte, e que também não se confundiam com os setores populares. Baseados numa adesão individual, livre, voluntária, organizaram-se, neste período, espaços de convivialidade dedicados ao debate, à crítica, à leitura em voz alta, à conversação, enfim, a uma prática intelectual que reconhece os participantes como iguais, qualquer que seja sua condição social. Nas sociedades literárias, nas lojas maçônicas, nos clubes, nos cafés, a prática da discussão e da crítica racional era exercida sem os obstáculos impostos pela autoridade do rei.¹² Portanto, torna-se impossível discutir o surgimento desses espaços de sociabilidade sem levarmos em consideração a emergência dessa nova concepção de indivíduo gestada no contexto da Ilustração e, desta forma, a liberdade de associação aparece não como uma concessão do monarca, mas como uma conquista desses indivíduos, da sociedade.¹³

Pensar os novos espaços públicos surgidos no século XVIII (clubes, sociedades literárias, lojas maçônicas), é compreender, na visão de Roger Chartier, a emergência de uma nova cultura política, marcada pela progressiva politização desses espaços intelectuais e pelo deslocamento da crítica em direção a domínios tradicionalmente interditados: a Igreja e o Estado.¹⁴ É, também, como quer Jean-François Sirinelli, tomar esses espaços intelectuais como espaços de sociabilidade, ao mesmo tempo,

¹² Roger Chartier. *Les Origines Culturelles de la Révolution Française*. Paris: Seuil, 1990, p. 27.

¹³ Ran Halévi. *Les Loges Maçonniques Dans la France d'Ancien Régime: aux origines de la sociabilité démocratique*. Paris: Armand Colin, 1984, p. 12.

¹⁴ Roger Chartier. *op. cit.*, p. 26.

"geográfico" e "afetivo", pois, ao estabelecerem relações de adesão e/ou de rejeição, acabaram por criar uma certa "sensibilidade ideológica".¹⁵

Se progressivamente teria ocorrido uma politização desses espaços intelectuais no século XVIII, cabe ao historiador pensar as diferenças entre eles. No que se refere às lojas maçônicas, embora a historiografia ressalte sua importância decisiva como instância dessa nova sociabilidade, elas se singularizavam em diversos aspectos, a começar pelo seu caráter secreto e iniciático.

3. A sociabilidade maçônica

A maioria dos historiadores não é unânime quando se trata de analisar as origens da instituição maçônica. Todavia, grande parte deles concordam que as feições da maçonaria moderna ou "especulativa" remontam ao final do século XVII e início do século XVIII na Inglaterra. De forma específica, tomam o ano de 1717 como marco de origem tendo em vista a fundação da Grande Loja de Londres.

Neste período, a maçonaria abandonou sua origem ligada às velhas confrarias de pedreiros da época medieval, permitindo a admissão de novos elementos, sem a obrigatoriedade de serem ligados às corporações de ofício ou às sociedades de construtores: eram os "maçons aceitos". Pouco a pouco, estes "maçons aceitos" assumiram o seu controle transformando-a numa sociedade de caráter cosmopolita e secreto, reunindo homens de diferentes raças, religiões e línguas, com o objetivo de alcançar a perfeição por meio do simbolismo de natureza mística e/ou racional, da filantropia e da educação.¹⁶

¹⁵ Jean-François Sirinelli. "Os intelectuais". In: R. Rémond. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ-FGV, 1996, p. 252

¹⁶ J. A. Ferrer Benimeli. "La inquisición frente a masonería e ilustración". In: A. Alcalá, (org.). *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial*. Barcelona: Editorial Ariel, 1984, p. 464.

Em 24 de junho de 1717, quatro lojas de Londres, cujos nomes derivam das tabernas onde se reuniam – O Pato e a Grelha, A Coroa, A Macieira e O Copo e as Uvas – construíram uma organização unificada sob o nome de "Grande Loja de Londres", e elegeram um grão-mestre com autoridade sobre todos os membros da Ordem. Um ano mais tarde, foi iniciado um trabalho de recuperação de todos os escritos que interessavam à Maçonaria, sendo publicado, em 1723, o livro das "Constituições de James Anderson" que continha, ao mesmo tempo, a história lendária da instituição e seus preceitos básicos. Neste mesmo período, foi admitido um grande número de indivíduos pertencentes à alta nobreza inglesa e foram instaladas novas lojas. Este crescimento chegou ao ponto de, em 1730, existirem cem oficinas filiadas à Grande Loja de Londres.¹⁷

Entretanto, algumas lojas reagiram às transformações operadas pelas lojas londrinas. Estes núcleos refratários constituíram, em 1751, a "Grande Loja dos Antigos Maçons". Esta dissensão perdurou até 1813, data em que as duas Grandes Lojas fundiram-se e formaram a "Grande Loja Unida da Inglaterra", que passou a advogar, desde então, o estatuto de "Loja-mãe" da Maçonaria Universal.

O rápido crescimento da instituição não se limitou ao território inglês. Apesar das perseguições por parte dos governos e da Igreja Católica, causadas pelo caráter secreto e não-católico da associação, ela se difundiu por toda Europa e pelo continente americano. Contudo, essa expansão não ocorreu de modo uniforme, sendo de menor intensidade nas regiões onde o poder do aparato persecutório da Igreja Católica era incontestável, como em Portugal, na Espanha e na Itália. Isto porque, desde setembro de 1738, duas décadas após a formação da Grande Loja de Londres, o Papa Clemente XII, na sua carta apostólica *In Eminentissimi*, instituiu a primeira condenação pontifícia da Maçonaria. O mesmo foi feito em 1751 por Bento XIV, com a *Constituição Apostólica Providas*.

¹⁷ Neville B. Cryer. "La Franc-Maçonnerie Anglaise". *In*: Jacques Marx (org.). *Maçonnerie Maçonneries*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 102.

Se a maçonaria moderna nasceu na Inglaterra, foi na França, no decorrer do século XVIII, que ela atingiu sua plenitude como organização. Afora as divergências historiográficas, Ran Halévi defende que, na França, o início da atividade maçônica remonta a 1725, com a instalação de uma Loja em Paris. A partir da capital, a Maçonaria se expandiu em direção às cidades do interior de forma ininterrupta, mas apresentando um ritmo irregular. De maneira geral, nos anos que antecederam ao ocaso do Antigo Regime, verificou-se um crescimento considerável do número de novas lojas no território francês. Entre 1779 e 1789, esse crescimento alcançou a cifra de 52%.¹⁸

Maurice Agulhon ressalta que, às vésperas da Revolução de 1789, a Maçonaria francesa possuía aproximadamente cinqüenta mil iniciados, sendo a maioria de burgueses, nobres, religiosos ou militares. Isto significava que a atividade maçônica cobria praticamente toda a França urbana, não havendo uma cidade que não possuísse sua loja. Para ele, no século XVIII, a maçonaria era a instância mais conhecida e melhor estruturada dessa nova sociabilidade, que poderia ser considerada liberal, na medida em que veiculava as idéias da Ilustração, e também porque sua existência se baseava no caráter associativo voluntário e livre.¹⁹

¹⁸ Embora não se possa datar com precisão o início da Maçonaria na França, tem-se admitido que, antes de 1725, não existiam lojas, pelo menos com caráter regular. Contudo, existe uma longa tradição, não comprovada empiricamente, que atribui a primazia às chamadas Lojas de Saint-Germain, estabelecidas na França no final do século XVII. Em 1689, Jaime II da Inglaterra (Stuart) foi destronado por seu genro, Guilherme de Orange, tendo se refugiado na França, onde aceitou o asilo que lhe foi oferecido por Luiz XIV, o qual pôs à disposição do exilado o castelo de Saint-Germain-en-Laye. E nessa corte no exílio que alguns historiadores pretendem situar as primeiras Lojas continentais. Ver: Graça e J. S. da Silva Dias. *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*, p. 596, t. 2., v. 2.; Ran Halévi. *Les Loges Maçonniques Dans la France d'Ancien Régime*, p. 43.

¹⁹ M. Agulhon. *Pénitents et Francs-Maçons de L'Ancienne Provence: essai sur la sociabilité méridionale*. 2 ed. Paris: Fayard, 1984 p. 165-211.

Por sua vez, R. Koselleck²⁰, historiador alemão, defende que, dentro do Estado Absoluto, as lojas maçônicas, envoltas no véu do secreto, representavam a formação típica de um "poder indireto", exercido pela nova burguesia. Apesar da evocação de mitos e mistérios antigos e do desenvolvimento de uma hierarquia própria, a maçonaria não se enquadrava nos cânones de uma sociedade religiosa. Ela representava um tipo de organização particular à nova sociedade civil. Nas lojas maçônicas, e através delas, a burguesia articulava uma forma social própria, vivendo de acordo com suas "próprias" leis.

Este "poder indireto", que Koselleck vislumbra, concretizava-se na maçonaria na medida em que uma das formas de oposição dessa burguesia à ordem social estabelecida, durante o Antigo Regime era a prática da igualdade social no interior das lojas, inclusive com a possibilidade de ingresso de membros da nobreza.

Contudo, esta verdadeira liberdade civil praticada no interior das lojas maçônicas, dentro do contexto do Antigo Regime, só era possível sob a proteção do secreto. Koselleck propõe que a função protetora do secreto relaciona-se à necessidade da maçonaria de separar as esferas da moral e da política. Para a maçonaria, a ação moral se realizava no compromisso de abarcar em seu seio toda a humanidade, ou melhor, unir o mundo burguês de forma mais original à sociedade. O secreto criava um novo gênero de comunidade, onde o "mistério" era o cimento da fraternidade e uma forma de educação moral. Tal educação era forjada exatamente no compromisso fundamental de guardar o segredo, na medida em que o silêncio era a base deste tipo de sociedade. Ao rejeitar a realidade política externa, por considerá-la a negação da posição moral interna do mundo das lojas, a maçonaria assumia uma ação política indireta. Portanto, para Koselleck, a função principal do secreto era dissimular as conseqüências políticas que resultavam dos procedimentos morais de oposição ao Estado Absoluto.²¹

²⁰ R. Koselleck. *Le Règne de la Critique*. Paris: Minuit, s/d, p. 57.

²¹ R. Koselleck, *op. cit.*, p. 81.

Reforçando ainda mais esta idéia capital que marcaria a organização maçónica neste período, Patrice Gueniffey e Ran Halévi destacam:

"De tal modelo 'indiretamente político', mesmo sendo 'diretamente apolítico', a franco maçonaria pré-revolucionária representou, de modo incontestável, o exemplo mais elaborado, melhor estruturado, mais vasto. Meio século antes da revolução já marcava de modo involuntário os limites da representação 'corporativa' da antiga sociedade: dissolveu o caráter orgânico da solidariedade, fundado numa comunidade de origem ou de interesse, para aí instaurar a fraternidade como valor e como princípio de reunião. Era o lugar por excelência onde as relações de poder constituíam a única sanção de toda legitimidade. Legitimidade que não se fundava nem em um corpo de doutrina, nem em um direito e nem mesmo, com muita freqüência, em normas escritas – estatutos, regulamentos, constituições – mas na capacidade efetiva de se tornar um porta-voz habilitado pela artimanha política, inventividade retórica, consagração do sufrágio, ou quaisquer meios empregados para obtê-la."²²

Essa tese que identifica uma "ação política indireta" exercida pelas lojas maçónicas no decorrer do século XVIII, remete-nos às considerações clássicas de Cochin, que foram recentemente resgatadas por François Furet na sua obra *Pensando a Revolução Francesa*.²³

Augustin Cochin pertencia à grande burguesia católica e, no início do nosso século, dedicou-se a compreender a ação jacobina durante o processo revolucionário francês. Colocando-se em confronto com as teses de Barruel e Taine, defendeu que o jacobinismo se estruturou nas "sociedades de pensamento", consideradas por ele como uma forma de socialização que se caracterizava por pretender extrair dos seus

²² P. Gueniffey e R. Halévi. "Clubes e sociedades populares". In: F. Furet e M. Ozouf (org.). *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 477.

²³ F. Furet. *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 176-214; Augustin Cochin. *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie Moderne*. Paris: Copernic, 1978, passim.

membros uma opinião comum, um "consenso". Entre estas "sociedades de pensamento" estavam os clubes, os círculos literários, as academias e as lojas maçônicas. Ao igualar seus membros no plano das idéias, tais "sociedades de pensamento" se transformavam em modelos de democracia direta, em expressões da "vontade coletiva". Consubstanciavam assim um novo tipo de "sociabilidade" que era incompatível com o Antigo Regime. Dentre as "sociedades de pensamento" que floresceram na França no século XVIII, Cochin considerou a Maçonaria a mais elaborada delas, um molde da nova forma política, cuja função era espalhar pelo corpo social o consenso obtido pelo debate de seus membros.

Uma recente contribuição para este debate é o importante livro de Margaret Jacob, intitulado *Living the Enlightenment*, onde a autora pro-cura analisar o Iluminismo do século XVIII para além dos grandes filósofos e seus escritos, evidenciando a existência de dois Iluminismos: o Iluminismo intelectual e o popular.²⁴ Na busca das ligações entre os dois "iluminismos", Margaret Jacob destaca que a sociedade civil moderna foi inventada durante a Ilustração nos novos "espaços de sociabilidade", dos quais a maçonaria era a mais reconhecidamente constitucional e agressivamente cívica.

Todavia, refuta os historiadores que apenas enfatizam os elementos democráticos da sociabilidade maçônica ignorando que as lojas espelhavam a velha ordem e, ao mesmo tempo, estavam criando uma forma de sociedade civil que em última instância a substituiria. Embora, todos os Irmãos fossem tratados como iguais, isso não invalida o papel que as lojas maçônicas desempenharam como locais de reafirmação de hierarquias, baseadas não no nascimento, mas em uma ideologia do mérito. Era central para a identidade maçônica, a crença de que o mérito e não o nascimento constituía o fundamento para a ordem social e política. Nas lojas maçônicas, dois mundos se encontravam: o Antigo Regime e o mundo moderno emergente.

²⁴ M. Jacob. *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 215.

Investigar a natureza dos elementos constitutivos dessa "dualidade" é tarefa fundamental à compreensão da complexa maçonaria. Assim, a harmonia entre "Luzes" e "Sombras" diferenciava a sociabilidade maçônica. No interior das lojas, protegidos pelos véus do segredo, os maçons arquitetavam uma forma social própria, baseada nos princípios da igualdade, da liberdade civil e da fraternidade.

4. Entre luzes e sombras...

Michel Foucault, ao analisar o panopticon, afirma que o projeto de Bentham é um complemento do sonho rousseauiano de uma sociedade sob o reino da transparência. E completa, se o projeto de Bentham despertou interesse foi porque ele fornecia a fórmula de um poder exercendo-se por transparências, de uma dominação por iluminação. Em nome de uma sociedade transparente, visível e legível em cada uma de suas partes, a mesma cultura ilustrada que falou em liberdade criou a prisão.

"Um medo assombrou a Segunda metade do século XVIII: o espaço escuro, o anteparo de escuridão que impede a total visibilidade das coisas, das pessoas, das verdades. Dissolver os fragmentos de noite que se opõem à luz, fazer com que não haja mais espaço escuro na sociedade, demolir estas câmaras escuras onde se fomentam o arbitrário político, os caprichos da monarquia, as superstições religiosas, os complôs dos tiranos e padres, as ilusões da ignorância, as epidemias."²⁵

Estamos, portanto, diante do principal paradoxo da cultura ilustrada. Se o seu objetivo maior é o combate às "trevas", representada pela ignorância, pelo arbítrio, pela superstição, por outro lado, ela também reconhece a sua necessidade. As "luzes" só se realizariam num mundo a ser esclarecido, civilizado.

²⁵ M. Foucault. *Microfísica do Poder*. 7. ed, Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 216.

É neste sentido que o estudo da maçonaria revela a sua singularidade e importância. Se os historiadores são unânimes em apontarem a sociabilidade maçónica como a mais estruturada e numerosa dentre os novos espaços intelectuais, por outro, sua principal característica é o seu carácter secreto. É a partir das sombras que a luz se projeta.

O carácter secreto da ação maçónica já implicou nas mais controvertidas interpretações daqueles que tentaram aprofundar-se sobre o tema. Todavia, tomando o secreto enquanto categoria sociológica, percebe-se a tensão que lhe é intrínseca, ou seja, ao mesmo tempo que cria uma barreira entre os homens, incita-os à tentação de rompê-la. O confronto entre estes dois interesses torna o secreto um elemento individualizador e, sobretudo, diferenciador.

Para G. Simmel²⁶, o surgimento das sociedades secretas significou a extensão do secreto a um grupo inteiro e, especialmente, significou tomar o secreto como forma de existência social. Desta maneira, o isolamento, que é característico deste tipo de associação, impõe uma solidariedade "por dentro": a "paz interna". Ou seja, torna-se necessário eliminar toda uma série de possíveis conflitos, o que implica em que a primeira relação interna de uma sociedade secreta é a "confiança mútua" entre seus membros. Isto porque a finalidade básica do secreto é a proteção da sociedade enquanto grupo de pessoas e de idéias. Tal confiança mútua se caracteriza pela capacidade de calar-se, isto é, pela capacidade de guardar segredos.

Mas, é justamente este o ponto frágil das Sociedades Secretas: os segredos não se guardam por muito tempo, o que torna temporária esta função protetora. Para enfrentar este aspecto frágil, as Sociedades Secretas desenvolveram vários mecanismos, com a finalidade de favorecer psicologicamente a discrição de seus elementos: o juramento, a ameaça de castigo e a proibição de escrever os segredos. Afora estes meios, existe a vigência de uma rígida hierarquia, que deve manter a estrutura de poder necessária para assegurar tal função protetora. Percebe-se então que o secreto possui duas dimensões bastante definidas: se, por um lado, ele

²⁶ G. Simmel. "El secreto y la sociedad secreta". In: *Sociologia*, 1: estúdios sobre las formas de socialización. Madrid: Alianza Universidad, 1986, p. 379.

tem um caráter de proteção do exterior, por outro, ele se transforma num excelente alicerce de união entre os membros deste tipo de sociedade.

Partindo dessa dupla perspectiva, a maçonaria, enquanto propicia a discussão de idéias e o aperfeiçoamento moral do homem, necessita acentuar sua autonomia frente ao círculo social maior, não permitindo que desapareça de seus membros a clara consciência de que constituem uma sociedade a parte, uma sociedade fechada. Sob o ponto de vista organizacional, torna-se necessário a existência de "sinais de reconhecimento" entre os membros, de cerimônias de "iniciação" para os novos adeptos, de ritos e de uma rígida hierarquia dividida em vários graus.

Voltando ao que R. Koselleck nos diz, o secreto atuava portanto como cimento da fraternidade e como uma forma de educação moral. Essa busca pelo aperfeiçoamento moral do homem, através do desenvolvimento de uma consciência mais fraterna, acabou por transformar a grande maioria das lojas maçônicas em instrumento para a prática da filantropia e da beneficência.

Na realidade, o ideal de fraternidade, ideal extremamente caro à cultura ilustrada, traduzido na prática da solidariedade e da beneficência, traz consigo uma dinâmica equalizadora, na medida em que ele deve ser estendido a todos os homens, a todos os irmãos. Busca-se, através dele, estabelecer a igualdade real e não apenas jurídica entre os homens, acrescentando aos direitos individuais um direito social. Contudo, para os maçons, a fraternidade não pode existir apenas nas palavras, pois a solidez da instituição encontra-se justamente na solidariedade entre seus membros. O conteúdo afetivo intrínseco ao juramento de fraternidade fortalece os laços de estreita união, dando aos maçons um sentimento de segurança e de força. Como Simmel nos ensinou, o segredo acarreta a reciprocidade, pois a primeira relação interna da sociedade secreta é a confiança mútua entre seus membros. Mas a valorização do ideal de fraternidade pelo maçons apresenta também uma outra função, na medida em que ele procura negar o caráter excludente e aristocrático da sociedade secreta. A Maçonaria é uma forma de sociabilidade que, por ser secreta, exclui

todos os que não estão explicitamente incluídos, mas que, paradoxalmente, tem por princípio moral abarcar em seu seio toda humanidade.²⁷

5. Considerações finais:

Neste ponto, podemos retornar ao nosso objeto específico de pesquisa. Podemos falar de uma cultura política maçónica? Creio que sim, desde que seja levado em conta que uma cultura política se constitui como uma construção histórica, ou seja, ao mesmo tempo transformando, adaptando, definindo as ações dos indivíduos e dos grupos sociais e, também, interagindo com outras culturas políticas.

Neste sentido, o diálogo entre o cultural e o político possibilita pensar a maçonaria a partir do desenvolvimento de uma cultura política própria, marcada pelo ideal de fundação de uma fraternidade universal, pela prática do debate, da representação, da elaboração de leis, da substituição do nascimento pelo mérito como fundamento da ordem social e política, constituindo-se portanto em esteio para a criação de uma esfera pública civil, fundamental dentro do clima intelectual da ilustração.

Bibliografia

AGULHON, Maurice. *Pénitents et Francs-maçons de l'Ancienne Provence: essai sur la sociabilité méridionale*. 2 ed. Paris: Fayard, 1984.

ARIÈS, Philippe & CHARTIER, Roger (orgs.). *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

AZEVEDO, Célia M. M. de. "Maçonaria: história e historiografia". *Revista USP*. São Paulo, n. 32, p. 178-189, 1996-97.

²⁷ G. Simmel, *op. cit.*, p. 394-395.

- BARATA, Alexandre M. Luzes e Sombras: a ação dos pedreiros-livres brasileiros. Universidade Federal Fluminense, Dissertação de Mestrado. 1992.
- BENIMELI, J. A. Ferrer. "La Inquisición frente a masonería e ilustración". *In*: ALCALA, A (org.). Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial. Barcelona: Editorial Ariel, 1984.
- CAVALCANTE, Berenice. "Os letrados da sociedade colonial: as academias e a cultura do Iluminismo no final do século XVIII". *Acervo*. Rio de Janeiro, v.8, n.1/2, 1995.
- CHARTIER, Roger. Les origines Culturelles de la Révolution Française. Paris: Seuil, 1990.
- COCHIN, Augustin. Les Sociétés de Pensée et la Démocratie Moderne. Paris: Copernic, 1978.
- DARNTON, Robert. O Lado Oculto da Revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- DIAS, Graça da Silva & DIAS, J. S. da Silva. Os primórdios da Maçonaria em Portugal. 2ª ed. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986. 2. t., 4. v.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FURET, François. Pensando a Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- FURET, François & OZOUF, Mona (orgs.). Dicionário Crítico da Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

- HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HALÉVI, Ran. *Les Loges Maçonniques dans la France d'Ancien Régime: aux origens de la sociabilité démocratique*. Paris: Armand Colin, 1984.
- IM HOF, Ulrich. *A Europa no Século das Luzes*. Lisboa: Presença, 1995.
- JACOB, Margaret C. *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*. New York: Oxford University Press, 1991.
- KOSELLECK, Reinhart. *Le Règne de la Critique*. Paris: Minuit, s/d.
- LEUILLIOT, Paul. "La Franc-Maçonnerie, 'fait social'". *Annales: éco-nomies, sociétés, civilisations*. Paris, 8. année, n. 2, avril-juin/1953.
- MAFFESOLI, Michel. *A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- MARX, Jacques (org.). *Maçonnerie Maçonneries*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1990.
- MELLOR, Alec. *Dicionário da Franco-Maçonaria e dos Franco-Maçons*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- RÉMOND, René. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: UFRJ-FGV, 1996.
- RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François (orgs.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.

ROCHE, Daniel. *Le Siècle des Lumières en Province: académies et aca-démiciens provinciaux, 1680-1789*. Paris: EHESS, s. d. t. I.

SIMMEL, G. "El secreto y la sociedad secreta". *In: Sociologia*, 1: estudios sobre las formas de socialización. Madrid: Alianza Universidad, 1986, p. 379.

TEORIA DA HISTÓRIA E A QUESTÃO DE GÊNERO NA ANTIGÜIDADE CLÁSSICA

Lourdes M. G. C. Feitosa

O que é História? De que maneira é produzido o conhecimento histórico? Quais as discussões e debates colocados no meio acadêmico a respeito da representação histórica? Questionamentos como estes têm frequentemente acompanhado os historiadores em sua análise histórica e, nos últimos trinta anos, pode-se perceber que significativas reflexões apresentadas tanto por historiadores, como filósofos, sociólogos, antropólogos e literatos, entre outros, têm contribuído para avançar o debate histórico. Neste artigo, procurarei apresentar algumas idéias deste debate teórico e a perspectiva historiográfica das questões de gênero para a Antiguidade Clássica.

Gostaria de iniciar esta reflexão com estas duas questões colocadas por Foucault: Quem somos nós hoje? O que significa pensar a nossa atualidade? Foucault (1984), em seu texto “O que são as Luzes?”, procura refletir sobre estas questões já levantados em um texto, de mesmo título, publicado por Kant, em 1784. Considerado por Foucault como o texto inaugural da modernidade e inovador em sua reflexão histórica e do momento presente, Kant esboça uma resposta ao que definia como luzes ou modernidade. Define-a mais como uma atitude do que um período da história, sendo esta atitude entendida como uma maneira diferente de pensar, de sentir, de agir e de se conduzir em relação ao homem do passado. Defendia Kant que o espírito da modernidade permitiria o uso livre e público da razão pela humanidade e a conquista de sua maioridade e autonomia em relação à superstição e dependência religiosa. Foucault

recorre também a Baudelaire, que caracteriza a modernidade como a valorização do presente e a sua ruptura com o passado; a heroização do homem e a sua constituição como sujeito autônomo e racional (Foucault, 1984, p. 562, 568, 571). Tanto Kant como Baudelaire apresentam o projeto de modernidade que estabelece o modelo de postura do homem moderno e um corpo de ideias que passa a orientar a pesquisa histórica. Mas, em que se constituía este projeto da modernidade?

O projeto iluminista salientava a conquista da razão e da liberdade por meio do desenvolvimento e do progresso e o uso crítico da razão como possibilidade de conhecer e conquistar o mundo e capacitar o homem em sua autodeterminação. O saber histórico passa a envolver concepções absolutamente centralizadas em explicações racionais e objetivas da realidade, ocasionando a sua redução a conceitos rígidos e padronizados. Com estas premissas, a narrativa iluminista passou a proceder a sua representação histórica fundamentada em ideias como contexto, sujeitos universais, narrativas totalizantes, além da crença na objetividade do discurso científico, bem como na onisciência do narrador.

Tal como tinha feito Kant no final do século XVIII, nas últimas décadas muitos historiadores e filósofos têm-se dedicado a repensar o momento presente, a realizar inúmeros questionamentos e propor uma ampla crítica cultural, teórica e epistemológica aos paradigmas do modelo iluminista de representação histórica. Inseridas nesta crítica encontram-se as epistemologias feministas, teoria crítica marxista, o desconstrutivismo e o pós-modernismo, ao lado da Psicanálise e da Hermenêutica (Rago, 1998), dos quais alguns aspectos serão destacados a seguir.

Neste conjunto de questionamentos, o conceito de História como a ciência que resgata o passado é profundamente alterado. Para o historiador Paul Veyne (1982, p. 11), a História é uma narrativa de eventos feita pelo historiador através de sua seleção, simplificação e organização. Ela não possui uma articulação natural, um "sentido" e o curso dos acontecimentos não caminha numa rota traçada. É um equívoco imaginar que a História faz reviver os eventos do passado, ou que esta, mais do que uma narração, deva explicar os acontecimentos históricos. Os eventos históricos não existem por si mesmos, eles tornam-se históricos numa trama formulada pelo

historiador (de Decca, 1991). Isso significa que não é possível resgatar um fato histórico tal como tenha acontecido, porque não existem fatos em "estado natural" a serem descobertos, eles só passam a existir quando formulados pelos historiadores (White, 1994, p. 60).

Ainda em relação à narrativa histórica, Foucault chama atenção para a materialização do discurso, fruto de uma construção social, com suas próprias regras, normas, saberes e poderes. A linguagem é uma "coisa" como qualquer outra e atribuir a ela a tarefa de "representar" o mundo das coisas, como se ela pudesse cumpri-la de maneira apropriada, é um equívoco (Foucault, 1996, p. 5-11). O discurso não é o espelho da sociedade, os discursos não são neutros e nem devem ser considerados como verdades absolutas. Em realidade, as "verdades" nada mais significam que um anseio pela verdade e legitimam uma posição de poder. O conhecimento é efeito de práticas discursivas que não são neutras, mas que enfatizam relações de poder e práticas disciplinares. Por isso, o documento histórico escrito não deve ser considerado como uma fonte detentora de verdades absolutas e imparciais, tornando-se necessária uma análise externa de seu discurso, ou seja, quem fala, de onde fala e por que fala (Foucault, 1996, p. 52-53).

Pode-se perceber que o projeto da modernidade, com seu discurso de racionalidade, de progresso e de desenvolvimento, configura-se como um projeto burguês, ocidental, branco e homogeneizador, válido para todos os tempos e lugares, destinado a disciplinar, normatizar, dominar, excluir e ocultar as diferenças. Foucault compreendeu que o discurso da racionalidade aliado à idéia de desenvolvimento foi oportuno para o domínio burguês europeu, porque enaltecia uma suposta superioridade e justificava uma situação de dominação sob o respaldo da objetividade científica, da precisão de seus métodos e da neutralidade de seu pesquisador. Por isso, empenha-se em destruir o mito do progresso das ciências humanas e recusa todas as categorias convencionais da descrição e explicação histórica e o faz não para explicar alguma coisa, mas porque espera encontrar o "limiar" da própria consciência histórica (White, 1994, p. 262).

Foucault revoluciona a história (Veyne, 1982; Chartier, s/d, p. 79) porque a faz pensar de outra forma os seus objetos e os seus conceitos. Não é mais possível imaginar a instância do real como totalidade a restituir,

o social já não é mais pensado como uma totalidade estruturada em instâncias seqüenciais e hierarquizadas, mas como uma teia de relações onde cada indivíduo se encontra inscrito de múltiplas formas. Os "fatos" não estão à espera do resgate do historiador.

Veyne também afirma que a História é uma narrativa de eventos feita pelo historiador e que o seu campo é inteiramente indeterminado, com a única exceção, de que tudo o que nele se inclua tenha acontecido; para ele a explicação histórica "é somente a clareza que emana de uma narração suficientemente documentada; ela se oferece por completo ao historiador na narração e não é uma operação distinta desta, não mais do que o é para um romancista" (1982, p. 17, 53); ou seja, a explicação histórica é uma construção narrativa de uma trama histórica escolhida pelo historiador, mas fundamentada nos vestígios documentais. Renuncia a fazer da História uma ciência se a idéia desta for a de formulação do conhecimento sob leis rígidas e totalizantes; afirma a possibilidade de uma ciência do homem e sustenta que o saber histórico conservará sempre a sua legitimidade, pois o vivido e o formal são dois domínios coextensivos do conhecer e a ciência não é todo o conhecimento (Veyne, 1982, p. 120).

Assim como o conceito de narrativa histórica, a percepção da História como uma seqüência cronológica de fatos também passa a ser questionada. Percebe-se que não existem fatos prontos a serem resgatados em uma seqüência contínua, mas que é o próprio historiador que faz a escolha de um assunto e que constrói a sua temporalidade mas, como enfatiza Veyne (1982, p. 23), nenhum desses caminhos é o verdadeiro ou é a História.

É explícito que a História não traz mais em si a ideia de totalidade e universalidade de um acontecimento histórico, porque não possui uma articulação natural e o seu curso não caminha numa rota traçada, e é por isso que Veyne (1982, p. 23) afirma que não existe "a História", mas "histórias de". A meta-história e a sua preocupação em compreender objetivamente os mecanismos que regulam a estrutura social cede espaço para as micro-histórias, preocupadas em penetrar as tensões sociais a partir de um acontecimento de destaque ou obscuro, a trajetória de uma vida ou a história de um grupo. Com isso, há um rompimento com o pensamento

de continuidade e totalidade para trilhar para a descontinuidade, para as intrigas específicas, particulares ou coletivas.

Enfatizando a importância de uma história descontínua, Hayden White afirma que o historiador contemporâneo precisa estabelecer o valor do estudo do passado, não como um fim em si mesmo, mas como um meio de fornecer perspectivas para o presente. E os historiadores podem fazer isso ao construírem histórias que eduquem os homens para a descontinuidade, para as diferenças, e que os induzam a pensar que a sua condição presente foi em parte um produto de opções feitas pelos próprios homens e que, portanto, pode ser mudada pela ação humana (1994, p. 62-63), daí o destaque para uma história localizada nas redes de intrigas individuais ou coletivas e não mais estruturais e totais.

Percebe-se que as categorias ou os conceitos não podem mais ser utilizados como entes globalizantes, com essências próprias e sentidos universais, a-históricos (Veyne, 1982; Chartier, 1994; Joyce, 1995). Esta prática da descontinuidade coloca em questão os reducionismos praticados por leituras totalizantes, de longa duração, e a aceitação de categorias aparentemente estáveis e invariáveis, aplicáveis para qualquer sociedade (Chartier, s/d; Joyce, 1995). E é justamente este rompimento com a História universalizante que conduz ao tema "gênero".

Pelas reflexões já apresentadas verifica-se que as diversas teorias e epistemologias estão sendo de crucial importância para se repensar a História, a sua narrativa e os seus objetos. Dentre estas teorias, pretendo destacar o debate histórico sobre as relações de gênero apresentado pelas epistemologias feministas. Na temática das relações de gênero, são desenvolvidas abordagens analíticas e interpretativas, fundamentadas nas diferenças percebidas entre os sexos e como um modo fundamental de significar as relações de poder (Lopez, 1994). Não se trata de uma nova categoria somada às anteriores; o que a noção de gênero apresenta de diferente em relação a elas é justamente a atenção para a formação cultural e histórica dos contatos entre homens e mulheres, marcada por conflitos, diversidades e pluralidades.

Esta perspectiva coloca em questão o aspecto da identidade, do sujeito humano como algo estático e uniforme, semelhante para todas as

sociedades e tempos históricos. Não existe a mulher ou o homem tomados como categorias fixas e a-temporais e esta percepção é extensiva para todo e qualquer conceito, seja gênero, raça, nação, classe social, proletariado, feminino, entre outros, porque o importante é compreender como cada conceito é engendrado nos diferentes espaços e tempos históricos.

O seu objetivo não é uma História particular sobre as mulheres, mas a inserção e reflexão sobre mulheres e homens em uma história relacional e não mais identitária (Rago, 1995). O estudo sobre a questão do gênero vai além das diferenças biológicas existentes entre o homem e a mulher e diz respeito, também, às diferenças culturais. Isto significa re-dimensionar o significado de ser uma mulher ou ser um homem em uma determinada cultura e em um dado momento histórico, bem como reavaliar as relações de poder fundamentadas sobre as diferenças concebidas entre eles (Scott, 1994, p. 27).

É possível perceber, desta maneira, que a teoria feminista, juntamente com outras correntes de pensamento, tem oferecido valiosas contribuições para o debate histórico, negando a possibilidade de resgate objetivo do passado; o uso de categorias estáticas e a-temporais; a objetividade científica do discurso histórico; a onisciência do historiador e o determinismo natural e biológico, entre outros. A integração das mulheres no campo histórico tornou fundamental esta modificação substancial nos pressupostos teóricos básicos e tem proposto uma análise relacionada ao meio social sob novas e distintas perspectivas. Para tanto, o processo de investigação em História social e cultural não prescinde de um trabalho de conexão entre as diferentes evidências históricas, como as fontes literárias, as arqueológicas e iconográficas, principalmente para períodos históricos mais distantes, além de buscar aproximações com outras áreas do conhecimento como a Antropologia, Psicanálise, Literatura e a Filosofia, entre outras (Rawson, 1995, p. 12).

Isto posto, pode-se perguntar como os estudos sobre a Antigüidade clássica têm reagido a estas perspectivas teóricas e qual a importância de uma releitura histórica da sociedade romana inserindo a figura feminina.

Nos debates a respeito da inserção das mulheres nos estudos da Antigüidade, algumas justificativas foram enfatizadas a respeito de sua

importância. Para Richlin (1993, p. 287), a sua contribuição não está apenas por ser este um aspecto legítimo da História social, mas porque o passado ilumina problemas contemporâneos nas relações entre homem e mulher. De acordo com Funari (1994, p. 272), o conhecimento das mulheres daquele período permite uma melhor compreensão da relação entre os sexos na Antiguidade clássica e contribui para a crítica sobre utilizações ideológicas contemporâneas das evidências antigas.

Embora existam estudos sobre a mulher ou aspectos a ela relacionados na historiografia da Antiguidade, os classicistas são considerados, com raras exceções, anti-teóricos em geral e anti-feministas, sendo comum em seus estudos a ausência de certas questões como classe social, gênero, etnicidade, a relação entre o autor e seu público, ou as influências externas sobre o autor (Rabinowitz, 1993, p. 1-5). Até os anos sessenta, a maior parte destes estudos referia-se às chamadas mulheres célebres, àquelas integradas à família. Esta família era vista como uma célula harmônica da sociedade, sem que qualquer análise das relações de poder, das experiências e das funções diferenciadas pelos sexos, produzidas no seu interior, fossem evocadas. A partir daí, foram feitos estudos de caráter parcial sobre a religiosidade feminina, o amor, aspectos do trabalho, a prostituição, entre outros. A metodologia utilizada, contudo, era restrita a mera paráfrase das fontes utilizadas, sem as relacionar com o meio social, econômico e político correspondente (Lopez, 1994, p. 37-40). Somente a partir dos anos oitenta é desenvolvida uma nova corrente, enfatizando a importância de uma análise relacionada ao meio social, mas sob novas e distintas perspectivas, como os ritos religiosos, os jogos, a família, o corpo, a cidadania, a morte e a sexualidade, para que fosse possível integrar, também, as mulheres no campo histórico.

No balanço historiográfico apresentado por Marilyn Katz (1995, p. 24) sobre as mulheres na Grécia Antiga, até pouco tempo atrás era comum estas serem olhadas com desprezo, como incultas (com exceção das hetairas), não livres, desiguais e socialmente excluídas. Como exemplo, cita o ensaio de Friedrich Jacobs chamados “The history of the female sex”, publicado em 1830, onde o autor afirma que as mulheres da Grécia Antiga eram excluídas e incultas e que a sua restrição ao lar era uma prática vinda

mais do costume e da tradição do que uma imposição de leis, e que uma prática similar a esta se estendeu como regra por toda a Europa Ocidental até o momento presente.

Segundo Katz, nas análises historiográficas investigadas, as sociedades antigas não são caracterizadas em si mesmas, em suas especificidades culturais, econômicas, sociais e políticas; ademais, há uma relação indefinida entre as noções atuais e aquelas que são estudadas (p. 32-36). Com a transferência de concepções e valores atuais para as sociedades do passado, constroem-se apenas réplicas impróprias e atemporais de concepções, valores e mentalidades atuais.

Atento a estes cuidados no estudo das mulheres na Antigüidade, pode-se destacar o Primeiro Congresso Internacional sobre as mulheres no mundo antigo, realizado em Oxford, em setembro de 1993, cujos debates foram publicados por Hawley & Levick (1995), em um livro denominado *Women in Antiquity*. Neste volume, procurou-se integrar especialistas de diferentes origens e formações a fim de contemplar uma abordagem interdisciplinar, buscando convergir disciplinas como a História, a Arqueologia, a Antropologia e as Letras. Dentre estes debates e reflexões podem-se destacar alguns temas que têm apresentado luzes para um conhecimento das mulheres na Antigüidade.

Rawson (1995) apresenta alguns novos estudos e resultados surgidos a partir desta nova perspectiva de análise integrada, como é o caso dos progressos nos estudos em população da Antigüidade greco-romana. Temas como contracepção, aborto, infanticídio e abandono, gravidez e parto têm recebido mais atenção nos últimos anos e oferecido melhores informações sobre a idade comum para o casamento feminino. Sabe-se que a idade com que mulher casava e a diferença de idade entre ela e seu esposo tinham implicações para a sua saúde, sua educação, sua propriedade, sua relação com sua criança, seu marido, seus conhecidos, sua possibilidade de divórcio, viuvez e para um novo casamento (p. 10 e 11).

Centralizando os seus estudos nas relações familiares, a autora sugere que as fontes mostram que a 'família nuclear' era uma instituição central na sociedade romana, embora alguns historiadores discordem do uso deste termo para estas sociedades, devido à frequência do divórcio e da morte

e, ainda, à mudança de relacionamento e de família. Como o dote da mulher continuava a lhe pertencer mesmo terminado o casamento, era possível um casamento futuro. As crianças de um casamento pertenciam ao pai, embora seja conhecido, em Roma, casos em que os filhos tenham ficado com a mãe ou alguém próximo. Assim, enfatiza a autora, "por muitas razões, o foco familiar na sociedade romana era a unidade familiar, mesmo se o membro desta união mudasse de tempo em tempo" (p. 11). Esta pesquisa oferece subsídios para que Rawson faça um balanço crítico dos estudos sobre a família antiga, destacando a fragilidade de generalizações prevaletentes em muitos deles.

A arqueóloga Lúcia Nixon (1995), em seu estudo dos cultos de Demetér e de Kore, desenvolve uma seção de botânica em que analisa o conhecimento e o uso de plantas por mulheres gregas, permitindo-lhes um controle de sua própria fertilidade e a transmissão destes conhecimentos para as suas filhas (p. 92). Nesta mesma linha de raciocínio é apresentado o texto da historiadora Helen King (1995), em que mulheres são destacadas como conhecedoras do diagnóstico e do tratamento em muitos casos de doenças, bem como a transmissão destes conhecimentos de mães para filhas (p. 137-141).

Nota-se que estes estudos oferecem novos elementos para que se possa ampliar os nossos conhecimentos a respeito das mulheres antigas, vistas não mais como meros seres submissos e passivos. Ainda tentando refletir nos estereótipos atuais a respeito das mulheres na Antiguidade, gostaria de analisar a participação feminina fora do lar e da família na sociedade romana, iniciando com uma reflexão sobre espaço público e privado e os papéis femininos.

Uma questão inicial faz-se necessária: é possível pensar em uma separação das esferas públicas e privadas na sociedade romana? Alguns estudos sobre a casa romana, analisados a seguir, ajudam a pensar nesta questão.

Wallace-Hadrill (1994) desenvolve o seu estudo relacionando evidências arqueológicas e fontes literárias, propondo-se a não fazer apenas uma descrição de objetos e formas arquitetônicas, mas compreender a estrutura da casa, integrando-a no ritmo da vida social. Com isso,

Wallace-Hadrill analisa a casa, sua dimensão e decoração e a família que a ocupava, interagindo casa e status social. Toma como modelo uma propriedade aristocrática, que sempre recebia convidados e cujas exigências sociais faziam com que elas fossem amplas e com diferenças decorativas e arquitetônicas entre os seus cômodos.

A explicação sugerida para estas diferenças de decoração interna estaria na peculiaridade da vida pública de Roma, onde parte da casa também pertencia à esfera pública. Ou seja, na sociedade romana, não haveria a disjunção entre o local do trabalho e da habitação, e a concepção da casa como o local da privacidade. No interior da casa desenvolviam-se articulações políticas e relações de clientela com pessoas de diferentes estratos sociais, recebidos em espaços específicos de acordo com a sua posição social. Isto fazia com que estas casas tivessem, em seu interior, espaços luxuosos destinados às atividades públicas e os destinados à vida privada da família, e os espaços mais simples também divididos em esferas públicas e privadas (p. 5 e 10).

Refletindo a respeito da distribuição do espaço doméstico, Wallace-Hadrill afirma que as fontes literárias analisadas não apresentam divisões de gênero e idade em seu interior, por isso não se vêem na casa romana quartos específicos destinados às mulheres ou às crianças, salvo raras exceções, ou mesmo quartos específicos destinados à família e aos escravos (p. 8 e 10). Centralizando os seus estudos na leitura da casa romana, enfatiza que se deve evitar a generalização de um modelo de casa para toda a extensão do império, sendo necessário o respeito aos contrastes e particularidades da região metropolitana de Roma e dos estilos provinciais e mesmo às diferenças do uso do espaço doméstico feito por pessoas de diferentes status sociais.

Já Mark Grahame (1995) centraliza os seus estudos nas evidências arqueológicas da Casa dei Fauno, em Pompeia, para fazer uma análise do público e do privado na casa romana. Concorda com Wallace-Hadrill quanto à atribuição inadequada da divisão entre o público e privado para a Antiguidade, fundamenta-se na divisão apresentada por este autor no que se refere às divisões entre ambas as esferas no interior da casa, mas vai além e oferece novos elementos para a compreensão da relação entre os próprios

habitantes da casa. Para Grahame, a divisão entre os espaços público e privado não serve apenas para regular as relações entre os habitantes da casa e as pessoas de fora, mas também para regular as relações entre os próprios habitantes da casa. Existiam espaços internos da casa que eram mais privados que outros e serviam para garantir uma relativa privacidade entre as pessoas que habitavam a casa. Estes espaços eram regulados pelas diferenças arquitetônicas que apresentavam (p. 141-144-151).

Como compreender esta separação entre os habitantes da própria casa e quem compunha os seus integrantes? Segundo o autor, a família não era composta apenas pela família nuclear, mas também por outros indivíduos, cuja presença não significava somente uma fonte de renda, em forma de trabalho, ou aluguel, mas também um signo de poder social. Assim, com a criação desta grande família, ficava mais difícil manter distinções entre indivíduos de diferentes posições sociais; por isso, a delimitação destes espaços servia para esclarecer e manter esta diferenciação entre os seus membros (p. 162). Parece que este problema não é sentido em casas menores, nas quais os núcleos familiares também eram menores e onde, provavelmente, a privacidade era maior (p. 163).

Um outro estudo sobre a questão do espaço e da sociedade é o do historiador Ray Laurence (1994), em alguns aspectos conflitantes com os apresentados acima. A preocupação central de seu estudo é a interação entre os espaços público e social na Pompeia romana e, embora enfatize que não contemplará o contexto doméstico ou privado, o autor oferece alguns dados significativos sobre a ocupação do espaço interno da casa.

Analisando a rotina e a ocupação do espaço interno da casa pela elite pompeiana, Laurence mostra que, em algumas horas do dia, o espaço da casa era de domínio masculino e em outros momentos de domínio feminino. Os homens permaneciam em casa pela manhã, momento em que recebiam os seus clientes para o *salutatio*; em seguida iam até o fórum, onde desenvolviam a maior parte dos negócios públicos; do fórum seguiam para os banhos públicos e dali retornavam para casa na hora do jantar. No tempo em que permaneciam em casa controlavam a dinâmica interna da casa, mas ao saírem, o controle passava para as mulheres.

O enfoque utilizado pelo autor para analisar a rotina e a dinâmica da atividade política desenvolvida pelos homens da elite pompeiana, parece não se distinguir de uma visão tradicional presente em muitas obras historiográficas da Antigüidade, em que a casa é vista como uma esfera privada e o fórum como o local da política, da vida pública, mesmo porque não é este o seu objeto de estudo, como ele mesmo enfatiza. Entretanto, sugere que esta divisão não se mantém para a maioria da população, na medida em que não era comum a separação entre o local de trabalho e a residência. Trabalhando e morando no mesmo local, os homens e as mulheres da casa permaneciam juntos grande parte do tempo, o que evidencia que a separação entre as esferas pública e privada seria inapropriada para estas casas menores, o que requer novas pesquisas que reflitam as relações de gênero dentro destes espaço.

Conclui-se que as análises aqui apresentadas sobre a ocupação do espaço da casa romana são heterogêneas e, em alguns momentos, até conflituosas entre si, o que é interessante porque acabam originando o questionamento de uma transposição de um modelo atual de pensar o social para as sociedades passadas, ao aceitar uma única possibilidade de organização doméstica. Por meio delas, é possível também perceber preocupações com o contexto histórico e diferenças sociais, rompendo com a tradição de estudos generalizantes.

Um outro tema que também oferece subsídios para uma reflexão do significado de espaço público e privado no Império Romano é a questão do entretenimento. Até poucos anos atrás, era comum considerar os jogos, as lutas gladiatoriais e as corridas de carroça apenas como formas de divertimento do povo romano, financiadas pelo erário público. A pesquisa do historiador Wiedemann (1995) tem mostrado que os romanos utilizavam palavras diferentes para dois tipos de cerimônias, o *ludi* e o *munera*, e analisa quem os financiava e qual o significado de cada uma delas.

Segundo este estudo, os *ludi* significavam jogos de entretenimento e distribuições de alimentos, como as corridas de carroças e as apresentações de peças teatrais, realizadas regularmente para divertir o povo, promovidas por homens públicos, com dinheiro fornecido pela comunidade local, por

seus magistrados, e uma parte, subsidiada pelo erário público de Roma (p. 7 e 8).

Mais complexo e com um significado diferenciado dos jogos estavam as lutas gladiatoriais, ocorridas em cerimônias denominadas munera. Esta cerimônia pública era uma forma de entretenimento, fundamentalmente, atrelada a um rito funerário, promovido por figuras públicas, mas financiada com recursos próprios, ou seja, eram cerimônias promovidas por pessoas públicas em sua capacidade privada (p. 7).

Era uma cerimônia atrelada a um rito funerário, em dois sentidos básicos: homenagem a uma pessoa morta, como forma de glorificá-la, eternizá-la, mostrar publicamente sua riqueza e importância social e marcar a administração realizada por ela; e a conclusão do ciclo anual da natureza e o seu renascimento pela passagem do inverno para a primavera. Normalmente, era realizada por alguns dias no final do inverno (p. 7 e 12). Estes espetáculos, em se apresentavam inúmeros gladiadores vindos de diversas partes do império, eram grandiosos e extremamente populares; custavam grande soma de dinheiro, por isso eram promovidos pelos altos magistrados.

Quando Wiedemann fala sobre os ludi e realça a participação financeira da comunidade em sua realização, deixa em aberta uma importante questão: qual era a participação da comunidade na organização e manutenção da cidade e quem eram estes elementos responsáveis? Seriam eles apenas homens da elite aristocrática?

Algumas evidências arqueológicas e epigráficas ajudam a pensar sobre isto e mostram que as mulheres também tinham um papel financeiro ativo na organização do espaço comunitário. Na Itália, durante o Império e na Grécia e Ásia Menor, durante o período helenístico e romano, era comum mulheres serem responsáveis por trabalhos públicos e seus nomes podem ser encontrados em muitos monumentos, como pórticos, banhos e monumentos que lembram benefícios tal como jogos e distribuição de alimentos (Rawson, 1995, p. 13).

A participação das mulheres também pode ser vista em uma esfera pública que até recentemente era considerada como essencialmente masculina, como é o caso da participação de campanhas políticas.

Liisa Savunen, em seu artigo *Women and elections in Pompeii* (1995), analisa a participação de mulheres pompeianas na confecção de cartazes de propaganda política, em favor de seus candidatos. Estes posters, denominados programmata, são as únicas fontes sobre eleições municipais no mundo antigo e extremamente úteis para a reflexão sobre o significado da participação feminina em uma campanha eleitoral.

Menciona a autora que, de acordo com uma conhecida passagem de Ulpiano, as mulheres, os escravos, os condenados e estrangeiros que não possuíam residência fixa na cidade, eram excluídos da vida civil ou pública e não tinham o direito ao voto (p. 195). Ao confrontar estas informações literárias com as inscrições parietais encontradas, Savunen questiona-se a respeito dos possíveis significados da participação feminina nas campanhas eleitorais de Pompeia, já que não se tem nenhum vestígio que sugira a possibilidade da mulher votar ou ser votada (p. 202).

Preocupa-se em discutir o papel das mulheres na política municipal da cidade, o por que delas apoiarem candidatos publicamente e as possíveis relações entre elas e os seus candidatos. Uma justificativa poderia estar na possibilidade da mulher exercer poder político por meio da *amicitia* e clientela (p. 196). Mas esta não é a única possibilidade, pois dentre as assinaturas presentes nos cartazes vêm-se nomes de mulheres de diferentes status sociais, como nomes populares de *libertas* (p. 194-199), teoricamente sem recursos financeiros para barganhas políticas.

Como compreender esta participação de mulheres ricas e pobres na vida política do município? A autora sugere que os programmata podem ser olhados como uma atividade coletiva da qual as mulheres faziam parte como membros ativos, dando suas opiniões, discutindo política, apoiando e indicando candidatos e que talvez esta participação na organização da comunidade fosse mais importante do que as eleições em si mesmas (p. 203).

Estes estudos são claras evidências da complexidade sobre o entendimento das esferas pública e privada na Antiguidade e da participação feminina na organização da dinâmica sócio-cultural em que viviam – e chamam atenção para uma leitura crítica de idéias pré

concebidas, enfatizadas pelo senso comum ou por análises presentistas transpostas para o passado.

Pode-se perceber, por meio das novas temáticas colocadas para as sociedades antigas, uma importância fundamental dos recentes debates teóricos para o estudo histórico da Antiguidade. Por meio destas discussões é passível de questionamento a abordagem tradicional do papel social feminino das sociedades greco-romana e, de um modo geral, extensivo às mulheres de épocas passadas. Na verdade, estes estudos reproduzem as formulações que são próprias da sociedade burguesa moderna do século dezenove e legitimam uma situação moderna de imposição patriarcal, ao fazerem uma linha de continuidade entre passado e presente. Aceita-se a supremacia masculina na relação entre homens e mulheres, tomando-a como real e contínua ao longo da história, sem questioná-la e sem construir as relações de poder em sua especificidade histórica.

Conforme se viu, deve-se atentar para uma oposição não radical entre o público e o privado nas sociedades da Antiguidade, e para a importância da não transposição de situações e relações modernas no passado, tomando-as como reais e contínuas ao longo da história. A construção de uma história ampla, feita por homens e mulheres, requer uma modificação substancial nos pressupostos teóricos básicos e uma análise das relações de poder em sua especificidade histórica. Isto é possível por meio de novas e distintas perspectivas e de um trabalho de conexão entre as diferentes evidências históricas, como foi sugerido nos diferentes textos. O conhecimento de homens e mulheres da Antiguidade, compreendidos em suas especificidades sociais, culturais, regionais e temporais, ainda está em seu início.

Bibliografia

CHARTIER, R. *A História Cultural: entre prática e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, s/d.

- _____. "A história hoje: dúvidas, desafios, propostas". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 97-113, 1994.
- DE DECCA, E. "O estatuto da História". *Espaço & debates*, n. 34, 1991.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura F. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FUNARI, P. P. A. "Resenha de 'Feminist theory and the classics'". *Cadernos Pagu*. Campinas, v. 3, p. 267-272. 1994.
- GRAHAME, M. *The Houses of Pompeii: space and social interaction*. England: University of Southampton, 1995.
- HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity*. London: Routledge, 1995.
- JOYCE, P. "The end of social history?". *Social History*, v. 20, n. 1, p. 73-91, Jan., 1995.
- KATZ, M. A. "Ideology and 'the status of women' in ancient Greece". *In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. Women in Antiquity*. London: Routledge, 1995.
- LAURECE, R. *Roman Pompeii. Space and Society*. London: Routledge, 1994.
- KING, H. "Self-help, self-knowledge: in search of the patient in Hippocratic gynaecology". *In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. Women in Antiquity*. London: Routledge, 1995.

- LOPEZ, C. M. "Las mujeres en el mundo antiguo. Una nueva perspectiva para reinterpretar las sociedades antiguas". In: MAMPASO, M. J. R. et alii (Eds.) *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*. Madrid: Clasica, 1994.
- NIXON, L. "The cults of Demetér and Kore". In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity*. London: Routledge, 1995.
- POMEROY, S. B. "Women's identity and the family in the classical polis". In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity*. London: Routledge, 1995.
- RABINOWITZ, N. S. "Introdução". In: RABINOWITZ, N. S. & RICHLIN, A. (Eds.) *Feminist Theory and the Classics*. New York: Routledge, 1993.
- RAGO, M. "Epistemologia feminista, gênero e história". In: PEDRO, J. & GROSSI, P. (Orgs.) *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Ed. Das Mulheres, 1998.
- _____. "As mulheres na historiografia brasileira". In: SILVA, Z. L. (Org.) *Cultura Histórica em Debate*. São Paulo: Unesp, 1995.
- RAWSON, B. "From 'daily life' to 'demography'". In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity*. London: Routledge, 1995.
- RICHLIN, A. "The ethnographer's dilemma and the dream of a lost golden age". In: RABINOWITZ, N. S. & RICHLIN, A. (Eds.) *Feminist Theory and the Classics*. New York: Routledge, 1993.
- SAVUNEN, L. "Women and elections in Pompeii". In: HAWLEY, R. & LEVICK, B. *Women in Antiquity*. London: Routledge, 1995.

SCOTT, J. "Prefácio a 'Gender and Politics of History'". Tradução de Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*. Campinas, v. 3, p. 11-27, 1994.

_____. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação e Realidade: gênero e educação*, v. 20, p. 71-99, n. 2, jul./dez., 1995.

VEYNE, Paul, *Como se Escreve a História*. Tradução de Alda Baltar & Maria A. Kneipp. Brasília: UnB, 1982.

WALLACE-HADRILL, A. *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

WIEDEMANN, T. *Emperors and Gladiators*. London: Routledge, 1995.

WHITE, H. *Trópicos do Discurso*. Tradução de Alípio C. F. Neto. São Paulo: Edusp, 1994.

HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA: ENCONTROS E DESENCONTROS

Nanci Vieira de Oliveira

A escolha do tema deste artigo surgiu de reflexões a respeito do posicionamento de alguns historiadores ao abordarem a relação entre a Antropologia e a História, que, segundo estes, seria marcada por hostilidades, especialmente com as escolas funcionalista e estruturalista. Não tendo a pretensão de esgotar o tema, buscarei apenas traçar os encontros e desencontros entre estas duas disciplinas, sob o olhar da Antropologia, especialmente do próprio Lévi-Strauss.

A não compreensão, por parte de alguns historiadores, do deslocamento do olhar da Antropologia, levou-os a considerar que os antropólogos estavam denegrindo o estudo do passado: "A história nunca é história, mas história-para", "toda história é conjectural", "o passado pode ser considerado em grande parte como mito". Vários problemas importantes encontram-se sob essas afirmações sentenciosas, afora o problema histórico essencialmente irrelevante de que, a começar por Malinowski, os antropólogos exageraram em sua reação contra a conjectura histórica e o evolucionismo não linear de seus predecessores ao rejeitar não só seus maus métodos como também o tema de suas pesquisas (...) (Finley, 1985: 113).

Não é objetivo deste artigo descrever uma história da Antropologia, mas sim, verificar em que pontos esta disciplina aproximou-se da História ao buscar estabelecer uma história das culturas, e quando ocorreram os distanciamentos dirigidos por uma nova forma de olhar as sociedades

humanas. Como já foi dito anteriormente, buscarei ouvir as próprias vozes da Antropologia com relação a estes encontros e desencontros.

Se no final do século XIX as escolas evolucionista e difusionista tomavam *a história como arena privilegiada de articulação das diferenças entre os homens*, mas a partir do século XX, para o funcionalismo e o estruturalismo, o tempo não seria mais a arena final de todas as totalizações (Da Matta, 1981: 110).

Os evolucionistas partiam do pressuposto de que as mudanças históricas na cultura da humanidade obedeciam a leis que se aplicariam em qualquer parte do mundo, portanto, o desenvolvimento cultural seria o mesmo para todos os povos. A civilização ocidental moderna representaria o nível mais elevado deste desenvolvimento e, as sociedades primitivas, de certa forma, seriam representantes de estágios do nosso passado. Os difusionistas, como reação ao evolucionismo, defendiam que o desenvolvimento cultural ocorreu através da migração e difusão, mantendo, igualmente, a preocupação em reconstruir a história da cultura em termos universais. Ressalva tem que ser feita ao difusionismo norte-americano, cujo maior representante, Franz Boas, considerava a cultura por demais complexa para permitir um levantamento histórico completo e de caráter universal, mas buscava regionalmente estabelecer uma história da difusão cultural.

Em primeiro lugar, todo o problema da história cultural parece-nos ser um problema histórico. A fim de entender história é necessário saber não apenas como são as coisas, mas como elas vieram a sê-lo (Boas, 1940:284).

Desta forma tornava-se exigência, não só a restrição da área levantada, mas a utilização do método histórico para reconstruir a história do desenvolvimento de idéias com uma precisão muito maior do que permitem as generalizações do método comparativo (p. 176).

Malinowski e a escola funcionalista imprimiram uma nova orientação ao estudo da Antropologia, em que a história tornava-se de total inutilidade em vista da teoria da sociedade e cultura em termos de necessidades e funções correlatas. Consideravam-na 'suspeita' e 'pseudo-história' quando focalizava sociedades arcaicas (Balandier, 1976:177).

Entretanto, o próprio Malinowski acreditava que sua escola tinha um caráter complementar aos estudos evolucionistas, tanto que afirma:

Minha indiferença pelo passado e sua reconstituição não é, portanto, uma questão de pretérito, por assim dizer; o passado sempre será atraente para o antiquário, e todo antropólogo é um antiquário...eu, pelo menos, certamente sou. A minha indiferença por certos tipos de evolucionismo é uma questão de método (Kuper, 1973 :19).

A antropologia evolucionista comumente descreveu um estado "tradicional" das sociedades, estático, temporalmente sincrético. Mais elaborada, mais explicativa, a antropologia social inglesa, representada por Malinowski, Radcliffe-Brown e discípulos, também colocou a história entre parênteses, em favor de uma análise estrutural e funcional das sociedades num estado "sinerônico" de equilíbrio (Moniot, 1974:100).

Embora o termo história esteja ausente nos índices de diversos estudos antropológicos publicados nos EUA, aparecem em destaque as "evoluções culturais". Apesar dos funcionalistas terem voltado as costas para a história, como desnecessária para o estudo das sociedades primitivas, a partir da década de 50, na antropologia inglesa, Evans-Pritchard constata que todas as sociedades são o produto de um contínuo processar, de uma sucessão de acontecimentos e que o passado atualiza-se sempre no presente. Desta forma, defendendo que os sistemas sociais deveriam ser estudados pelos métodos das humanidades, insiste na necessidade da perspectiva histórica, mas sem levar a um determinismo histórico. Isto resultou numa grande revolução no estudo histórico das sociedades africanas, mostrando-se que a tradição oral podia ser utilizada como fonte (Kuper, 1973).

O estruturalismo de Lévi-Strauss também argumenta que não há necessidade de uma incursão na história para o estudo da cultura e da sociedade, que a abordagem antropológica é uma alternativa legítima para o estudo do homem. Lévi-Strauss não recusa a história, mas o historicismo, isto é, a tendência do século XIX a fazer da categoria tempo a chave suprema das explicações dos fenômenos (Da Matta, 1981:111).

Em 1958, no seu livro *Antropologia Estrutural*, ao avaliar as abordagens teóricas na etnografia e etnologia dos povos

primitivos e as relações com a história, expõe os seguintes dilemas a serem enfrentados: (...) ou nossas ciências se vinculam à dimensão diacrônico dos fenômenos, isto é, à sua ordem no tempo, e se tornam incapazes de traçar-lhes a história; ou procuram trabalhar à maneira do historiador, e a dimensão do tempo lhes escapa. Pretender reconstruir um passado do qual se é impotente para atingir a história, ou querer fazer a história de um presente sem passado, drama da etnologia num caso, da etnografia no outro (...) (p. 15).

Ao criticar as interpretações evolucionistas e difusionistas, ambos distanciados do método do historiador, afirma que os "ciclos" ou os "complexos" culturais dos difusionistas são, como os "estágios" do evolucionista, fruto de uma abstração à qual faltará sempre a corroboração de testemunhas. Sua história permanece conjectural e ideológica, não contribuindo para a compreensão dos processos conscientes e inconscientes de como os homens adquiriram determinadas instituições, se por invenção, por transformação ou por contato com outras culturas, aspectos de interesse não só do etnógrafo, mas também do historiador. Entretanto, ressalva a posição de Boas, que reconheceu que com respeito à história dos povos primitivos, tudo o que os etnólogos elaboraram se reduz a reconstruções, e não poderia ser outra coisa; que consciente das limitações do método comparativo para a compreensão de como as coisas chegaram a ser o que são, utiliza-se do método histórico, observando uma série de critérios e, mesmo assim, raramente chegam essas investigações a capturar a história (Lévi-Strauss, 1985:18-20). Diante destas limitações para o etnólogo, Lévi-Strauss reconhece que quando nos limitamos ao instante presente da vida de uma sociedade, somos, antes de tudo, vítimas de uma ilusão: pois tudo é história; e mesmo o etnólogo alcançando muito pouca história (...) vale mais do que nenhuma história (p. 26).

Para Lévi-Strauss, a distinção entre o etnólogo e o historiador é que o primeiro organiza seus dados em relação às condições inconscientes da vida social, e o segundo em relação às expressões conscientes, entretanto ambos se dirigem no mesmo sentido. Desta forma, para se alcançar esta estrutura inconsciente torna-se inútil invocar nesta ocasião o problema

das estruturas diacrônicas, mas é aí que o método etnológico e o método lingüístico se encontram, (p. 37).

Não há oposição entre estrutura e história, porque a estrutura não é um momento de imobilidade da história, apreendido por um processo de abstração. Pelo contrário, a estruturalidade aparece como o sistema de leis que regem as transformações possíveis de um conjunto, e essas transformações tanto podem se realizar no espaço como no tempo (Leparg-neur, 1972:135-149). A antropologia estrutural, ao escolher a linguagem como elemento fundamental, dotada de "uma teleologia inconsciente", parcialmente revelada pela linguística e pela psicanálise, buscava ter acesso ao universal, interditado à história (Costa Lima, 1989: 23-24).

A publicação de seu livro *O Pensamento Selvagem* causou um grande impacto, principalmente pela polêmica com Sartre, no capítulo 9, "História e Dialética". Não só esta obra, mas a continuidade de seu pensamento desdobrado nas obras seguintes – reunidas em *Mitológicas* –, causaram uma série de críticas por parte de alguns historiadores, críticas a meu ver resultantes de mal-entendidos.

De acordo com White (1994:71-73), Lévi-Strauss em sua obra intitulada *O Pensamento Selvagem*, teria asseverado que a coerência formal de qualquer narrativa histórica consiste exclusivamente num "esquema fraudulento" imposto pelo historiador a um corpo de material que só poderia ser chamado de "dados" no sentido mais amplo do termo. Tal restrição aos fatos históricos como dados consiste em que estes são constituídos, visto que "escolhidos", dentro de um caos de fatos, pelo historiador, para fins narrativos, cujo aspecto interpretativo é especificamente mítico. O que o historiador oferece como explicações das estruturas e processos do passado, na forma de narrativas, são simples formalizações desses "esquemas fraudulentos" que, em última análise, são místicos em sua essência (p. 73).

A polêmica levantada por Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*, foi a crítica ao filósofo do existencialismo, Sartre, por tomar a categoria dialética da totalidade como dominante histórico – pois as diversidades de formas que a etnologia capta no espaço, oferecem o aspecto de um sistema

descontínuo. Segundo Auzias (1972:70), para Lévi-Strauss o código histórico consiste em classes de datas e não em traçados fraudulentos tendentes a restituir uma continuidade histórica. Não existe uma totalidade histórica suscetível de análise dialética, mas histórias. Sartre supervaloriza a história, enquanto Lévi-Strauss apenas a considera, sem no entanto lhe conceder uma situação de privilégio. Em *O Pensamento Selvagem* transfere a supremacia do diacronismo, ou seja, da contribuição da História, para o sincronismo, na investigação dos fenômenos e relações antropológicas. Isto é, sua preocupação refere-se à interpretação dos mitos, e como os símbolos que se revelam nos mitos não são absolutos, a questão torna-se compreendê-los através de suas posições, analisadas em termos de oposições, para que se possa alcançar seus sentidos.

A crítica de Lévi-Strauss aproxima-o do pensamento de Nietzsche, que se coloca contrário a uma supra-história que recolhe em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade (Foucault, 1998:26).

Para Lévi-Strauss, o etnocentrismo ocidental não aceita sistemas peculiares de avaliação para cada cultura e a história travestida da ideologia ocidental, frente às outras culturas, colocava-se em posição superior (hierarquização pela história). Desta forma, a história não é portanto jamais a história, mas a história-para (Lévi-Strauss, 1970:341), pois, quando indaga sobre um fenômeno ou período histórico é, de acordo com o que interessa e legitima a ação de grupos, classes ou sociedades particulares. (Costa Lima, 1989:23).

Isto levou Lévi-Strauss a indagar que história seria relevante para a etnologia: Se é a história que os homens fazem sem saber; ou a história dos homens, tal como os historiadores a fazem, sabendo-o (1970:286). Isto é traduzido por Da Matta da seguinte forma: para contar a história dos Apinayé deve-se tomar o partido dos cronistas coloniais? Ou a história da região do Brasil Central através de várias fontes? Mas e a história dos Apinayé narrada por eles mesmos? Essa é a questão crucial enfrentada por todo etnólogo no seu trabalho de campo (Da Matta, 1981:121).

Portanto, nem fazer a supra-história à maneira sartreana, nem eliminá-la em um exclusivo sincronismo, mas uma história atuante junto

com as demais ciências humanas, em complementaridade a um estudo total das sociedades humanas. (Bezerra, 1976:136)

Lévi-Strauss distingue a existência de culturas que a história ajuda a construir, interessadas de seu passado (quentes), onde a história seria o motor de seu desenvolvimento; e as culturas que banham-se num fluído histórico, mas se preocupam com problemas de origem e formação pela via mitológica (frias). Todas as sociedades são históricas, mas, enquanto umas admitem este fato, outras o repugnam e preferem ignorá-lo (Lévi-Strauss, 1996:10). Coletando diversas variações de mitos entre povos indígenas, percebeu que os nativos consideravam todas as variações; e mesmo entre os povos que produzem um história mítica ou mito historicizado, eles não se concebem a noção de uma história única; e somente essa, de um ponto de vista ocidental, seria capaz de satisfazer a exigência de verdade (Lévi-Strauss, 1986:155).

Em *Mitológicas*, que correspondem a três volumes (*O Cru e o Cozido, Do Mel às Cinzas, A Origem da Etiqueta à Mesa*), Lévi-Strauss analisa os mitos indígenas da América do Sul. Para o autor, o mito não oferece seqüência histórica no sentido diacrônico, as transformações são apreciadas dentro do sincronismo, no espaço e não no tempo. O mito é atemporal porque tem origem incerta, não possui autoria e se aplica a qualquer oportunidade. Desta forma, os mitos não podem ser identificados com a História em virtude de não serem lembranças conscientes de um passado. (Bezerra, 1976).

Lévi-Strauss considera o mito como um sistema, submetendo-o uma análise que não versa sobre a história que contam, cuja incoerência e cujo irrealismo impedem geralmente qualquer relacionamento direto com a história real do mundo ou dos povos em questão. O que interessa são as relações entre termos do mito (Lepargneur, 1972:48). Os símbolos que se revelam nos mitos não são absolutos, não possuem um sentido eterno, é a sua posição que determina o sentido, o que Lévi-Strauss propõe é a análise da posição em termos de oposições, visto que se estruturam num sistema.

De acordo com a interpretação de alguns historiadores, na introdução do livro *O Cru e o Cozido (Mitológicas)*, o autor afirma que

o aspecto interpretativo da historiografia é especificamente mítico (White, 1996:71). Lévi-Strauss, na abertura do livro, expõe os conceitos e a análise estrutural utilizada para a análise dos mitos indígenas. Referindo-se ao seu próprio livro sobre a análise estrutural dos mitos, define-o como um esboço de um código de terceira ordem (já que os de primeira ordem consistem na linguagem e os de segunda ordem, em os mitos coletados, que são narrativas); por essa razão, não é errôneo considerá-lo como um mito: de certo modo, o mito da mitologia (1991:21). Em outras palavras, também é uma narrativa.

Com referência à variação de detalhes observados entre narradores Carajá em relação aos mitos, foi observado que os indígenas não pareciam sensibilizar-se com essa situação. Isto não significava que não percebessem a variação, apenas não se interessavam por ela. Para um outro exemplo, utiliza-se do modelo das diversas obras sobre a Revolução Francesa, a fim de demonstrar que a estrutura da narrativa histórica possui a mesma natureza da estrutura da narrativa mítica, e não que a história é mítica:

E, no entanto, essas variantes se referem ao mesmo país, ao mesmo período, aos mesmos acontecimentos, cuja realidade se espalha por todos os planos de uma estrutura em camadas. O critério de validade não se prende, portanto, aos elementos da história. Perseguidos isoladamente, cada um deles seria intangível. Mas ao menos alguns deles adquirem consistência, pelo fato de poderem integrar-se numa série cujos termos recebem mais ou menos credibilidade, dependendo de sua coerência global, (p. 21-22).

Acrescenta, entretanto, que, embora os esforços *para atingir uma outra condição (científica), uma história clarividente deverá confessar que jamais escapa completamente da natureza do mito*, isto é, ela também é uma narrativa. Assim como os mitos, *se não sofressem influências externas, não perderiam nem ganhariam partes*.

Como narrativa, a história contém projeções ideológicas e, é a partir desta narrativa que damos significado ao passado, ou melhor, resignifica-se o passado. Sendo assim, não existe uma *visão única correta*

de algum objeto em exame, mas sim muitas visões corretas, cada uma requerendo o seu próprio estilo de representação (White, 1994:59).

O passado é uma *confusão de fatos*, e, mesmo com a rigorosidade dos métodos e técnicas históricas modernas, somos incapazes de escrever a história em sua totalidade. O historiador *pode reinterpretar, dar novas ênfases, acrescentar ou subtrair dados*, a questão é o que interessa ser definido, explicado e, em que proporção. Afinal, *os fatos, mais do que descobertos, são elaborados pelos tipos de pergunta que o pesquisador faz acerca dos fenômenos que tem diante de si* (White, 1994:56), isto é, o passado é o que vemos dele.

A relatividade do conhecimento histórico inicia-se pelo acesso do historiador a determinados eventos sociais, a seus resíduos, que a partir da narrativa do historiador, tornam-se históricos (Decca, 1991:7-10). Ou então, a partir do olhar do historiador que destaca sua condição historiográfica.

A história é a narrativa de acontecimentos que podem ser verificados a partir de seus vestígios, entretanto, o acontecimento não pode ser percebido em sua totalidade. Dessa forma, a história não é o passado, mas o que ainda é possível captar dele. Não existe reconstrução integral do passado. Enfim, não existe uma história total.

O historiador pode, no mínimo, ordenar os acontecimentos numa seqüência temporal, mas é sua a escolha dos fatos a serem ordenados e correlacionados: seleção estabelecida no presente, pelo seu contexto cultural, social, político que permeia o seu olhar. Daí, os termos e conceitos, descrições, classificações raramente são empregados de modo *neutro*. Assim sendo, de acordo com LaCapra, a tarefa do historiador consiste em desenvolver um *diálogo* em que se permita que o passado tenha suas próprias vozes, e estas sejam respeitadas, *sobretudo quando elas se opõem ou introduzem ressalvas às interpretações que gostaríamos de atribuir-lhes* (Kramer, 1995: 139). Em outras palavras, *não se trata mais de julgar nosso passado em nome de uma verdade que o nosso presente seria o único a deter* (Foucault, 1998:37).

De fato, a separação entre o historiador e seu objeto, necessária à objetividade de uma história científica é outro mito. Linguagem e subjetividade são questões de reflexão para a história.

Em 1983, Lévi-Strauss publicou *História e Etnologia*, onde trata das relações entre as duas disciplinas. A partir do momento em que historiadores tomaram emprestado alguns objetivos e certos temas, modificaram as fronteiras entre as duas disciplinas. Anteriormente, à história cabiam as classes dirigentes, as façanhas militares, os reinados, os tratados, os conflitos e as alianças; à etnologia, a vida popular, os costumes, as crenças, as relações elementares que os homens mantêm com o meio. Porém o contato fez com que historiadores percebessem a importância das manifestações subterrâneas da vida em sociedade (p. 8-9). Isto é, com uma abordagem mais cultural e antropológica das realidades sociais, a historiografia reapropriou-se da dimensão subjetiva do viver cotidiano (Boutier & Julia, 1998: 45). Como também, esta aproximação permitiu à etnologia uma renovação de seu campo de estudo e métodos, sob a designação de antropologia histórica, a história ia prestar grande auxílio aos etnólogos, sendo a partir de agora parceiros privilegiados (Revel, 1998: 87). A antropologia não se define mais por seu objeto concreto (no caso, as sociedades aborígenes), mas pelo olhar que ela deita sobre a questão da diferença. O mais importante elemento absorvido pela antropologia é o da historicidade, ou, em outras palavras, da consciência histórica que passa a habitar o horizonte do pesquisador (Cardoso de Oliveira, 1994).

Em suma, com as novas abordagens antropológicas ou sociológicas, restaurou-se, na história, o papel dos indivíduos na construção dos laços sociais, ocorrendo *vários deslocamentos fundamentais: das estruturas para as redes, dos sistemas de posições para as situações vividas, das normas coletivas para as estratégias singulares* (Chartier, 1994: 102).

As informações transmitidas oralmente, consideradas por alguns historiadores como freqüentemente distorcidas, discutidas ou totalmente fictícias (Finley, 1989: 21), tornam-se tão fundamentais quanto as fontes escritas, *pois se a memória é socialmente construída, toda a documentação escrita também o é* (Pollak, 1992: 207). Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas (Pollak, 1989: 4). Em síntese, uma história livre dos modelos emoldurantes, que obstruem as intensidades da vida e suas criações. Com todas as descontinuidades,

plural, é essa a história que Lévi-Strauss reconhecia como verdadeira e que nunca considerou a antropologia distanciada dela.

Mas foi necessária a morte do sujeito universal para que se encontrassem as pessoas; que se matassem as metanarrativas para se encontrar as singularidades e, com o olhar do antropólogo, estranhar e *assim descobrir (ou recolocar, como fazem as crianças quando perguntam os "porquês ") o exótico no que está petrificado dentro de nós pela reificação e pelos mecanismos de legitimação* (DaMatta, 1978:5).

A história deixa de ser um fardo quando ela se pluraliza e se diversifica, pois *a vida desliza por entre as malhas das construções teóricas, escapa às classificações e nega a cada passo as generalizações e as sínteses. Sentir esta multiplicidade significa sentir o valor que para a vida tem a liberdade* (Luce Fabbri – La Strada, 1952: p. 9). Cabe ao historiador restabelecer a dignidade dos estudos históricos, desta forma, precisamos de uma história que nos eduque para *a descontinuidade, a ruptura e o caos que são o nosso destino* (White, 1994: 63).

Bibliografia

- AUZIAS, Jean-Marie. *Chaves do Estruturalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- BALANDIER, George. *Antropológicas*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1976.
- BEZERRA, Felte. *Problemas de antropologia. Do estruturalismo de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Gráfica Ouvidor, 1976.
- BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique, (org.) *Passados Recompuestos – campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: Ufrj/Egv, 1998.
- BOUTRY, Philippe. "Certezas e Descaminhos da Razão Histórica". *In: Boutier & Julia, Passados Recompuestos – campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: Ufrj/Egv, 1998, p. 65-78.

- CHARTIER, Roger. "A história hoje: dúvidas, desafios, propostas". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: CPDOC, 7(13):97-113, 1994.
- DAMATTA, Roberto "O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues". Bol. do Museu Nacional, Antropologia, NS, n. 27, 1978. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DECCA, Edgar de. "O estatuto da História". *Espaço & Debates*. São Paulo: NERU, 34: 7-10, 1991.
- FINLEY, M.I. *Uso e Abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- KRAMER, Lloyd S. "Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick LaCapra". In: Hunt, Lynn, *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- LA CAPRA, Dominick. "História e o romance". *Revista de História*. Unesp, 2/3, 1991. Trad. Nelson Schapochinick.
- LEGOFF, Jacques & NORA, Pierre. *História: novos problemas*. 3a ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974.
- LEPARGNEUR, Hubert. *Introdução aos Estruturalismos*. São Paulo: Herder/Edusp, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional/Edusp, 1970.
- _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *Minhas Palavras*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *O Cru e o Cozido. Mitológicas*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *História e Etnologia*. São Paulo: IFCH/Unicamp, 1996.

LIMA, L. C. *A Aguarrás do Tempo: estudos sobre a narrativa*. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.

MONIOT, Henri. "A história dos povos sem história". In: LeGoff & Nora. *História: novos problemas*. 3a ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974, p. 99-112.

POLLAK, M. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 2(3):3-15, 1989.

_____. "Memória e identidade social". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 5(10):200-215, 1992.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "A antropologia e a 'crise' dos modelos explicativos". *Primeira Versão*. 53, IFCH/Unicamp, 1994.

REVEL, Jacques. "História e Ciências Sociais: uma confrontação instável". In: Boutier, Jean & Julia, Dominique (org.) *Passados recompostos, campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: Ufrj/Fgv, 1998, p. 79-90.

STONE, Lawrence. "O renascimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história". *Past and Présent*, 85:3-24, 1979. Trad. Dulce Amarante da Silva Ramos.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1994.

FICÇÃO E HISTÓRIA NAS BRUZUNDANGAS DOS INÍCIOS DO SÉCULO 21

Carlo Romani

Imaginemos uma máquina do tempo desenvolvida num futuro talvez não tão distante. Não apenas uma máquina que tenha a capacidade de nos transportar ao passado, mas uma engenhoca interativa, capaz de fundir os fatos e os personagens reais da História com outros fictícios, porém, criados à imagem do real. Naveguemos então por este universo em que tudo é possível, desde que resguardada uma certa verossimilhança com o real conhecido, como no neo-realismo de *Roma Cidade Aberta*¹ onde os personagens são os atores reais de suas próprias histórias. Romance e historiografia unem-se, desta forma, apropriados por uma engenhosa tecnologia tridimensional a serviço da indústria do entretenimento e da informação, para garantir o *conhecimento* a uma população do futuro cada vez mais dependente deste narcótico. Mas, deixemos de lado as conjecturas sobre o futuro da humanidade e embarquemos nesta hipotética máquina para uma viagem de retorno ao início do século 20, este sim um tempo pertinente ao nosso ofício, no seio de nosso país varonil.

A República golpista já havia dado há mais de dez anos o ar de sua graça, substituindo a caduca Monarquia e, na perspectiva de alguns literatos – os mosqueteiros intelectuais² Tobias Barreto, Silvio Romero

¹ *Roma Cidade Aberta*. Direção de Roberto Rossellini. Itália, 1946.

² Sobre a ação política de intelectuais e literatos, através da literatura, durante a República Velha, ver Nicolau Sevcenko. *Literatura como Missão*. São Paulo: Brasiliense, 1983. Cap. II, “O Exercício Intelectual como Atitude Política: os Escritores-cidadãos.”

e Graça Aranha – não trouxera a mudança que tanta expectativa criara; muito pelo contrário, tornara-se a *República dos Bruzundangas*. Refiro-me ao romance de Lima Barreto³, autor cuja obra de ficção funde-se com toda a ironia, entre o desencanto e a tragédia, seguindo as próprias pegadas de sua vida real.

Nas Bruzundangas todos os valores estão invertidos. Os medíocres ocupam o espaço da intelectualidade e a ganância dos arrivistas fez terra arrasada dos comportamentos morais da sociedade, reduzindo sua ética a uma caça desenfreada ao dinheiro e à procura de padrinhos políticos para a ocupação dos cargos públicos. Esta é a fictícia Bruzundanga de Lima Barreto, sociedade bizarra, alegoria do Brasil verdadeiro. Neste ponto me interrompe Rosane, uma das companheiras de viagem, que pergunta: – verifique os instrumentos. Você tem certeza de que voltamos realmente quase cem anos no tempo? Isto tudo me parece tão familiar.

Não tenho a data exata, mas confirmo-lhe que ingressamos em algum período qualquer da primeira década do século XX. Apesar de toda a tecnologia futurista, a máquina do tempo também carrega uma certa dose de imprecisão. Continuamos acompanhando os acontecimentos pela ótica do escritor carioca que volta toda sua carga irônica principalmente contra São Paulo, a Meca do capitalismo arrivista, onde a oligarquia comandante irradia a sua mesquinha avidez para todo o país. Curvado ante o domínio do capital estrangeiro, "o país vivia de expedientes, isto é, de cinqüenta em cinqüenta anos, descobria-se nele um produto que ficava sendo a sua riqueza. Os governantes taxavam-no a mais não poder, de modo que os países rivais, mais parcimoniosos na decretação de impostos sobre produtos semelhantes, acabavam, na concorrência, por derrotar a Bruzundanga; e, assim, ela fazia morrer a sua riqueza, mas não sem os estertores de uma valorização duvidosa".⁴

Neste momento, o expediente é o "ciclo do café". A cada tantos anos os produtores agrícolas não faziam as contas direito, os governantes

³ Lima Barreto. *Os Bruzundangas. Obras de Lima Barreto*, Vol. VII. São Paulo: Brasiliense, 1961.

⁴ *Idem, ibid.* p. 47.

incompetentes não acompanhavam as oscilações do mercado e o país vivia uma crise de superprodução. Nestas horas, pasmem, queimavam-se toneladas e toneladas de café. Mas poderiam ser de cenoura, laranja, arroz, feijão, ou até jiló. Qualquer produto exportado que não obtivesse o retorno, o lucro desejado. O mercado internacional pagava pouco, o governo brasileiro menos ainda e o produtor endividado não pagava ninguém. Novamente sou interrompido por Rosane, que me pede para verificar os instrumentos.

– Pode parar, mas que máquina do tempo é essa que a gente não consegue voltar no tempo?

– Mas nós voltamos, a máquina está correta, as Bruzundangas é que são esquisitas. Veja só a situação do povo.

"O povo do campo, dos latifúndios (fazendas) e empresas deixou a agricultura e correu para a cidade atraído pela alta dos salários; era porém ilusão, pois a vida tornou-se caríssima. Os que lá ficaram, roídos pela doença e pela bebida, deixaram-se ficar vivendo num desânimo de agruras. Os salários eram baixíssimos e não lhes davam com que se alimentassem razoavelmente; andavam quase nus; as suas casas eram sujíssimas e cheias de insetos parasitas, transmissores de moléstias terríveis. A raça da Bruzundanga tinha por isso uma caligem de tristeza que lhe emprestava tudo quanto ela continha: as armas, o esca-choar das cachoeiras, o canto doloroso dos pássaros, o cicio da chuva nas cobertas de sapé da choça - tudo nela era dor, choro e tristeza. Dir-se-ia que aquela terra tão velha se sentia aos poucos sem viver..."⁵

Na cidade a situação não é muito diferente e o povo vive se queixando, da mesma forma que fez um poeta anos atrás, quando reclamou que "não me convidaram para esta festa pobre que os homens armaram para me convencer, para pagar sem ver toda esta droga que já vem malhada antes d'eu

⁵ Lima Barreto. *Vida e Morte de M. J. Gonzaga Sá. Obras de Lima Barreto*. São Paulo: Brasiliense, 1956. In. Nicolau Sevckenko. *Op. cit.*, p. 187.

nascer”⁶. Na querida cidade do Rio de Janeiro de Lima Barreto, a miséria havia sido expulsa das áreas públicas centrais, alvo da reurbanização, e se escondido em barracos remendados junto aos barrancos da cidade.

"Apesar do luxo tosco, bárbaro e branco, dos palácios e 'perspectivas' cenográficas, a vida das cidades era triste, de provocar lágrimas. A indolência dos ricos tinha abandonado as alturas dela, as suas colinas pitorescas, e os pobres, os mais pobres, de mistura em toda espécie de desgraçados, criminosos e vagabundos, ocupavam as eminências urbanas com casebres miseráveis, sujos, feios, feitos de tábuas de caixões de sabão e cobertas com folhas desdobradas de latas em que veio acondicionado o querosene. Era a coroa, o laurel daquela glacial transformação política..."⁷

A esta política de limpeza da fachada, o mosqueteiro Sílvio Romero chama-a de sistema de argentinização do país, em referência ao blefe em que se transformou o país platino, "um ilusionismo diante do mundo para dele obter os capitais indispensáveis aos nossos desvarios de gastos sem critérios"⁸. Segundo o crítico literário, o que se esconde por trás do embelezamento do centro do Rio ou de São Paulo, é a opressão das oposições, os desfalques nas rendas públicas e a miséria de populações inteiras. Tudo escorado em duas alavancas políticas, uma externa, através do endividamento humilhante junto ao estrangeiro e outra interna, às custas da violência de grupos de bandidos organizados como forças aliadas das oligarquias. Triste época para a realização de uma missão intelectual.

⁶ Brasil, Cazusa/ George Israel e Nilo Romero. LP Ideologia, Philips, Rio de Janeiro, 1988.

⁷ Lima Barreto. *História e Sonho. Obras de Lima Barreto, op. cit. in Nicolau SEVCENKO. Op. cit., p. 188.*

⁸ Sílvio Romero. Discurso pronunciado em 31 de maio de 1908 e publicado como "Provocações de debates" no livro Contribuições para o Estudo do Brasil Social. Porto. Chardron, 1910, in, Sílvio Romero. *Teoria, crítica e história literária*. Seleção e apresentação de Antônio Cândido. São Paulo: Edusp, 1978, no capítulo "As oligarquias e sua classificação", p. 197-206.

Mas neste círculo de literatos, é Lima Barreto quem mais sente na carne os efeitos da política da Primeira República ao longo de sua vida. Sendo arrimo de família, é obrigado a renunciar aos estudos na Escola Politécnica por falta de recursos e obrigado a arrumar um empreguinho público de amanuense para se manter.⁹ Nas letras descarrega com sarcasmo e humor toda sua niilista ironia contra a farsa do regime republicano, eldorado da arrogância dos novos ricos. Cético quanto a qualquer mudança possível nas Bruzundangas, sua obra literária é o campo perfeito para o pouso de nossa máquina do tempo. A obra de ficção de Lima Barreto impregna-se na realidade cotidiana e traça paralelos semelhantes a de muitos outros brasileiros que vivem nestes tempos.

O ceticismo crônico também atinge a vida e a obra de Euclides da Cunha. Depois de ter acreditado nos ideais republicanos, depois de ter lutado por eles e de ter vivido de perto o enorme fosso que separa o povo dos governantes, a elite da massa, enfim a pretensa civilização da pretensa barbárie, Euclides desencanta-se com a República e com o poder político que se apossa dela. Desde a campanha contra o arraial de Canudos, ainda no século passado, na qual tomou parte como cronista, Euclides deu-se conta muito bem do tamanho do fosso existente, quase intransponível, entre dois meios culturais absolutamente distintos. Ao contrário de Lima Barreto, um revoltado em permanente conflito com o meio em que vive, Euclides permanece paralisado, contido em sua desesperança; se revoltou-se, pelo menos não o demonstrou abertamente. A sua muda agonia é mais profunda, interior, e acompanha de perto a também agonizante trajetória silenciosa do mestiço brasileiro, do sertanejo, do jagunço retratado nos *Sertões*¹⁰, calejado pela sucessão de tragédias e justamente por isto carregando consigo uma força interior inquebrantável. Daí o perdurar demorado de uma cultura fadada à extinção. A tristeza em Euclides mostra-se provocada pelo dilaceramento definitivo em sua crença na ordem e no progresso,

⁹ A vida de Lima Barreto foi biografada por Francisco de Assis Barbosa, em *A vida de Lima Barreto*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1952.

¹⁰ Euclides da Cunha, *Os Sertões*. Edições de Ouro, s/d.

o falso positivismo republicano, enfim, na descrença em relação à chegada da civilização, da qual a República seria o seu instrumento cirúrgico.

Euclides vive seu dilema interior insuperável, e o país encontra-se num beco sem saída. Se os jagunços são loucos messiânicos, pelo menos são autênticos, enquanto que a loucura da elite costeira é calcada na mais pura mesquinhez egoísta. Aqueles que deveriam representar a porção civilizada da História são justamente os que se mostram mais bárbaros. Que tragédia! Não se trata mais somente de um problema político ou econômico, a verdade é que a nação inteira é uma nação de loucos, de Fernandos, de Conselheiros. Desde o beato Antônio até o presidente Rodrigues Alves, todos são visionários, farsantes, charlatães ou contistas do vigário pois vendem o invendável, ou até o "imexível" como fez um outro magro Antônio. Pronto, foi dado o mote para mais um alerta de Rosane.

– Está vendo só, não te falei que esta geringonça não funciona. Nós não voltamos no tempo coisíssima nenhuma.

Gostaria de admitir o erro, mas estávamos em... Sim, após 1904. Reconheço a data porque vejo Oreste Ristori passeando pelas Bruzundangas paulistas, e é sabido que ele somente aportou aqui em fevereiro de 1904.¹¹

– Oreste Ristori!!! Quem é esse sujeito?

Muito boa a pergunta dos meus colegas, já que ele não é um tipo dos mais conhecidos, mas também não chega a ser totalmente um incógnito, pelo menos não no meio dos que se interessam pelo anarquismo ou pelas lutas sociais na Bruzundanga. Ora, como em toda nação, nesta República também há um intenso conflito social, muitas vezes mascarado por ainda não ter explícito um componente político civilizado: a tal da luta de classes em sua forma moderna. Também, o operariado ainda é muito reduzido, está apenas começando a formar-se e Ristori é um dos que mais contribuem na propagação dos movimentos sociais pelo Brasil afora, notadamente no estado de São Paulo, o lugar privilegiado da ação desta aristocracia tão difamada por Lima Barreto.

¹¹ Carlo Romani, *Oreste Ristori. Uma aventura anarquista*. Dissertação de mestrado. História. IFCH/UNICAMP, 1998.

Mas depois falaremos de Ristori, por ora voltemos à Bruzundanga onde, como em toda nação cuja economia ainda não se encontra suficientemente capitalizada, as forças em luta na sociedade ainda não haviam se clivaram completamente entre burguesia e proletariado. O conflito existe, porém, é violento e ocorre do modo mais subterrâneo possível ao ponto de poder ser reduzido pelo governo a termos menos nobres como o messianismo, a loucura, o crime e a pura bandidagem.

Canudos é o exemplo mais clássico e trágico dos conflitos desta época. Talvez, apesar da morte de aproximadamente 25.000 pessoas, fosse fadado ao esquecimento, ou à recuperação inglória por parte de algum historiador do futuro. Mas não, lá está presente Euclides como jornalista, relatando o massacre que viu, e que não o deixou mais dormir direito. Nem tanto pelas milhares de mortes, porque gente, isto lá nas Bruzundangas tem aos borbotões, morrem uns nascem outros, mas porque Euclides perde, neste confronto entre "culturas", a referência e a certeza anteriormente carregada, da crença cega na verdade e na justiça. O que é certo e o que é errado? Nossa civilização se constitui num grande intestino, um gigantesco aparelho digestivo, e o material por ela produzido sofre a influência e assimila aquilo que é digerido. Infelizmente o faz apenas modificando sua cor, textura e cheiro, criando um novo produto. Encerra desta forma, Euclides, o seu diário:

"Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a história, resistiu até ao esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5, ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiam raivosamente cinco mil soldados."¹²

– Mais um massacre. Esta República das Bruzundangas mais parece a República dos Massacres.

Ouçó calado o protesto de um companheiro lá do fundo da nave. Como retrucar ante os fatos irrefutáveis. Se começarmos a relatar os massacres

¹² Euclides da Cunha, *op. cit.* p. 541.

desde os últimos Eldorado dos Carajás, Vigário Geral, Candelária, Carandiru, Hamuxi, Corumbiara, passando pelas chacinhas diárias... até os primeiros, não vai sobrar papel para continuar esta história. Melhor fazer como a maioria da população, colocar a venda nos olhos e vamos, ceguinhos, seguindo em frente.

Foi neste país que aportou, em fins de fevereiro de 1904, Oreste Ristori vindo do Uruguai. Italiano de nascimento, Oreste vive até meados de 1902 na Itália. Filho de camponeses que migraram para a cidade, faz parte daquela linhagem próxima dos rebeldes primitivos, os anarquistas do século passado vistos sob a ótica de Hobsbawm.¹³ Desde sua adolescência sempre esteve envolvido em pequenos atos de rebeldia, desacato à autoridade, furtos e sabotagens. Por conta disto, sofreu a implacável perseguição das forças da ordem, sendo preso inúmeras vezes. De sua ficha criminal, construída entre 1892 e 1902, na Itália e na França, constam nada menos que quinze processos e condenações, sendo que em três ocasiões foi enviado em regime de degredo para prisões em ilhas ao largo da península, o chamado *domicilio coatto*. Neste meio de circulação de grupos anarquistas, forja ao longo desses anos sua concepção libertária, muito próxima do comunismo libertário difundido por Malatesta¹⁴, dosado com algumas pitadas do anarquismo individualista.¹⁵

¹³ Sobre as análises do autor inglês acerca da atuação dos anarquistas, ver Eric Hobsbawm, *Revolucionários*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982; *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1976.

¹⁴ O comunismo libertário idealizado por Malatesta, anarquista italiano, a partir de 1890, e difundida entre outros por Luigi Fabbri, prega uma sociedade em que os meios de produção serão comuns, sem controle do Estado, com a produção dividida segundo a necessidade de cada indivíduo, regulada pela ideal de máxima liberdade individual e respeito à liberdade alheia. Por isto mesmo não é uma doutrina fechada e permanece em constante mutação e aprimoramento conforme o desenvolvimento da sociedade humana e a modificação da necessidade entre os homens. Uma rápida inserção nos conceitos de Malatesta pode ser feita através de Errico Malatesta. *Textos escolhidos. Seleção e notas Grupo Anarquista 1º de Maio*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1894; *Os grandes escritos anarquistas. Introdução e seleção de George Woodcock*. Porto Alegre: L&PM, 1981.

¹⁵ Os individualistas radicalizaram a concepção das liberdades individuais

Quando chegou à Argentina em 1902, Ristori começava a constituir-se em uma expressiva liderança do movimento e nessa passagem por Buenos Aires e Montevideú, lapidou definitivamente aquela que seria a sua grande arma na missão de propagandista anárquico: a retórica. Não é a toa que Everardo Dias o considerou "o maior agitador já surgido em terras brasileiras".¹⁶ Mais tarde, quando Eduardo Maffei escreve seu romance *A Greve*, inclui Oreste Ristori como personagem de sua obra de ficção e o constrói valorizando-lhe sobretudo as características principais de seu temperamento: a impulsividade e a capacidade oratória, presentes nesta passagem:

"Um grupo de embarcações, bebericando anisete, cantarolava:
'Bem unidos, façamos. Nesta luta afinal...'
O ádvena, em estupenda voz de baixo, como se estivesse num palco, de pernas abertas, firmemente apoiadas no solo, completou o estribilho:
'De uma terra sem amos, A Internacional!'
Nos portos existem pontos de referência para marinheiros e viajores e, naquele, o bar de Ramirez transformou-se no astrolábio que determinava a situação dos cometas dos mares. E o italiano era um cometa que tinha por destino a Argentina, vindo de Empoli, na Itália, onde nascera.
– Chamo-me Oreste. Passei por Marselha e estou a caminho da América do Sul. "*Tutto il mondo è un solo paese...*".¹⁷

ao ponto de crerem que a sociedade ideal se constituiria a partir do máximo egocentrismo de cada indivíduo e que isto levaria a uma acomodação natural das necessidades de cada ser humano. O principal teórico anarquista do individualismo foi Max Stirner. Ver: *L'Unique et as propriété et autres écrits*. Lausanne: Bibliothèque L'Age D'Homme, 1972.

¹⁶ Everardo Dias. *História das Lutas Sociais no Brasil*. São Paulo: Egladit, 1962. p. 246.

¹⁷ Eduardo Maffei. *A Greve*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 17.

Este é Oreste Ristori e eu o reconheço pelo editorial do periódico *La Battaglia*¹⁸ que circula à nossa frente. O texto, intitulado *L'Inquisizione al Brasile*¹⁹, é um veemente alerta contra os estrangeiros que por ventura pensassem em emigrar para a Bruzundanga. Nele, Oreste denuncia que "aqui quem reina não é a República, mas oligarquia, plutocracia, lupocracia, burocracia e pior. Governo é composto de bandidos; as autoridades inferiores, o quanto pior se pudesse encontrar nos ergástulos: toda uma purulenta cloaca de alcoolizados, de maus elementos, criminosos, toda a fina flor da malandragem e bandidagem mafiosa." E não somente o governo seria o culpado pela calamitosa situação, já que o país se constitui a partir de "um esquema maravilhosamente organizado, no qual estão inseridos policiais, patrões, agentes da emigração, cónsules, jornalistas, juízes e governantes: esquema assassino e devastador, onde há quem rouba, quem põe no saco, quem prepara a emboscada e quem ataca." Portanto, há somente um alerta a fazer: "A todos que queiram abandonar o país nativo para ir em outro lugar à procura de pão e trabalho, DIGAM QUE VÃO AO DIABO, DIGAM QUE SE SUICIDEM ANTES DE VIREM PARA CÁ."

Como se vê, o texto anarquista é muito mais rude, tanto em sua construção, quanto na linguagem utilizada, do que a ironia de Lima Barreto, mas no frígir dos ovos identificamos o mesmo rancor – também pudera, num país destes... – o mesmo ódio ante a armadilha em que estavam enclacrados os mais humildes. Tanto em Oreste Ristori, como em Lima Barreto e também em Euclides da Cunha, a dor que os atinge, talvez seja ainda mais intensa, visto que estão conscientes da realidade que os cerca. A tomada de consciência é muito dolorosa. Nestas horas sofre-se menos quando somos vítimas da alienação. Ignorantes em relação às causas da penúria, conformados com as castas na sociedade, os mais humildes alienados poderiam aceitar mais passivamente as mazelas do destino e

¹⁸ Sobre o *La Battaglia* ver as teses de Luigi Biondi, *La stampa anarchica italiana in Brasile: 1904-1915*. Tesi di laurea, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 1994; e Isabelle Felici, *Les italiens dans le mouvement anarchiste au Brésil*. Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, 1994

¹⁹ *La Battaglia*. São Paulo, n. 2, 26/04/1904.

assim, seja o que Deus quiser. Mas nenhum dos três era lá humilde, nem muito crente, principalmente em relação aos males provocados pela Igreja nesta sociedade moribunda, tanto que o anticlericalismo é uma das marcas em comum desses homens.

Tampouco é religioso Policarpo Quaresma que, com aquela vidinha besta que levava, guarda escondidos em seu interior nobres ideais. Policarpo vivera na década anterior, lá pelos idos de 1893, 1894, contemporâneo de agruras de Euclides, naquele período meio inquisitorial, em que se transformou a República sob a tirania do marechal Floriano de ferro. Policarpo, personagem central do romance de Lima Barreto²⁰, foi construído à imagem e semelhança de seu autor. Funcionário de uma repartição pública, vivia da casa para o trabalho, do trabalho para a casa, lá no distante bairro de São Januário, aquele do bonde para otário, digo, operário.²¹ No marasmo, sobrava-lhe todo o tempo do mundo para pensar num mundo melhor, digamos numa Bruzundanga melhor. Como Euclides, acreditou na República e em seus políticos. Como Euclides, engajou-se na construção de uma civilização brasileira em busca de sua identidade. Às avessas, diga-se de passagem, pois, se para Euclides a civilização europeizada do litoral é quem deveria acabar com o atraso representado pelos jagunços crentes do interior, para Policarpo era a civilização do litoral que deveria sucumbir novamente às suas origens, em busca da Iracema e do Peri perdidos e finalmente reencontrar sua identidade tupi.

Policarpo Quaresma no decorrer de sua trajetória acabou por constituir-se na paródia perfeita de Euclides da Cunha. Com este personagem, Lima Barreto desfere dois golpes de mestre: primeiro ridicularizando ironicamente a República nos tempos de Floriano, e segundo parodiando comicamente o austero e incólume Euclides, sem a ciência deste. Sigamos viagem.

²⁰ Lima Barreto, *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Rio de Janeiro: Editora Mérito, 1948.

²¹ O bonde de São Januário. Wilson Batista/ Ataúlfo Alves. RCAVictor, Rio de Janeiro, 1940. (A pedido do DIP, a palavra otário na letra do samba, foi substituída por operário)

O engenheiro Euclides, republicano convicto, depois do golpe desferido em suas convicções durante o acompanhamento mudo do massacre de Canudos, retira-se murcho para sua cabana lá na beira do rio Pardo onde vai administrar a construção de uma ponte. A Primeira República não era propriamente a época mais adequada para uma crítica contundente ao Exército, o principal responsável pela campanha contra o arraial do Conselheiro. Nada melhor que realizar seu trabalhinho técnico enquanto aguardava ventos melhores. Euclides não é de se expor muito, não cometeria o desatino que, veremos depois, veio a cometer Policarpo. Neste recanto ermo do interior paulista, enquanto os operários davam duro na obra, durante cinco anos Euclides tece vagarosamente a construção de outra obra que se tornou muito mais famosa do que o pontilhão em São José do Rio Pardo. Em 1902 abre caminho para a imortalidade com a publicação de *Os Sertões*. Mas na vida real seu autor não seria tão imortal assim. Fazendo parte de um restrito coro de vozes dissonantes do falatório oficial, Euclides é vítima direta de seu engajamento político e do seu distanciamento familiar. Traído pela esposa, morre em 1909 travando duelo com o rival amante no anseio de resguardar sua honra. Tragédia. Como nos sertões de Canudos, a vida épica finda em tragédia, triste saga do povo da Bruzundanga.

Agora vejamos como vai o nosso zeloso ufanista Policarpo. Tudo o que o país tem é melhor que o estrangeiro. Não devemos nada a outros lugares. A terra é mais fértil, o clima mais agradável, a população mais trabalhadora. Esta é a crença de Policarpo. "Por uma bela tarde de verão resolveu dar um passeio pela chamada avenida Beira-mar que, como todas as coisas nossas, é a mais bela do mundo, assim como o Corcovado é o mais alto monte da Terra."²² Foi então que teve a brilhante idéia de escrever uma petição endereçada à Câmara onde solicitava o restabelecimento da língua tupi-guarani como o idioma oficial do país. E o defendia com argumentos consistentes do tipo, sendo a língua mãe da

²² Lima Barreto. "Os percalços do budismo". Marginalia, s/d. in Lima Barreto. *Crônicas Escolhidas*. Folha de São Paulo. Editora Ática, 1995.

terra, era a única capaz de traduzir as belezas pátrias, ou era a que melhor se adaptava aos órgãos cerebrais e vocais da população nativa.

Policarpo defende sua proposição do fundo do coração e assim não compreende o motivo de tanta chacota de que se torna vítima. Coitado, aquela gozação que todos lhe faziam, desde seus colegas do trabalho, seus amigos e até a imprensa não era justa. Era só passar o Policarpo pela rua e pronto, lá vinha piada, lá vai o sujeito do tupi-guarani. A sua ingênua intenção tinha sido das melhores, como o beato Conselheiro com a aquela gente sofrida do sertão que, pela primeira vez na vida, havia encontrado sua dignidade em Canudos. O que se passou com Policarpo foi um verdadeiro massacre, que ele teve de suportar mudo e resignado. Mandaram-no para o Pinel. Passou um tempo pelo hospício esperando que o esquecessem e quando saiu de lá resolveu mudar-se para um sítio no interior onde iria ter uma vida tranqüila. Tal qual Euclides, depois do massacre o sossego.

Enquanto isto, em São Paulo, Oreste circula por todo o interior do Estado propagandeando o anarquismo. Neste tempo, o periódico que ele dirige transformou-se no principal órgão de defesa do nascente proletariado paulista. Com uma tiragem entre cinco e oito mil exemplares, em suas páginas o *La Battaglia* vem descrevendo implacavelmente as atrocidades cometidas contra os operários das fábricas e os colonos nas fazendas. O movimento social organiza-se lentamente (em 1906, ocorre no interior do estado uma grande greve de ferroviários), e Oreste é um dos que mais dedicadamente empenha-se em sua construção, idealizando uma sociedade anárquica. É através de seus giros pelo interior que Oreste, à medida que difunde o anarquismo, vai tomando ciência da situação de penúria em que vive o trabalhador agrícola. Giros como o que nos conta o pai de Tito Batini, quando "mesmo de Avanhandava, onde fomos no ano de 1908, nossa residência era visitada por propagandistas que, disfarçados de vendedores – lembro-me de Angelo Bandoni que trazia amostras de filtros – a um tempo, traziam folhetos chegados da França, da Itália e da Espanha e os de São Paulo e Rio de Janeiro, dirigidos pelos anarquistas Alessandro Cerchiai ou Oreste Ristori".²³

²³ Tito Batini. *Memórias de um socialista congênito*. Editora da UNICAMP: Campinas, 1991, p. 56.

E dessa forma que Oreste e seus companheiros dedicam-se intensamente à campanha contra a imigração no país. Este é, durante a primeira década deste século, o grande mote de luta do grupo anárquico paulista. E sofrem severas críticas dos mais nacionalistas. Que história é essa de vir para cá, esta terra abençoada que recebe de braços abertos gente do mundo inteiro, bagunçar nosso coreto. "No jornal *La Battaglia* escreve aquele italiano casado com uma índia paraguaia²⁴, que branca nenhuma o quis. Vive atacando os fazendeiros e escrevendo contra o Brasil, para os imigrantes não virem trabalhar aqui. E cadê o governo que não vê essas coisas?"²⁵

Lá em seu canto, Policarpo é um destes que não pode compreender que tanta grita fazem esses estrangeiros que são os mais favorecidos pelo governo. Quanto mais vai-se afundando no trabalho do sítio, mais se desilude com a política agrícola do país. Desenganado com tanta miséria e de-solação no campo com tão fértil terra, Policarpo custa a entender tamanha pobreza em um país onde tudo deveria ser fartura. Quando sua afdhada Olga conversa com o fiel ajudante de Policarpo, o preto Felizardo, este lhe mostra toda a sua sorte numa resignação enfadonha, "terra não é nossa... E *frumiga*?... Nós não tem ferramenta... isso é bom para o italiano ou alamão, que Governo dá tudo... Governo não gosta de nós..."²⁶

Pelo visto o governo gosta somente de seus cupinchas. Oreste acaba de receber uma carta apócrifa de um colono com medo de represálias, em que este lhe conta a situação dos colonos nas fazendas do interior do estado.

"Nas proximidades de Araraquara, existe um daqueles tantos ergástulos, chamado Fazenda S. Luiz, da qual é digno

²⁴ Mercedes Gomes a companheira de Ristori, era uruguaia nascida em Montevideú. Oreste e Mercedes se conheceram em 1903 durante a permanência dele em Montevideú. Vieram já como companheiros para São Paulo em 1904 e viveram juntos até 1936 quando Oreste foi deportado definitivamente do Brasil pelo Governo de Getúlio Vargas.

²⁵ Eduardo Maffei, *op. cit.* p.19.

²⁶ Lima Barreto. *O triste fim...* *op. cit.* p. 156.

proprietário aquela pérola de bandido que responde pelo nome de José de Lacerda Abreu.

Nesta prisão perpétua ocorrem freqüentemente cenas assustadoras. Os pobres reclusos (é assim que precisamos chamar os colonos porque não podem sair da fazenda, sob pena de serem pegos a pauladas ou assassinados) trabalham anos e anos, sem serem pagos. Quando perguntam pela sua mercadoria se responde a eles com insultos e com chicotadas. Um pobre sapateiro, tempos atrás foi derrubado pelos *capangas*, e horrivelmente espancado por ordem do administrador [...] Mas não é tudo. As filhas bonitas dos colonos vem à força violentadas. Se contam muitas infâmias e atrocidades. Tudo o que acontecer o informarei regularmente. Longa vista."²⁷

Parece que as opiniões sobre a imigração não são muito convergentes. Se soubesse desse fato, provavelmente Felizardo matutaria assim.

– Uai, esses *estrangeru* pensam que *tão* nas *Oropa*, so. *Num* sabe não que aqui nas Bruzundanga é assim, ou eles acham que tem tanta mulatinha *fia* de escrava por obra do *Ispitu* Santo?

No Espírito Santo, Oreste não podia nem sequer ouvir falar. Ele é um contumaz opositor da Igreja e é graças a ela que permanece quase um ano preso, é processado e quase expulso do país, o que vem a lhe causar uma profunda descrença nos homens e na possibilidade de se alcançar a anarquia. Explico melhor o caso.

Uma jovem de dez anos de idade chamada Idalina desaparece do orfanato onde havia sido deixada pelo seu pai. Após uma investigação levada a cabo pelos anarquistas em São Paulo, chega-se ao padre Faustino Consoni, diretor do Orfanato Cristóvão Colombo, como o responsável pela morte da menina. Ao que tudo indica ela foi submetida a violência sexual pelo padre e atormentada, ameaçava fugir e botar a boca no trombone. Oreste, junto com outros anticlericais, desvenda o crime passando a instigar a opinião pública contra a Igreja. Reação imediata das autoridades:

²⁷ “A infâmia das fazendas.” *La Battaglia*, n. 51, de 09/09/1905.

segue-se um processo por difamação e calúnia contra os anarquistas e Oreste acaba sendo preso e ameaçado de expulsão do território nacional. As vítimas tornam-se réis nesta fantasiosa República. E o que Oreste percebe no decorrer desse período? Que a população por quem tanto lutou, os colonos, os operários, e todos os oprimidos, em sua maioria não mexeram uma palha em seu favor, continuando a freqüentar as igrejas e comungando-se com os padres. Triste ilusão. Desse jeito não é possível fazer revolução nenhuma. O povo não passa de uma carneirada, um rebanho conduzido ao matadouro em troca de pão e água.

Em 1912, o processo termina com o arquivamento da denúncia. Pouco antes disto, Oreste abandona a direção de *La Battaglia*. Tomado por profunda desilusão retira-se da cena política, não sem antes despedir-se justificando seus motivos. "Os motivos que me levaram a esta espontânea retirada do campo de luta, e em particular do jornalismo, são simples e breves: eu não tenho mais nenhuma confiança na emancipação do proletariado e na solução dos grandes problemas sociais que constituem um especial objeto de estudo para poucos pensadores apaixonados e sinceros. As ilusões de um tempo acerca os bons resultados da propaganda e da educação no meio das classes trabalhadoras desapareceram completamente do meu ânimo. Não lhe resta senão que a amargura de um atroz desengano, que a impressão fria e desoladora de uma tremenda realidade de coisas."²⁸

Com este atroz desengano, desde meados de 1912, Oreste some do mapa, literalmente desaparece. Ninguém comenta mais sobre ele, não existem referências sobre sua passagem, não há um documento sequer a respeito de sua existência. Parece que ele evapora no ar como num passe de mágica. Somente dá o ar da graça em fevereiro de 1917, quando é novamente processado por desvio de verba da firma Johnson e Cia., uma expropriação para a causa anárquica. Após uma grande desilusão, o retiro. Trajetória muito semelhante às de Policarpo e Euclides. Incrível simetria entre os três personagens. Após terem se empenhado de corpo e alma em seus ideais, sofrem um duro revés e então vem a calmaria. Euclides

²⁸ *La Battaglia* n. 335,31/12/1911, c/7, in Luigi Biondi, *op. cit.* p. 112.

retorna à cena com seu brilhante livro. Que fariam de suas vidas Oreste e Policarpo?

Em setembro de 1893, o Rio de Janeiro é assediado pelos canhões dos navios chefiados por Custódio de Melo, ancorados ao largo da baía da Guanabara. É a Revolta da Armada. A ditadura florianista, cruel com suas perseguições políticas, gera profundo mal-estar entre seus opositores. Foi uma questão de tempo a eclosão do movimento que queria a deposição do governo. Policarpo, fiel ao marechal, atende prontamente ao chamado de "defesa da República", enviando uma mensagem telegráfica: "Marechal Floriano, Rio. Peço energia. Sigo já-Quaresma"²⁹

Reunindo em torno de si um significativo grupo de jovens militares e outros não tão jovens, que sempre se aproximam do poder seja com quem ele estiver, Floriano Peixoto após alguns meses de luta consegue conter a sublevação e mantém-se no poder. Seus apaniguados são recompensados com os mais variados cargos públicos, coisa comum na Bruzundanga, e Policarpo, que nada queria, a não ser mostrar-se ético e coerente com os ideais em que acreditava, também se vê favorecido pelas nomeações. O que se segue ante os olhos de Policarpo, que agora faz parte do poder instituído, é a realidade nua e crua do governo florianista. A violência e o arbítrio com que são tratados os opositores do regime e a arrogância dos jovens arrivistas com que se cercou o governo, trouxe pela segunda vez, e agora definitivamente, o descrédito em Policarpo sobre qualquer possibilidade de mudança baseada nos mais óbvios ideais da justiça que ele defende.

Inconformado, Policarpo, que não consegue calar-se ante as injustiças, escreve ao presidente denunciando as cenas escabrosas que havia presenciado durante a repressão ao levante. Triste fim, novamente a vítima transforma-se em ré nesta Bruzundanga kafkaniana que vivemos e, desta vez, sem o perdão, nosso personagem é implacavelmente condenado à morte. Como Euclides, morre traído pelos ideais em que se engajara, sem ao menos tornar-se um imortal. Lima Barreto também levará muitos

²⁹ Lima Barreto, *O triste fim...*, *op. cit.* p. 179.

anos até ser retirado da marginalidade literária em que faleceu e vir a ter reconhecida a grandiosidade de sua obra.

E Oreste, por onde anda? Se Euclides e Policarpo foram ao campo refrescar suas idéias, quanto ao anarquista é bem provável que tenha se retirado do jornalismo militante para viver uma vida mais tranqüila junto de sua companheira Mercedes, ganhando seu pão, nas palavras de Tito Batini³⁰, produzindo clichês em seu laboratório da Rua Aurora. Pode ser. Prefiro crer que tenha se dedicado ao amor simples e sincero pela sua companheira, nada muito épico para alguém com o seu passado, mas o que melhor que o amor para superar a decepção com nossos ideais?

Nestes cinco anos de sumiço, Oreste reconquista forças e confiança para continuar a propaganda da anarquia. Os 20.432\$800 réis expropriados da companhia química³¹, fazem-lhe acender novamente o desejo pela revolução social. Em nossa viagem, chegamos a 1917, época de grandes convulsões sociais no mundo inteiro e Oreste com o dinheiro no bolso retorna para a Argentina onde tenta empreender a realização de um antigo sonho seu, a publicação de um grande diário anarquista. Quase chega ao seu objetivo, sempre um quase atrapalhando nossas vidas. Depois de todo o dissabor causado pelo processo movido contra ele pelo clero, Oreste volta suas farpas contra a Igreja. Em Buenos Aires reencontra companheiros e rapidamente consegue organizar uma publicação semanal, o anticlericalista *El Burro*, em formato tablóide, ricamente ilustrado e impresso em quatro cores. Um jornal operário de extrema sofisticação. Vamos deixar Juana Rouco Buela nos contar esta história.

"Também este ano, apareceu uma revista humorística chamada 'El Burro' que a tirou e dirigia Montemayor, ou seja o companheiro Ristori; era uma revista anticlerical, bem apresentada e com um material de leitura muito interessante; sua ilustração era de um valor superior, que pertencia aos melhores desenhistas

³⁰ Tito Batini, *op. cit.*, p. 119.

³¹ Conforme a ficha criminal constante do prontuário de Oreste Ristori, pasta 364, no DOPS/SP, sob custódia do Arquivo do Estado/ SP.

daquela época. Foi tanta a aprovação do público, que em muito pouco tempo chegou à fantástica tiragem de 400.000 exemplares, e seu material humorístico se comentava em todas as classes sociais. Durou bastante tempo, até que a polícia, instigada pela cúria, que se sentia ofendida, fechou a gráfica onde se imprimia. Detiveram Ristori e lhe aplicaram a Ley de Residência³², pois era italiano. Porém sucedeu algo inesperado para todos; ao sair o barco do porto de Montevidéu, em direção à Itália, Ristori se atirou na água, pois era bom nadador, porém com tanta má sorte que se quebrou uma perna. Não tiveram as autoridades marítimas outro remédio que deixa-lo e admiti-lo no Uruguai. Esteve bastante tempo internado no hospital, e nunca ficou totalmente bom da perna, tendo sempre a seu lado como uma boa enfermeira a sua querida companheira Mercedes."³³

Quatrocentos mil exemplares nos parecem muita coisa para uma publicação desta época, talvez um número mais modesto, em torno de quarenta mil, mesmo assim bastante significativo para um periódico operário. A memória falha, às vezes não diz exatamente os fatos que correspondem à realidade, mas sim aqueles que gostaríamos que correspondessem. Aquilo que Portelli fala a respeito das ucronias, "todos estes relatos não se referem à forma pela qual a história se desenrolou, mas como ela poderia ter ocorrido. Seu campo não incide na realidade, mas na possibilidade. Compreendemos melhor os fatos se os conectamos com a grande forma literária do inconformismo com a realidade: ucronia".³⁴

³² A Ley de Residência era uma lei de exceção datada de 1902 e dava ao governo argentino plenos poderes para expulsar do país cidadãos estrangeiros que fossem julgados "indesejáveis". Sobre ela ver Juan Soriano, *Trabajadores, anarquismo y Estado represor: de la Ley de Residencia a la Ley de Defensa Social (1902-1910)*. Cuadernos Conflictos y Procesos. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina, 1988.

³³ Juana Buela. *Historia de un ideal vivido por una mujer*. Buenos Aires: Editorial Reconstruir, 1964. p. 52.

³⁴ Alessandro Portelli. Sonhos ucrônicos memórias e possíveis mundos dos trabalhadores, in "Revista Projeto História, História e Cultura". PUC/São Paulo – Educ, 1993. p. 50.

Que Oreste Ristori fratura as duas pernas é fato. Que Oreste também realiza uma heróica fuga saltando do navio que o deportava nas águas geladas de julho do Rio da Prata, também. Mas isso ocorre em 1903 e ele não as fraturou naquela ocasião.³⁵ Agora, Oreste foi novamente deportado de Buenos Aires em 31 de julho de 1919, no episódio relatado por Juana Rouco como desdobramento dos acontecimentos ocorridos durante a Semana Trágica de janeiro, quando o governo reprime violenta convulsão social com mais violência ainda. Fala-se em até mil mortos. Como se vê, massacres não são privilégios desta Bruzundanga aqui. É certo que em outubro desse ano já está em Montevidéu à frente do semanário *El Burro*, agora em segunda edição. Portanto, em dois meses não teria tido tempo suficiente para se recuperar de um acidente daquela envergadura, além do mais, sendo um personagem público como é, este incidente teria repercussão na imprensa operária, fato que não foi noticiado. E mais provável que Oreste tenha sofrido algum acidente mais inglório depois de 1922, quando desaparecem as suas pegadas no Uruguai.

Oreste, exímio orador dominava a arte da narrativa. Com seu violão e um bom copo de vinho, alegrava as noitadas de seus amigos paulistanos nos anos 30. Para Zélia Gattai, ele conta uma história semelhante àquela descrita por Juana Buena, ainda mais aventureira. É Zélia quem nos dá sua versão dos fatos.

"Nós gostávamos de ouvir de sua boca episódios das aventuras rocambolescas, por ele vividas. Para mim muito melhores, mais saborosas do que as de Robinson Crusoe. A melhor de suas histórias, a minha preferida, era a de sua fuga do navio quando o recambiavam para a Itália, para o degredo, em anos distantes. No meio da noite, burlando a vigilância de seus carcereiros, subiu do porão, deslizando pelo tombadilho. Não havia luar, coisa boa, assim não seria visto; coisa ruim, difícil orientar-se na

³⁵ "A heróica evasão de Ristori". Carta do companheiro Bastera, Montevidéu, 11/07/1903, in *La Protesta Humana*, de Buenos Aires, 18/07/1903. Também conforme carta reservada de 12/07/1903 de Buenos Aires, enviada ao Ministério do Interior em Roma. Dossiê Oreste Ristori, busta 4342, no Casellario Politico Centrale, CPC. Archivio Centrale dello Stato, ACS, Roma.

escuridão. Conseguiu, a custo, divisar ao longe sombra ligeiramente mais escura do que as negras águas daquele mar imenso. Provavelmente, seria terra... Certamente uma ilha perdida em meio ao oceano. A distância que o separava da sombra escura era grande, mas ele não podia de jeito nenhum vacilar. Aquele não era o momento para indecisões nem medo. 'Mil vezes morrer em liberdade do que apodrecer num cárcere!' Antes que surgisse alguém, que fosse surpreendido, atirou-se ao mar; não vira, não pudera prever que mais abaixo, suspensos ao navio, havia barcos salva-vidas. O choque violento fraturou-lhe as pernas, dor horrível! A ânsia de liberdade, no entanto era mais forte do que a dor, superou o sofrimento, ajudou-o a nadar durante toda a noite. Pela manhã foi encontrado sem sentidos, numa praia semi deserta, por um nativo que o transportou para a sua choupana. Desse homem, um pescador, recebeu cuidado e abrigo. Nessa ilha viveu longo tempo. Conseguiu salvar-se mais uma vez, seguiria adiante, agora com as pernas irremediavelmente arqueadas, apoiando-se num bordão".³⁶

Talvez tenha ocorrido realmente desta forma, pouco provável, mas o romance e as memórias não têm a obrigação de registrarem a verdade fidedigna dos fatos. São espécies de ucronias. Os fatos são que Oreste realmente praticou fugas espetaculares ao longo de toda a sua vida, porque então não lhe dar esta chance de transformar uma tragédia pessoal num ato heróico? Afinal somos seres humanos e como humanos sobrevivemos alimentado-nos de sonhos. Oreste constrói sua vida em torno de um ideal sonhado e mesmo quando mais se distancia desse sonho, a seu modo continua a persegui-lo. Se a revolução torna-se impossível não será por isso que a deixaremos de perseguir. A imagem do revolucionário temível enraizou-se entre seus contemporâneos e mesmo quando deixou de sê-lo, ela permaneceu. Como nesta cena cômica presenciada por Tito Batini.

"No ápice das festas da vitória de 1930, em que os tenentes de 22 e de 24 que acompanharam Getúlio supõem ter influência

³⁶ Zélia Gattai, *Anarquistas graças a Deus*. Rio de Janeiro: Record, 1996, p. 207.

nos rumos da Nação, vem a São Paulo o então capitão João Alberto acompanhado de Oswaldo Aranha e comparecem ao Teatro Colombo do Largo da Concórdia, no bairro operário do Brás, vindo falar ao povo sobre os objetivos da Revolução. Encontra-se na platéia o anarquista Oreste Ristori, ouvindo atentamente os oradores da noite. O último programado acaba de falar. Ristori levanta-se e se dirige ao palco observado pelos que o ocupam. Apoiado em sua inseparável bengala. [...] Com uma das mãos se apoia na bengala, enquanto na outra prende entre os dedos seu indefectível chapéu coco. Ora, este sendo inteiramente negro e possuindo formato arredondado, os ocupantes do palco imaginam que pretende lançar ali uma bomba de dinamite... E apavorados, fogem para os fundos, quando levantando os braços, Ristori pede... 'posso falar?' Refeita a calma, sobe ele ao palco e entre as gargalhadas da platéia inicia seu discurso."³⁷

Se a história de Euclides conclui-se em tragédia, como o livro que o imortalizou, e a de Policarpo finda carnavalizada pelo seu autor como retrato fiel da tragicomédia brasileira, a história de Oreste, ao mesmo tempo autor e personagem, mitifica-se em torno de um sonho impossível, a utopia de um mundo melhor. E como toda utopia, cumpre sua função básica de mover a humanidade em direção à realização dos sonhos desejados. Oreste finalizou a trajetória da sua e de tantas outras vidas sonhan do a revolução que não foi possível. Morreu tragicamente fuzilado pelos nazistas nas cercanias de Florença, em dezembro de 1943³⁸ cantando, reza a lenda,

"Bem unidos, façamos,
Nesta kita aftzinal...
De uma terra sem amos,
A Internacional!"

É hora de retornarmos à época de onde viemos. A máquina do tempo trabalha com uma temporalidade determinada e se ultrapassarmos seu potencial de uso, corremos o risco de ficarmos presos para sempre num

³⁷ Tito Batini, *op. cit.*, p.164-164.

³⁸ *Umanità Nuova*, Milão, 30/05/1948.

lapso de tempo. Somos obrigados a dar uma parada no presente, em 1999, para reabastecimento. Apesar de todo o aparato científico e tecnológico, as máquinas necessitam de alimento. O combustível é feito de sonhos, alimento da alma. E assim prosseguimos viagem, agora de regresso ao futuro, porque me perdoe Fukuyama, mas a História não tem fim.

"O século 21 não vai ser fácil. A partir destes últimos anos do milênio, nós que não perdemos a fé na solidariedade, lançamos esta mensagem de socialismo com liberdade, que vem de uma experiência muito amarga e muito longa, porém, que dá frutos de serenidade interior e de esperança, a esperança que se necessita para enfrentar os desafios que se aproximam."

*Luce Fabbri*³⁹

³⁹ Luce FABBRI, *Uma utopia para o século XXI*. "Caderno espaço feminino." V. 3, n. 1/2, jan./dez 1996. UF/Uberlândia. Luce Fabbri, 88 anos, é filha de Luigi Fabbri, principal difusor das idéias de Malatesta. Viveu desde 1929 no Uruguai, foi professora do Dep. de Letras da Universidad de la República e constituiu-se numa das principais expoentes do pensamento libertário na segunda metade deste século. Faleceu em 2000, aos 92 anos de idade.

A HISTÓRIA EM XEQUE: MICHEL FOUCAULT E HAYDEN WHITE

Fábio Henrique Lopes

Muitos filósofos, literatos e historiadores preocupam-se com a História, com sua finalidade (se é que existe apenas uma), seus métodos, seu conteúdo, sua forma e com os conceitos utilizados. Paul Veyne, Michel Foucault, Roger Chartier, Jacques Le Goff, Hayden White, Keith Jenkins, Georg Iggers, Patrick Joyce, Dominick LaCapra (...) posso prolongar e muito essa lista, mas penso já ser o suficiente para mostrar que vários intelectuais, em vários países, permitem, com suas perturbadoras indagações, que a história continue viva e instigante.

Através desse artigo, procuro responder a um problema central: como definir o que é a História a partir das indagações e análises tecidas e apresentadas por dois intelectuais que vêm, nas últimas décadas, provocando muitos historiadores com suas propostas e desafios: refiro-me a Michel Foucault e Hayden White. Mostro a fertilidade de algumas contribuições, bem como a pertinência de questões encontradas e selecionadas em seus trabalhos, tais como as definições de passado, a desnaturalização de objetos históricos, a proposta de se trabalhar com o discurso e a preocupação com a narrativa. Como seria de se esperar, pretendo apresentar elementos para um debate e não esgotar nenhuma discussão.

Para apresentar os abalos provocados por Foucault, apresento sua análise arqueo-genealógica e, em seguida, procuro esboçar a proposta de uma história das subjetividades, da instauração e desenvolvimento das relações consigo – para a reflexão, conhecimento, exame e decifração de si por si mesmo.

Na obra de Hayden White, *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura* (1994), busco suas críticas sobre o possível caráter científico da História. Para atingir esse objetivo, destaco três momentos de sua criação: a construção do passado, as interpretações e os fatos na História e os tipos de histórias possíveis.

1) A pluralização da História: Michel Foucault.

Três são os campos de problematização em Foucault: saber (a arqueologia do saber), poder (a genealogia do poder) e subjetividade (genealogia da ética). Durante esses três momentos, a história não passou despercebida, mas foi pensada, analisada e criticada. Por isso, talvez, o intelectual francês conseguiu despertar entre os historiadores amores e ódios, fortes adesões e infinitas contestações (O'Brien, 1992:34). Um outro motivo desse constante frenesi foi observado por Marcio Goldman (1998: 83) ao afirmar que "temas perturbadores, perspectivas originais, polêmicas acesas, ruptura com posições tradicionais bem estabelecidas..., tudo isso sempre foi a marca registrada de seu trabalho." Através de suas obras, Foucault tentou romper com as convenções da História e extrapolar seus limites. Outra pista para podermos compreender a razão desse desconforto causado pelo pensador francês nos historiadores é apresentada por O'Brien (idem: 34) ao ressaltar que o pensador francês incorpora em sua escrita da história cultural uma crítica fundamental da análise marxista e dos *Annales*, bem como da própria história social. Questiona um tipo de história fundamentada em preocupações de natureza sócio-econômica. Alerta para o perigo de se reduzir a história a um produto das transformações econômicas e sociais.

Não seriam esses alguns dos alicerces de muitos historiadores, inclusive brasileiros? Sem o domínio estrutural do paradigma dos *Annales* e a certeza analítica de classe e, com o avanço da história social que nos levou ao limiar de uma nova história da cultura, na qual a sociedade tal vez não seja primordial e a cultura talvez não seja derivativa, O'Brien destaca a recorrente prática entre os historiadores de experimentar novas teorias e

novos métodos, novos objetos que pouco devem às disciplinas da ciência social. Foucault, inclusive, questionou o próprio princípio implícito em toda a história social: o de que a própria sociedade constitui a realidade a ser estudada.¹ Como fica explícito, o desconforto pode ser explicado por vários caminhos.

Análise arqueo-genealógica

Foucault, ao propor um tipo de estudo que se esforçaria em encontrar a partir de que condições foram possíveis conhecimentos e teorias, redireciona nosso olhar para as possibilidades e condições de existência de certos discursos: o que possibilitou o aparecimento histórico de tal discurso? O que possibilitou o surgimento de um tema (o suicídio, utilizando aqui, como exemplo, meu objeto de pesquisa) em um discurso? Quais as regras que tornaram possível o aparecimento de certos conceitos em discursos (sobre o suicídio)?

Esse trabalho arqueológico, essa arqueologia do saber, apresenta-se com uma tarefa muito precisa. Nas palavras de José Ternes (1995:47):

"Trata-se de interrogar o solo a partir do qual determinadas coisas podem ser ditas, certos discursos podem aflorar e outros não... Trata-se de verificar que tipo de questões, de conceitos, de saberes perdem sentido, e que maneiras de pensar tomam seu lugar."

E ainda, segundo Hayden White (1994:262-264), esses campos epistêmicos trazem em si uma certa potencialidade para apreender corpos particulares de dados e para constituí-los em possíveis objetos de estudo.

Em vez de consciência e continuidades, Foucault revida – como destaca O'Brien (1992:35-36) – com descontinuidades, grupos de noções, séries, discursos. Não tomou como ponto de partida uma teoria, um sujeito

¹ A respeito dessa posição ver Roger Chartier. *A história cultural – entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, p. 79-80.

ou o próprio objeto. Agora, somos desafiados com a proposta de uma história-problema, como já apontara a Escola dos *Annales*.

Segundo a proposta de uma análise arqueo-genealógica, o que seria importante destacar no passado dependeria da construção da trama. Foucault defende uma *história-problema*, ou seja, um trabalho de pesquisa histórica que serve para iluminar e responder a uma problematização colocada pelo historiador e que desenha no percurso aberto o próprio objeto investigado (cf. Rago, 1995:70). Não se trata de uma *história total*, não se buscam as leis responsáveis pela coesão de todos os fenômenos de um período, ao contrário mobiliza-se o espaço da dispersão. Sua crítica é direcionada a uma história que, na dispersão dos fatos e documentos, quer encontrar "vestígios" que permitem traçar uma linha contínua, uma direção única, que expliquem, de modo uniforme e homogêneo, as multiplicidades e as transformações. Trata-se sempre, nestes casos, de histórias "evolutivas" ou "progressivas" (cf. Muchail, 1984:191). Não mais todos os fenômenos reunidos ao redor de um único centro. Foucault rejeita a totalidade em favor da dispersão.

Não sendo mais totais ou globais, o que seriam então as histórias escritas por Foucault? Ele mesmo as chama de *histórias gerais*, entendidas como descrição dos fatos na sua singularidade de acontecimentos, nas suas correlações, nas suas transformações, nos seus desaparecimentos; são histórias que, no lugar de uma teleologia da continuidade e do progresso, buscam antes "detectar a incidência das interrupções" (Muchail, 1984: 192).

Foucault também alargou ainda mais nosso horizonte ao nos provocar com a tarefa da desconstrução: dar conta da constituição dos saberes, dos discursos e dos domínios de objeto sem ter que se referir a um sujeito. Em suas palavras (Foucault, 1979:07):

"É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica."

O historiador vê-se diante de um instigante trabalho que parte do princípio de que seus objetos – e inclusive o próprio indivíduo – são

produções de poder e saber. Decreta, assim, o fim do sujeito universal. De acordo com Goldman (1998:86-87), é o imperialismo do sujeito que deve ser posto abaixo. Para fazê-lo, nada melhor do que inverter, convertendo esse sujeito pseudofundador em um objeto cuja constituição histórica pode e deve ser investigada.

Ao poder, que é sempre relacional, é atribuído um papel central nas análises arqueo-genealógicas. Como instrumento de análise, é capaz de explicar a produção e a constituição dos saberes; a eleição e escolha de objetos considerados passíveis de conhecimento e saber; a escolha política de certos sujeitos para o saber e a eleição de algumas instituições para a produção e divulgação de saberes específicos. Em vez de uma perpétua singularização, Foucault nos alerta para a mecânica de poder que se expande por toda a sociedade intervindo materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo.²

Outras implicações envolvem a análise arqueo-genealógica. A verdade passa a ser entendida como uma configuração histórica, sendo examinada pelo seu modo de produção. Segundo Roberto Machado (1981:184), a arqueologia aceita a verdade como uma configuração histórica e examina seu modo de produção unicamente a partir das normas internas dos saberes de determinada época. A esse respeito, Muchail (1984:195) assevera que Foucault, ao ocupar-se da questão da verdade, não busca uma essência a ser descoberta, mas descreve e analisa os modos como a "verdade" vem sendo historicamente produzida. Por outro lado, e ao mesmo tempo, ocupa-se, enquanto filósofo, da questão da verdade encarada segundo modos históricos de produção e ocupa-se também com o vínculo circular que ela mantém com os modos de exercício do poder.

Uma vez que, em toda sociedade, a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada e redistribuída por certo número de procedimentos

² Segundo Roberto Machado (1981), uma das principais preocupações de Foucault é justamente procurar dar conta deste nível molecular de exercício do poder sem partir do centro para a periferia, do macro para o micro. Os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível, p. 190-191.

que têm por função conjurar seus poderes e perigos, além de dominar seu acontecimento aleatório, Foucault destaca entre os procedimentos de exclusão do discurso em uma sociedade a "vontade de verdade", ou seja, a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade.

Para ele há, sem dúvida, uma vontade de verdade no século XIX, que não coincide nem pelas formas que põe em jogo, nem pelos domínios de objetos aos quais se dirige, nem pelas técnicas sobre as quais se apoia, com a vontade de saber que caracteriza a cultura clássica. Além do mais, a vontade de saber, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la. Como exemplo desses mecanismos, Foucault utiliza o caso de Mendel, que dizia a verdade mas não estava "no verdadeiro" do discurso biológico de sua época. Conclui ser sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos no verdadeiro, senão obedecendo às regras de uma "polícia" discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos.

O historiador passa a trabalhar o discurso como prática instituinte, criadora de acontecimentos, imagens e referenciais de comportamento. Instigado por essa perspectiva e por esse novo olhar, pretendo em meu trabalho atual responder como o suicídio era problematizado no século XIX, tentando perceber como e quando emergiu na forma de objeto e tema, discurso e preocupação, no Brasil.³

Para questionar uma leitura que transformou o suicídio em um objeto originário do universo do mental, aceito o desafio de Foucault (1972:13) de trabalhar o documento como monumento, ou seja:

"(...) trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: organizá-lo, recortá-lo, distribuí-lo, ordená-lo, reparti-lo em níveis, estabelecer séries, distinguir o que é pertinente do que não é, delimitar elementos, definir unidades, descrever relações."

³ Desenvolvo atualmente a pesquisa para elaboração de minha tese de doutorado em História, intitulada *Em busca de domínio: discurso médico e literário sobre o suicídio*. Conto, para tal, com o apoio do CNPq.

O objeto histórico é entendido como efeito de construções discursivas. Não é mais preocupação do historiador tentar revelar ou explicar o real, mas sim desconstruí-lo enquanto discurso(s); desconstruir e revelar as imbricadas teias de constituição e naturalização.⁴

Em meu trabalho, não busco as formas de manifestação do suicídio ao longo da história. Não parto do objeto ou do sujeito plenamente constituído para ver como tinha se manifestado em diferentes formações sociais. Para isso, penso que meu objeto e as fontes selecionadas por mim são construções. Ao invés de trabalhar os indícios históricos com a convicção de que esses me levariam à reconstrução do acontecimento, tomo-os como construções discursivas. A fonte histórica é também um acontecimento discursivo. Concordando com Eleonora Costa (1994), não devemos mais nos deter em uma suposta verdade documental.

A história das subjetividades

Após libertar o sujeito das entidades construídas e de questionar a naturalização do sujeito universal, demonstrando que ele não é natural, mas histórico, Foucault redireciona nosso olhar para sua produção. De acordo com Goldman (1998: 97), o pensador francês "amputa de suas análises o sujeito transhistórico, substituindo-o pelo estudo das formas de subjetivação ligadas à ética".

Segundo o intrigante pensador francês (1989), estamos diante das relações de si para consigo, relação essa que não é simplesmente "consciência de si", mas constituição de si enquanto "sujeito moral", na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização

⁴ Convém ressaltar que o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. Para maiores esclarecimentos, ver: Michel Foucault. *A ordem do discurso*. 3a. ed., Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 08-20.

moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se.

Com a história das subjetividades, podemos trabalhar com a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, exame e decifração de si por si mesmo.⁵ As obras literárias que tematizam ou narram a idéia de suicídio podem ser utilizadas para analisar as formas de relação para consigo (e as práticas de si que lhes são associadas). Por outro lado, se o discurso médico conseguiu construir um estereótipo para o suicida (associado ao louco, por exemplo), não devemos pensar que todos os indivíduos que tentaram o suicídio se identificaram com esse estereótipo. Não negligenciemos a experiência dos próprios indivíduos. Se há no indivíduo uma dimensão que incorpora as referências culturais, há também outra que contesta.

Estou, de uma forma geral, preocupado com as formas através das quais o suicida foi estabelecido, em diferentes contextos institucionais, como objeto de conhecimento possível, desejável ou até mesmo indispensável. Assim sendo, pergunto: como a experiência e o saber que se pode fazer de si mesmo e o saber que deles formamos foram organizados através de alguns esquemas? Utilizando o argumento do próprio Foucault (1997:109): o fio condutor que parece ser o mais útil é constituído por aquilo que poderia chamar-se "técnicas de si", isto é, os procedimentos, que, sem dúvida, existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si.

Ao atentar para a cultura de si, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo, não devemos pensar que isso seria uma sinecura. Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível,

⁵ Segundo Foucault, essa proposta de história pode ser chamada de uma história da "ética" e da "ascética", entendida como história das formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la. Ver Michel Foucault (1989), *op. cit.*, p. 29.

das necessidades. Existem as meditações, as leituras. Existem também as conversas com um confidente, com amigos, com um guia ou diretor. Em torno dos cuidados consigo, toda uma atividade de palavra e escrita se desenvolveu, na qual se ligam o trabalho de si para consigo e a comunicação com outrem. A atividade consagrada a si mesmo não constitui um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social (Foucault, 1985:57).

Finalmente, um outro ponto que convém ressaltar no que diz respeito a uma história das subjetividades é que o cuidado de si está em correlação estreita com o pensamento e a prática médicas. Na cultura de si, o aumento do cuidado médico foi claramente traduzido por uma certa forma, ao mesmo tempo particular e intensa, de atenção com o corpo. Pelo fato de as perturbações poderem circular entre corpo e alma seria preciso corrigir a alma se se quer que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo se se quer que a alma mantenha o completo domínio sobre si próprio. E a esse ponto de contato, enquanto ponto de fraqueza do indivíduo, que se dirige a atenção que se concede aos males, mal-estares e sofrimentos físicos.

O lugar ocupado pelo cuidado do corpo nessas práticas de si, como também o estilo dessa preocupação pode ser demonstrado pelo medo do excesso, pela economia do regime, pela escuta dos distúrbios, pela consideração de todos os elementos (estação, clima, alimentação, modo de vida) que podem perturbar o corpo e, através dele, a alma. A partir dessa aproximação entre medicina e moral, o convite é feito para que se reconheça como doente ou ameaçado pela doença, como indivíduo que sofre de certos males e que deve ser curado, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência.⁶

⁶ Vários historiadores começaram a historicizar o corpo e as práticas corporais. No Brasil a historiadora Denise B. de Sant'Anna em seus trabalhos não procura buscar "o corpo" mas sim as práticas, as experiências, as relações que visam fortalecê-lo ou enfraquecê-lo em cada circunstância: no lazer, no trabalho, na vida pública, nas instituições privadas... Ver a este respeito, "O corpo entre Antigas referências e novos desafios" In: *Cadernos de Subjetividade*, SP, 5(2): 275-284, dezembro de 1997; "Corpo e História" In: *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 4: 243-266, 1996; *La recherche de la beauté*. Paris: Universidade de Paris VII (Tese de doutorado).

Essa perspectiva de trabalho permite explorar o conflito entre um discurso normativo que estuda o suicídio para domá-lo, adestrá-lo e para curar o suicida – o discurso médico, e um outro que não é, necessariamente, normativo, que não se inscreve exclusivamente nesse campo: um discurso que traz dimensões da subjetividade, multifacetando o suicida, como o literário.

Muitos trabalhos inspiram-se nessa perspectiva de análise, ou pelo menos, aproximam-se do que poderiam chamar de *perspectiva foucaultiana*. Vários temas como loucura, homossexualidade, adolescência, prisão, sexualidade, entre outros, foram estudados através dessa perspectiva que permite ao historiador, filósofo, educador, etc, vãos em áreas até então desconhecidas. Com essa inspiração, busco explicar o que teria levado várias pessoas a cometer o suicídio. Trata-se, como bem observou Veyne (1982: 154), de observar atentamente e de investigar os momentos a partir dos quais o suicídio se transformou em problema estudado pelo discurso médico. Investigar os momentos a partir dos quais um certo conjunto de práticas, discursivas ou não, transformaram-se em "objetos naturais" passando a orientar os discursos científicos sobre essa tema. Estou preocupado com as relações que a sociedade mantém com o suicídio na modernidade. Quero perceber como a sociedade responde a esse problema e como se deu a emergência do suicida como figura patológica.

Outro intelectual que tem abalado as bases metodológicas da história é Hayden White, apresentando questões em torno da cientificidade e de um possível "retorno" da narrativa. Interroga-nos sobre a necessidade política de um passado organizado em linha contínua. De uma forma geral, e como Foucault, White está propondo uma resposta para a utilidade da história.

2) Ciência ou ficção: indagações de Hayden White

A obra *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura* (1994) ainda causa desconforto, principalmente entre os historiadores que comungam com a cientificidade da história e com aqueles que parecem insistir em se manter inabaláveis alicerces metodológicos que

não respondem aos novos problemas, objetos e fontes. White está entre os principais expoentes e pensadores da relação entre crítica literária e história, assim como Dominick LaCapra. Optei, porém, em focalizar para essa discussão Hayden White, porque demonstra a existência de uma relação constitutiva entre a forma e o conteúdo.

White marca uma incompatibilidade entre história narrativa e história científica. Qualquer tentativa de descrever leva em conta, para White, diferentes formas de imaginação. O historiador, ao descrever o passado, vale-se, pelo menos em algum momento de sua criação, de recursos da imaginação (Kramer, 1992:131-173). Aqui está presente uma das "aproximações" entre história e ficção, bem como uma forma diferente de pensar e trabalhar com o passado: o historiador cria um passado na medida em que escreve a história a ser contada/narrada, demonstrando que não devemos pensar que este já se encontra pronto e organizado.

Uma das questões principais a ser levantada e respondida pelo historiador durante seu trabalho é: que tipo de modelo lingüístico devo usar? Quais dentre os tropos do discurso e da linguagem devo utilizar? Essa escolha faz parte constituinte do trabalho dos historiadores, uma vez que a escolha do modelo lingüístico define não só a forma como também seu objetivo (White, 1995).

White, com a crítica ao suposto posicionamento neutro da História em relação à arte e à ciência, demonstra a existência de um constrangedor ressentimento motivado pelo que parece ser a má-fé do historiador em reivindicar os privilégios tanto do artista quanto do cientista, ao mesmo tempo em que recusa submeter-se a modelos críticos que atualmente vão sendo estabelecidos na arte e na ciência (1994:40). Além do mais, esses historiadores, despercebendo que não se pode mais justificar essa radical disjunção que seu pretenso papel de mediadores entre elas pressupõem, não estão preparados para o que qualifica como a tarefa mais difícil que a atual geração de historiadores é chamada a realizar (1994:41):

"Expor o caráter historicamente condicionado da disciplina histórica, presidir à dissolução da reivindicação de autonomia que a história mantém com respeito às demais disciplinas e promover a assimilação da história a um tipo superior de

investigação intelectual que, por estar fundada numa percepção mais das semelhanças entre a arte e a ciência que das suas diferenças, não pode ser adequadamente nem por uma nem por outra."

Se por um lado o historiador é criticado por não estar fazendo ciência, por apresentar uma falha metodológica e intelectual, por outro é visto com hostilidade pelo escritor moderno, sendo, inclusive, utilizado como exemplo extremo de sensibilidade reprimida. Pensadores do quilate de Nietzsche, que é citado por White, incrementavam a discussão ao aprimorar a oposição entre imaginação artística e a imaginação histórica, afirmando que, sempre que floresciam os "eunucos" no "harém da história", a arte deveria necessariamente perecer. Sua crítica era tal que concluía com a sentença de ódio a esse "luxo caro e supérfluo do entendimento" (1994:44). Não só o sentido da história estava sendo questionado. Sua qualidade, estilo e perícia estavam, e penso ainda estarem, na pauta do dia. Nós, historiadores, não devemos descartar essas críticas. Concordo que também são históricas, que foram tecidas a partir de um tipo de História que já não é, necessariamente, a escrita do final da década de 1990, mas, se continuam a incomodar, é porque algo pode ser mudado. Se os artistas e os cientistas – como observa White – consideram triviais e possivelmente nocivas as verdades de que se ocupam os historiadores, não estaria na hora de perguntarmos com seriedade se essas acusações têm algum fundamento?

Pensando o passado

Por estar questionando vários alicerces da história, White não poderia deixar de pensar na forma como o historiador concebe e trabalha com o passado. Busca em Carnus e Sartre se não respostas, pelo menos perspectivas e possibilidades de um novo olhar. O passado deixa de ser pensado como uma linha contínua; deixa de ter uma existência coisificada. White lê em Sartre que a única história importante é aquilo de que o indivíduo se lembra, e este só se lembra do que deseja lembrar. O passado

não teria assim, existência fora da consciência que temos dele. White chega a perguntar se haveria razão pela qual devamos estudar as coisas à luz da sua condição passada, e não à luz da sua condição presente, que é a qual todas as coisas se oferecem imediatamente à contemplação (1994: 50-52).

O fardo do historiador em nossa época seria o de restabelecer a dignidade dos estudos históricos numa base que os coloque em harmonia com os objetivos e propósitos da comunidade intelectual como um todo, ou seja, transforme os estudos históricos de modo a permitir que o historiador participe positivamente da tarefa de libertar o presente do fardo da história. Cá entre nós, muitos historiadores atuais não se dão conta dessa séria questão!

Salienta a necessidade de uma história que eduque para a "descontinuidade de um modo como nunca se fez antes; pois a descontinuidade, a ruptura e o caos são nosso destino" (idem, 63). Para humanizar a experiência é imprescindível se permanecer sensível ao mundo mais geral do pensamento e da ação do qual procede e ao qual retorna. Enquanto o historiador se recusar a usar os olhos que tanto a arte moderna quanto a ciência moderna (não aquelas do século XIX) lhe podem dar, a história haverá de permanecer cega. Isso mesmo, cega para a diversidade, para os jogos, as tensões e os conflitos que são comumente mutilados pelo porto seguro da História: a "linha contínua" onde tudo deve ter seu lugarzinho assegurado.

Interpretações e fatos na História

Ao admitir que uma explicação não precisa ser atribuída à categoria do literalmente verídico, de um lado, ou do puramente imaginário, de outro, mas que pode ser julgada exclusivamente em função da riqueza das metáforas que regem a sua seqüência de articulação, Hayden White apresenta uma possibilidade de o historiador buscar certa perspectiva sobre o mundo que não pretende exaurir a descrição ou a análise de todos os dados contidos na totalidade do campo dos fenômenos. Oferece um meio, entre muitos, de revelar certos aspectos desse campo. Convida-nos a reconhecer que não há essa coisa de visão única e correta de algum objeto em exame.

Como outros pensadores da História, percebe que todo acontecimento histórico é uma construção.

Opiniões mais radicais, sobre a questão da interpretação na história apresentadas por White, são as dos críticos da historiografia como disciplina. Esses chegaram a afirmar que os registros históricos nada mais são que interpretações, tanto no estabelecimento dos eventos que constituem a crônica da narrativa quanto nas avaliações do sentido ou significações desses eventos para o entendimento do processo histórico em geral.

Na esteira dos intelectuais que criticam a maneira pela qual os historiadores trabalham com seus dados, e inclusive com o próprio passado, White cita Lévi-Strauss, para o qual os fatos históricos não são de forma alguma "dados" ao historiador, mas, antes, são "constituídos" pelo próprio historiador "por abstrações e como que sob a ameaça de uma regressão ao infinito". Além disso, se os fatos históricos são constituídos, e não dados, da mesma forma são "escolhidos" e não fornecidos apoditicamente como elementos de uma narrativa. Defrontado com um caos de "fatos", o historiador deve "escolhê-los, destacá-los e recortá-los" para fins narrativos. Os fatos históricos, originariamente constituídos pelo historiador como dados, devem ser constituídos uma segunda vez como elementos de uma estrutura verbal que sempre é escrita com um propósito específico, manifesto ou latente (1994:71-72).

Para pensar a continuidade na história, White busca em Lévi-Strauss uma pista: qualquer pretensa continuidade que se pudesse estabelecer em um relato abrangente dos vários domínios do registro histórico "só pode ser assegurada por meio de esquemas fraudulentos" impostos pelo próprio historiador ao registro. Estes "esquemas fraudulentos" constituem a soma total dessas supostas "explicações" que os historiadores oferecem de estruturas e processos do passado. Sendo assim, a interpretação histórica figuraria naquele espaço criado pela tensão entre o impulso, de um lado, de explicar e, de outro, transmitir informação (1994:72-73).

Segundo as análises de Lévi-Strauss, os historiadores deveriam decidir se querem explicar o passado, caso em que são obrigados a modos míticos de representação, ou apenas acrescentar ao corpo de "fatos" que requerem tal representação. Este dilema só pode ser evitado se

reconhecemos que a "história é um método ao qual não corresponde um objeto específico"; é uma disciplina sem um objeto particular que lhe seja atribuído com exclusividade. Em outras palavras, está a cada momento constituindo e sendo constituída pelo escrever e narrar.

Os tipos de histórias

Notáveis semelhanças entre as concepções de Lévi-Strauss e Northrop Frye são detectadas por White. Segundo Frye, o historiador trabalharia com vistas a unificar a forma da sua narrativa, depois de ter terminado sua pesquisa. Pode-se dizer que uma interpretação histórica, tal como uma ficção poética, apela para seus leitores como representação plausível do mundo, em virtude do seu recurso implícito àquelas "estruturas de enredo genéricas" ou formas arquetípicas de estória que definem as modalidades de uma dada dotação literária da cultura. Seria, assim, uma decisão por parte do historiador entre os modos de urdir o enredo que melhor caberia em seu tipo particular de história.

Os tipos de histórias que se podem contar sobre a Revolução Francesa, por exemplo, se limitam ao número de modos de enredo que os mitos da tradição literária do Ocidente sancionam como modos adequados de dar sentidos aos processos humanos. Daí a possibilidade de uma dada seqüência de eventos ser urdida de inúmeras formas diferentes. Burke, Michelet, Tocqueville e Marx contam uma história diferente sobre a Revolução Francesa e a "explica" à sua maneira. Aqui se percebe uma escolha entre as estruturas de enredo por meio da qual se possa identificar a história que ele contou como uma estória de um tipo particular – epopéia, romance, comédia, tragédia ou sátira, conforme o caso.

Jamais poderíamos explicar uma tragédia a quem quer que já não se tivesse familiarizado com os tipos de situação que são considerados "trágicos" em nossa cultura. A menos que tenhamos alguma idéia dos atributos genéricos da situação trágica, cômica, romântica ou irônica, não seremos capazes de reconhecê-las como tais quando nos deparamos com elas num texto literário.

White sugere que um certo elemento na interpretação do historiador dos eventos descritos na história que ele conta, como um modo de explicar o que aconteceu no passado, reside na escolha da "estrutura de enredo pré-genérica" através da qual uma crônica de eventos se transforma numa "história" que os seus leitores compreendem como sendo uma "estória" de tipo particular.

Se a estrutura de enredo está dividida em romance, comédia, tragédia e sátira, a estratégia de explicação, ou seja, os modos de explicação está dividida em: idiográfica, organicista, mecanicista e contextualista.

Assim sendo, White distingue, na historiografia, quatro diferentes concepções da explicação. Em uma dada obra de história, o modo de explicação verdadeiramente preferido por um historiador específico deve ser identificável e distinguível do modo narrativo (ou estrutura de enredo) com que justificou o seu contar uma estória de um tipo particular. Parece haver, ainda, uma afinidade eletiva entre os modos de explicação e os modos de urdir o enredo utilizados por cada um deles a fim de obterem um tipo particular de disposição explicatória ou interpretativa do campo histórico em estudo.

Na história, como nas ciências humanas em geral, toda representação do passado tem implicações ideológicas especificáveis e que, portanto, é possível discernir pelo menos quatro tipos de interpretação histórica que têm suas origens em tipos diferentes de comprometimento ideológico.

A interpretação entra na historiografia pelo menos de três maneiras: esteticamente (na escolha de uma estratégia narrativa), epistemologicamente (na escolha de um paradigma explicativo) e eticamente (na escolha de uma estratégia pela qual as implicações ideológicas de uma dada representação possam ser deduzidas para a compreensão de problemas sociais do presente). Mesmo os historiadores que não professavam nenhum comprometimento ideológico particular e que reprimiam o impulso para extrair implicações ideológicas explícitas de sua análise das sociedades do passado escreviam dentro de uma moldura ideológica especificável, graças à adoção de uma postura em face da forma que a representação histórica devia assumir. White apresenta quatro tipos de interpretação histórica que

têm suas origens em tipos diferentes de comprometimentos ideológico: anarquista, conservador, radical e liberal.

O significado histórico é, nessa concepção de história, elaborado em função das possíveis modalidades da própria linguagem natural, e especificamente em função das estratégias tropológicas dominantes pelas quais fenômenos desconhecidos ou estranhos são providos de significados por diferentes tipos de apropriação metafóricas. Quais são os tropos básicos para a análise de linguagem poética, ou figurada? Metáfora, Metonímia, Sinédoque e Ironia. Esses tropos permitem a caracterização de diferentes tipos de discursos e são minuciosamente explicados por White (1995:46-52).

As correlações entre os três tipos de estratégias que o historiador pode usar para alcançar diferentes tipos de "impressão explicativa" (modo de urdir o enredo, o modo de explicação, o modo de implicação ideológica) e os modos principais de consciência histórica em consequência da estratégia prefigurativa que informa cada um deles (metáfora, sinédoque, metonímia e ironia) não figuram necessariamente ordenados na obra de um historiador; na verdade, a tensão implícita em toda obra-prima da história é criada em parte por um conflito entre uma dada modalidade de enredo ou de explicação e o comprometimento ideológico específico do seu autor. White cita, como exemplo, o caso de Michelet que, embora um liberal declarado em suas concepções políticas, urde o enredo da sua história da França até a Revolução no modo do romance, que é na verdade mais condizente com a posição ideológica do anarquista. Além do mais, a estratégia explicativa de Michelet, que era a da idiografia, não era compatível com a convicção liberal da compreensibilidade racional do processo histórico.

3) Palavras finais

Hayden White e Michel Foucault, cada um à sua maneira mas com muitos pontos, olhares e preocupações em comum, conseguem alargar o horizonte de possibilidades para o historiador pensar não só seu objeto, como também seu campo geral de trabalho e a si mesmo.

E possível estabelecer uma aproximação entre esses pensadores no que diz respeito ao passado e à desnaturalização de objetos históricos, para contrapor essas idéias e propostas a uma leitura autoritária da História. Ambos apresentam formas novas de se construir e de se expor o conhecimento histórico.

Em seus trabalhos, rompem radicalmente com a idéia de um passado pronto e à espera de ser descortinado pelo historiador. Buscam, com suas análises, novas formas de abordá-lo e construí-lo. Desta maneira, nada mais pode ser reconhecido como dado, óbvio ou até mesmo natural, como por exemplo: os gestos, os comportamentos, os hábitos, o sexo, as identidades (...) A este respeito, Hayden White (1994:100-101) nos lembra que:

"nenhum acontecimento histórico é intrinsecamente trágico; só pode ser concebido como tal de um ponto de vista particular ou de dentro do contexto de um conjunto estruturado de eventos do qual ele é um elemento que goza de um lugar privilegiado. Pois na história o que é trágico de uma perspectiva é cômico de outra (...)."

O passado não constitui, deste modo, nem simples realidade dada de antemão, nem pano de fundo com função explicativa para o presente. Trata-se, antes, de fazê-lo entrar em um complexo jogo como o presente, jogo onde a semelhança e a diferença se alternam e se opõem; trata-se de mostrar, por um lado, que os problemas falsamente naturais de hoje podem não apenas ter recebido diferentes soluções no passado, como, frequentemente, nem chegar a ter existido (cf. Goldman, 1998: 92-93).

Agora, trata-se de elaborar e construir o passado. Como tão bem definiu Margareth Rago (1995:73):

"Repentinamente o chão dos historiadores desabou, pois já não contávamos nem com um passado organizado, esperando para ser 'desvelado', nem com objetos prontos, cujas formas poderiam ser reconhecidas ao longo do tempo, nem com sujeitos determinados, nem tampouco com o fio da continuidade que nos permitia pensar de uma maneira sofisticada em termos de processos históricos e sociais."

O desafio de se alterar a forma como o passado é definido leva tanto Foucault quanto White a criticarem a recorrente prática de se estabelecer a partir dele e nele uma linha contínua. Mas qual seria então a perspectiva que é proposta por White? O historiador contemporâneo precisaria estabelecer o valor do estudo do passado, não como um fim em si, mas como um meio de fornecer perspectivas sobre o presente que contribuam para a solução dos problemas peculiares ao nosso tempo.

O passado passa a ser construído e narrado pelo historiador. As fontes são selecionadas e analisadas não para se resgatar algo que estava perdido ou oculto, mas para responder a um problema. Foucault não procura a verdade nas fontes e/ou no decorrer do passado. Interroga as condições de possibilidades de se pensar e problematizar um objeto, um sujeito ou um problema em um determinado tempo, em uma determinada configuração epistêmica. Rejeita e abala o *habitual* para poder pensar diferentemente do que se pensa e perceber diferentemente o que se vê (Muchail, 1992: 13).

As considerações apresentadas apontam para uma necessidade nova. Questões que indicam uma necessidade de aprofundamento no que diz respeito à linguagem e à construção discursiva no conhecimento histórico (Lacerda, 1994: 20-23). Se é observado em White uma preocupação com o texto, com o escrever, com sua qualidade e com a língua, além do embaraço provocado pelos aspectos ficcionais da composição historiográfica, em Foucault, principalmente em sua primeira fase, a preocupação está centrada nas condições de existência dos discursos, nas regras que tornaram possível o aparecimento dos conceitos, dos objetos...

Uma das alterações fundamentais provocada nas pesquisas históricas, segundo *A Arqueologia do Saber*, é sua posição face ao documento, que não é mais essa matéria inerte através da qual o historiador procuraria reconstituir o que fizeram ou disseram (Machado, 1981: 171-172). Quando White afirma que muitos historiadores continuam a tratar os seus "fatos" como se fossem "dados" e se recusam a reconhecer que os fatos, mais do que descobertos, são elaborados pelos tipos de pergunta que o pesquisador faz acerca dos fenômenos que tem diante de si, fica evidente a mesma inquietação que é encontrada em Foucault (White, 1994: 56).

Não devemos correr o risco de fechar as formas alternativas de compreender o mundo (Kramer, 1992: 135). Sinto-me motivado em saber que a história está se pluralizando. Sinto-me instigado pela força e visibilidade daqueles que abrem novos espaços e novos horizontes, abalando bases metodológicas que não correspondem à constituição de novos objetos e novas problemáticas. Com certeza White e Foucault, ao lado de outros intelectuais que de alguma forma já foram citados nesse artigo, devem ser encarados como pensadores e como leitura obrigatória a todo historiador preocupado com a diferença, a sensibilidade e a perícia.

Bibliografia

- BARBOSA, Elyana. "Espaço-Tempo e Poder-Saber. Uma nova episteme?" *In: Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*. v. 7, n. 1-2, out. 1995.
- COSTA, Eleonora Z. "Sobre o acontecimento discursivo" *In: SWAIN, Tânia (org.). História no plural*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, p. 189-206.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1972.
- _____. *A Ordem do Discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio, 3a ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *História da Sexualidade, 2: o uso dos prazeres*. Trad. Maria T. da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José A. Guilhon Albuquerque. 5a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.
- _____. *História da Sexualidade, 3: cuidado de si*. Trad. Maria T da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *Microfísica do Poder*. Org. e Trad. Roberto de Machado, Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

_____. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andréa Daher. Consultoria: Roberto de Machado, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GOLDMAN, Marcio. "Objetivação e Subjetivação no 'Último Foucault'". In: BRANCO, Guilherme Castelo & NEVES, Luiz Felipe Baeta (orgs.) Michel Foucault: *da arqueologia do saber à estética da existência*. Rio de Janeiro: NAU; Londrina, PR: CEFIL, 1998, p. 83-101.

IGGERS, Georg. *Historiography in the 20th Century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*. Wesleyan University Press, 1997.

JENKINS, Keith. *Re-thinking History*. Routledge, 1991.

JOYCE, Patrick. "The end of social history?" In JENKINS, Keith. *The Post-modern History reader*, 1995.

KRAMER, Lloyd S. "Literatura, crítica e imaginação histórica: O desafio literário de Hayden White e Dominick LaCapra" In: HUNT, Lynn. *A nova História Cultural*. Trad. Jefferson Luis Camargo, SP: Martins Fontes, 1992.

LACERDA, Sonia. "História, narrativa e imaginação histórica" In: *História no plural*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

LOPES, Fábio Henrique. *O suicídio sem fronteiras: entre a razão e a desordem mental*. Dissertação (Mestrado). IFCH, Unicamp, 1998.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber. A trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MUCHAIL, Salma Tannus. "A filosofia como crítica da cultura" *In: Epistemologia das ciências sociais*. Série Cadernos PUC. n. 19, p. 187-203, 1984.

_____. "A trajetória de Michel Foucault". *Extensão*. Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 7-14, fev. 1992.

O'BRIEN, Patrícia. "A história da cultura de Michel Foucault" *In: HUNT, Lynn. A nova História Cultural*. Trad. Jefferson Luis Camargo, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

RAGO, Margareth. "As marcas da pantera: Foucault para historiadores". *Resgate*, Campinas, n. 5, p. 22-32, 1993.

_____. "O efeito-Foucault na historiografia brasileira". *Tempo Social Revista de Sociologia da USP*. Vol. 7, p. 67-82, outubro/1995.

TERNES, José. "Michel Foucault e o nascimento da modernidade". *In: Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*. Vol. 7, n. 1-2, p. 45- 52, outubro/95.

TRONCA, Ítalo, (org.) *Foucault vivo*. Campinas, São Paulo: Pontes, 1987.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a História*. 2a. ed. DF: Cadernos UnB, 1982.

_____. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1983.

WHITE, Hayden. *Meta-História: A Imaginação Histórica do Século XIX*. Trad. José Laurênio de Melo. 2a. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

_____. *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a Crítica da Cultura*. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

O DISCURSO DAS IMAGENS LIBERTÁRIAS

Raquel Azevedo

Introdução

Libertar as concepções da história dos fardos que carrega o historiador, dos seus limites, de suas amarras, ampliando e descentrando suas perspectivas é questão que vem sendo recolocada em diversos momentos, neste século XX que se finda. Conforme aponta Hayden White, a história foi alvo do ressentimento, especialmente por parte dos poetas, quando se tornou um fardo que impede ao historiador o acesso à vida e ao futuro, na medida em que seu anseio pela fixidez e precisão de um passado morto afastam-no das necessidades da vida.¹

Transitando entre a ciência e a arte, rompendo com as filosofias e teorias da história, vemos o conhecimento histórico passar por um questionamento de seus métodos e de sua própria narrativa em vista de um saber que não aprisione o passado em fórmulas cristalizadas de uma ciência empiricista. Tal problemática que envolve posturas filosóficas, científicas e libertárias permite-nos cruzar duas questões que consideramos relevantes:

- A própria reflexão a respeito da teoria da história, que parece estar reiteradamente buscando abertura para novos horizontes, rompendo com as cadeias e redes do passado e questionando os modelos de história estabelecidos da disciplina histórica.

¹ Hayden White. “O fardo da história.” *In: Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1994. p. 46.

• A caracterização de uma historiografia anarquista, tanto no que diz respeito aos elementos libertários existentes na historiografia atual, quanto à ampliação dos estudos de seus movimentos e personagens.

As duas questões confluem numa problemática comum, não apenas no sentido da adequação da "teoria ao objeto de pesquisa", mas como uma busca que coincide em suas práticas. Não se trata de uma militância em sentido estreito, mas de um objetivo que permeia ambas as questões: o estudo do anarquismo como a produção de um discurso que, na medida do possível, não o aprisione sob as formas tradicionais do "método da ciência histórica", mas que possa abordá-lo de um modo "anárquico", ou seja, que não reduza a sua multiplicidade e as suas transformações a uma unidade arbórea, conforme expressão de Gilles Deleuze.²

As aproximações entre o anarquismo e as concepções filosóficas pós-modernas, ou pós-estruturalistas são discutidas em artigos de autores como Edson Passetti, Salvo Vaccaro e Todd May³, que apontam as convergências, embora sem identificação, destas correntes. No caso de Foucault, porém, há uma recusa explícita em relação ao enquadramento em qualquer filosofia, seja anarquista ou não, que possibilitasse sua localização pelo poder, conforme aponta Salvo Vaccaro.⁴

A partir destas convergências, proponho uma reflexão que me permita questionar minha prática de trabalho historiográfico. Assim, descentralização, crítica à representação e autonomia são, entre outras, idéias comuns ao anarquismo e ao pós-estruturalismo. Tentarei aproximá-los de meu trabalho de pesquisa sobre as imagens anarquistas, na medida em que a reflexão conceitual se torna mais clara quando situada em exemplos concretos.

² Gilles Deleuze & Félix Guattari. "Introdução: rizoma". In: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. v. 1.

³ *Revista Margem*. São Paulo: Faculdade de Ciências Sociais – PUC – SP / Educ, n. 5, dez. 1996.

⁴ Michel Foucault. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. 4, p. 664 e 667. *Apud*: Salvo Vaccaro. "Foucault e o anarquismo". *Margem*. São Paulo: Faculdade de Ciências Sociais – PUC – SP / Educ, n. 5, dez. 1996, p. 162.

Assim, não pretendo partir de uma teoria geral que comporte elementos básicos explicativos quanto à produção das imagens libertárias, ou tratar estas imagens como representações daquilo que seriam os sujeitos identificados com ideais fixos em sua expressão, pois este procedimento implicaria numa postura historiográfica que compartimentaliza seu "objeto", perdendo a possibilidade de localizar sua especificidade.

Entretanto, ao abordarmos as imagens libertárias enquanto discurso, segundo a perspectiva foucaultiana, estas deixam de ser uma forma de representação da concepção geral do anarquismo, podendo ser vistas como uma forma de saber / poder ou um conjunto de enunciados que permitiriam aos militantes uma prática de resistência contra as instituições autoritárias, conforme eram identificados os alvos de sua rebeldia.

Deste modo, partindo primordialmente da leitura da obra de Foucault, *Arqueologia do Saber*, procuro uma via de abordagem metodológica para a análise das imagens libertárias, tomando-as enquanto práticas discursivas que demarcam recortes de exclusão, fixam identidades múltiplas e criam estratégias não centralizadoras frente aos micro-poderes difusos na sociedade.

1. Descontinuidades

Conforme aponta Michel Foucault, a História Nova abre-se para as descontinuidades, buscando localizar séries em seus documentos, sem almejar a elaboração de totalidades. Não é mais visada uma história global construída como um conjunto em torno de um princípio explicativo, mas a *dispersão* reunindo séries de séries, que permite localizar a irrupção dos acontecimentos e a multiplicação das rupturas.⁵

A ausência da totalidade e de princípios únicos aproxima-se de uma perspectiva libertária que questiona os centralismos e as histórias conduzidas pelo princípio econômico ou político-estatal. A historiografia

⁵ Michel Foucault. *A arqueologia do saber*. 3a. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987. p. 4.

anarquista, muitas vezes, procura identificar na luta pela liberdade um princípio condutor da história desde a antigüidade, marcada por uma concepção evolucionista do século XIX, como é o caso da obra de Kropotkin, *A questão social*.⁶ Por outro lado, outras histórias elaboradas por anarquistas são marcadas pela justaposição de relatos sobre os feitos libertários (como ocorre com os livros de Edgar Rodrigues, Max Netlau ou George Woodcock), mantendo-se uma perspectiva positivista do relato do fato histórico.

Seriam tentativas de construção de uma história anarquista? Em certo aspecto podemos localizar uma tentativa de identificação de um princípio libertário que se funda numa concepção humanista, mas que busca legitimação no discurso científico evolucionista da época como ocorre com Kropotkin. Porém, o caráter "caótico" de muitos relatos dos feitos libertários, apesar do modo positivista empregado na abordagem do documento, parece-nos marcar uma forma peculiar de conferir concreticidade aos acontecimentos, opondo-se aos encadeamentos causais de uma história abstrata e teleológica.

A perspectiva foucaultiana possibilitaria uma abordagem da dispersão e da irrupção dos acontecimentos não como algo negativo que necessita ser organizado numa totalidade e numa unidade como pré-requisito para a cientificidade do saber histórico. Os conceitos de "dispersão" de Foucault ou o de "rizoma" de Deleuze poderiam ser pontos de partida para a construção de uma historiografia do "anarquismo pós-estruturalista".

O conceito de descontinuidade aponta, entretanto, para o rompimento com noções frequentemente utilizadas nos textos anarquistas, como o de tradição ou o de origem. O retrocesso *ad infinitum* à origem reduz a diferença dos acontecimentos, nivelando-os numa sequência linear da permanência e limitando a novidade apenas ao ato fundador.⁷

⁶ Piotr Kropotkin. *A questão social: o humanismo libertário em face da ciência*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, [1913].

⁷ Michel Foucault. *A arqueologia do Saber*, *op. cit.*, p. 23 e "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Microfísica do poder*. 13 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 17-20.

A historiografia anarquista finca os marcos de suas origens remotas nas lutas pela liberdade desde a Antigüidade, como uma continuidade que poderíamos chamar de longa duração. Quanto à média duração, suas origens estariam na Revolução Francesa. A I Internacional seria o marco da origem mais recente enquanto *movimento anarquista* propriamente dito. Tais periodizações constituem traços para a construção de sua identidade ao redimensionar os marcos temporais a partir de sua própria história.

A concepção de uma natureza humana boa e livre, a evolução em direção à utopia libertária e a permanência do desejo de autonomia indicam e legitimam a existência e tradição do movimento anarquista. Aqui localizamos alguns dos motivos da recusa de Foucault à adesão a seu enquadramento numa filosofia anarquista de fundamentos humanistas.

Outro aspecto de sua crítica à continuidade permite-nos questionar o estabelecimento de gêneros evidentes como a filosofia, a história, a ciência, a literatura, etc, propondo abordá-los enquanto recortes com categorias reflexivas e princípios de classificação próprios, ou seja, enquanto fatos de discurso.

Do mesmo modo, cabe-nos perguntar pela constituição deste conjunto denominado anarquismo ou movimento anarquista. A afirmação de suas origens, tradições e permanências necessitaria ser tomada enquanto fato do discurso, que busca sua legitimação e identidade.

O discurso anarquista, entretanto, é, ao mesmo tempo, marcado pela pluralidade, não sendo possível unificá-lo sob uma ortodoxia. A multiplicidade das posições libertárias, incluindo autores e grupos que muitas vezes não se auto-intitulavam de modo uniforme como anarquistas, abala a possibilidade de sistematização de suas idéias e práticas.

A unidade do livro e da obra atribuída a um autor é o terceiro aspecto rompido pelo conceito de descontinuidade na medida em que os recortes, as referências a outros textos são variáveis e relativos.⁸ A evidência da subjetividade é rompida quando Foucault declara a morte do homem, apontando a construção de várias formas de sujeição do indivíduo

⁸ Idem. *A arqueologia do saber*, op. cit., p. 26 e *O que é um Autor?* Lisboa: Veja-Passagens, 1992.

enquanto psique interiorizada criada pela modernidade. Esta sujeição seria constituída e não constituinte.

Tal crítica confronta-se inicialmente com a concepção anarquista do ser humano livre, que busca sua autonomia por natureza. Entretanto, segundo Salvo Vaccaro, a afirmação foucaultiana estaria, antes, aprofundando os horizontes desta autonomia, na medida em que questiona a disciplinarização da subjetividade centralizada e interiorizada e não elimina a possibilidade da singularização, ou tomando uma postura niilista:

"Indubitavelmente, a analítica do poder esboça mapas de relações de poder assimétricas, hierárquicas, reversíveis, biunívocas, que mais se assemelham a uma sensibilidade libertária (...) e servem para uma crítica, em linhas anarquistas, da dominação. (...) Desta forma, sujeitos nômades (tomando emprestada a expressão de Deleuze) indicariam a presença de um corpo e de um desejo que não se fixam em nada, não no sentido niilista do 'querer o nada', pelo contrário: não são constituídos por alguma coisa e sim se constituem autonomamente a partir de um 'cuidado consigo mesmos' simétrico a uma interpretação recíproca e horizontal para com o outro."⁹

Poderíamos perguntar se a necessidade de construção de uma memória própria conduziria necessariamente à cristalização dos personagens e acontecimentos libertários. Talvez a própria consciência da construção deste discurso enquanto recorte, classificação, organização, como apontam Foucault e Hayden White, permitam sua desconstrução e reconstrução descontínua com transformações e incorporações de conceitos que rompem com suas permanências lineares.

2. Rupturas específicas na história das idéias

Foucault ressalta a multiplicação das rupturas na história das idéias com deslocamento e transformação dos conceitos próprios a cada

⁹ Salvo Vaccaro, *op. cit.*, p. 169-170.

área de conhecimento. Em lugar do estabelecimento de causalidades e determinações, procurando definir relações entre acontecimentos, indica como problema a constituição de séries, definindo seus limites, relações, raridades e repetições.

Situamos aqui tal perspectiva quanto à história do anarquismo, partindo, como sugere Foucault, de sua unidade formada, para questionar sua especificidade no espaço e continuidade no tempo, suas leis, o pano de fundo dos acontecimentos discursivos que são recortados. Esta operação seria uma "desconstrução" nos termos de Derrida, que permite libertar um conjunto de enunciados efetivos em sua dispersão de acontecimentos. É a partir destes que se fará uma "descrição dos acontecimentos discursivos", buscando-se unidades que constituam séries, regras que permitam a enunciação.¹⁰ A desconstrução da unidade inicial permitirá "restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento" e a descontinuidade como fato do enunciado que se abre para outras formas de regularidade.

Foucault, entretanto, recusa a interpretação dos fatos enunciativos que permitiria descobrir um discurso secreto diferente daquele manifesto. Busca as regras do discurso no seu limiar. Tal análise que constitui séries, relações e unidades seria uma operação deliberada do historiador, que teria como metodologia a constituição de corpos coerentes de documentos.

Quanto ao anarquismo, a desconstrução de sua unidade e divisões estabelecidas pela historiografia permitiria analisá-lo segundo suas rupturas específicas, que não coincidem necessariamente com aquelas da política institucional nem com as do movimento operário. Temos, por exemplo, alguns rótulos que lhe são frequentemente atribuídos como uma "fase terrorista", no final do século XIX, ou a divisão tradicional, no início do século XX, entre o anarquismo e o anarco-sindicalismo. Estas são denominações atribuídas posteriormente por historiadores, que não eram empregadas na época, mas que se cristalizaram na própria historiografia libertária.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*, op. cit., p. 30.

Em lugar de estruturas fixas de uma identidade pré-estabelecida no tempo, Foucault propõe a análise das *formações discursivas*, partindo de sua descontinuidade interna, da dispersão dos objetos, formulando sua lei de repartição. Não haveria, assim, um objeto – o Anarquismo – como referencial pré-existente, mas o conjunto de enunciados que lhe confere unidade:

"... cada um desses discursos, por sua vez, constituiu seu objeto e o elaborou até transformá-lo inteiramente. Assim, a questão é saber se a unidade de um discurso é feita pelo espaço onde diversos objetos se perfilam e continuamente se transformam, e não pela permanência e singularidade de um objeto."¹¹

O tipo de encadeamento dos enunciados configura um estilo, ou um mesmo jogo de metáforas, que supõe um mesmo esquadramento do campo perceptivo. É o que Hayden White chamará da meta-história que torna consciente para o historiador a opção por um tropos do discurso na medida em que a linguagem surge não como transparência, mas como opacidade e concretude que conforma seus significados.¹²

Também os conceitos e as temáticas conferem os princípios de individualização de um discurso. Porém, Foucault busca tais conceitos não como permanências mas como dispersão de possibilidades abertas na medida em que suscitam estratégias opostas: visa, assim, estabelecer *sistemas de dispersão*.

3. A crítica do documento e a arqueologia do monumento

O documento, para Foucault, não é mais tratado com fundamento de uma identidade única, ou como fonte de uma verdade reduzida ao silêncio, cujos rastros deixados precisam ser desvendados e interpretados.

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 37.

¹² Hayden White. "A interpretação na história". *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1994.

Tal procedimento técnico, fundamental para a história positivista, é questionado desde a concepção epistemológica que envolve as dicotomias entre o sujeito e o objeto, ou entre as palavras e as coisas.

Juntamente com a Nova História, Foucault abole o papel inerte do documento que passa a ser organizado, recortado, ordenado, seriado, ou seja, trabalhado em seu interior como uma materialidade documental. O documento não é mais instrumento para a construção da memória, mas a operação da história é sua transformação em monumento ao ser recortado e organizado, operação esta semelhante à tarefa do arqueólogo que restabelece os monumentos do passado:

"... a história, em sua forma tradicional, se dispunha a 'memorizar' os monumentos do passado, transformá-los em documentos e fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os documentos em monumentos e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos."¹³

Assim, o trabalho da história na formação dos objetos dá-se no próprio nível do discurso, recortando seus documentos, nem além, nem aquém do discurso. O objeto é constituído pelas práticas discursivas, segundo suas delimitações e especificações. Ele não preexiste a si mesmo, mas adquire forma através da operação discursiva, como um feixe complexo de relações. Neste aspecto, Margareth Rago localiza o deslocamento fundamental do método de Foucault:

"Numa referência a Nietzsche, Foucault afirmará que as coisas estão na superfície, e que atrás de uma máscara há outra máscara e não essências. Nesse sentido, o filósofo propõe um deslocamento fundamental para o procedimento histórico,

¹³ Michel Foucault. *A arqueologia do saber*, op. cit., p. 8.

propondo que se parta das práticas para os objetos e não o inverso, como fazíamos. Não mais partir do objeto sexualidade, por exemplo, para mostrar através de que formas havia se manifestado e diferenciado ao longo da História, mas chegar ao objeto a partir do estudo das práticas e perceber como e quando a sexualidade havia emergido como tema, como discurso e como preocupação histórica. Em outras palavras, o ponto de partida se torna agora terminal. E nossa tarefa seria então desconstruí-lo, revelando as imbricadas teias de sua constituição e naturalização."¹⁴

Em nosso caso, partiríamos das práticas libertárias para o anarquismo. Práticas que incluem suas condutas, sua comunicação através de textos e imagens, num conjunto de práticas discursivas que constituem o anarquismo enquanto dispersão e unidade.

Fazendo a crítica ao essencialismo, Foucault revoluciona a metodologia histórica, desnaturalizando o objeto, nas palavras de Paul Veyne.¹⁵ A essência do objeto não estaria mais à espera de seu desvendamento pelo sujeito, nem o discurso seria um conjunto de signos que encobrem os objetos. O discurso seria visto como prática que constitui o objeto, conferindo-lhe significação e não apenas nomeando-o, conforme afirma Foucault:

"As palavras e as coisas' é o título – sério – de um problema; é o título – irônico – do trabalho que lhe modifica a forma, lhe desloca os dados e revela, afinal de contas, uma tarefa inteiramente diferente, que consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais

¹⁴ Margareth Rago. "O efeito-Foucault na historiografia brasileira". *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, out. 1995, p. 74.

¹⁵ Paul Veyne. "Foucault revoluciona a história". In: *Como se Escreve a História*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse 'mais' que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever."¹⁶

As ações livres e rebeldes assinaladas desde a Antiguidade no discurso libertário, como permanência e naturalização no ser humano do seu princípio fundamental, constituem o seu objeto pela prática discursiva que é localizada enquanto tal na construção do anarquismo como movimento.

Podemos, então dizer que a proposta anarquista se constrói enquanto discurso que reorganiza e classifica o discurso social, segundo suas regras de enunciação. Delimita e especifica uma sociedade utópica anárquica, que exclui outros modelos de transformação social como autoritárias. Suas relações discursivas determinam um feixe de relações que permitem falar, projetar tal objeto, ou seja, a sociedade futura, discurso que só foi possível enunciar no século XIX sob as condições determinadas pelas práticas discursivas do período.

Discurso aqui não é identificado com a linguagem, nem com a consciência do sujeito. As práticas discursivas referem-se às relações enquanto estruturas tanto da objetivação quanto da subjetivação, rompendo a dicotomia ou a dialética entre o sujeito e o objeto. Assim, segundo Paul Veyne:

"A filosofia de Foucault não é uma filosofia do 'discurso', mas uma filosofia da 'relação', pois 'relação' é o nome do que se designou por 'estrutura'. Em vez de um mundo feito de sujeitos ou então de objetos e de sua dialética, de um mundo em que a consciência conhece seus objetos de antemão, os visa ou é, ela própria, o que os objetos fazem dela, temos um mundo em que a relação é o primitivo: são as estruturas que dão seus rostos objetivos à matéria. Nesse mundo, não se joga xadrez com figuras eternas, o rei, o louco: as figuras são o que as configurações sucessivas no tabuleiro fazem delas."¹⁷

¹⁶ Michel Foucault. *A Arqueologia do Saber*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁷ Paul Veyne, *op. cit.*, p. 177.

4. Genealogia em lugar da filosofia da história

Foucault aponta para o fim das filosofias da história no sentido em que estas partem de totalidades centralizadoras, de teleologias, de macro-estruturas ou da busca recorrente de origens causais. A genealogia nietzschiana como operação que descentraliza a análise histórica servirá como ponto de partida para seu método. O sentido histórico ou história efetiva, formulado por Nietzsche, como alternativa à história tradicional que dissolve o acontecimento ao formular uma supra-história, teria três usos, segundo o recorte de Foucault:

"O sentido histórico comporta três usos que se opõem, palavra por palavra, às três modalidades platônicas da história. Um é o uso paródico e destruidor da realidade que se opõe ao tema da história-reminiscência, reconhecimento; outro é o uso dissociativo e destruidor da identidade que se opõe à história-continuidade ou tradição; o terceiro é o uso sacrificial e destruidor da verdade que se opõe à história-conhecimento. De qualquer modo se trata de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória. Trata-se de fazer da história uma contra-memória e de desdobrar conseqüentemente toda uma forma de tempo."¹⁸

Assim, três dos pilares da história tradicional são rompidos: realidade, identidade e verdade. A genealogia é paródia sem a busca das identidades reais do passado, mas visa dissociá-la em seu aspecto plural como um "sistema complexo de elementos múltiplos, distintos e que nenhum poder de síntese domina."¹⁹ A destruição da verdade e do sujeito do conhecimento neutro, da paixão assassina que é a vontade de saber consiste em possibilidade da afirmação de um sujeito livre das sujeições

¹⁸ Michel Foucault. "Nietzsche, a genealogia e a história". *In: Microfísica do Poder*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 33.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 34.

do conhecimento e do sacrifício da própria vida em nome da preocupação com a verdade.

A genealogia, ao marcar a *singularidade dos acontecimentos* não teleológicos e descontínuos, opõe-se à meta-história das significações ideais e à pesquisa da "origem" causal e explicativa. Esta é a intuição fundamental de Foucault segundo Paul Veyne que enfatiza a *raridade* dos acontecimentos na medida em que os fatos humanos são arbitrários, não são óbvios, não são evidentes.²⁰

Foucault questiona a pesquisa da origem (*Ursprung*) enquanto busca de uma essência oculta da verdade que deve ser desvendada e como ato fundador solene e perfeito. A esta "quimera da origem" opõe o acaso e o disparate, o início derrisório e errante dos conflitos que não são exterioridade mas encontram-se na própria história:

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há 'algo inteiramente diferente': não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente 'desrazoável' – do acaso. A dedicação à verdade e ao rigor dos métodos científicos? Da paixão dos cientistas, de seu ódio recíproco, de suas discussões fanáticas e sempre retomadas, da necessidade de suprimir a paixão -armas lentamente forjadas ao longo das lutas pessoais. E a liberdade, seria ela a raiz do homem o que o liga ao ser e à verdade? De fato, ela é apenas uma 'invenção das classes dominantes'. O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate."²¹

²⁰ Paul Veyne, *op. cit.*, p. 151-152.

²¹ Michel Foucault. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Microfísica do Poder*, *op. cit.*, p. 18.

A razão e a liberdade teriam sua origem na discórdia, nas disputas acirradas entre os cientistas e as classes, gerando juntamente suas exclusões: a loucura e a prisão.²² Assim, é pela análise metódica do devir dos acontecimentos descontínuos que Foucault busca não a origem nobre, mas a *proveniência* (*Herkeinf*). A genealogia localiza não o ser, mas o acidente com suas marcas singulares e fragmentadas. Como lugar da dispersão, da exterioridade e da heterogeneidade, inscreve suas marcas no corpo e leva à dissociação do Eu, rompendo a unidade substancial de uma identidade criada.

Localizadas as marcas da proveniência, a genealogia analisa sua entrada em cena no jogo de forças, isto é, a *emergência* (*Entstehung*). O confronto entre dominantes e dominados é a luta para se apoderar das regras que permitem a violência, ou seja, a interpretação das significações verdadeiras e a imposição da direção de uma vontade. A genealogia é a história destas interpretações, não como uma nova interpretação verdadeira ou relativa, mas como seu recorte e ordenação.

A pesquisa genealógica é a constituição de positivities nas séries da formação do discurso segundo suas regras singulares. Por outro lado, o conjunto crítico da análise demarca suas exclusões como princípio de ordenamento, conforme afirma Foucault, em *A ordem do discurso*.²³ A exclusão das sujeições e das centralizações aproxima o discurso foucaultiano do anarquista, visando ambos a constituição do sujeito autônomo que se configura enquanto múltiplo, embora através das regras do discurso libertário, de uma estética ou ética da existência, segundo Edson Passetti:

"Ambos são críticas contundentes à centralidade, ao mesmo tempo que reafirmam as possibilidades de liberdades ampliadas

²² Caberia aqui lembrar o início anarquismo enquanto movimento situado na clássica disputa entre Bakunin e Marx no decorrer das reuniões da I Internacional. Junto à prática libertária, o discurso anarquista marca seu rival histórico, como o comunismo autoritário.

²³ Michel Foucault. *A Ordem do Discurso*. 3a. ed. São Paulo: Loyola, 1996. p. 69-70.

para os sujeitos que se desvinculam dos soberanos, sejam eles reis ou democratas. 'O sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou de uma maneira mais autônoma, através das práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade, a partir, é claro, de um certo número de regras, estilos, convenções, encontradas no meio cultural.(...)

Enquanto os anarquistas, dispensados de teoria tratam das relações entre regimes de liberdade e de autoridade a analítica foucaultiana opera pela similitude como poder-resistências."²⁴

Vaccaro mapeia as relações de Foucault com autores libertários, destacando a auto-identificação do mesmo como "anarquista de esquerda", em polêmica sustentada contra Jules Vuillemin, nomeado como "anarquista de direita".²⁵ Entretanto, Foucault rejeitava o rótulo de anarquista tanto enquanto codificação do poder, quanto devido a divergências com respeito ao humanismo inerente à filosofia anarquista de uma natureza humana livre e rebelde independente da constituição discursiva:

"Não, eu não me identifico com os anarquistas libertários, porque há uma certa filosofia libertária que acredita nas necessidades fundamentais do homem. Eu não as quero, me nego acima de tudo a ser identificado, ser localizado pelo poder."²⁶

Tais aproximações e distanciamentos, porém, independentes de um enquadramento do filósofo-historiador com relação ao anarquismo, apontam para um tangenciamento dos dois discursos que proporciona

²⁴ Edson Passetti. "Foucault libertário". *Margem*. São Paulo: Faculdade de Ciências Sociais – PUC – SP / Educ, n. 5, dez. 1996, p. 138-139.

²⁵ Salvo Vaccaro, *op. cit.*, p. 159.

²⁶ Michel Foucault. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, 4 vols., p. 664 e 667. *Apud*: Salvo Vaccaro. "Foucault e o Anarquismo". *Margem*. São Paulo: Faculdade de Ciências Sociais – PUC – SP / Educ, n. 5, dez. 1996, p. 162.

resultados férteis para a análise do discurso libertário e também para a formulação de uma forma contemporânea do anarquismo.

Assim, a crítica à representação política feita pelo anarquismo enquanto forma de opressão é relacionada por Todd May à constituição da subjetividade pelo discurso como representação do sujeito normatizado.²⁷ O discurso anarquista seria também uma forma de subjetivação, porém, apesar de formular uma identidade com símbolos e comportamentos, o faz de modo múltiplo e descentralizado:

"A teoria pós-estruturalista, portanto, é de fato anárquica. É, na verdade, mais coerente com os princípios anárquicos do que o próprio anarquismo tradicional. A fonte teórica do anarquismo – a recusa da representação política ou conceitual que tenha como objetivo obter a autodeterminação por meio de uma diversidade de manifestações e em diferentes locais – encontra a mais precisa articulação de seus próprios fundamentos nos teóricos políticos pós-estruturalistas. O pós-estruturalismo pode, por sua vez, ser visto como retomada do amplo movimento anarquista, em vez de ser entendido como uma grande mistura de conceitos que não mantêm relação entre si."²⁸

Tanto o anarquismo como o pós-estruturalismo seriam pensamentos múltiplos, abertos para a inclusão da diferença, questionando os centralismos excludentes da pluralidade que pré-determinam as estruturas do sujeito e do objeto. O discurso foucaultiano que permite a desconstrução das sujeições e dos micro-poderes teria, assim, confluência com o discurso libertário que pretende destruir as estruturas libertárias em sua raiz, sob as várias formas como se reformula.

²⁷ Todd May. "Pós-Estruturalismo e Anarquismo". *Margem*. São Paulo: Faculdade de Ciências Sociais – PUC – SP / Educ, n. 5, dez. 1996, p. 162.

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 185.

5. Á imagem libertária enquanto prática discursiva

Como um ensaio de leitura, procurei levantar alguns aspectos da metodologia de Foucault que poderiam apontar para a análise das imagens anarquistas. Tomadas as imagens enquanto práticas discursivas, parece-nos ocorrer uma reviravolta do olhar, na medida em que não se trata mais de buscar a conciliação entre idéia, representação e prática, como substâncias distintas, mas sim que a imagem e suas séries de elementos passam a constituir um discurso o qual se mostra e atua enquanto imaginário que não desvincula texto e gravura.

As gravuras impressas nos periódicos libertários são inseridas e re-inseridas em situações diversas, em geral, não como "ilustração" de um texto, mas como um discurso imagético cuja temática articula-se com as concepções anarquistas do conjunto da publicação. Sobre este quadro ou "tábua" (*table*, conforme expressão de *As Palavras e as Coisas de Foucault*²⁹ de conceitos libertários aloja-se a gravura como uma articulação de símbolos e imagens que reafirmam uma identidade. Pela rememoração do ímpeto das lutas passadas, em choque com a condição opressiva do presente e apontando para a perspectiva da ruptura futura com a utopia anárquica, as imagens transitam no tempo.

Gravuras que carregam a marca da Revolução Francesa, como a alegoria feminina de Marianne, sob a múltipla codificação da Liberdade, Anarquia, Civilização, Igualdade, etc, rompem com o caráter republicano e nacional/estatal desta figuração para adquirir uma feição própria no imaginário libertário. A opressão do presente, retratada de modo trágico ou tematizada sob a ótica do humor negro, situa-se na diretriz dos discursos românticos ou caricaturais, respectivamente, como abordagens difundidas no século XIX; não obstante, recortam os ângulos visados pela prática libertária, como conjugação da tríade autoritária: Estado, Capitalismo e Igreja. A radicalidade da crítica às instituições surge como o diferencial

²⁹ Michel Foucault. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, s. d. p. 7.

que caracteriza a especificidade do discurso em relação a outras correntes políticas e sindicais, como o socialismo e o comunismo.

A ruptura com esta condição opressora é impulsionada pela imagem de homens e mulheres alegóricos que apontam para um futuro iluminado, empregando instrumentos que visam a destruição de todas as correntes e redes que prendem o ser humano: econômicas, políticas e culturais. Dentre estas várias séries em que podem ser reunidas as gravuras, a escolha de uma série a partir da temática da temporalidade histórica e da ruptura, procura articular alguns elementos apropriados e reorganizados pelo discurso libertário sob sua concepção histórica.

Inicialmente, comentarei uma gravura desta série, que me pareceu bastante significativa, tanto pelos elementos que apresenta, quanto pela reprodução no jornal libertário *A Plebe* em pelo menos duas ocasiões, sendo redesenhada e re-significada em 1917 (fig. 1) e 1934 (fig. 2).³⁰

Em primeiro lugar, a perspectiva foucaultiana parece-nos fértil ao tomarmos tais imagens como materialidade discursiva. Não representa, não é expressão de uma essência ou unidade do ideário anarquista, mas enquanto documento que escolhemos para análise, é transformado em monumento pelo discurso que elaboramos. Não representa o "anarquismo em geral", mas constitui um discurso que recorta e esquadrinha aquilo que exclui do ideal anárquico: o princípio único da Autoridade que deve ser e está prestes a ser derrubado pelo machado do Anarquismo empunhado pelo corpo nu do homem liberto.

A árvore daninha remete-nos ao princípio arbóreo localizado por Deleuze como forma de pensamento unitário, enquanto a nudez do corpo livre sugere-nos o espraçamento do rizoma que não se enraíza num ponto único com um tronco central.

³⁰ Também aparece no jornal *Nova Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 1, jan. 1923, p. 1.

FIGURA 1 – *Nova Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 1, jan. 1923, p. 1.

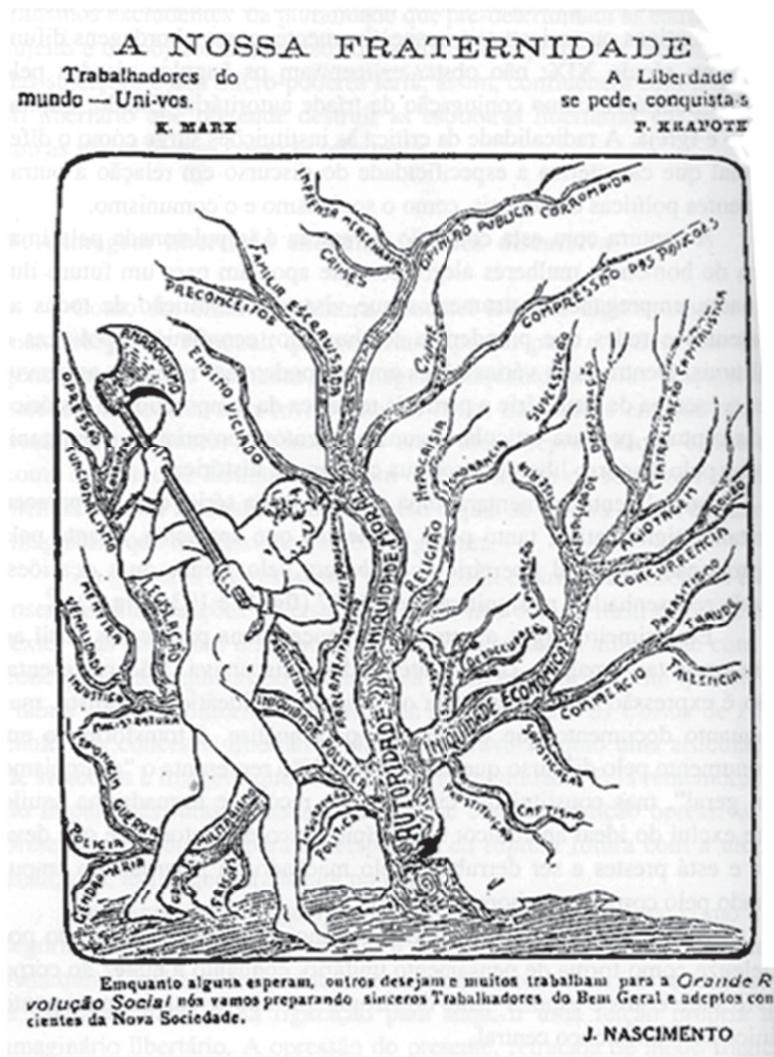


FIGURA 2 – A Plebe. São Paulo, n. 54, 27 jan. 1934, p. 1.

COM MAIS ALGUNS GOLPES NO PRINCÍPIO DE AUTORIDADE, ESSA ARVORE DA-NINHA VIRA' POR TERRA E COM ELA TODOS OS PREJUÍZOS DA SOCIEDADE BURGUESA.

Por outro lado, estruturas dicotômicas podem ser localizadas nesta ilustração, através das oposições entre homem e natureza, ou seja, o machado, artefato humano, destruindo a natureza autoritária. Porém, invertendo a leitura, e ainda transitando no cruzamento dos discursos libertários, veríamos o desejo natural do ser humano de rebeldia, lutando contra a autoridade arraigada na sociedade.

Também a oposição entre o bem e o mal pode ser tomada como outro aspecto dicotômico desta gravura. O homem natural, loiro e puro em sua nudez assexuada, liberto das correntes da opressão, como mostram seus punhos ainda marcados pelos remanescentes de suas algemas, seria a manifestação do princípio do bem. Ele utiliza, numa atitude determinada e corajosa, o machado do anarquismo, instrumento do trabalhador produtivo e de sua libertação. Por outro lado, a árvore daninha, princípio da autoridade e da proveniência dos preconceitos da sociedade burguesa e capitalista, surge sob a forma de uma natureza decrépita e ressequida, sem vigor e sem frutos, sendo derrubada. A utilização frequente das dicotomias pelo discurso anarquista é apontada por Lily Litvak³¹ como recurso didático, retórico e figurativo que transpassa toda sua arte e literatura.

Entretanto, não temos aqui apenas uma oposição entre capital e trabalho pois o agente não sugere somente o trabalhador com seu instrumento de trabalho, mas um homem liberto num sentido mais amplo, consciente ou imerso no discurso libertário que identifica na autoridade, em todas as suas ramificações, não unicamente econômica, a fonte das várias facetas da opressão.

Os diversos ramos da árvore estabelecem um mapeamento genealógico das formas da autoridade, tendo três sub-troncos principais: a iniquidade econômica, a moral e a política. A estas três formas de desigualdade ou injustiça estão associados, como ramificações mais vigorosas, respectivamente: a centralização capitalista, a religião e a legislação.

Situamos aqui os recortes e clivagens desenhados neste discurso imagético que, apesar da forma esquematizada de seu princípio de exclusão, deixa aberturas para o florescimento de novos ramos da autoridade, conforme podemos notar, comparando as duas imagens publicadas em 1917 e em 1934. A principal transformação é a inclusão de um novo ramo

³¹ Lily Litvak. *Musa libertaria: arte, literatura y vida cultural dei anarquismo espanol (1880-1913)*. Barcelona: Antoni Bosch, 1981, p. 56.

– o Fascismo – o qual, derivado das paixões e do ódio, surge como uma iniquidade moral.³²

Na medida em que elaboro também um discurso sobre esta imagem discursiva, não visando uma interpretação que capte uma essência subjacente ou oculta, permito-me inferências que cruzem discursos outros. A partir dos textos de Salvo Vaccaro e Todd May que apontam a perspectiva de uma "anarquismo contemporâneo" aproximado do "pós-estruturalismo", podemos projetar nesta imagem não uma oposição dicotômica de classes, mas um discurso que propõe a transformação de toda a sociedade e do próprio sujeito.

As caóticas ramificações da árvore da autoridade nomeiam a trama do poder no plano do cotidiano, configurando os micropoderes contra os quais o sujeito armado pelo discurso anarquista luta. A imagem projeta a eminência da derrocada da fonte da autoridade tanto em 1917 quanto em 1934 como um jogo de forças constante que transita do futuro desejado para o presente. O devir utópico e o passado opressivo das correntes rompidas estão presentes na imagem como uma temporalidade contínua cuja ruptura localiza-se na fenda aberta pelo machado anarquista e na configuração deste "novo homem" agente da transformação e não apenas instrumento de uma força externa.

A metáfora da derrubada da árvore ressurgem em outras figurações como aquela (fig. 3) em que o trabalhador inicia sua tarefa "regenerativa" de extração da malignidade do poder pela raiz, enquanto os políticos disputam a ascensão através dos galhos restantes ao cume onde encontra-se o barrete frágil republicano. Seria esta a "árvore da liberdade" semeada durante a Revolução Francesa e coroada com o barrete? Esta árvore, porém, já está dilapidada e ocupada pelos agentes das classes dominantes com seus fraques e cartolas ou pelos representantes da esquerda que participam

³² Outras "alterações" ou releituras da árvore, p. ex., ensino viciado, primeiro como iniquidade moral e depois política, enquanto com o parlamentarismo e o militarismo ocorre deslocamento inverso e o desaparecimento de outros ramos significariam a desatenção do desenhista ou a maleabilidade das ramificações na disposição deste discurso?

do jogo corrupto visando a derrubada do adversário como caminho para a tomada do poder.

FIGURA 3 – A Plebe. São Paulo, 3 ago. 1935.

O assalto ao poder

Para salvar o Brasil, —
 quem diz "Salvem politicamente
 o Brasil" quer dizer apoiar-se
 na coincidência do poder,
 tomar conta das áreas,
 encher os cofres, do tesouro,
 cobrir-se e cobrir os seus
 amigos e parentes nas posi-
 ções de mando e de represen-
 tação, bem como assenhorear-se
 das sucessivas rendas das
 repartições públicas, ter direito
 de fazer parte de comissões
 patrióticas que nega-
 ciam empréstimos para a
 salvação do país, etc. — todos
 os políticos, de qualquer
 lado que sejam e de qualquer
 partido que façam parte, no
 fundo e na essência, ao que
 aspiram uns e o que defendem
 outros são os vértices do go-
 verno.

Para se diferenciarem
 uns dos outros usam dife-
 rentes etiquetas: conservadores,
 governistas, unionistas
 ou, maioria unânime... —
 a esquerda ou coliga-
 ção dos direitos, — enfim,
 governistas todos eles, e
 não de fato, os meios em
 suas ambições e nos seus ob-
 jetivos.

Cada qual, disputando
 com os outros da árvore
 do governo, procura derru-
 bar o seu competidor que, no
 galho de cima, lhe faz som-
 bra, assim de suas despreza-
 ões alcançar o cume onde está
 o fruto apetecido: a cadeira
 presidencial com todas as suas
 honrarias e possibilidades de
 ser útil a si e aos... corre-
 legionários.

Alguns vestem a pele do
 chato e procuram, fazendo

bem para cima; e assim, mes-
 se sobe e desce de "salvado-
 res", todos estão em condi-
 ções de combater as neces-
 sidades das classes, bem como
 os poderes que cada um tem
 e tem na sua vida de patrio-
 ta militante.

Em vez em quando, o
 tamar chega a furar, corre
 o pau, o drama transforma-
 se em farsa e da farsa fazem
 o pantomima barato de
 circo de aldeia.

É o público o, e o público
 chorra, e o povo torce e aplaude
 os seus comediantes. E
 estes tripudiam sobre todos,
 subindo e descendo da árvore
 do governo.

Logo até que chegue o dia em
 que acabará essa festa de pão
 de sebo, de ganhos infer-
 nos, em que não mais será
 disputada a coincidência do
 poder por gregos e troianos,
 por que a árvore da discor-
 maldade zero — a. dit. liguetta,
 pois arrematado com todos os
 raios, porque é dos raios
 dessa árvore que se gera o
 mal que alimenta a proprie-
 dade privada, o direito de vi-
 da e de morte do homem
 sobre o homem, é por causa
 da raiz que ela produz os
 frutos amargos da prostituição,
 da fome, da ignorância
 e da discórdia entre os ho-
 mens.

Então, e só então, a hu-
 manidade praticará a solidari-
 edade, só então os seres hu-
 manos estarão em condições
 de gerar o lema da LIBER-
 DADE, IGUALDADE E
 FRATERNIDADE.

... do tempo é guisa de his-
 tória, os poderes na vida dos
 ultramarinos, até que chegue a
 hora de saltarem-lhes as que-
 lidades de patriotas. E no
 barbaresco infernal da rota
 da fortuna política, alguns
 de cima são atirados para
 baixo e alguns de baixo so-

Esta imagem conjuga-se com o texto que a rodeia, acrescentando significados como o contexto político particular / genérico assemelhado ao espetáculo do pau de sebo. Chamada de "árvore da discórdia", ela sustenta a "roda da fortuna" política em lugar da solidariedade. Contra a representação política destacada na citação que fizemos de Todd May, surge a ação direta do trabalhador que destrói pela raiz o alvo da disputa.

Os dois discursos – desenho e texto – são complementares, sendo o texto permeado de metáforas, assim como a gravura também incorpora o verbal por seu título, legenda ou pela nomeação direta dos elementos figurados. Texto e imagem, entretanto, são autonomamente justapostos no discurso libertário.

O diferencial anarquista surge justamente nos símbolos, como o barrete frígio republicano que está no topo da árvore na ilustração 3 ou na nomeação da árvore: alvo da destruição incluindo não apenas o Capitalismo, mas também o Estado e a Igreja.

A revista libertária *Renovação* (Rio de Janeiro, 1921) também utilizava esta imagem em suas capas (fig. 5), figurando o movimento posterior à derrubada da árvore, quando o homem liberto ergue à luz do sol nascente uma muda cheia de vida em contraste com o tronco duro e sem ramificações caído ao chão. Este homem livre carrega também em sua algibeira sementes em abundância que se espalham ao vento prometendo a proliferação de múltiplas árvores na terra arada distante das fumegantes chaminés das fábricas.

A substituição da árvore da autoridade surge nas imagens também pelo gesto do trabalhador que finca a bandeira da AIT (fig. 6) com uma das mãos, enquanto com a outra repousa o instrumento da destruição – o machado – ao lado do tronco tombado. O sol nascente do 1º de Maio ilumina a atitude determinada e consciente do homem liberto que ainda traz em seus pulsos as correntes rompidas da opressão, como sinal do passado escravizador.

FIGURA 4 – La Scure. São Paulo, n. 1, 2 abr. 1910, p. 1.

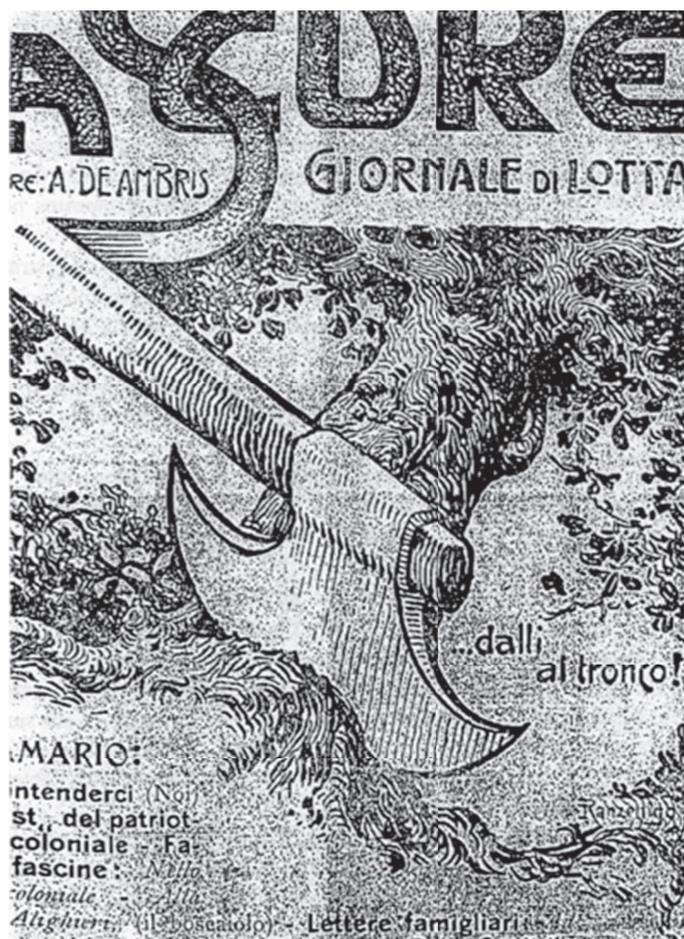


FIGURA 5 – Renovação. Rio de Janeiro, n. 1, out. 1921.

A figuração da sociedade anárquica surge em séries de gravuras, deste modo aberto, como impulso que não se cristaliza numa forma pre-determinada, mas cujas imagens antecipam sua chegada e difundem em germe o desejo de liberdade.

A ação da destruição das fontes da Autoridade assume formas di-versas, criando-se metáforas para esta passagem, remetendo ao tema po-lêmico da necessidade do recurso à violência. É a forma alegórica das imagens substitui os agentes por figuras universais. A nudez dos agentes sugere o homem em geral ou o homem consciente, remetendo-se às figuras míticas, embora, paralelamente, surja a caracterização de uma indumentária própria do trabalhador.

FIGURA 6 – *A Plebe*. São Paulo, n. 87, 27 abr. 1935, p. 1.



Figura 6
A Plebe. São Paulo, n.º 87, 27 abr. 1935, p. 1.

Na maioria das vezes, são personagens masculinos que realizam a ação física da destruição, enquanto que as personagens femininas surgem como inspiração para o impulso e o desejo libertários. Sob os traços de deuses gregos como Hércules e Atenas, tomados da simbologia tradicional, estas figuras, entretanto, apontam para uma ruptura, redesenhando estes personagens desde a Revolução Francesa e, recortadas deste arsenal alegórico, as imagens anarquistas apropriam-se e ressignificam seus atributos.

O alvo da destruição também é figurado de modo simbólico, como a formação rochosa esculpida com caricaturas dos representantes do Capitalismo, do Militarismo e do Obscurantismo (religioso), sendo derrubados por um "diabo moderno" cuja legenda aponta como a encarnação do "Pensamento Novo" aos olhos da burguesia, no jornal *A Luta*, de Porto Alegre (fig. 7).

O peso da opressão aparece em outra imagem anarco-sindicalista, simbolizado como alavanca que, com o apoio no rochedo sólido do anarquismo possibilita a remoção de enorme volume, sendo, entretanto, os agentes constituídos por grupo de trabalhadores vestidos com roupas características.³³ Como cão raivoso, como cobra venenosa ou como edifício solene do Parlamento, os princípios da autoridade vão sendo simbolicamente destruídos numa concretização imagética do desejo libertário. As metáforas não seriam aqui a sublimação, mas uma linguagem própria às imagens que permeiam também o discurso verbal. Esta necessidade de figuração demonstra-se igualmente na atitude concreta tomada pelos mexicanos que expulsam a igreja de suas terras. Esta situação motiva gravura no jornal *A Lanterna* que mostra personagem mexicano com os traços e vestuário próprios, instilando inseticida para eliminar os padres a tombar ou a fugir sob o esvoaçar dos morcegos do fascismo que revoam junto aos religiosos.³⁴

³³ *A Plebe*. São Paulo, 31 mar. 1934, p. 1. A.

³⁴ *Lanterna*. São Paulo, 7 set. 1935, p. 4.

FIGURA 7 – *A Luta*. Porto Alegre, n. 41, 16 jan. 1909, p. 1.



Sob outro ângulo, o Ideal Libertário surge como gigantesco homem absorvido em sua leitura, enquanto minúsculos representantes das instituições autoritárias procuram detê-lo com amarras. Uma segunda imagem subsequente mostra sua ação, agora inspirada pelas luzes do conhecimento, como demonstra o livro que segura numa das mãos. Com a outra mão, ameaça destruir seus minúsculos carcereiros que já estão sendo esmagados por seu enorme corpo em movimento (fig. 8). Mais explicitamente didática do que as demais, esta gravura dupla pode ser vista tanto como sublimação do desejo do que venha a realizar-se no futuro, quanto como retratação e impulso para a busca da libertação, como aponta Eduardo Colombo em sua leitura do imaginário da utopia libertária.³⁵

O corpo do homem, sempre assexuado, aparece também liberto na prefiguração da nova sociedade, expandindo-se em seu vigor ou erguendo um coração luminoso. Nas manifestações de massa, o homem aparece empunhando o "facho luminoso" que guia a "plebe" para seus ideais. Este papel, entretanto, como na pintura modelar de Delacroix, é desempenhado com mais frequência pela mulher que aparece em sua nudez e beleza encabeçando e iluminando a multidão. Pós-destruição da sociedade autoritária, percorre os escombros para iluminar com seu facho a ainda incógnita nova sociedade (fig. 9).

³⁵ Eduardo Colombo. "La utopia contra la escatologia". *In*: Eduardo Colombo (Org.). *El Imaginario Social*. 3 ed. Montevideo: Nordan Comunidad; Buenos Aires: Altamira, 1993.

FIGURA 8 – *A Lanterna*. São Paulo, n. 227, 24 jan. 1914, p. 1.



Todos se esforçam por maniotá-lo; mas ele desenvolve-se, prepara-se e...



... dá virá em que, partindo todos os liames, triunfará, esocorraçando os tirans.

FIGURA 9 – *A Plebe*. São Paulo, n. 8, 12 abr. 1919, p. 1.

Conclusão

A utilização da metodologia foucaultiana para análise do documento histórico permite uma abordagem que rompe com as dicotomias insolúveis entre o sujeito e o objeto ou entre representação e realidade. Tomados os documentos enquanto práticas discursivas passíveis não de uma interpretação que vise captar sua intenção verdadeira ou sua essência oculta, liberamos a análise histórica para a construção de seu próprio discurso enquanto construção de uma narrativa com suas próprias regras de auto-constituição vinculadas ao presente.

A história não terá mais o papel de rememorar o passado numa perspectiva "saudosista" de culto aos mortos, mas passa a constituir-se no presente enquanto desconstrução das estruturas do passado para romper as heranças carregadas pelas práticas discursivas que nos constituem.

Neste sentido, a análise histórica atuaria como uma prática que não serviria para congelar o passado, trazendo a poeira de seus documentos ao presente, mas para abalar a poeira assentada no presente que está tendendo à sedimentação, chacoalhando as evidências comodamente instaladas.

O anarquismo, não mais isolado como prática superada do passado, ressurge, desconstruído de sua unidade mumificada, como resistência viva às concepções centralizadoras, sem continuidade linear, mas de modo multifacetado, como uma busca libertária pela autonomia de um sujeito com múltipla identidade, rompendo com as disciplinas que o constituíram. Em lugar do princípio arbóreo da autoridade, não se recoloca a bandeira revolucionária do anarquismo, mas um rizoma da pluralidade descentrada de novas possibilidades alternativas e diferenciadas.

EL PENSAMIENTO MODERNO Y EL PENSAMIENTO POSMODERNO EM ARQUEOLOGÍA

Andrés Zarankin

“O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração conto metal, não mais como moedas.”

Nietzsche, 1873

Introducción

La idea de este trabajo es repasar las principales comentes teóricas en Arqueología a la luz del debate modernidad – posmodernidad. Esta discusión generada en el seno de la filosofía, especialmente a partir de la década de 1960, se traslada a diversos campos del conocimiento humano, tomando en cada caso características particulares. Mi interés es entender como afecto la práctica arqueológica, teniendo presente que precisamente en 1960 la arqueología mundial estaba experimentando un proceso de crisis y transformación fundamental hacia comentes científicistas que postulaban la posibilidad de lograr un conocimiento del pasado objetivo y verdadero.

Por su parte las posiciones ligadas al posmodernismo en arqueología recién comienzan a desarrollarse a principios de 1980 en Inglaterra (ver Hodder 1982). En la actualidad estas corrientes heterogéneas, se encuentran presentes en las arqueologías de Gran Bretaña y Estados Unidos. Contrariamente a lo que uno podría suponer, los demás países aun continúan bajo tradiciones rígidas ligadas al empiricismo y el positivismo. Tal vez esta situación pueda estar relacionada con la forma de producción de conocimiento en cada caso (Nota 1).

Más allá de las nuevas propuestas posmodernas de como "hacer arqueología", el impacto mayor de estas corrientes fueron sus críticas no solo a la arqueología tradicional, sino especialmente a las bases de la arqueología científica. A partir de poner los principios "sagrados" en duda el posmodernismo logro llevar al centro del debate cuestiones centrales como la idea de pasado, la producción objetiva de conocimiento y las ideologías y las intencionalidades por detrás de la práctica arqueológica.

Para comprender las relaciones entre teorías y las cosmovisiones de las cuales son parte, creemos adecuado organizar el trabajo discutiendo en primer lugar de manera general las características del pensamiento moderno y el posmoderno y las visiones opuestas de realidad que cada uno ofrece. Posteriormente intentaremos trasladar este debate de forma muy general a la relación entre pasado e Historia y luego abordar la discusión que estas posiciones adquieren en arqueología, y la manera en que el pasado es "descubierto" o "inventado", según una u otra.

El Pensamiento Moderno vs. el Posmoderno

La idea de discutir brevemente el debate modernidad versus pos-modernidad solo tiene sentido aquí para nosotros si consideramos que es un conflicto que impacta directamente en el pensamiento y la práctica arqueológica.

Pero que es el pensamiento moderno y donde se origina? Si bien la mayoría de los autores coincide en ubicar en el Renacimiento, durante los siglos XV y XVI el surgimiento de las bases de este pensamiento, también

existe consenso en diferenciar cambios en la concepción que tuvo en cada época (Berman 1985, Habermas 1984, Casullo 1989, Giddens 1991). En un principio la idea de ser "moderno" estaba asociada a valores de la antigüedad clásica. Esto cambia, a partir de principios del siglo XIX, hacia otras perspectivas relacionadas con la ciencia y la creencia en un progreso infinito del conocimiento, "*surgía así una nueva forma de conciencia moderna... desde entonces la marca de lo moderno es "lo nuevo"*" (Habermas 1984).

"Con diversos contenidos, el término "moderno" expresó una y otra vez la conciencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado, considerándose resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo" (Habermas 1984:131).

La modernidad es un tipo de conocimiento del mundo que se expande hacia todas las esferas del pensamiento humano.

"La modernidad es el desplegarse de una escritura civilizatoria que conquista y fascina por sus certezas y profecías" (Casullo 1989:17).

Consideramos importante centrar nuestra discusión sobre el impacto que este pensamiento tuvo, especialmente en las ciencias, y en el rol que estas asumieron a partir del mismo. Al respecto podemos decir que sus bases se construyen a través de una búsqueda de respuestas terrenales, desde las ciencias naturales, a explicaciones que o no existían o no podían responderse desde las concepciones religiosas que dominaron el mundo feudal. La razón se convierte en el centro de este proyecto con el iluminismo y la ilustración.

Desde la razón se refundan valores, saberes y certezas, se fijan identidades para la multiplicidad de lo real, denominadores comunes para el acceso al conocimiento y códigos de alcance universal para interrogarse sobre las cosas y los fenómenos (Casullo 1989:18). En otras palabras se instaura el imperio de la "razón".

Esta transformación es posible, ya que el viejo modelo está agotado y comienza a ser cuestionado. Las explicaciones basadas en lo divino y lo religioso son remplazadas por la naturaleza y la razón. Ahora es el hombre quien ordena y clasifica el mundo. Para ello fue necesario "matar a Dios" (Nietzsche 1882) y recuperar al hombre para el hombre. Nace la idea del individuo, mientras el pasado pasa a tener la función de preanunciar el presente. En este sentido la modernidad pasa a ser el proyecto natural de evolución (Casullo 1989).

En el caso de las ciencias, es innegable que a partir de fines del siglo XIX se refuerzan estos principios que guían el modernismo, que se ven reflejados en la aparición y desarrollo de una serie de nuevas ciencias y disciplinas, entre ellas las encargadas de develar los misterios del pasado y el presente del hombre como la historia, la antropología, la sociología y la arqueología.

Críticas al pensamiento científico moderno

A pesar de la heterogeneidad de pensamientos encuadrados bajo el rótulo de posmodernismo, todos ellos coinciden en un punto y es precisamente la crítica a los postulados de la modernidad, además de un énfasis en la idea de su agotamiento como principio constituyente del saber (Casullo 1989). En las corrientes posmodernas la heterogeneidad de lo que era considerado como homogéneo y continuo, pasa a ser el centro de atención.

Foucault (1979) enfatiza que una de las estrategias de la burguesía para volver hegemónico e incuestionable su pensamiento es naturalizarlo. Entre ellos la creencia esencial en una verdad objetiva y la idea de la ciencia y la razón para conocerla-develarla. Rago (com. pers.) señala que cuando comenzamos a historicizar algo es porque sentimos un extrañamiento, una distancia que lo aleja de lo cotidiano, y por lo tanto de lo que no nos cuestionamos. Esta situación vuelve a ese algo, una cosa desconocida y digna de ser estudiada. Desde esta perspectiva es interesante analizar los cuestionamientos al proyecto modernista en momentos en los que,

como dice Giddens (1991:13), en vez de estar entrando en un período de posmodernidad, estamos alcanzando un período en que las consecuencias de la modernidad se están tornando más radicales y universales que antes.

Retomando algunas de las críticas de las corrientes posmodernas, en nuestro caso, resultan relevantes preguntas tales como qué es lo que distingue una explicación científica de cualquier otra?, y por qué esta explicación es superior y más válida? (Chatelet 1972). Las respuestas más comunes a estos interrogantes desde el propio discurso científico, es que a diferencia de los argumentos metafísicos o pseudocientíficos es objetiva, posee coherencia interna y por sobre todo posee la característica de tener una confirmación empírica. Estas ideas y estos modelos científicos rígidos tuvieron y tienen mucha fuerza en las ciencias naturales y exactas. La física es vista como un área en la cual las realidades no-humanas, en cuanto opuestas a las prácticas sociales, desenvuelven sus actividades del modo más objetivo posible (Dummett 1978).

Sin embargo cada vez con mayor fuerza, perspectivas posmodernas plantean una reivindicación de una pluralidad de explicaciones heterogéneas, en la cual la ciencia no tiene un lugar predominante (Lyotard 1985, Giddens 1991). Posiciones como el "antirepresentacionismo" de Rorty (1995), no ven al conocimiento como develador de una realidad objetiva, ni tampoco como una forma de adquirir herramientas ("hábitos de acción") para lidiar con ella. En este sentido Dummett (1978) señala que una premisa solo es verdadera en función de las referencias a partir de la cual es generada. Estas varían en el tiempo y el espacio.

Derrida (1971) por su parte enfatiza que no existen significados "verdaderos", sino por el contrario lo que hay son relaciones entre significantes que dejan al significado ausente. Así ejemplifica que si busco en un diccionario el significado de una palabra cualquiera, lo que encontraré son más palabras – significantes – las cuales a través de un juego de relaciones me remiten a otras palabras, y así sucesivamente sin alcanzar nunca un significado último.

La base de la crítica al modernismo y al pensamiento científicista parte de cuestionar la existencia de verdades esenciales solo accesibles a través de la razón, y postular que por el contrario estas "verdades" son

relativas y se construyen a partir de referencias específicas. Esta posición es bien ejemplificada por Williams (en Rorty 1995) a través de una cadena de inferencias:

- (I) S tiene el significado que nosotros le damos
 - (II) Una condición necesaria para que nosotros le demos esa determinada significación a S es Q
- Ergo
- (III) Sin Q, S no tendría significado
 - (IV) Si S no tuviera significado, S no sería verdadero Ergo
 - (V) Sin Q, S no sería verdadero.

Q puede ser interpretado como sinónimo de prácticas sociales. El anti-representacionismo afirma que sin las referencias de ciertas prácticas sociales no existe ninguna razón para llamar "verdadera" o "falsa" cualquier premisa. Muchas veces este debate ha sido plasmado en discusiones como por ejemplo si el átomo existía antes de ser "descubierto" y nombrado "átomo". Las posiciones llamadas ideacionistas o nominalistas, como el caso del antirepresentacionismo y la mayoría de las corrientes posmodernas, no discuten la utilidad y el provecho que acarrea la utilización del concepto "átomo", si se oponen a que el "átomo" tiene una existencia independiente de las prácticas sociales.

"Experience underdetermines what it is rational to believe about the world: schemes of concepts provide grids on which to base beliefs. Such schemes link particular (witches, electrons) to more general concepts, up to the most basic, general, or abstract, which it seems natural to call categories of thought". (Hollins y Lukes 1982:7)

En función de lo anterior es interesante notar que el concepto "descubrir" posee una relación directa con los principios del pensamiento esencialista. Descubrir significa develar algo que existía y que no conocíamos. Por lo general este descubrimiento o develación de la verdad a través de la razón y la ciencia, es siempre objetivo y desligado de cualquier

intencionalidad del investigador. A este concepto podemos oponer-le otros como inventar (Shanks y Tilley 1987) o interpretar (Tilley 1993, Hodder et al. 1995). Estos contrariamente enfatizan la relatividad y la subjetividad que el conocimiento científico posee.

En síntesis este debate nos coloca como investigadores ante la disyuntiva de tener que adoptar una posición de partida, que influirá directamente en el desarrollo y el resultado de nuestros trabajos. Por un lado, la opción de considerar que los criterios de verdad son universales, esenciales y solo accesibles a través de la razón y el conocimiento científico o por el contrario son internos y particulares a cada sistema social.

Pasado e historia: Historia como sinónimo de pasado

Es interesante notar que para el común de la gente pasado e historia son¹ considerados sinónimos. La pregunta obvia que surge entonces es como llegó una disciplina que fue concebida en el siglo pasado, con el propósito de estudiar el pasado, a convertirse en un sinónimo de su propio objeto de investigación? Una de las respuestas puede estar relacionada con la naturaleza de la explicación histórica y su ligazón con el pensamiento moderno. Esta posición considera que existe una realidad-verdad que es posible conocer y explicar a través de una serie de modelos y metodologías científicas – racionales –. La historia devela ese pasado de forma objetiva y directa. Por lo tanto la historia es el pasado.

Afortunadamente esta concepción tan rígida está siendo superada por nuevos marcos de pensamiento y de pensar la historia. Entre estos entender la historia como un discurso particular sobre el pasado. Como discurso, es subjetivo y está relacionado con el autor que lo produjo. De alguna manera podríamos decir que existen tantos pasados como discursos sobre él son generados.

Sin embargo es necesario introducir algunas variables que establezcan niveles de credibilidad para no caer en un relativismo absoluto,

¹ En alemán diferencia entre *Historie* y *Geschichte*.

es decir en un caos en el que todo tenga el mismo status – ej. ciência y arte, discusión sobre cual es la diferencia entre la narrativa ficcional y la histórica. Para ello es importante diferenciar pasado de historia (Jenkins, 1995:15). El pasado es la evidencia dei historiador. Este selecciona y transforma una parte de esa evidencia - que él considera relevante – en datos. Estos son construcciones teóricas dei historiador y no tienen existência y validez por sí mismas. A partir de los datos el investigador construye sus discursos y sus interpretaciones dei pasado. Podemos decir coincidiendo con Davison y Lytle (1988:XIX) que "la historia no es lo que sucedió en el pasado, sino el acto de seleccionar, analizar y escribir sobre el pasado". En síntesis el historiador no devela un pasado real, sino que construye un pasado histórico – "historical past" – (Jenkins, 1995) o un relato dei pasado (Funari, 1995, 1997), por lo tanto subjetivo.

Otro factor que infiere directamente en la validez dei discurso generado por el historiador es su apego a las regias generadas por el poder-saber de la disciplina Historia. Existen una serie de normas o regias, a manera de paradigmas, que rigen las operaciones de los historiadores. En nuestro caso estas están ligadas directamente con los principios dei pensamiento moderno y científico. Esta situación nos deja en una disyuntiva difícil de resolver; si generamos un discurso diferente y opuesto a las normas de ese poder-saber -es decir a lo que es considerado valido – no es considerado historia y por lo tanto el peso de su explicación no es tomado en cuenta; y si lo hacemos desde la lógica aceptada, estamos ayudando a reproducir y reforzar el sistema.

Sin embargo y más allá de toda discusión puede resultar provechoso para el investigador asumir que el pasado es interpretado por nosotros a partir dei presente. Trabajamos con cosas muertas que constantemente resignificamos y volvemos contemporâneas, para posteriormente matarias al congelarias en un discurso estático sobre el pasado. A pesar de todo esto el pasado termina convirtiéndose en un objeto dinâmico, ya que los discursos sobre él cambian y se transforman a través dei tiempo.

Qué es y como se construye el pasado en Arqueología

En la actualidad existe un debate en Arqueología sobre que es el pasado. Posiciones positivistas y posmodernistas proponen dos maneras opuestas de mirar el pasado y por lo tanto de hacer arqueología. De manera general y sintética discutimos ambas visiones:

El pensamiento moderno en Arqueología

El empirismo y el positivismo son las corrientes de pensamiento en torno a las cuales se generó y se desarrolló la Arqueología. De todas formas es necesario establecer una separación entre las teorías histórico-culturales tradicionales, que dominaron el conocimiento de la disciplina hasta mediados de los años '60s y las arqueologías "científicas" que transformaron la forma de pensar y practicar arqueología. En el primero de los casos el trabajo del arqueólogo estaba limitado a ordenar culturas (como sinónimo de razas) en esquemas espaciales y temporales. Las concepciones normativas de estas corrientes histórico-culturales permitían establecer una relación directa entre raza, lengua y tierra, y en arqueología establecer un paralelismo entre objetos, razas y territorios (Jones, 1997). Así una raza era diferenciada por objetos que eran considerados característicos y particulares de ese grupo. Se trataba de una arqueología sumamente descriptiva y que construía discursos en forma de grandes narraciones universalizantes que permitían entender el curso de la humanidad. Desde estas perspectivas el cambio era explicado principalmente por difusión de las culturas superiores, y de áreas de invención, hacia las culturas inferiores, pasivas y receptoras. Estas concepciones cobran sentido a la luz de los contextos colonialistas de principio y mediados de este siglo en el que esta arqueología fue gestada.

Por su parte la arqueología "científica", llamada de "arqueología procesual o New Archaeology" en América y "arqueología analítica" en Europa, surgió – a principios de 1960 – como una crítica a su antecesora histórico-cultural. Hodder, et. al. (1995:3) sintetizan en una serie de

puntos las características principales de estos acercamientos científicos en arqueología:

- *Archaeology conceived as Anthropological science rather than allied with history.*
- *Explanation of the past valued over description.*
- *Explanation via incorporation of particular observations of the material past into cross-cultural generalizations pertaining to (natural and social) process (hence the term "processual").*
- *Explanation via explicit methodologies modelled on the hard sciences.*
- *An earlier interest in laws of human behaviour has shifted to an interest in formation processes of archaeological record – regularities which will allow inferences about processes to be made from material remains.*

En nuestro caso centraremos el eje de la discusión sobre estas arqueologías científicas dejando de lado las histórico-culturales, ya criticadas no solo desde las posturas posmodernas en arqueología sino por los propios positivistas. Como fue señalado las posiciones científicas se consideran necesario testear hipótesis en el registro arqueológico, lo que garantiza, según modelos derivados- de filósofos como Hempel, la objetividad del procedimiento. De esta manera aquellas ideas que no pueden ser sometidas a contrastación, ya sea por no tener correlatos materiales o por ser ambíguas, deben ser consideradas como argumentos sin sentido ya que no hay modo de probarlos científicamente. Se asume que existe un mundo objetivo que puede ser conocido a través de procedimientos científicos (Hempel 1965). Ello se relaciona con la idea que los datos son independientes de las teorías que uno asume

"... the archaeologist is to construct a vehicle which is to get to the past on its own. The vehicle is the science . Subjectivity is to be eliminated; it is to adapt itself to the objective (Shanks y Tilley 1987:12).

Hanson (1958), partiendo de la teoría gestálgica (Gestalt) señala que es imposible generar una teoría neutral de observación. Lo que el científico ve está relacionado directamente con sus premisas teóricas y creencias acerca de cómo funciona el mundo. Kuhn (1970) muestra cómo la operación del investigador está circunscrita a un paradigma dominante que determina la manera en que el mundo es visto y entendido.

Otra posición de la cual muchos arqueólogos se han nutrido es el falsacionismo (Popper, 1959, 1963), que, a diferencia del positivismo cerrado de Hempel, propone que no existe una "verdad", ni que una hipótesis puede ser verificada. Para Popper una hipótesis es más científica en la medida que más se la somete a falsación.

De todas formas y como sostienen Shanks y Tilley (1987: 43) las bases para distinguir lo que es científico de lo que no lo es, siguen siendo confusas. Por lo tanto no existe razón para creer que la ciencia brinda un conocimiento superior que otros modos culturales de entendimiento del mundo social. En relación al dogma positivista de un conocimiento objetivo agregan: "there can be no logic of scientific discovery since it has already been decided what there is to discover" (1987: 43).

Posmodernismo en Arqueología

Las posiciones posmodernas en Arqueología – Arqueología Simbólica, Arqueología Estructural y Arqueología Crítica – surgen a su vez como una reacción en contra de los postulados de la arqueología científica, especialmente a partir de principios de los años 80's (ver Hodder 1982). Básicamente las críticas se centran en aspectos como la predominancia de la explicación científica, la existencia de una realidad esencial, la objetividad del investigador, entre otros.

Los posprocesuales – llamados así porque vendrían a oponerse a las corrientes procesualistas de la New Archaeology –, coinciden en destacar que la arqueología genera reconstrucciones subjetivas del pasado. Los arqueólogos producen una visión del pasado desde el presente (Shanks y Tilley, 1987). Desde estas posiciones no existe un único y monolítico

pasado sino que existen muchos pasados construidos desde marcos diferentes-étnicos, religiosos, políticos, sexuales, etc.

"Postprocessual has come to be seen by some as anti-science, celebrating subjectivity, the historical particular in place of generalisation: the cultural politics of the present displacing positive knowledge of the past" (Shanks y Hodder, 1995:5).

Las arqueologías posprocesuales se nutren principalmente de filosofías anti-esencialistas o nominalistas y autores relacionados con el pensamiento posmodernista (como Foucault, Deleuze, Lyotard, Baudrillard, Ricoeur, Derrida, Barthes, entre otros). Al no existir un pasado real-esencial, se asume que "la verdad" no reside en el pasado sino que por el contrario es una construcción cultural de un determinado momento. En otras palabras la verdad del pasado está localizada en el presente (Ricoeur 1981). De esta manera la arqueología es vista como una práctica generada en el marco del sistema capitalista como una forma de apropiación y re-significación del pasado en función de intereses presentes.

Algunos autores alineados dentro de estas corrientes prefieren hablar de una arqueología interpretativa (Hodder et. Al. 1995), en vez de posprocesual, que caracterizan de la siguiente manera (Shanks y Hodder, 1995: 5):

- Foregrounded is the person and work of the interpreter. Interpretation is a practice which requires that the interpreter does not so much hide behind rules and procedures predefined elsewhere, but takes responsibility for their actions, their interpretations.
- Archaeology is here by conceived as a material practice in the present, making things (knowledges, narratives, books, reports, etc.) from the material traces of the past – constructions which are no less real, truthfull or authentic for being constructed.
- Social practices, archaeology included, are to do with meaning, making sense of things. Working, doing acting, making are interpretative.

- The interpretative practice that archaeology is an ongoing process: there is no final and definitive account of the past as it was.
- Interpretations of the social are less concerned with causal explanations (accounts such as "this is the way it was " and "it happened because of this") than with understanding or making sense of things which never were certain or sure.
- Interpretation is consequently multivocal: different interpretations of the same field are quite possible.
- We can therefore expect a plurality of archaeological interpretations suited to different purposes, needs, desires.
- Interpretation is thereby a creative but none the less critical attention and response to the interests, needs and desires of different constituencies (those people, groups or communities who have or express such interest in the material past).

La práctica arqueológica desde estas comentes implica una posición activa por parte del investigador. El arqueólogo se transforma en el mediador entre los trazos de un pasado que ya no existe más y el presente, desde y hacia donde se efectúa esa lectura. Como toda interpretación, la labor del arqueólogo es una visión más, y varía de profesional en profesional y de época en época. De esta forma las interpretaciones están en un continuo flujo de transformación y cambio.

En esta continua traducción de objetos a palabras y discursos, el profesional hace una elección sobre el tipo de narración que va a emplear. Los textos arqueológicos se convierten en formas literarias (Shanks y Hodder, 1995). Existen reglas que deben ser respetadas, como por ejemplo que exista una coherencia lógica en el orden de la construcción narrativa, se empleen conceptos aceptados por el poder-saber y que se logre generar una historia que persuada al lector a coincidir con las apreciaciones que se están presentando, entre otros. El tipo de narrativa utilizado por cada investigador tiene consecuencias directas en la manera que su trabajo es interpretado por los demás (ej. Benjamin, Stone). Muchos de los criterios de validación y legitimación están en función de esta construcción discursiva.

Si consideramos a la arqueología como un tipo particular de discurso, compuesto a su vez por discursos diferentes, resulta útil considerar siempre,

quien habla, desde que lugar y a que publico está dirigido. Sin embargo debe quedar claro que la narrativa no es un método de investigación, sino una forma de escribir historia (Stone 1971).

Shanks y McGuire ven a la arqueología como un modo de producción del pasado (Shanks y McGuire 1991, en Hodder et. al. 1995). Sin embargo esto no significa que todas las construcciones sobre el pasado tienen el mismo peso. Las interpretaciones posprocesuales suelen ser tildadas de relativistas precisamente por el hecho de no reconocer la supremacía de las explicaciones "científicas". Sin embargo es importante distinguir la diferenciación presentada por Bashkar (1979, en Hodder et. al., 1995). El distingue dos tipos de relativismos:

- 1) epistemic
- 2) judgemental

Si bien ambos parten de la base que el conocimiento es construido en un tiempo y una cultura particular, la diferencia está en que el relativismo judgemental considera que todas las explicaciones son igualmente válidas, mientras que el epistemic dirige su atención a las razones por las que una premisa es considerada objetiva o más fuerte (Shanks y Hodder, 1995). Si la objetividad es construida, entonces la validez de una interpretación tendrá sentido en función de las referencias utilizadas para generarla, la realidad pasa a ser plural.

Conclusiones

Es importante conocer la idea que los investigadores tienen del pasado ya que tanto arqueólogos como historiadores son los encargados formales del sistema de intermediar entre el pasado y el presente, entre las personas comunes y el conocimiento que estos recrean. Como Arqueólogos generamos un discurso sobre el pasado a través de traducir objetos en lenguaje. Para ello los articulamos de manera que esos trazos del pasado tengan coherencia y sentido para nosotros. En el caso de los historiadores

este proceso tiene semejanzas y diferencias ya que ellos transforman discursos pasados escritos – documentos – en nuevos discursos presentes escritos – resultado del trabajo del historiador.

En nuestro caso coincidimos en señalar que no es posible continuar en la creencia inocente, de que el producto de los profesionales es objetivo, real y desconectado de cualquier intencionalidad. Es necesario asumir que por el contrario es subjetivo y está influenciado por diversos factores sociales y culturales. Esta posición le permite al investigador tomar conciencia de que sus discursos no son neutros, sino por el contrario que tienen propósitos y consecuencias muchas veces no asumidas por él. A partir de allí este puede adoptar de forma voluntaria una posición de compromiso que contribuya a criticar la sociedad en la que vivimos.

La arqueología como interpretación ofrece la posibilidad de jugar con las evidencias para construir distintas visiones de como suponemos debió haber sido el pasado. La pluralidad de lecturas muestra que siempre una interpretación pudo haber sido construida de manera diferente (Shanks y Hodder 1995), permitiendo la posibilidad de modificar y cambiar nuestras ideas a la luz de nuevas teorías evidencias.

"The ruined fragment invites us to reconstruct, to exercise the work of imagination, making connections within and beyond the remains...the task is not to revive the dead (they are rotten and gone) or the original conditions from whose decay the pot remained, but understand the pot as ruined fragment. This is the fascination of archaeological interpretation" (Shanks y Hodder, 1995:23).

Bibliografía

BERMAN, M.
1989 (1985) "Brindis por la Modernidad". 1989. *El Debate Modernidad Posmodernidad*. N. Casullo (ed.). Buenos Aires: Punto Sur, p. 67-91.

BOURDIEU, P. 1988.
Homo Academicus. Cambridge: Polity.

CASULLO, N.

1988. *El Debate Modernidad Posmodernidad*. Buenos Aires: Punto Sur.

CHATELET, F.

1972. *História da Filosofia, Siglo XX*. Lisboa: Publicaciones Dom Quixote.

DAVIDSON, J. y M. Lytle

1988. *After the Fact: The Art of Historical Detection* vol. 1, New York: A. Knopf.

DERRIDA, J.

1971. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva.

DUMMETT, M.

1978. *Verdade e Outros Enigmas*. Boston: Harvard University Press.

FUNARI, P.

1995. *Antigüedad Clássica: a história e a cultura a partir dos documen-tos*. Campinas: Editora da UNICAMP.

1997. "Archaeology, History and Historical Archaeology in South America". *International Journal of Historical Archaeology*, n. 1. Plenum Press, New York. p. 137-148.

GIDDENS, A.

1991. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP.

HABERMAS, J.

1989 (1984). "Modernidad un proyecto incompleto". *El debate modernidadposmodernidad*. N. Casullo(ed.). Buenos Aires: Punto Sur, p. 131-144.

HALLIS, M. y LUCKES, S.

1982. *Rationality and Relativism*. The MIT Press, Cambridge.

HANSON, N.

1958. *Patters of Discovery*. Cambridge University Press.

HEMPEL, C.

1965. *The Function of General Laws in History*. Free Press, New York.

HODDER, I., M. Shanks., A. Alexandra, V. Buchli., J. Carman., J. Last y G. Lucas.

1995. *Interpreting Archaeology; finding meaning in the past*. Routledge, Londres.

HODDER, I.

1982. *Simbols in Action*. Cambridge University Press, Londres.

JENKINS, K.

1995. *On What's History*. Routledge, Londres.

JONES, S.

1997. *The Archaeology of Ethnicity. Reconstructing identities in the past and the present*. Routledge, Londres.

KUHN, T.

1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.

LEONE, M. y POTTER, P.

1988. "Introduction. Issues in Historical Archaology". *The Recovery of Meaning. Historical Archaeology in the Eastern United States*. Smithsonian Institution Press, Washington, D. C.

LYOTARD, J. F.

1985. *The Post-Modern Condition*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

NIETZSCHE, F.

1978. (1882). *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Companhia das Letras, São Paulo.

POPPER, K.

1959. *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson. 1963. *Conjectures and Refutations*. Routledge.

RICOEUR, P.

1981. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press.

RORTY, R.

1995. *Objetivismo, Relativismo e Verdade: escritos filosóficos I*. Relume-Dumará, Rio de Janeiro.

SHANKS, M. y HODDER, I.

1995. "Interpretative Archaeology". *Interpreting Archaeology; finding meaning in the past*. Hodder, I., M. Shanks., A. Alexandra, V. Buchli., J. Carman., J. Last y G. Lucas (eds.). Rotledge, Londres.

SHANKS, M. y TILLEY, C.

1987. *Reconstructing Archaeology*. Routledge, Londres

STONE, L. 1971. *The Revival of Narrative*. Oxford University Press.

TILLEY, C. 1993. *Interpretative Archaeology*. Berg, Oxford.

Apêndice

Nota 1: La posibilidad en cada país de plantear una discusión sobre la manera de hacer arqueología está relacionada con la forma en que se produce y se organiza el conocimiento. Naturalmente surge la siguiente pregunta, ¿Por qué algunos países producen ideas nuevas y otros solo se limitan a reproducir o perfeccionar las ya existentes? En arqueología los referentes teóricos más importantes en los últimos años provienen de

Estados Unidos y Inglaterra, y quizás en menor medida de Francia. Todos pueden ser considerados países del denominado "primer mundo". Sin embargo existen otros, como Alemania, Italia, España, Holanda, Japón, Canadá, también sumamente evolucionados pero que sin embargo no presentan desarrollos teóricos que influyan sobre lo que se hace en el resto del mundo.

Una línea de explicación para el tema proviene de analizar la forma en que se genera y se estructura el conocimiento (Bourdieu 1988). De manera general podemos diferenciar dos grandes grupos:

- A) sistemas en los cuales se producen o generan nuevas ideas
- B) sistemas en los cuales se reproducen las ideas existentes.

En nuestro caso centros de generación y centros de reproducción no se refieren a modelos difusionistas, en los cuales unos producen y otros incorporan sino que utilizamos esta denominación para hablar del funcionamiento de cada sistema en forma individual. Así en el primero de los casos las prácticas académicas a partir de diferentes posiciones buscan diferenciarse de sus antecesoras, ya sea desde nuevas visiones o directamente a través de oposiciones radicales a estas. En el segundo caso, por el contrario existe una continuidad casi sin cambios en las ideas, buscando ampliarias o adaptarias mejor a la realidad del momento. Funari (com pers.) resume este conflicto en dos palabras: "oponerse o formar parte".

La arqueología como disciplina científica se encuentra inmersa dentro de un complejo entramado de relaciones de poder (Shanks y Tilley 1997, Leone y Potter 1988). Esta situación está directamente relacionada con la organización de la producción científica y las prácticas académicas en cada país. En Estados Unidos y en Inglaterra la pluralidad de ideas y posiciones es algo normal y aceptado. El propio sistema se encarga de proteger y preservar esas diferencias a través de distintos mecanismos, entre ellos generar espacios de trabajo independientes del control de un mismo grupo. También se fomentan conductas netamente ligadas al individualismo. De esta manera los discípulos buscan una identidad

propia que los diferencie de sus maestros. A pesar de buscar superarlos, los profesores viven esta situación como natural, ya que probablemente ellos hicieron lo mismo con sus maestros.

En el caso de los países con estructuras rígidas, en los cuales el conocimiento es jerárquico en el sentido estricto del término, es esperable comportamientos de tipo reproductivo. Una elite afianzada en el poder es la que decide que es válido y que no, que es científico y que no. Generalmente en este sistema los investigadores dependen la mayor parte de su vida de un director - que formaría parte de esa elite de poder - que maneja y controla la producción del mismo. No existen espacios independientes de trabajo que garanticen libertad para generar nuevos conocimientos y por lo tanto la continuidad de la vida académica depende de no apartarse de los cánones considerados "aceptables". Lo nuevo es visto como peligroso porque atenta contra la tradición, contra las estructuras, contra el sistema, contra la perduración. No hay lugar para la pluralidad.

Argentina en el campo científico es un claro ejemplo de organización reproductiva del conocimiento. El sistema puede ser caracterizado como centralista, rígido, jerárquico y represivo. Está organizado para garantizar el control de las ideas, los recursos y los espacios, a partir de principios basados en diferencias establecidas por rangos académicos. Entre otros mecanismos es común que la mayoría de los investigadores suelen tener directores hasta alrededor de los 45 años, inclusive después de obtener su doctorado. Su trabajo es constantemente "evaluado" por comisiones académicas que varían según el gobierno de turno. Estas comisiones poseen el poder, si consideran necesario, de apartar al investigador de su cargo. También son estas las que deciden quienes se incorporan, y quienes no, al sistema científico del país. Existen casos en que cambios en estas comisiones implicaron el beneficio o el perjuicio de determinadas corrientes teóricas o de un grupo particular de personas asociado a un director específico. Los subsidios están dirigidos a los investigadores con más antigüedad siendo casi imposible que los jóvenes puedan acceder. Por estas razones en general es difícil y "traumático" que puedan desarrollarse ideas diferentes y contrarias a los paradigmas dominantes.

En arqueología esto se traduce en intolerância hacia "lo diferente" y en la existència casi exclusiva de marcos explicitamente positivistas. Un caso interesante ocurrió en la arqueología argentina en la década del '80. Hasta entonces el referente teórico hegemónico provenía de comentos histórico-culturales. Sin embargo un grupo de jóvenes arqueólogos, formados bajo ese marco, comenzó a trabajar con nuevas ideas, principalmente derivadas de la "New Archaeology" (ej. Arqueólogos como Polítis, Borrero, Yacobaccio, Lanata, Nami, entre otros). Al principio la oposición a sus propuestas fue muy fuerte, lo que se reflejaba en el mejor de los casos en discusiones acaloradas en congresos, pero también en problemas de inserción laboral y de financiamiento. Fueron necesarios vários anos de conflicto para generar el consenso necesario para revertir esta situación y que sus ideas consiguieran su próprio espacio, ocupando inclusive un lugar de privilegio en la arqueología argentina. Como resultado final de esta disputa, "histórico-cultural" pasó a ser una mala palabra, una denominación peyorativa para aquellos que no supieron adaptar-se a la "evolución natural" y superadora de la arqueología. Con el correr del tiempo cada uno de estos investigadores siguió líneas diferentes, pero mayoritariamente dentro de marcos epistemológicos neopositivistas. Paradójicamente en la actualidad muchos de los arqueólogos que participaron en esta transformación en la arqueología argentina y que hoy ocupan algunos de los puestos de poder, son los que más atacan y se oponen a las "nuevas comentos" generadas desde el posmodernismo.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Rua Cora Coralina s/n.
13083-896 – Campinas – São Paulo – Brasil

Tel.: Publicações (19) 3521.1603
Tel. / Fax: Livraria: (19) 3521.1604
<http://www.ifch.unicamp.br/publicacoes>
pub_ifch@unicamp.br
www.facebook.com/pubifch

