

O TRATAMENTO HISTORIOGRÁFICO DE FONTES DIALÓGICAS

THE HISTORIOGRAPHICAL SOURCES DIALOGICAL TREATMENT

José Costa D'assunção Barros*
jose.assun@globo.com

RESUMO: Este artigo busca desenvolver algumas considerações relacionadas à metodologia de tratamento de 'fontes dialógicas'. Após uma definição em torno do que seria uma 'fonte dialógica' como um texto histórico que contém diversas vozes sociais, são discutidas as implicações do dialogismo e os modos de tratamento para este tipo de fontes. Um roteiro metodológico é sugerido, iniciando-se com a identificação das vozes que constituem o texto dialógico e, mesmo, atingindo as possibilidades de ler os silêncios das fontes. Entre outros aspectos abordados no artigo, a consideração do conceito de alteridade e também a interdisciplinaridade com outros campos de saber, como a Antropologia, mostram-se particularmente importantes para a constituição de uma historiografia dialógica.

PALAVRAS-CHAVE: Fontes dialógicas, fontes intensivas, Marxismo, Metodologia.

ABSTRACT: This article aims to develop some considerations related to the methodology for treatment of dialogical resources. After a definition of the 'dialogical resource' as an historical text that contains several social voices, it is discussed the implications of the dialogism and the ways of treatment for this type of resources. A methodological way is suggested, beginning with the identification of the voices that constitute de dialogical text and, even, reaching the possibilities to read the silences of the resource. Among other aspects discussed in the article, the consideration of the concept of alterity and also the interdisciplinary with other fields of knowledge, as the Anthropology, are proposed to be of particularly interest for the constitution of a dialogic historiography.

KEY-WORDS: Dialogical resources, Intensive Resources, Methodology.

A Historiografia, nas últimas décadas, tem prosseguido o grande movimento de expansão documental e metodológica que se iniciou no princípio do século passado. Cada vez mais, fontes escritas de diversos tipos, mas também fontes relacionadas a

* Doutor em História pela UFF. Professor Adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Autor convidado.

outros tipos de linguagem ou de suporte – como a Imagem, o Som, a Cultura Material, o Cinema – têm sido trabalhadas pelos historiadores ligados às mais diversas modalidades historiográficas, da História Econômica à História Cultural. Metodologias as mais diversas são inventadas pelos historiadores para enfrentar o desafio de lidar com uma tal diversidade de fontes, e outros tantos métodos são apropriados, interdisciplinarmente, de outros campos de saber. Nesse artigo, procuraremos tecer algumas considerações sobre um tipo específico de fontes, que aqui chamaremos de “fontes dialógicas”, e cujas características ficarão mais claras no decorrer deste texto.

Entenderemos como ‘fontes dialógicas’ aquelas que envolvem, ou circunscrevem dentro de si, vozes sociais diversas. O *dialogismo* de uma fonte é ao mesmo tempo um limite e uma riqueza: o historiador deve aprender a lidar com isto. No limite, é claro, toda fonte – como todo texto – comporta uma margem de dialogismo, pois se acompanharmos as reflexões de Mikhail Bakhtin, em seu ensaio *Estética e Criação Verbal*, não há rigorosamente falando textos que não estejam mergulhados em uma rede de intertextualidades, isto é, em um diálogo com outros textos. O ato mesmo de analisar um texto, assevera-nos Eliseo Verón em seu livro *A Produção do Sentido* (1980, p.205), já introduz algum tipo de dialogismo: pois não é possível analisar um texto em si mesmo, e mesmo que sem perceber o analista está comparando sempre o texto de sua análise com outro texto. Mas não é deste tipo de dialogismo que estaremos falando neste momento, e sim das fontes históricas que apresentam uma forma mais intensa de dialogismo em decorrência da própria maneira como estão estruturadas, ou em função dos próprios objetivos que as materializaram.

Para favorecer uma compreensão mais imediata do sentido que estaremos atribuindo à palavra “fontes dialógicas”, vamos partir de alguns exemplos concretos da historiografia e da Metodologia da História. *Fontes Dialógicas* por excelência, entre várias outras, são os processos criminais e processos inquisitoriais – que envolvem depoimentos de réus, testemunhas e acusadores, mas também a figura destes mediadores que são os delegados de polícia e os inquisidores, e também os advogados para o caso dos processos jurídicos modernos. Também são fontes, além de dialógicas, “intensivas” – fontes que permitem apreender e dar a perceber muitos detalhes, particularmente os que passariam despercebidos ou aos quais em outra situação não se dá importância (lembramos os investigadores criminais vasculhando as latas de lixo).

Também os processos apresentam um esforço de compreender a fala de um outro, de dar a compreender esta fala, embora também envolvam a manipulação da fala¹. Para o Brasil do período colonial, constituem fontes dialógicas de grande porte os Livros de Devassas, produzidos pelas Visitações do Santo Ofício da Inquisição. Alguns historiadores brasileiros os utilizaram amplamente, tal como Laura de Melo e Souza, em sua investigação historiográfica intitulada *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1994). Tal como veremos oportunamente, fontes como estas – dada a sua *intensividade*, ou a sua potencialidade para apreender e expor ao pesquisador um grande número de detalhes e de relações dialógicas inter-individuais em um contexto intensificado – proporcionam a rara possibilidade de se empreender um apurado rastreamento do cotidiano, do imaginário e dos ambientes de sociabilidade relativos. Da mais recôndita intimidade do lar e das secretas conversas das alcovas à exposição da agitada vida humana que transita nas ruas, a leitura de processos como estes pode ir aos poucos descortinando os ambientes de sociabilidade, e ir revelando não apenas a vida concreta e cotidiana – com seus modos de alimentação, indumentária, cultura material, hábitos e fórmulas de comunicação – mas também a vida imaginária e as formas de sensibilidade: os medos, crenças, esperanças, invejas, desalentos e desesperos².

O mesmo ocorre para os processos criminais do período moderno. Importante se ter em vista que, nestes casos, é de menor ou mesmo de nenhuma importância, conforme a questão historiográfica que esteja orientando a pesquisa, chegar a conclusões sobre as razões de um crime ou a culpabilidade do réu. A função do historiador não é a de desvendar crimes – tarefa do delegado de polícia – nem tampouco emitir julgamentos sobre o mesmo. Um processo, como uma devassa inquisitorial, permite rastrear a vida de testemunhas, vítimas e réus. Através do registro intensivo deste tipo de fontes, o historiador pode recuperar o dia-a-dia de anônimos do passado aos quais não teria acesso por outros meios. Em seu texto “O Dia da Caça”, um dos

¹ No Brasil, o trabalho com processos-crime começa a ser realizado na década de 1970, por autores como Maria Sílvia de Carvalho Franco em *Homens Livres na Ordem Escravocrata* (1974); José de Souza Martins em *Subúrbio* (1992); e Sidney Chalhoub em *Trabalho, Lar e Botequim* (1984).

² Os processos criminais e inquisitoriais, apesar de se prestarem particularmente bem à análise qualitativa em vista de sua textura intensiva – disponibilizadora de uma grande concentração de detalhes – também podem ser utilizados em grandes séries, desde que o problema e a temática examinada assim o permita. Para um exemplo de análise qualitativa de um processo-crime, entrecruzando-o com a documentação jornalística que a ele se refere, ver o capítulo inicial de “Trabalho, Lar e Botequim” (1984), de Sidney Chalhoub. Ver também o capítulo sete de *Subúrbio*, de J. S. Martins, intitulado “O Dia da Caça – o cotidiano das relações de classe num caso de duplo homicídio em 1928” (MARTINS, 1992, p.299-353).

capítulos do livro *Subúrbio*, que se apresenta como um dos textos pioneiros do Brasil no que se refere a esta abordagem, o sociólogo José de Souza Martins se põe a acompanhar os passos do réu no seu dia-a-dia, seguindo ele mesmo os passos do delegado que tenta recuperar “o percurso trágico do criminoso, nos dias e horas que antecederam o crime” (MARTINS, 1992, p.301). De nossa parte, podemos acompanhá-lo, como leitores, na sua paciente montagem de um mapa que revela os vários trajetos diários do operário que é acusado do crime. É esta instigante interposição de mediadores – leitor, autor, delegado, depoentes, personagens da cena-crime – cada um seguindo os passos do outro em uma autêntica arqueologia de textos que se recobrem uns aos outros, o que traz a estas fontes uma espécie de ‘dialogismo transversal’. Mas é também na multiplicação das vozes no plano sincrônico – correspondente no contexto mais imediato do próprio crime à contraposição das vozes do réu, das testemunhas, das vítimas – que iremos encontrar o dialogismo final, constituinte da trama que corresponde à última camada arqueológica que o processo criminal nos oferece.

O dialogismo presente nas fontes processuais, as diferentes versões que através delas se conflituam, as visões de mundo que os atores sociais encaminham uns contra os outros, as redes de rivalidades e solidariedades que daí emergem, as identidades e preconceitos, é todo este vasto e dialógico universo – não apenas capaz de elucidar as relações inter-individuais, como também de esclarecer a respeito das relações de classe – o que se mostra como principal objeto de investigação para a análise micro-historiográfica que se torna possível a partir deste tipo de fontes³. O historiador brasileiro Sydney Chalhoub, nas análises de crime que aparecem na primeira parte de *Trabalho, Lar e Botequim* (1984), é particularmente explícito com relação a isto:

O fundamental em cada história abordada não é descobrir ‘o que realmente se passou’ – apesar de isto ser possível em alguma medida, e sim tentar compreender como se produzem e se explicam as diferentes versões que os diversos agentes sociais envolvidos apresentam para cada caso. As diferentes versões produzidas são vistas neste contexto como símbolos de interpretações cujos significados cabe desvendar (CHALHOUB, 1986. p.22-3)

³ Assim nos diz o sociólogo José Carlos Martins em seu texto “O Dia da Caça”, ao colocar em relevo as potencialidades da fonte-crime examinada para uma compreensão das relações sociais: “[...] através das relações entre o réu, as testemunhas e a vítima o caso nos mostra o que eram as relações sociais de todo dia na vida local. E como essas relações interferiam nas relações de classe” (MARTINS, 1992, p.299).

Além dos processos criminais, jurídicos e inquisitoriais, há vários outros tipos de fontes dialógicas. Existem inclusive as fontes de ‘dialogismo implícito’, aquelas que dão voz a indivíduos ou grupos sociais pelas suas margens, pelos seus contracantos, ou mesmo através dos seus silêncios e exclusões. Assim, por exemplo, o período do escravismo colonial no Brasil conhece a prática do estabelecimento de “irmandades” (de homens negros, pardos, brancos, escravos ou libertos, de portugueses ou brasileiros). Análogas às confrarias medievais no que se refere ao fato de que acomodavam dentro de si grupos de indivíduos em quadros auxiliares de sociabilidade e solidariedade, elas cortavam a sociedade a partir de um novo padrão. O que nos interessa para falar do dialogismo implícito são as suas cartas de compromisso, as suas atas, os documentos que revelam seus procedimentos de inclusão e de exclusão. No interior da população africana ou afro-descendente que havia sido escravizada, elas deixam entrever os diversos grupos identitários que se escondem sob o rótulo do “negro”. João José Reis, que as estudou em detalhe, observa o estabelecimento de uma discreta arena de disputas inter-étnicas em na Irmandade do Rosário dos Pretos da Igreja da Conceição da Praia, na Bahia de 1686. Dela participavam irmãos e irmãs angolanos e crioulos (negros nascidos no Brasil) na época de seu primeiro compromisso. “Embora sem explicitar isto, previa-se a entrada de gente de outras origens, inclusive os brancos e mulatos, mas só crioulos e angolas eram elegíveis, em números iguais, a cargos de direção” (REIS, 1996, p.14). Já na Irmandade do Rosário da Rua de João Pereira, a associação se estabelecia entre benguelas e jejes. O que nos revelam estas fontes em termos de vozes sociais? Através delas, dos seus termos de compromisso e documentação corrente, os grupos sociais e as identidades são postas a falar, mesmo as que são silenciadas através da exclusão. O poder é partilhado por grupos específicos dentro da escravaria mais ampla. Algumas outras identidades são aceitas, mas em um segundo plano; outras são excluídas. As redes de solidariedade e as rivalidades terminam por falar. Mesmo quando silenciados através da exclusão, alguns grupos deixam soar a sua voz, nem que seja para dar a entender que são odiados, temidos, desprezados, ou que, de sua parte, também odeiam e desprezam. O grupo social aparentemente unificado pela cor, como queria o branco colonizador, revela através do dialogismo implícito a sua pluralidade de vozes internas.

Passando a outro ângulo do dialogismo documental, estaremos nos referindo em seguida às fontes de ‘dialogismo explícito’, como é o caso daquelas fontes nas quais um determinado agente ocupou-se de pôr por escrito as falas de outros. Elas são dialógicas não apenas porque são várias estas “falas de outros”, mas também porque o mediador, o compilador da fonte ou o agente discursivo que elabora um texto sobre o texto, representa ele mesmo também uma voz (quando não um complexo de várias vozes, já que através do mediador pode estar falando também uma instituição, uma prática estabelecida, uma comunidade profissional, para além de sua própria fala pessoal). Os relatos de viagem, por exemplo, também comportam a sua margem de dialogismo. Pensemos naqueles viajantes europeus que estiveram percorrendo a África, a América do Sul e particularmente o Brasil – pois essa era uma nova moda romântica bastante em voga no século XIX. Estes viajantes entram em contato com culturas que lhes são totalmente estranhas, e fazem um esforço sincero de transmitir a um leitor – que eles idealizam sentado confortavelmente em uma residência europeia – as estranhezas que presenciaram, as aventuras e desafios que tiveram de enfrentar por serem europeus aventureiros em terras tropicais e selvagens, ou em cidades rústicas, habitadas por novos tipos sociais tão desconhecidos deles como de seus leitores. Marco Pólo, no seu *Livro das Maravilhas*, escrito no século XIII, já trazia à literatura o seu próprio relato de viagens, nos quais descortinava aos seus leitores europeus um mundo completamente distinto de tudo o que eles até então haviam visto. A China e outras terras do oriente surge nos seus relatos com toda a sua imponência dialógica, beneficiando os europeus de sua época de um choque de alteridade que mais tarde lhes seria muito útil, quando precisaram submeter as populações incas, maias e astecas nas Américas do século XVI.

Exemplo particularmente interessante de fonte dialógica, de que não trataremos neste momento, seriam os depoimentos de astecas que sofreram impactos da Conquista da América, no século XVI, e que foram elaborados pelos próprios astecas sob a orientação do jesuíta Sahagún. Estas fontes, conhecidas como “os informantes de Sahagún”, pretendem dar voz aos astecas que foram vencidos e massacrados pelos conquistadores espanhóis liderados por Hernán Cortez, no século XVI⁴. Ao serem

⁴ Parte desta documentação está incluída na coletânea de fontes do período da Conquista da América, organizada por León-Portilla sob o título *A Visão dos Vencidos* (1987).

elaboradas tanto no idioma nativo como em espanhol, estas fontes não apenas procuram dar voz a uma cultura, mas também lhe superpõem um outro texto, uma outra cultura e uma outra visão de mundo: a do padre jesuíta que, por mais bem intencionado que estivesse em dar voz aos vencidos, não tem como extrair-se, a si mesmo, do discurso dos astecas a cujas falas ele traz uma organização.

As fontes produzidas por missionários, como o padre jesuíta Sahagún, sempre colocam em pauta o dialogismo, e este também será o caso das fontes que foram trabalhadas pelo etno-historiador Richard Price em seu livro *Alabi's World* (1990), um texto que recebeu de Eric Hobsbawm alguns interessantes comentários críticos sobre o uso de fontes históricas – particularmente sobre as fontes dialógicas – no texto intitulado “Pós-Modernismo na Floresta” (2005, p.46-48). Vale a pena refletir sobre este texto, e também sobre os comentários de Hobsbawm, pois eles nos servirão como ponto de partida para elucidar alguns cuidados e potencialidades metodológicas envolvidos no trabalho com as fontes dialógicas. O estudo de Richard Price no ensaio em questão dirige-se às sociedades saramakas, que foram constituídas no Suriname nos séculos XVIII e XIX a partir de quilombolas que conseguiram se apartar do Sistema Escravista e construir uma sociedade em novas bases no interior daquela região sul-americana. Os saramakas, os “negros da mata” do Suriname, não eram cristãos na sua maioria; mas com eles tiveram de interagir os missionários Morávios, nas suas tentativas de evangelização. Estes últimos produziram extensa documentação a respeito da sociedade saramaka da qual se utilizou Richard Price, com vistas à elaboração de sua pesquisa e análise.

Dois problemas surgem, e aqui o tomaremos como exemplificação acerca de problemas a serem enfrentados pelos historiadores de hoje no trato com as suas fontes. Os irmãos morávios, conservadores e ultra-religiosos, deixam inevitavelmente transparecer nas fontes o seu fracasso em compreender aquela estranha sociedade saramaka que pretendiam catequizar. Eles enxergam o mundo saramaka a partir do seu próprio filtro, da sua própria visão de mundo, e, ainda que sinceros no seu esforço de compreender a alteridade com a qual se defrontam, enfrentam a óbvia dificuldade de estarem presos a horizontes mentais que não lhes permitem compreender adequadamente certos aspectos da sociedade saramaka. Por outro lado, outro filtro deve ser enfrentado pelo historiador que hoje toma as correspondências dos missionários

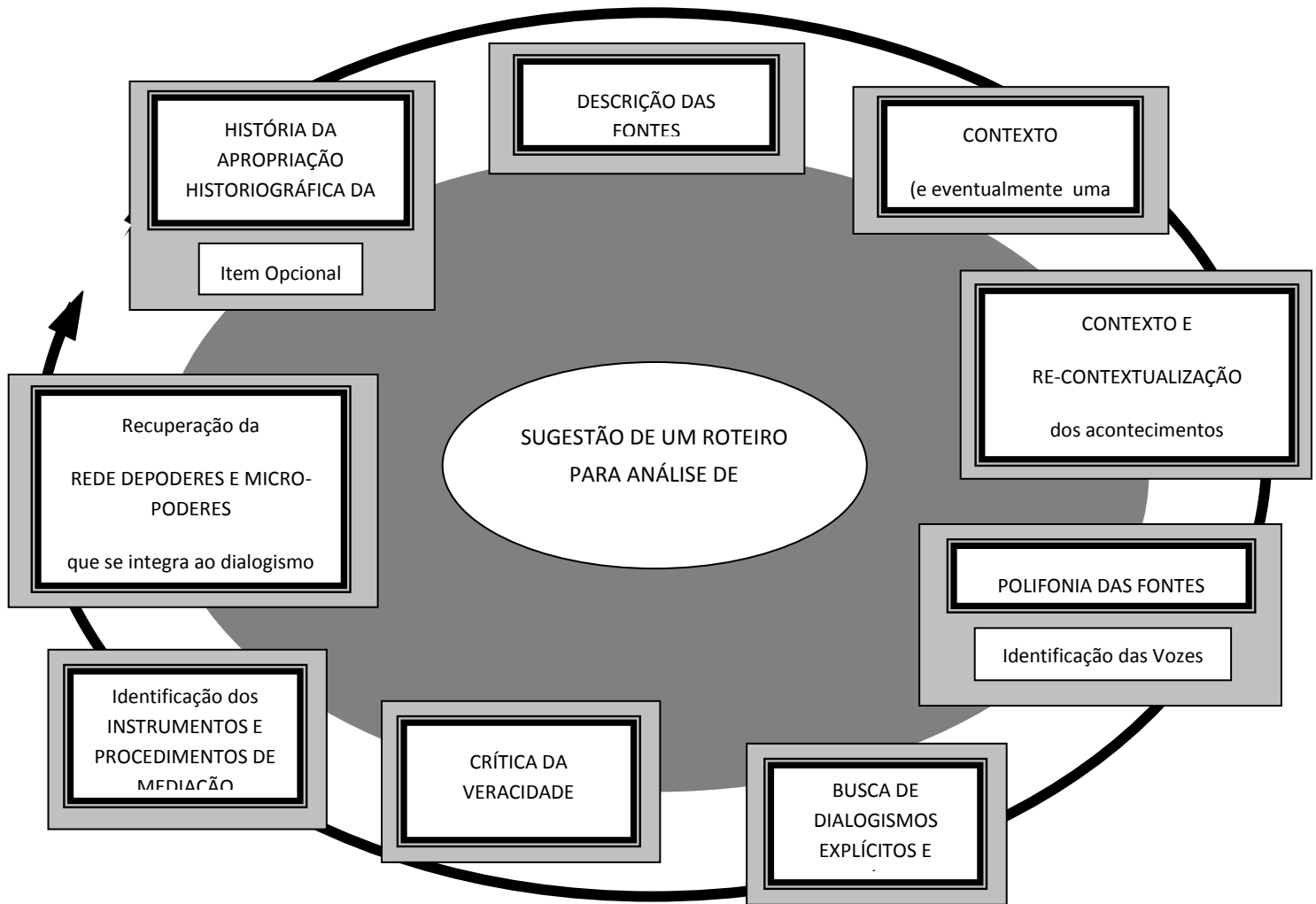
morávios como fontes para compreender as sociedades saramakas do Suriname da segunda metade do século XVIII. Tal como Hobsbawm assinala, e colocaremos suas palavras entre aspas, para os pesquisadores modernos “a visão de mundo de fanáticos carolas como os morávios, com seu culto sensual e quase erótico das chagas de Cristo, é certamente menos compreensível que a visão de mundo dos ex-escravos” (HOBSBAWM, 1990, p.47-48). Desta maneira, e apenas destacamos esta obra a título de exemplificação, o problema historiográfico de análise das fontes assim se coloca em um dos aspectos para o qual mais devem estar atentos os historiadores de hoje: lidar com uma Fonte (ou constituí-la) implica em lidar com filtros, com mediações, inclusive as que fazem parte da própria subjetividade e condições culturais do pesquisador que examina o outro, a partir do outro. Considerações análogas são desenvolvidas por Carlo Ginzburg em seu famoso texto “O Historiador como Antropólogo” (1989). Toma-se como ponto de partida um problema metodológico análogo ao que foi enfrentado por Richard Price na obra citada anteriormente: trata-se de dar um uso historiográfico a registros escritos de produções orais – no caso específico de Carlo Ginzburg, as fontes inquisitoriais do início da Idade Moderna. As fontes inquisitoriais – que nos trabalhos de Ginzburg adquirem um novo sentido ao se ultrapassar o antigo enfoque nas “perseguições” em favor do enfoque no discurso – apresentam precisamente a especificidade de serem mediadas pelos “inquisidores”. Ou seja, para se chegar ao mundo dos acusados, é preciso atravessar esse filtro que é ponto de vista do inquisidor do século XVI; é necessário empreender o esforço de compreender um mundo através de outro, de modo que temos aqui três pólos dialógicos a serem considerados: o historiador, o “inquisidor-antropólogo”, o réu acusado de práticas de feitiçaria.

O limite da fonte – o desafio a ser enfrentado – é o fato de que o historiador deverá lidar com a “contaminação de estereótipos”. Mas uma riqueza da mesma documentação é a forma de registro intensivo que é trazida pelas fontes inquisitoriais – uma documentação atenta aos detalhes, às margens do discurso, e fundada sobre um olhar microscópico – isto, para além do forte dialogismo presente, seja de forma explícita ou implícita. Quanto à estratégia metodológica que aproxima inquisidores do século XVI e antropólogos modernos, a que dá o título ao artigo, é exatamente a de traduzir uma cultura diferente por um código mais claro ou familiar (GINZBURG, 1991, p.212). O que nos ensina Ginzburg com o seu trabalho historiográfico sobre estas

fontes, e com suas reflexões teóricas sobre as mesmas? Antes do mais, fica claro que o historiador deve formular indagações sobre os seus mediadores, para compreender tanto os seus “filtros” como para fazer a crítica de autenticidade e veracidade relacionada à sua mediação dos depoimentos dos réus. Fica claro para o autor, e esta é já uma resposta à indagação inicial, que existe no inquisidor uma vontade real de compreender, o que o leva a inquirir o detalhe e a dar efetiva voz ao acusado. Ao mesmo tempo, a este inquisidor – em que pese o seu desejo de apreender o ponto de vista do réu – nada resta senão tentar entender os depoimentos ou a cultura investigada adaptando-os às suas próprias chaves e estereótipos. A fonte inquisitorial, por estes dois fatores, torna-se intensamente dialógica (isto é: ela envolve o diálogo entre muitas vozes sociais).

O texto “O Inquisidor como Antropólogo” (1989) inicia-se com um pequeno balanço de Carlo Ginzburg sobre a apropriação historiográfica das fontes da Inquisição. Um historiador, ao aproximar-se de suas fontes, não se obriga necessariamente a historiar o uso historiográfico que até aquele momento foi feito de suas fontes, mas em todo o caso esta poderia ser uma boa recomendação metodológica. Estender um olhar sobre a historiografia que precede o próprio historiador com relação ao seu tema e ao uso historiográfico de suas fontes, permite que o historiador aprofunde a consciência histórica sobre si mesmo: saber em que ponto situa-se o seu trabalho, ao lado e contra que campos de possibilidades, diante de que redes intertextuais e inter-historiográficas. Os modos como pretende se aproximar de suas fontes repete experiências anteriores, aprimora-as, inverte-as, recusa-as em favor de novas direções?

O ‘Quadro 1’, exposto abaixo, propõe-se a sugerir um roteiro para o tratamento de fontes dialógicas. Os itens indicados não necessariamente precisam ser percorridos como etapas, e não apresentam uma ordem fixa; alguns são mesmo opcionais. O primeiro item que comentaremos é um destes que apresentamos como alternativo, mas de todo modo o deixaremos como sugestão. Trata-se de traçar, tão dedicadamente quanto possível, um pequeno histórico do tratamento historiográfico até então dispensado às fontes que agora tomamos como nosso corpus documental. As perguntas colocadas acima, em nosso entender, trazem maior consciência historiográfica sobre o tema. Elas são colocadas para a historiografia, e não para as próprias fontes ou para a realidade vivida a que se referem as fontes – o que será feito em outros itens.



Vamos retomar um pouco o texto de Ginzburg, no sentido de aprender um pouco com este micro-historiador italiano. Ele nos conta logo no início do artigo que é (surpreendentemente) tardia a descoberta dos arquivos da Inquisição para finalidades historiográficas (1991, p.203). Os primeiros historiadores da Inquisição se aproximaram da temática da Inquisição de uma perspectiva da ‘história da repressão inquisitorial’; e foi sob a limitação imposta por este horizonte de expectativas que buscaram apreender as fontes que poderiam ser constituídas pelos processos da Inquisição – dezenas de milhares na Itália, e cerca de dois mil processos de julgamentos inquisitoriais só no Friuli, que foi o universo investigado por Ginzburg. Eram de um lado historiadores protestantes de período posterior, que desejavam iluminar o heroísmo de seus antecessores frente à perseguição católica; ou que estavam interessados em revelar traços da crueldade dos repressores que pertenciam à tradição adversária. De outro lado,

os historiadores que assumiam a perspectiva de uma História da Igreja Católica eram compreensivelmente relutantes em se aproximar historiograficamente daqueles processos, tanto porque lhes era algo penoso descortinar o papel de seus irmãos de fé como torturadores, ainda que de hereges, como porque tendiam ou pretendiam “minimizar o Impacto da Reforma”, para aqui retomar uma observação do próprio Carlo Ginzburg (1990, p.204). Por fim, os historiadores liberais, que não se posicionavam religiosamente ou eclesiasticamente, também não se interessavam pelos processos de inquisição. Ginzburg nos explica por que:

Sempre se considerou que as provas de bruxaria, fornecidas pelos julgamentos, eram um misto de extravagâncias teológicas e superstições populares. Estas eram, por definição, irrelevantes; aquelas podiam ser mais facilmente encaradas nos tratados demonológicos. Para os estudiosos que pensavam que o único tema histórico ‘válido’ era a perseguição, e não o seu objeto, percorrer as longas e muito provavelmente repetitivas confissões dos homens e das mulheres acusados de feitiçaria era, de fato, uma tarefa fastidiosa e inútil (GINZBURG, 1990, p.204)

Ginzburg coloca com particular clareza o problema, neste pequeno balanço inicial da ‘história da apropriação historiográfica das fontes inquisitoriais’. Esta história – paralela a história de como a bruxaria “passou da periferia para o centro das questões históricas ‘válidas’” (GINZBURG, 1990, p.205) – mostra-nos nos seus primeiros momentos um interesse meramente eclesiástico (a favor ou contra a Reforma). Trata-se de uma apropriação historiográfica das fontes que é realizada ainda da perspectiva de uma história eclesial – de uma História da Igreja, examinada por um lado ou pelo outro – e não ainda da perspectiva de uma história religiosa, de uma história da religiosidade, e muito menos de uma ‘história do discurso religioso’, para não falar das possibilidades de uma ‘história cultural’ que toma estas fontes inquisitoriais como um caminho interessante para indagar sobre muitas outras coisas para além da religião ou das práticas religiosas em si mesmas.

O que nos mostra Ginzburg no seu balanço é que uma nova pergunta ou uma nova ênfase podem abrir significativos e inusitados caminhos para a exploração de novas potencialidades em uma Fonte ou tipo de fonte. Na história da apropriação historiográfica das fontes inquisitoriais, a estagnação ou o desinteresse dos primeiros tempos só puderam ser efetivamente superados com o deslocamento do enfoque na ‘perseguição eclesiástica’ para o enfoque no discurso, no cotidiano, nas práticas

culturais, bem como nos novos agentes históricos (os que entretecem uma história vista de baixo) – enfim, toda uma série de novas perspectivas que motivava a fazer com que o olhar historiográfico fosse deslocado da perseguição para o depoimento dos acusados. Nesta virada para um novo enfoque se insere o seu próprio trabalho.

Um balanço como o realizado acima – que de resto recomendamos como procedimento útil para o trabalho com qualquer tipo de fonte historiográfica, e não apenas para as dialógicas – permite que um historiador adentre o seu tema em maior nível de consciência historiográfica. Por vezes uma leitura como esta sobre a produção historiográfica anterior voltada para o tema, ou em torno das fontes escolhidas, permite que se tenha uma maior clareza sobre o que se ganha e o que se perde com a adoção de uma ou outra perspectiva. Colocar-se diante (e dentro) da história de uma produção historiográfica ajuda a escolher o caminho adequado, com plenos benefícios para a pesquisa. Por isto indicamos este procedimento como um item alternativo, mas a nosso ver importante.

O segundo item recomendado em nosso roteiro, no topo do hemisfério superior do esquema proposto, e que na verdade é o ponto de partida dos itens obrigatórios, corresponde à ‘descrição das fontes’. Sua forma textual, seu suporte material, o idioma, o tipo de vocabulário, o padrão de conteúdo, trata-se aqui de se aproximar de uma compreensão o mais abrangente e complexa quanto possível das próprias fontes, o que de resto prosseguirá nos itens seguintes. Se tratamos com processos inquisitoriais do século XVI, teremos que nos familiarizar com a estrutura do processo inquisitorial, compreender seu dialogismo, sua dinâmica interna, os tipos obrigatórios que o articulam (acusadores, investigadores, réus, testemunhas), e ainda as práticas que o estabelecem (investigação, inquérito, eventualmente a tortura). Se utilizarmos como fontes historiográficas os relatos de viagem, será preciso compreender o que são os ‘relatos de viagem’ como gênero literário realista (ou que se propõe a um realismo, da parte dos produtores deste tipo de discurso), e também compreender especificamente estes relatos de viagem singulares que tomamos para nossas fontes. Quem é o emissor desta fonte? Genericamente, quem é um ‘viajante’, e, mais especificamente quem é *este* viajante? A que público se destina um relato como este? A que práticas culturais este gênero de texto atende? Se é um processo – embora isto seja óbvio – que finalidade ele cumpre?

Questões como as envolvidas na ‘descrição das fontes’, remetem ao que já discutimos sobre a necessidade ou possibilidade de alguns textos serem examinados como “processos comunicativos”, o que envolve as figuras do emissor e do receptor, a existência de uma mensagem, os objetivos desta (comover, divertir, manipular, seduzir, persuadir, impor, esclarecer, mover, paralisar). Em se tratando de processos criminais ou inquisitoriais, documentação complexa que se articula em diversos tipos de texto e em diversos níveis, não se trata de compreender as instâncias de um processo comunicativo, mas sim compreender o papel de cada um dos seus agentes discursivos, e de perceber não propriamente uma mensagem, mas uma finalidade do processo como um todo pra depois, talvez por dentro, retornarmos as mensagens através dos depoimentos que instauram discursos específicos.

O terceiro item recomendado em nosso roteiro, logo em seguida a este, refere-se ao ‘contexto das fontes’. Para o caso das fontes de Richard Price sobre os saramakas, seria o caso de dar a si mesmo as adequadas possibilidades de entender as ‘condições de produção’ daquelas correspondências pessoais dos missionários morávios que foram tomadas pelo historiador americano como documentação central em seu trabalho. Se possível, é interessante levantar não apenas o contexto mais imediato das fontes, mas também a sua história como fonte: o contexto que as precede (uma prática dos missionários morávios de registrar relatos e se comunicar com suas bases através de correspondências deste tipo) e também a história posterior: como estas fontes chegaram até nós, que caminhos percorreram até encontrarem seu pouso mais estável em algum arquivo? Para o caso dos “Informantes do Sahagún”, seria o caso de nos aproximarmos da história de uma prática jesuítica, de verificar casos que precederam a experiência do jesuíta Sahagún junto aos astecas submetidos pelos conquistadores espanhóis. Se isto for possível, claro. Depois, verificar como estas fontes chegam até nós, historiadores atuais.

Há ainda o ‘contexto’ não da produção da fonte, mas dos fatos ou processos a que ela remete ou se refere. Se trata-se de um processo, teremos de esclarecer os aspectos que envolvem o crime ou a acusação de heresia: especificamente *este* crime ou esta acusação de heresia com a qual estamos lidando. Quem são os personagens envolvidos na trama? Que posição ocupam, uns em relação aos outros? Que relações de solidariedade e rivalidade emergem destas relações? Algumas destas perguntas serão

preenchidas aos poucos, no decorrer da investigação historiográfica e da análise das fontes, mas apenas as situamos aqui como possibilidades para a constituição do contexto. Mais ainda, e mais importante, qual será o grande contexto? O que embasa esta sociedade e o que define os seus grandes horizontes, dos quais nenhum dos atores envolvidos pode escapar, por serem estes os horizontes intransponíveis de sua sociedade e de sua época? Começamos a lançar aqui as bases para entretecer uma história. Se há vários personagens envolvidos, talvez seja mesmo útil construir o contexto de cada um deles, se não aqui, ao menos no momento da investigação em que isto de fizer necessário. De igual maneira, quando o que investigamos são as práticas ou as repercussões de uma prática, é preciso delinear também o contexto desta prática específica, e não apenas o dos atores sociais que estão com ela envolvidos, ou o contexto dos acontecimentos que tomaram forma através destas relações. A própria prática herdada de outras culturas, quando deslocada para uma nova sociedade, torna-se uma outra coisa, e precisa ser recontextualizada. Pensemos nas heranças medievais e modernas de práticas pagãs, nas sobrevivências das práticas mágicas e da alquimia no século XVIII. Ser um alquimista na era de Newton (e o próprio Newton tinha o seu lado alquimista) é algo bem distinto de ser um alquimista nos tempos medievais de Nicolas Flamel. Uma prática deslocada precisa ser recontextualizada, reinserida em seu “contexto total”.

A construção do “Contexto”, e eventualmente o que poderá ser entendido como uma “Recontextualização”, constitui uma etapa extremamente importante para qualquer tipo de fontes (e não apenas para as dialógicas). Em um artigo extremamente interessante, Edward Palmer Thompson (1924-1993) chama enfaticamente atenção para a necessidade de reinserir as evidências, os discursos, as práticas ou os processos examinados em seu “contexto total”. Seu mote para a discussão desta questão, do qual mais adiante nos aproximaremos em maior nível de profundidade, é a crítica da sempre incorreta análise descontextualizada dos folcloristas que examinam rituais e práticas culturais como meras permanências de tradições anteriores, e a necessidade que deve ser perseguida pelos historiadores culturais de compreender estes mesmos rituais e práticas à luz das novas funções e usos correntes que estas práticas assumem em outras sociedades (THOMPSON, 2001, p.231). Um antigo ritual pagão deslocado para uma sociedade cristã industrial e para um ambiente urbano é já uma outra coisa, que não

mais o que era nos seus tempos romanos. Com relação a esta preocupação historiográfica fundamental a que chamaremos de “recontextualização”, mais do que de uma “contextualização” – pois neste caso específico tratam-se de práticas que foram produzidas em uma configuração social mas deslocadas para outra – poderemos tomar emprestadas as irretocáveis palavras de Edward Thompson:

O significado de um ritual só pode ser interpretado quando as fontes (algumas delas coletadas por folcloristas) deixam de ser olhadas como fragmento folclórico, uma ‘sobrevivência’, e são reinseridas no seu contexto total (THOMPSON, 2001, p.238)⁵

Retomado o nosso esquema de crítica documental, os próximos procedimentos referem-se já especificamente às fontes dialógicas. Enquanto os quatro procedimentos até aqui propostos referem-se a todos os tipos de fontes (e não apenas às narrativas, como também às seriais e informativas) – isto no sentido de que para toda fonte será útil recuperar a rede historiográfica que já a abordou, empreender a sua descrição tão complexa quanto possível, e adentrar os contextos tanto da própria produção da fonte como do processo a que ela se refere – já os procedimentos seguintes são especificamente voltados para o trabalho sobre as fontes dialógicas.

O quinto empreendimento que indicamos, refere-se à identificação e descrição da ‘polifonia interna das fontes’. Trata-se de identificar as várias vozes que compõem esta trama polifônica, situá-las em seus níveis arqueológicos (para utilizar a metáfora de Michel Foucault). Trata-se de compreender cada uma delas em um nível que se aproxima ou se afasta mais do historiador, perceber as mediações que lhes são interpostas. Trata-se ainda de entrever os seus diálogos, perceber como se situam umas em relação às outras não apenas nos termos da espacialidade arqueológica do discurso (os níveis de mediação), mas também como as diversas vozes interagem na polifonia textual. Lembraremos aqui o que é uma “polifonia” na teoria musical, campo do qual tomamos emprestada esta metáfora. A Polifonia é a modalidade de música, o método de apresentação musical, no qual diversas vozes soam juntas, sem que uma tenha precedência sobre as demais. Exemplos conhecidos são as fugas ou os corais de Johan

⁵ Em outro ponto do artigo, Thompson acrescenta: “Entretanto, a história é uma disciplina do contexto e do processo: todo significado é um significado-dentro-dentro-de-um-contexto e, enquanto as estruturas mudam, velhas formas podem expressar funções novas, e funções velhas podem achar sua expressão em novas formas” (THOMPSON, 2001, p.243).

Sebastian Bach e outros compositores barrocos e renascentistas, em cuja música há baixos, tenores, sopranos e contraltos, ou ainda nas composições em que diversificados instrumentos entoam melodias distintas. Uma fonte histórica ‘polifônica’ será aquela na qual se expressam efetivamente diversas vozes – por vezes explicitamente, através de um espaço que lhes é concedido para a fala; por vezes implicitamente, através do discurso de um outro que mesmo sem querer termina por permitir que outras vozes falem no interior de seu discurso. Trata-se de uma situação análoga à da jovem adolescente que vai ao psicanalista e na sua fala deixa escapar, diretamente ou através de atos falhos, a voz do pai, do irmão, da mãe, do namorado que a traiu, do professor por quem nutre paixões secretas.

Perceber polifonias no discurso requer sensibilidade, mais ainda do historiador, já que ele lida com planos polifônicos envolvendo várias épocas. Entre as várias vozes com as quais irá lidar está a sua mesma. É preciso não deixar que esta sufoque as vozes históricas sobre as quais tem a responsabilidade de trazer à vida, de recuperar a dimensão exata da sua música. É preciso evitar que a sua voz, com sua especificidade e seus limites, contamine as demais. Isso seria o “anacronismo” – o pecado máximo do historiador, segundo Lucien Febvre –, que corresponde a deixar inadvertidamente que a melodia específica da temporalidade presente tome o lugar das demais com seus ritmos e soluções melódicas específicas. Temos aqui a historiadora feminista que enxerga em Safo reivindicações que são apenas suas, ou o historiador revolucionário que quer enxergar em John Ball, ou ainda o historiador protestante que convoca para a sua causa reformista todos os hereges queimados pela Inquisição. Mas a voz do historiador existe; é preciso lidar com ela, deixar que também se expresse, para que não se caia na ilusão positivista que deslocava a melodia do historiador para a austera posição de um maestro protegido pela neutralidade científica.

Recomenda-se refletir, para as fontes dialógicas, sobre as várias vozes que adquirem vida através da investigação. Depois, agrupá-las segundo as afinidades, consoante critérios que só poderão ser definidos pelo problema histórico que está orientando a pesquisa e a reflexão historiográfica. Poderemos agrupar as vozes por classes sociais, mas também por relações de solidariedade, rivalidade ou preconceito em relação ao acusado que se senta no banco dos réus. Poderemos partilhá-los por gerações ou por gêneros, se o problema da pesquisa apontar para uma coisa ou outra. Poderemos

criar critérios que combinem o gênero e as categorias profissionais, de modo a distinguir as mulheres operárias das que trabalham no comércio a varejo. Poderemos até mesmo criar um recurso para clarear o timbre de cada uma das vozes envolvidas, como fez Richard Price ao escolher um padrão tipográfico para cada um dos atores sociais que é posto a falar em seu livro *Alibi's Word* (1990).

Uma tarefa mais difícil do historiador dialógico é a busca de dialogismos implícitos (item 6). Pela sua própria estrutura, um texto pode registrar explicitamente a voz do outro, como é o caso dos processos criminais e inquisitoriais. O padrão de pergunta e resposta não deixa dúvidas com relação à estrutura dialógica de uma situação, embora também tenhamos os clássicos exemplos dos *Diálogos* de Platão, mais monólogos disfarçados em estrutura dialógica do que qualquer outra coisa. Exceção feita ao *Banquete* – obra dialógica por excelência – a maior parte dos diálogos platônicos apenas forja uma estrutura de oposição interativa. Isto também podia ocorrer, é preciso ressaltar, mesmo no dialogismo inquisitorial, nas ocasiões em que “as respostas dos réus não eram mais do que o eco das perguntas dos inquisidores” (GINZBURG, 1991, p.208). Tanto a percepção do “monódico” que se esconde sob a aparência polifônica (ou do monólogo que se esconde na estrutura de diálogo), como a percepção do ‘dialogismo implícito’ (item 7), eis aqui algo que requer um nível maior de sensibilidade do historiador. Com relação a este último aspecto, Ginzburg cita (dialogicamente) um texto de Roman Jakobson (1896-1982), o grande lingüista russo que foi pioneiro da análise estrutural da linguagem. Jakobson antecipa Bakhtin na sua percepção radical do dialogismo humano, e nos diz que “o discurso interior é na sua essência um diálogo, e todo discurso indireto é uma apropriação e uma remodelação por parte daquele que cita, quer se trate da citação de um alter ou de uma fase anterior do ego” (JAKOBSON, 1964, p.273). O dialogismo, enfim, pode se esconder mesmo no interior do discurso do “Eu”.

Ao sexto item de nosso quadro dialógico chamaremos de ‘crítica de veracidade dos mediadores’. Para entender este item, retornaremos agora ao texto “O Inquisidor como Antropólogo”, de Carlo Ginzburg (1989, ed. brasileira de 1991), no sentido de avançar na compreensão de certos aspectos relativos às fontes dialógicas e extrair mais sugestões de procedimentos a serem incorporadas ao nosso roteiro. Quando lidamos com fontes dialógicas, e particularmente com fontes processuais, devemos tentar

entender em um primeiro momento o nosso “filtro”, os mediadores que se interpõem entre nós e os acusados, testemunhas, e outros agentes emissores dos discursos que nos interessam em última instância (isto, é claro, quando não estamos diretamente interessados no discurso destes mediadores: compreender o discurso emitido pelo próprio juiz, inquisidor ou delegado que conduz a investigação criminal). Admitindo que nosso objetivo é atingir a outra camada arqueológica – a dos acusados da Inquisição, a dos astecas resgatados pelo padre Sahagún, a dos saramakas catequizados pelos missionários morávios, a dos chineses relatados por Marco Pólo, a dos nativos retratados por Debret – teremos que passar obrigatoriamente pela camada mais próxima. Estes mediadores é que nos entregam os discursos dos outros, dos vários atores cujas falas constituirão a base de nosso trabalho. É preciso indagar, antes de mais nada, pelo seu interesse – destes mediadores – em relatar com veracidade o que viram, em registrar com maior ou menor rigor os depoimentos que recolheram, em dar voz aos seus protegidos, aos seus reprimidos, aos seus vencidos. Mais do que isto, será preciso indagar não apenas se eles possuem interesse em agir no plano da veracidade, mas também se eles são capazes de agir neste plano, se estão dotados para tal da necessária “utilização mental”, para retomar aqui a antiga expressão de Lucien Febvre.

Vimos no exemplo de Richard Price, ao menos se levarmos em consideração as críticas que Eric Hobsbawm dirige ao seu trabalho, que os missionários morávios não estavam em grandes condições de compreender o estranho mundo dos saramakas. Compreender a capacidade do ‘mediador’ em se aproximar compreensivamente ou não de uma cultura ou prática cultural que lhe é estranha, ou ao menos lançar uma indagação sobre os níveis possíveis ou os limites desta compreensão, é fundamental para não naufragarmos em nossa viagem de exploração. Como vimos nos comentários de Hobsbawm sobre o ensaio de Price, trata-se de uma dupla compreensão: é preciso que nós compreendamos os nossos mediadores, e que em seguida compreendamos a compreensão que lhes foi possível sobre os seus inquiridos, os seus nativos protegidos, os seus saramakas, os seus “outros” de vários tipos. Sobre os seus próprios mediadores – os inquisidores do século XVI – Carlo Ginzburg tem algo a dizer:

Foi a ânsia de verdade por parte do inquisidor (a sua verdade, claro) que permitiu que chegasse até nós essa documentação, extraordinariamente rica, embora profundamente deturpada pela pressão psicológica e física a que os

acusados estavam sujeitos. Há, nas perguntas dos juízes, alusões mais que evidentes ao sabat das bruxas – que era, segundo os demonologistas, o verdadeiro cerne da feitiçaria: quando assim acontecia, os réus repetiam mais ou menos espontaneamente os estereótipos inquisitoriais então divulgados na Europa pela boca dos pregadores, teólogos, juristas, etc” (GINZBURG, 1991, p.206).

Ginzburg expõe alguns problemas nesta interessante passagem. Fala-nos por exemplo da “contaminação”. Ainda que reconheça a ‘veracidade’ (ou a intenção de veracidade) dos seus mediadores – aspectos que já comentaremos – observa um limite a ser considerado pelo analista historiador. As perguntas por vezes, já comportam respostas, ou se abrem a certos padrões de respostas e não a outros. Um certo vocabulário que se utiliza na pergunta, já pode contaminar de alguma maneira a resposta; um certo imaginário pode passar daquele que indaga àquele que responde. Este aspecto é um limite, mas também é uma riqueza. O próprio inquisidor que indaga, talvez ele mesmo já tenha sido contaminado pelos demonologistas, teólogos e pregadores de sua época. Mesmo que não fosse, ainda assim o próprio réu pode já ter sentido no banco da inquisição com conhecimento de certas imagens que fazem parte do outro campo cultural.

Quando se estabelece o espaço da não-comunicação, quando este “outro” diante do “outro”, que no caso é o réu, vê-se incapaz de transmitir uma imagem ou sensibilidade que é só sua, e que não existe no sistema cultural ou vocabular dos seus inquisidores, tentará romper o espaço de não-comunicação – que de todo modo é extremamente perigoso para quem está sob a ameaça de tortura – e talvez tente encontrar junto aos seus inquiridores uma linguagem ou repertório de sensibilidades em comum, algo que percebeu no seu horizonte de expectativas ou, de modo diverso, algo que escutou no mundo externo, e que supõe ser compreensível ao inquisidor. No caso do réu, por vezes ele quer escapar dali, nem que seja para a fogueira. Seu desejo é restabelecer um espaço de comunicação. O silêncio é perigoso, e pode ser mesmo doloroso. Não é apenas sob pressão que a contaminação ocorre. Quantas concessões culturais tiveram de ser feitas pelos astecas a quem o padre jesuíta Sahagún pretendeu dar alguma voz, quando percebiam que seu protetor não conseguia penetrar no seu mundo? As palavras também são mediadores, como as imagens. Quantas aproximações

deverão ter experimentado para estabelecer uma ligação entre dois mundos tão distintos como o dos europeus e o dos astecas no século XVI. Alguns destes tateamentos para preencher um espaço de não-comunicação, com vistas a restabelecer a comunicação solidária entre o jesuíta e os nativos oprimidos, devem certamente ter ficado registrados nos depoimentos que hoje constituem a chamada documentação do “Informantes de Sahagún”. Quantas manobras discursivas, torcendo e retorcendo padrões de sensibilidade, não terão sido feitas pelos quilombolas saramakas aos missionários morávios que tentavam catequizá-los, mas que se mostravam tão ineptos para a função de mediação que neles deveria ser perseguida como a principal virtude, se queriam mesmo trazer os saramakas para o seu mundo religioso. Como confiar diretamente no missionário morávio, tomando por base a correspondência que trocava com outro indivíduo de sua mesma espécie?

Para o seu universo dialógico, Ginzburg reconhece a ‘ânsia de verdade’ dos seus inquisidores. Existe outra passagem em seu artigo que é uma das mais brilhantes formas de descrever um dialogismo que também atinge o próprio historiador.

O que os juízes da inquisição tentavam extorquir às suas vítimas não é, afinal, tão diferente daquilo que nós mesmos procuramos – diferentes sim eram os meios que usavam e os fins que tinham em vista. Quando eu estava a ler processos dos tribunais da Inquisição, muitas vezes dava por mim a espreitar por cima do ombro do inquisidor, seguindo os seus passos, na esperança que também ele teria, de que o réu confessasse as suas crenças – por sua conta e risco, claro. Esta contigüidade com a posição dos inquisidores não deixa de entrar em contradição com a minha identificação com os réus. Mas não gostaria de insistir neste ponto” (GINZBURG, 1991, p.206)

Claro. Ginzburg também está dialogando com o politicamente correto de nosso ponto. Não fica bem espreitar por cima dos ombros do inquisidor para escutar a sofrida voz do réu, embora seja exatamente isto que o historiador acaba tendo de fazer. Mas, de todo modo, ao confessar a identificação com a ânsia de verdade do inquisidor, com o seu desejo de dar voz ao outro mesmo que para finalidades que o historiador reprovava, é preciso também contrabalançar com a declaração de identificação com o réu. Não é possível aprovar nem os meios inquisitoriais nem os fins que se tinha em vista. Com esta frase, Carlo Ginzburg dialoga com os leitores de seus livros. Também é dialógica esta relação entre um autor e seus leitores. Mas, enfim, também não há muito que insistir sobre este ponto.

Deve-se atentar ainda, e registraremos como um sétimo item a ser considerado para a abordagem das fontes dialógicas, a identificação e análise dos ‘instrumentos e procedimentos de mediação’. A “tortura” em contexto como o da Inquisição ou das Ditaduras Militares, é um procedimento óbvio para os modelos de interrogatório violentos, e está relacionado à “assimetria entre as vozes”, da qual falaremos no próximo item. Mas há também inúmeros outros instrumentos de mediação ou intervenção que podem alterar o conteúdo ou o registro das vozes. Na documentação policial, como por exemplo nas “ocorrências”, deve-se considerar a intervenção do escrivão que anota os depoimentos, mas que nesta operação já os altera eventualmente; e mesmo um certo padrão prévio de maneiras de redigir pode estar entre os elementos capazes de distorcer as vozes, menos ou mais levemente,

Uma recomendação final é recuperar a rede de poderes, e eventualmente de micro-poderes, que se integra ao dialogismo das fontes (item 8). Tal como nos mostra Carlo Ginzburg (1991, p.208), o Inquisidor e seu Réu – embora se situem no plano do discurso como duas vozes de igual ressonância para o historiador – estão em situação de desigualdade, o mesmo ocorrendo com o antropólogo e os seus nativos ou outros informadores. Aqui aparecem situações que envolvem poderes reais e poderes simbólicos, mas que em todo o caso expõem uma assimetria entre as vozes examinadas. Há também uma assimetria entre os quilombolas saramakas e os missionários morávios estudados por Richard Price, embora seja difícil dizer quem está em posição mais confortável perante o outro. São assimetrias em que um poder não se impõe sobre a voz oprimida, tal como é o caso óbvio da Inquisição ou do poder simbólico que exerce o jesuíta Sahagún sobre os astecas já sobreviventes de uma sociedade destruída pelos espanhóis. Entre os saramakas e os missionários morávios temos poderes e micro-poderes que se confrontam. O primeiro grupo se esquiva do segundo; este, por sua vez, acredita ter exercido algum poder simbólico, quando na verdade apenas foi empurrado para o mundo da não-comunicação. Não há poder mais sutil que o de enganar o antropólogo ou o missionário.

Os modernos processos criminais e inquisitoriais são bastante similares tanto no dialogismo como no fato de serem fontes intensivas, particularmente atentas aos detalhes, ao que pode ser revelado subitamente através de um gesto, de um ato falho, daquilo que escapa pelas margens. Na seguinte passagem de “O Inquisidor como

Antropólogo”, Carlo Ginzburg expressa este último aspecto, o da intensividade das fontes, com particular clareza:

É verdadeiramente espantosa a riqueza etnográfica dos julgamentos do Friuli. As palavras, os gestos, o corar súbito do rosto, até os silêncios – tudo era registrado com meticulosa precisão pelos escrivães do Santo Ofício. De fato, para os inquisidores, sempre tão desconfiados, qualquer pequena pista poderia constituir um avanço considerável no sentido da verdade (GINZBURG, 1991, p.209)

Desenvolveremos a seguir outro conjunto importante de considerações, igualmente útil para o tratamento historiográfico de fontes dialógicas. O historiador contemporâneo aprendeu a ler as fontes históricas também pelas suas margens, pelos seus silêncios, pelos seus desvios inesperados, ou, ao contrário, pelos detalhes que passam despercebidos. O que é extremamente familiar para uma época, ou para determinado grupo social, acaba não sendo registrado ou expresso pela documentação que futuramente se converterá em fonte histórica. Ninguém anota em um diário ou livro de memórias o que é óbvio e comum, e tampouco um jornal costuma noticiar senão o que é raro, espetacular, singular, único. Do mesmo modo, a um viajante não ocorrerá registrar em seu ‘relato de viagens’ senão o que lhe parecer exótico, estranho, curioso por confronto com a sua própria cultura. O corriqueiro habitualmente desaparece da história, a não ser em fontes como as que discutimos acima – as fontes dialógicas e intensivas de um processo criminal ou de uma devassa de inquisição, que se mostram particularmente ávidas em apreender o cotidiano dos réus e das vítimas na esperança de que dali surja ou a estrutura de uma vida exposta em seus mínimos detalhes (mesmo os insignificantes) ou, inversamente, excitadas com a possibilidade de que subitamente sejam surpreendidos pelo inesperado, pelo o desvio de um percurso habitual na noite de um crime, pela menção de um talismã perdido em uma gaveta e inocentemente percebido por uma criada que presta um depoimento.

Em virtude desta tendência dos indivíduos e instituições em não registrarem a obviedade, ocorre que, por isso mesmo, podem se perder para o historiador certas informações e costumes do passado – costumes que hoje, para o nosso presente, já não teriam nada de familiar e óbvio, e que, portanto, poderiam ter algum interesse historiográfico. Vamos imaginar uma situação estranha para a sociedade em que vivemos. Digamos que em certa região da China era recorrente o costume de um filho

presentear ao pai, ainda com plena saúde, com um caixão – constituindo este gesto em grande prova de amor e respeito. Para nós, homens ocidentais do século XXI, um filho presentear um pai com um caixão seria talvez absurdo ou de mau gosto. Por isso mesmo, uma informação como esta desperta curiosidade: é uma singularidade de outra sociedade em relação à nossa: uma alteridade. Suponhamos que esse costume era tão generalizado e natural nesta sociedade historicamente localizada que ninguém o anotou. Saberemos talvez de *tsunamis* que se abateram implacavelmente sobre o povo daquela região, sobre bandoleiros que invadiram a aldeia e impiedosamente trucidaram homens e mulheres em certo dia fatídico, sobre a breve e memorável passagem do governador pela aldeia em determinada ocasião, ou sobre uma criança que nasceu com duas cabeças. Mas sobre este costume que nos parece tão estranho, e que destarte caracterizaria tão bem a sociedade examinada (mas do que todos os outros que enunciamos), nada saberemos.

Um aspecto muito familiar a uma sociedade, um costume já muito entranhado, ou um procedimento que a ninguém de uma comunidade ocorreria questionar (exatamente por parecer muito natural a todos) é aquilo que Edward Thompson chama de “norma surda”. “Tratam-se daqueles aspectos de uma sociedade que aparentam ser tão inteiramente ‘naturais’ aos seus contemporâneos que, usualmente, acabam deixando registros históricos imperfeitos”. Thompson nos diz que, em algumas situações, uma boa maneira de descobrir normas surdas é examinar episódios ou situações atípicas – ou, em suas próprias palavras, levar em consideração que “um motim ilumina as normas dos anos de tranqüilidade, assim como uma repentina quebra de deferência nos permite entender melhor os hábitos de consideração que foram quebrados” (THOMPSON, 2001, p.235). Traremos um exemplo particularmente interessante fornecido por Edward Thompson, historiador cultural inglês que se vincula ao Materialismo Histórico. Na conferência-artigo intitulada “Folclore, Antropologia e História Social”, proferida em 1977 e publicada neste mesmo ano na *Indian Historical Review*, Thompson fala um pouco à sua platéia e aos seus leitores sobre como podem ser eloqüentes aos historiadores as situações atípicas, excepcionais, ou estranhas (THOMPSON, 2001, p.235).

O insólito costume relatado no artigo de Thompson é o da “venda de esposas”, que ocorria entre operários ingleses nos séculos XVIII e XIX. Há vários registros destes

estranhos rituais em documentação (Thompson contou 300 casos), e isto ocorre precisamente porque na sua época eles teriam chocado certos setores da educada sociedade inglesa setecentista. Os casos foram registrados em alguns jornais, para escândalo da classe média ilustrada inglesa, e também em cadernos de anotações e relatórios de folcloristas da época, interessados em registrar costumes ingleses diversificados. Edward Thompson vale-se como fontes históricas tanto destas anotações de folcloristas como das pequenas notas de jornais que mencionavam os casos. O ritual dava-se da seguinte maneira: em um mercado público acorriam pessoas para assistir a um estranho leilão que tinha sido anunciado com bastante antecedência. No insólito cenário montado em praça pública, adentra a esposa, usando uma coleira ao pescoço ou na cintura, e o marido começa a leiloá-la. Aquele que dá o maior lance torna-se o seu novo proprietário. Recebe do ex-marido a coleira que traz na outra ponta a esposa, e a partir dali ela é sua. Em troca, o ex-marido leva em dinheiro o valor dado em leilão.

Um costume como este faria hoje os horrores e as delícias do jornalismo feminista. Também indignaram por motivos diversos os folcloristas ingleses dos séculos XIX – contemporâneos de uma propaganda inglesa já anti-escravista – que tinham por trabalho registrar os costumes do povo, as festas e rituais, sempre com uma curiosidade de antiquários. Estes folcloristas também anotavam tudo aquilo que lhes parecia insólito, bárbaro, demasiado rústico. A estes registros, do ponto de vista dos historiadores de hoje, seria possível fazer novas perguntas. Não perguntas sobre o espetáculo deprimente de uma simulação teatral na qual as esposas eram representadas como se fossem escravas, como queriam os folcloristas avessos ao escravismo colonial, e tampouco perguntas sobre a condição feminina nulificada em um ritual que delas fazia mercadorias, como poderia propor uma perspectiva feminista. Mas sim perguntas mais próprias da história cultural contemporânea: o que estes rituais e representações revelam das relações conjugais, das formas de sociabilidade, dos procedimentos inventados pelo povo para resolver os seus conflitos? O que nos falam dos sistemas normativos e das maneiras criativas que se oferecem aos indivíduos para expressar a sua liberdade de ação dentro do rigoroso quadro de normas sociais que lhes era impingido?

São magistrais as análises e conclusões de Edward Thompson a respeito destes casos que teriam sido vistos pelos jornalistas ingleses da época como estranhas e absurdas operações de venda, e que os folcloristas ingleses do mesmo período haviam

condenado moralmente, no máximo concedendo-lhes o rótulo de resíduos do ancestral paganismo anglo-saxão. O estrato abaixo destacado, da análise de Edward Thompson, diz-nos tudo, e é atestado da fina sensibilidade analítica de que deve dispor um historiador com vistas a atravessar tanto as camadas de filtros documentais, como também alcançar os entreditos que revelam as verdadeiras razões de uma prática social, o seu papel para estabelecer e restabelecer o equilíbrio das tensões sociais. Uma análise brilhante:

Entretanto, um exame mais detido das evidências tem propiciado enxergar a venda de esposas sob outro ângulo. Na verdade, o ritual era uma forma de divórcio, em uma época na qual o povo da Inglaterra não dispunha de nenhuma outra forma de desenlace matrimonial. Em quase todos os casos, a ‘venda’ se deu com o consentimento da esposa. Na maioria das vezes, o casamento precedente já estava arruinado, e pode-se demonstrar que o pregão ao público era fictício. O comprador da esposa já havia sido combinado e, em muitos casos, era o amante dela.

Mais ainda: o marido que vendia a cômputo – a qual, afetivamente, perdera – comportava-se com uma generosidade mais humana que a encontrada nos atuais processos de separação. A transação era desenrolada ante o olhar da audiência, e o marido cobria a vergonha de ter perdido a mulher, primeiro com a encenação de tê-la posto à venda, depois com um ou outro gesto de liberalidade ou boa vontade. Comumente, ele destinava toda ou quase toda a pequena soma angariada com a venda aos brindes à saúde do novo casal, que eram oferecidos na taberna da praça do mercado (THOMPSON, 2001, p.237)

As lições de Edward Thompson com base neste caso são claras. Aponta-se para a necessidade de atravessar a “forma” mais externa da prática social examinada – aquela mesma em que ficaram atolados os folcloristas ingleses da própria época, que tenderam a ver o caso como manifestação da ordem masculina dominante, capaz de reduzir a esposa à estatura de propriedade ou animal encoleirado, ou então como persistência distorcida de antigas práticas pagãs relacionadas ao “preço-da-noiva”. Estancar o olhar analítico na forma, na superfície do ritual (tal como fizeram os folcloristas contemporâneos dos casos examinados) seria uma irreparável falha para o olhar historiográfico, que deve ir além. Deve-se atravessar a forma, nos diz Thompson, para o olhar historiográfico focalize o que realmente importa, e que pode permitir que a pesquisa avance e não estanque no mesmo ponto onde se encontraria os folcloristas ingleses, os jornalistas de curiosidades e as feministas de nossa época. E esse verdadeiro ponto, portão imaginário que deve ser atravessado para que a pesquisa prossiga, refere-se às verdadeiras relações expressas no conteúdo. Ou como complementa Thompson:

Qualquer que seja sua origem ou seu simbolismo manifesto, o ritual foi adaptado aos novos propósitos de regulação da troca de parceiros, mutuamente consensual (THOMPSON, 2001, p.237)

O caso nos permite acrescentar que é particularmente importante para o historiador cultural perceber os novos usos de um antigo simbolismo ou prática social. A compreensão histórica não pode ficar estancada no ritual – no objeto ou na prática cultural em si mesma – e deve avançar para o estudo das suas reapropriações, dos seus modos de difusão, das recepções. Um simbolismo recontextualizado e ajustado a uma nova prática social, bem como a novas formas de sociabilidade, é já um novo simbolismo – um objeto novo, que já expressa transformações definitivas no imaginário ou no sistema de práticas e representações original. Ou, como diz o próprio historiador Edward Thompson, “o significado de um ritual só pode ser interpretado quando as fontes (algumas delas coletadas por folcloristas) deixam de ser olhadas como fragmento folclórico, uma ‘sobrevivência’, e são reinscritas em seu contexto total. Por fim, o exemplo exposto mostra como “o atípico pode servir para sondar as normas” (THOMPSON, 2001, p.238).

Vejam agora algo sobre o fato de que a fonte também tem muito a dizer ao historiador com os seus não-ditos. Em um polêmico artigo sobre História e Pós-Modernismo, publicado em 1989 na revista *History and Theory*, Frank Ankersmit sustenta a possibilidade de contrastar a historiografia moderna e a historiografia pós-moderna através do modo como os historiadores tratam ou concebem as fontes históricas (“evidências”, segundo o seu vocabulário). A historiografia modernista sempre se teria baseado fundamentalmente na idéia de que o historiador utiliza as evidências para encontrar por trás dela uma realidade histórica, que é o seu objetivo último. Já para o olhar pós-modernista, as evidências não apontariam para o passado, mas para interpretações do passado (ANKERSMIT, 1989, p.124). Ankersmit utiliza como exemplificação o posicionamento transmitido por George Duby em uma célebre entrevista a Lardreau datada de 1980. Nesta, Duby afirma que a principal evidência, para ele, está no não-dito, naquilo que uma época não diz a respeito de si mesma. Exatamente o que é mais característico a uma época (como a água para um peixe, segundo uma metáfora de Ankersmit) é o que uma época não pode perceber sobre si

mesma, de modo que o historiador deve buscar essa apreensão da essência de uma época precisamente através “do que não foi dito, do que foi apenas sussurrado, ou do que foi expresso em detalhes insignificantes” (ANKERSMIT, 1989, p.125). Esta perspectiva apresentada por George Duby parece se aproximar, de alguma maneira, de algumas das proposições dos micro-historiadores italianos, uma vez que também estes incluem entre seus procedimentos a possibilidade de reconhecer um período, uma sociedade ou uma prática não através daquilo que lhe é mais característico, mas sobretudo daquilo que lhe escapa, como a pista que o criminoso deixa inadvertidamente no local de um crime depois de falsificar todos os aspectos importantes da cena do crime, ou como o falsificador de quadros que, ao imitar um artista, copia rigorosamente todos os gestos estilísticos mais característicos mas termina por deixar uma abertura para que se perceba a falsificação em um detalhe de menor importância. Esta argumentação sobre a necessidade de atentar para o detalhe revelador é desenvolvida por Carlo Ginzburg em seu famoso texto “Raízes de um Paradigma Indiciário” (1986).

Voltando às reflexões de Georges Duby sobre o trato dos historiadores contemporâneos com as evidências do passado, e à releitura que delas faz Ankersmit em uma sequência na qual comparará a historiografia pós-moderna à psicanálise, essa maneira singular de lidar com as evidências não aponta para algo que se esconde por trás destas evidências no passado, mas sim para algo que “adquire significado e importância quando confrontado com a mentalidade da época posterior, na qual vive o historiador” (ANKERSMIT, 1989, p.125). Os traços essenciais de uma época revelam-se apenas por contraste com um outro período, e o historiador estaria apto a apreender algo do Passado a partir das evidências precisamente no momento em que “projeta um padrão sobre os vestígios”. O interesse, então, recai na interpretação, e não em algo que já existe por trás das fontes independentemente da ação do historiador. A perspectiva proposta por Duby, enfim, aponta para a possibilidade de construir a História através do não-dito, do que foi suprimido (intencionalmente ou não), do detalhe, do que teria parecido irrelevante para uma época mas que se torna revelador para outra. Extrair conclusões de um silêncio, por fim, introduz o historiador diretamente em uma perspectiva de interação com as fontes, já que não é possível simplesmente buscar uma verdade escondida atrás de um silêncio, sendo necessário fazer incidir uma pergunta, um padrão sobre este silêncio para que ele fale a uma outra época e revele traços que a

própria época histórica examinada não percebeu sobre si mesma, não quis perceber, ou buscou suprimir, seja a partir dos caminhos intencionais, involuntários, conscientes, ou inconscientes.

Para concluir, podemos deixar esta sugestão de complementaridade. Lidar com fontes dialógicas é lidar com diferentes vozes sociais, mas também com diferentes silêncios que “falam” ao historiador. Este mesmo, deverá se autoperceber como uma voz que, ao formular uma pergunta para o seu conjunto de fontes, já coloca em movimento um outro tipo de dialogismo, capaz de orquestrar as vozes do passado, ao lado da sua mesma, e de extrair elementos importantes dos próprios silêncios reveladores das fontes, daquilo que escapa pelas margens da documentação, da rede de pequenos detalhes que possibilitam uma leitura intensiva. Lidar com ‘fontes dialógicas’ talvez não seja possível sem que o próprio historiador, ele mesmo, torne-se também um “historiador dialógico”.

Referências bibliográficas

ANKERSMIT, F. R. “Historiografia e Pós-Modernismo” In *Topoi – Revista de História*. V.2. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001 [“Historiography and Postmodernism”, *History and Theory*, n°28, 1989, 137-153].

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1985.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, Lar e Botequim*, São Paulo: Brasiliense, 1986 [original: 1984].

DUBY, Georges e LARDREAU, G. *Dialogues*. Paris: Flamarion. 1980.

FRANCO, Maria Sílvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo: Ática, 1974.

GINZBURG, Carlo. “Raízes de um Paradigma Indiciário” In *Mitos, Emblemas e Sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 143-179 [original: 1986].

GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como Antropólogo” In *A Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991 [original: The Inquisitor as Anthropologist: an Analogy and its implications” in *Class, Myths and the Historical Method*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989].

HOBBSAWM, Eric. Escaped Slaves of the Forest. *New York Review of Books*, 6 de dezembro de 1990, p.46-48 (republicado em “Pós-Modernismo na Floresta”, In *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.201-206) [original do livro: 1997; original do artigo: 1990].

JAKOBSON, Roman. Language in Operation. *Milanges Alexandre Koyr, II, L'aventure de l'sprite*. Paris: 1964.

LEÓN-PORTILLA, M. *A Visão dos Vencidos*. Porto Alegre: LPM, 1987.

MARTINS, José de Souza *Subúrbio*. São Paulo: HUCITEC, 1992.

POLO, Marco. *Livro das Maravilhas* [original: século XIII].

PRICE, Richard. *Alabi's World*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990.

REIS, João José. “Identidade e diversidade étnicas nas Irmandades Negras nos tempos da Escravidão” in *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, n°3, 1996, p. 7-33.

SOUZA, Laura de Melo. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

THOMPSON, Edward P. “Folclore, Antropologia e História Social” In *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*, São Paulo: UNICAMP, 2001. p.227-267].

VERÓN, Eliseo. *A Produção do Sentido*. São Paulo: Cultrix, 1980.