EXPEDIÇÕES



Teoria da Historiografia

& Historiografia

EXPEDIÇÕES

Teoria & Historiografia

http://www.prp.ueg.br/revista/index.php/revista_geth

Volume 6 - N.2
JULHO/DEZEMBRO
de 2015

ISSN 2179-6386

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS

Reitor
Haroldo Reimer
Coordenadora de Projetos e Publicações
Elisabete Tomomi Kowata
Mestrado em Ambiente e Sociedade - Campus Morrinhos
Coordenadora de Projetos e Publicações
Elisabete Tomomi Kowata
Mestrado em Ambiente e Sociedade - Campus Morrinhos

Conselho Editorial
Aruanã Antonio dos Passos (UEG/UFG), Deuzair José da Silva (UEG) Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos (EditorUEG), Michelle dos Santos (Editora UEG), Geraldo Witeze Júnior (IFG/UFG), Emile Andrade (UEG), Itelvides José de Morais (EditorUEG)

Conselho Consultivo
Adelar Heinsfeld (UPF), Alexandro Neundorf (PUCPR), André Luiz Joanilho (UEL), Antonio Negro (UFBA), Antonio Paulo Benatte (UEPG), Arthur Alfaix Assis (UnB), David Maciel (UFG), Edgardo Castro (CONICETArgentina), Edson Arantes Jr. (UEG), Eduardo Quadros (PUCGO/ UEG), Eduardo Sugigaki (PUCGO), Estevão Martins (UnB), Euzébio Fernandes de Carvalho (UEG),Fábio Santa Cruz (UEG), Hélio Cardoso Jr. (UNESP), Hélio Sochodolak (Unicentro), João Paulo Simões Villas Boas (UNICAMP), José Costa D'Assunção Barros (UFRRJ), José Roberto Braga Portella (UFPR), Kaori Kadama (FIOCRUZ), Luiz Carlos Bento (UFMS), Luiz Henrique Borges (IPHAN), Márcio Diniz (UFSCAR), Meize Regina de Lucena Lucas (UFC), Mônica Martins Silva (UFSC), Murilo Sebe Bom Meihy (UFRJPPGHIS), Neemias Oliveira Silva (UEG), Ordália Cristina Araújo (UEG), Paula Roberta Chagas (UEG/USP), Paulino de Jesus Francisco Cardoso (UDESC), Renata Senna Garraffoni (UFPR), René Gertz (PUCRS), Rodrigo Tavares Godói (UNIR/UFG), Roseli Boschilia (UFPR), Ruben Franklin Maciel (UFF), Maria Verónica Secreto (UFF)

Revisão Técnica de Língua Inglesa e Alemã
Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos

Expedições: é uma publicação semestral dos Grupos de Estudos em Teoria da História, Historiografia e Ambiente e Sociedade em parceria com os Departamentos de História da Universidade Estadual de Goiás, dos Câmpus de Jussara, Formosa, Morrinhos (Mestrado em Ambiente e Sociedade) e Quirinópolis.

ACESSE: http://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/

Índice

Entrevista: 6
Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

La Memoria construida: Hollywood y el cine historico 43
Fabio Nigra

Identidade e complexidade: Ricoeur, Nietzsche, Bauman 66
José Carlos Reis

Integração dos processos produtivos dentro da Literatura Econômica Contemporânea: a tecnocracia na história das ideias 91
Alexandre de Paula Meirelles

Os Modos de sentir o mundo: a história das mentalidades e sua relação com o inconsciente coletivo 116
Amanda Muniz Oliveira
Rodolfo Bastos

Um Estudo comparativo das filosofias da história de Kant e Hegel 132
Franscimere Cordeiro Souza

Os derrotados da Primeira República: apontamentos historiográficos e conceituais 153
Igor Guedes Ramos

Por uma memória da Teoria: o conflito entre as gerações dos metódicos e dos annales 177
Clayton Ferreira e Ferreira Borges

Uma história através de dicotomias e purificações: uma reflexão metahistórica sobre a "Tática Fabiana" descrita por Hayden White 196
Felipe Souza Leão de Oliveira

O ensino de história em busca de novas referências:Considerações sobre o pensamento de Edgar Morin 218
André Wagner Rodrigues

A brasilidade na prosa de Manuel Bandeira 228
Nayamim Moscal

Contra a história historicista: a combatividade discursiva de Lucien Febvre contra Victor Langlois e Charles Seignobos 241
Wigeslei Rosa de Oliveira

Saber histórico e mimese em Paul Ricoeur 271
Ivanhoé Albuquerque Leal

Herói da nação salvador predestinado: Porfírio Dias pela perspectiva de Bernardo Reyes 291
Fernanda Bastos Barbosa

Dossiê: História narrativa e usos do passado

Apresentação: 308
História, narrativa e usos do passado
Leandro Hecko

La clemenza di Tito de W. A. Mozart (KV 621): a antiguidade romana na Opera Seria do século XVIII 311
Diogo Pereira da Silva

Razão e historicidade em Hegel 328
Delmo Mattos

Aproximações entre Nietzsche e Eça de Queiroz acerca do problema da consciência histórica no imaginário cultural oitocentista **346**
Renato Nunes Bittencourt

As Contribuições do movimento de cultura popular (MCP) para a educação brasileira 362
Maria Aparecida Alves da Costa

Subjetividade e Verdade em História 376
Rita de Cássia Oliveira

Ricoeur e a psicanálise: identidade e narrativa ao ego 389
Fábio Liborio Rocha
Daniela Scheinkman Chatelard

Portugal Mítico: a construção da autognose nacional 407
Roberto Nunes Bittencourt

Entrevista[1]

Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Na manhã do dia 19 de março de 2013, na Universidade Estadual de Goiás - Unidade Universitária de Jussara, por ocasião de sua presença como conferencista no *I Congresso de História e Literatura*, tivemos o prazer de receber o professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior, para, mais que uma entrevista uma conversa reveladora sobre seu pensamento e sua pessoa. Sempre sorridente, incisivo e preciso nas colocações e ideias, o autor da *Invenção do Nordeste e Outras Artes* (1999), *História: a Arte de Inventar o Passado* (2007) e de vasta obra marcada pelo signo da originalidade e agudeza, expôs detalhes de sua história e trajetória como professor e pesquisador.

Por mais de duas horas Durval Muniz falou sobre sua infância, família, formação, amizades e claro, sua obra. Também deu pistas valiosas para compreensão de nossa historiografia e seus possíveis rumos. Participaram da entrevista os professores da Universidade Estadual de Goiás (UEG): Aruanã Antonio dos Passos, Deuzair José da Silva, Eduardo Henrique Barbosa Vasconcelos e Geraldo Witeze Júnior do Instituto Federal de Goiás (IFG).

Agradecemos imensamente ao professor Durval Muniz Albuquerque Júnior pela troca de ideias e pela forma amável e atenta com que aceitou o convite para participar do *I Congresso de História e Literatura* (http://www.revista.ueg.br/index.php/anais_congresso/index) e para nos prestar esse valioso depoimento que agora publicamos.

****

[1] Nesta entrevista foi mantido o tom e os elementos característicos de conversa sem a preocupação formal de limite e equivalência entre as perguntas e respostas. Em outras palavras, optamos por manter a oralidade no registro escrito. Entrevista transcrita por Ma. Aline Lemos Feier (PUC-GO), contato: alinelemosf@gmail.com. Revisão e notas feitas pelo professor Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos. E-mail: eduardo.vasconcelos@ueg.br.

Aruanã Antonio dos Passos: Eu gostaria de começar professor Durval pedindo a você que nos fale um pouco sobre a sua infância, da sua família, da sua vida.

Durval Muniz Albuquerque Júnior: Bem, como eu digo na abertura de *A Invenção do Nordeste*, eu sou filho de uma mãe paulista, e pai paraibano, que se encontraram em São Paulo. Meu pai era migrante, como muitos do nordeste. Trabalhava no Hospital de Beneficência Portuguesa, era cozinheiro do hospital. E conheceu minha mãe na missa. E eu sou o primeiro filho nascido no Nordeste, porque meu pai retornou ao Nordeste quando meu avô morreu, para assumir a direção das terras que ele deixou, cuidar da mãe, das irmãs. Então eu nasci e cresci, vivi até os quinze anos em fazenda, no mato. Nós tínhamos duas propriedades, uma ficava onde se chama Agreste da Paraíba, que é uma região mais úmida, próxima a Campina Grande, num município chamado Queimadas. E tínhamos uma terra, mais no semiárido mesmo, área que se chama de Cariri. É Cariri da Paraíba, que é uma região que tem uma média pluviométrica de 200 milímetros por ano. Muito seca! Num município que se chama Boqueirão. E nós migrávamos de 6 em 6 meses entre essas duas propriedades. Quer dizer no período da chuva a gente vinha pra o semiárido, e no período da seca, a gente vinha para o agreste. A gente fazia este percurso levando tudo, as vacas, as galinhas, os porcos, tudo! E fazíamos esta migração periódica.
Quer dizer eu trabalhava, quer dizer eu fiz minha formação primária em casa, com minha mãe. Porque não havia escola na região. Então eu estudei até o que se chamava na época de 4ª série primária em casa. Fiz com minha mãe que ensinava algumas pessoas da região. Por que minha mãe era uma mulher excepcional. Por que ela tinha o que se chama o Ensino Técnico. Nos anos 1950 era uma mulher que tinha o curso de Secretária Executiva. Minha mãe, quando meu pai a conheceu, era secretária executiva dos Laboratórios Abbot, da diretoria dos Laboratórios Abbot. Ganhava muito mais que ele que era um cozinheiro de hospital. E minha mãe foi quem me ensinou, eu só fui para escola mesmo para iniciar o que se chamava na época de ginásio, que é o que equivale a 5ª série. Então, ou seja, eu fiz o que se chama de admissão ao Ginásio. Exame de admissão ao ginásio. Na verdade, eu não tive que ir para a escola. Eu não fiz só o 1º, 2º, 3º e 4º ano, mas fiz um quinto ano, porque passei um ano me preparando pra fazer a admissão ao ginásio. E estudei sempre em escola pública. Nós migramos pra Campina Grande, quer dizer, eu só saí do mato, da fazenda, quando eu terminei o ensino fundamental, quando eu fui até a 8ª série. E eu estudava num município, a sede do município onde ficava a fazenda de meu pai. Por ai

parou essa migração periódica, essa fazenda da região mais úmida foi vendida. E meu pai ficou com a do semiárido, a do Cariri.

Eu ia para a cidade de jipe. A gente viajava a noite, eu estudava a noite. Trabalhava durante o dia, com gado, plantando, colhendo, estas coisas que se faz na fazenda. E a noite eu ia pra escola de jipe, um trajeto de uns 20 quilômetros, 30 quilômetros de carro. Saía umas cinco horas da tarde e voltava meia noite, todos os dias. Então, quando terminei a 8ª série não havia no município nenhuma escola que oferecesse o segundo grau, o ensino médio. Foi quando nós fomos pra Campina Grande. Foi quando eu mudei para a cidade. Quando eu saí do campo. Eu tinha em torno de 15 anos.

Aruanã Passos: E a propriedade ficou com sua família?

Durval Albuquerque Júnior: Ficou. Meu pai ficou lá e ele só ia em casa nos finais de semana. Nós passamos a ver nosso pai só no final de semana.

Aruanã Passos: Ele ia a Campina Grande?

Durval Albuquerque Júnior: Ele ia para Campina Grande. Chegava na sexta-feira e no domingo a tarde ele voltava. Ele passava sozinho toda a semana. Morou 14 anos sozinho. Até que minha mãe faleceu, quando ele casou novamente e passou a ter uma nova esposa que vivia com ele. Eu fiz o segundo grau numa escola estadual. A maior escola estadual da cidade de Campina Grande: se chama Colégio Estadual José Américo de Almeida, mais conhecido como Estadual da Prata, que é o nome do bairro. Foi lá que eu fiz meu segundo grau, onde eu conheci uma professora de história chamada Marta Lucia Ribeiro, que é minha grande musa inspiradora. Eu digo para ela sempre isso. Quer dizer eu sempre soube que eu seria professor, disso eu nunca tive duvida. Com 9 anos eu passei a dar aulas a minha irmã, porque minha mãe engravidou do último filho, era uma gravidez de risco, porque ela já tinha 42 anos, então ela tinha de ficar deitada e eu assumi as aulas e passei a ser responsável por fazer aquilo que ela fazia comigo. Ela me ensinou e eu passei a ensinar minha irmã. Então com 9 anos comecei a dar aula. E me apaixonei pela história. Adorava. Então eu sabia que eu ia dar aula, mas não sabia de que. Eu tinha dúvida entre geografia, história, português, porque eu gostava de todas essas disciplinas. Eu tinha certeza de que não seria professor de matemática, física, etc., porque eu nunca, nunca fui muito interessado nessas matérias. Não é que eu não tirasse boas notas, até tirava, mas é aquela coisa, você estuda na véspera para fazer a prova e nada mais. Não tem nenhuma identidade com isso. Então o que me levou a me decidir pela história foi ter tido a

professora Marta Lúcia como minha professora durante os três anos do ensino médio. Porque ela é uma professora excepcional, mostrava uma outra forma de trabalhar a história. É uma mulher de esquerda, marxista, dava aula discutindo, debatendo, dialogando. Não dava aula, aquela coisa de encher o quadro com coisas, entendeu? Levava poesia, ela tinha outra forma de dar aula que encantava. A todos! Toda nossa turma gostava muito dela, eu gostava especialmente, me entusiasmei especialmente.

Aruanã Passos: Isso foi no ensino médio?

Durval Júnior: Foi no ensino médio. Quando foi pra fazer o vestibular, então eu me decidi por história.

Aruanã Passos: Você teve aulas com ela mais de um ano?

Durval Júnior: Eu tive aula com ela os três anos do ensino médio. Os três anos do ensino médio nós tínhamos uma média de umas quatro horas semanais de história.

Eduardo Henrique Barbosa Vasconcelos: E os outros colegas também vieram a cursar história?

Durval Júnior: Não, Não. Mas todo mundo gostava muito dela. Só eu escolhi história. A maioria ficava questionando minha escolha porque eu sempre fui um aluno que tirei notas bastante altas e todo mundo achava que eu deveria fazer medicina, engenharia. Só que na minha casa eu nunca recebi pressão nenhuma pra fazer qualquer coisa.

Aruanã Passos: Mas o seu pai esperava que você continuasse o trabalho?

Durval Júnior: Primeiro porque meu pai nunca teve claro um verdadeiro interesse que na verdade a gente estudasse. Meu pai queria que a gente fosse fazendeiro. Que a gente continuasse o trabalho dele. Quer dizer ele nunca pressionou pra gente fazer qualquer coisa, e minha mãe muito menos. Minha mãe sempre respeitou muito as decisões que a gente tomava.

Aruanã Passos: Então eles tinham uma vontade, mas não fizeram qualquer pressão?

Durval Júnior: Não! Nesse sentido de fazer uma carreira, seguir uma carreira, ser médico, não, não tinha. Quer dizer eu sempre fui bastante estudioso, sempre tirei notas boas, entre outras coisas, porque eu sabia que era a forma deu não voltar para aquela fazenda. Eu não tenho qualquer idealização da vida do campo. Eu sei o que é vida do campo. Pelo menos o campo que eu conheci. Que era duríssimo, uma vida duríssima.

Quando eu falo do nordeste, minha dissertação de mestrado foi sobre a seca[1]. Quer dizer na verdade eu sempre trato de coisas muito ligadas à minha vida. Quer dizer a historiografia que eu faço tem um traço biográfico. Tem elementos da minha vida. Talvez por isso eu fale com paixão, com envolvimento afetivo, emocional. Porque eu efetivamente vivi essas coisas. Quer dizer eu vivi durante anos tendo que caminhar quilômetros atrás de água para beber. Caminhar com o rebanho, trazendo o rebanho de gado durante quilômetros para ele beber. Convivi com isso. Quer dizer, você ter que cortar xique-xique, cortar macambira, cortar cacto para o gado comer. Estas coisas todas eu vivi. Queimar cacto para o gado comer. Estas coisas a gente fazia. Na verdade meu pai vivia sempre indo e voltando na vida, quando chovia ele caminhava 6 meses e depois ele recuava financeiramente nos 6 meses seguinte, então por isso nunca saia do campo. Até porque meu pai era uma pessoa que não tinha a mínima mentalidade capitalista, não tinha a menor subjetividade preparada pra viver no capitalismo. Meu pai nunca tomou um empréstimo em banco. Tinha pavor de qualquer contato com o banco, financiamento, investimento. Ele não tinha a menor noção destas coisas. Era uma agricultura de subsistência. Quer dizer tinha uma grande quantidade de terras, mas essa terra era muito pouco utilizada, fazia uma agricultura de subsistência, plantava-se milho, feijão, fava, jerimum, quer dizer nada mais do que essas coisas que se planta lá, abóbora, estas coisas. Mas somente para o consumo do gado, das galinhas, para o consumo próprio da gente, muito mais do que para vender. Quer dizer houve um momento em que se produziu algodão. Por exemplo, a primeira viagem que a gente fez a São Paulo em 1968, minha mãe tinha saído de São Paulo em 1958, fazia uma década que mamãe não via a família dela. Ai em 1968 a gente teve uma excepcional safra de algodão, um ano em que a gente vendeu muito algodão, a gente pôde fazer uma viagem pela primeira vez, minha mãe pôde voltar a São Paulo. E nós, filhos, fomos à primeira viagem que a gente fez a São Paulo em 1968. Mas depois você teve a tal da praga do bicudo que acabou com a produção algodoeira do Nordeste. Houve um período em que praticamente a produção algodoeira acabou. Você passou a ter uma coisa que era pura subsistência.

Quer dizer, quando eu fui para cidade, para mim era uma coisa absolutamente libertadora. E eu digo isso num texto que eu escrevi. Quer dizer que curiosamente,

---

[1] ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *Falas de Astúcia e de Angústia*: a seca no imaginário nordestino - de problema à solução (1877-1922). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1994.

coincidentemente eu me mudo para Campina Grande, e vou morar num bairro chamado Liberdade. E ele significou realmente liberdade, libertação daquela rotina de trabalho terrível. A gente levantava todo dia 6 horas da manhã e trabalhava até 5 horas da tarde, quando saia para ir para a escola e chagava meia noite. Então eu durmo 6 horas por dia hoje porque desde essa época eu dormia 6 horas por dia! Eu deitava meia noite, e acordava 6 horas. Vinha no carro, descia na entrada na fazenda, daí eu ia até a sede tropeçando no escuro porque não tinha energia, não tinha nada, a noite que não tinha lua, era totalmente escuro.

Geraldo Witeze Júnior: De que forma essa sua vivência influenciou a sua formação? Além da sua professora, como essa vivência na roça, no mato, no agreste, a migração temporária, como isso influenciou a sua concepção de história? Gostaria que você falasse também sobre a cidade libertadora. E no seu momento, de fato, ela é libertadora. Esse é o contexto das pessoas migrando pra cidade. Porém hoje, muitas vezes o que a gente vê é o contrário. A cidade como opressora, as grandes cidades e um movimento para alguns idealizado de retorno para o campo, mas, um campo idealizado. Também nós temos hoje inclusive no nordeste, através de centro de sindicados que fundem práticas de agroecologia, jovens que já não querem sair do campo, eles querem ficar ali na cidadezinha. Então gostaria que você falasse sobre esse processo.

Durval Júnior: Também a experiência de cidade que eu tive, quer dizer eu tenho um amor particular por Campina Grande. Aliás quem é campinense é bairrista enormemente, é uma característica dos habitantes de Campina Grande. Adoram Campina Grande. Quer dizer ainda no livro que vai sair agora, eu faço loas a Campina Grande, o livro se chama "*A feira dos mitos*", justamente porque Campina Grande é uma cidade que se caracteriza por ter grandes feiras, uma das maiores feiras do Nordeste.

Eduardo Vasconcelos: Esse livro foi premiado pelo Concurso Silvio Romero, não é isso?

Durval Júnior: É isso.

Eduardo Vasconcelos: Quando vai ser publicado?

Durval Júnior: Vai sair em julho[2]. Então assim eu coloquei este título, entre outras coisas, me lembrando, porque em Campina Grande quando eu fiz o segundo grau eu passei a ser feirante. Eu trabalhava nas quartas-feiras, sextas, e sábados vendendo os queijos que meu pai produzia na fazenda. Então meu pai colocou um banco na feira e nós nos revezávamos, os filhos e minha mãe na administração desse banco. Então eu tive esta experiência da feira. Onde a presença do que se chama de cultura popular nordestina é muito óbvia. O mercado central de Campina Grande é uma coisa imensa, que na verdade sai do mercado e se espalha por todas as ruas laterais. Nele se vende de passarinho a fumo de rolo, a roupa, queijo, doce, carne, peixe, o que você imaginar de cereais vende naquela feira, só não vende avião, mais o resto se vende naquela feira. E vem gente de todas as redondezas, de outros Estados. Na apresentação que eu faço do livro digo que a feira inclusive me proporcionou as minhas primeiras experiências com o erótico. Porque eu me lembro, eu era novo, meu pai me levava às vezes para feira e a gente comia em uns cafés que as garçonetes eram todas prostitutas. Os fregueses ficavam, evidentemente, passando a mão e cantando elas o tempo todo, e eu guri ficava observando aquilo. Um guri do mato achava aquilo estranhíssimo, aquele negócio todo, a forma como elas se vestiam, a maquiagem. Então, depois quando eu estudava em Campina Grande muitas vezes eu ia para feira lanchar.

A minha produção historiográfica tem muito a ver com minha vida, talvez por isso eu fale tão emocionalmente, tão afetivamente ou até poeticamente das coisas, porque tem a ver com a minha vivência. Por exemplo, *A Invenção do Nordeste* tem a ver com o fato de eu a partir de 1968, quando eu fui a primeira vez a São Paulo, eu passei a ir quase anualmente para São Paulo, nas férias, e ter contato com minha família paulista. A família da minha mãe que era de São Paulo e escutar todos os preconceitos possíveis e imagináveis em relação ao Nordeste. Então, assim, coisas absurdas que me perguntavam: se lá só tinha cobra nas ruas, se tinha carro, se a terra era rachada, se a gente assistia a mesma novela que eles assistiam, se tinha televisão, essas coisas. Eles achavam que o capítulo da novela passava atrasado. Eu dizia: Ó existe uma coisa chamada Embratel, não sei se vocês sabem, existe uma coisa chamada satélite. **N**a verdade, o nordestino lida com essa vivência, porque

[2] ALBUQUERQUE JÚNIOR. Durval Muniz. *A Feira dos Mitos*: a fabricação do folclore e da cultura popular (Nordeste, 1920-1950). São Paulo: Intermeios, 2013.

esse preconceito inclusive se explicitou na hora que eu disse que ia fazer mestrado na UNICAMP. A minha família paulista não acreditava de jeito nenhum que eu passasse no mestrado na UNICAMP por ter estudado na Paraíba. Então a ideia era que eu era incapaz de passar na UNICAMP. Tenho uma prima, a Marina, que é uma moça muito intelectualizada que inclusive ilustrou o *Romanceiro da Inconfidência* de Cecília Meireles. Ela é uma ilustradora, tradutora trabalha em editoras, ela foi enfática: "Você não vai passar"; "Você não vai conseguir". Quando eu passei foi uma surpresa enorme por eu ter passado, ainda mais que eu fiquei em segundo lugar, uma surpresa ainda maior. Mas eu também tive que vivenciar o preconceito dentro da própria UNICAMP. Quando eu dizia que era da Paraíba me olhavam como se eu fosse um bicho raro e tivesse no lugar errado, porque Paraíba tem que ir para São Paulo cavar buraco no metrô, não ir fazer mestrado na UNICAMP. Eu fui a primeira pessoa que veio da Paraíba fazer mestrado, fazer uma pós-graduação na UNICAMP. E eu abri inclusive a estrada por que muitos outros vieram posteriormente. Então assim a *Invenção do Nordeste* lida com isso, com essa minha vivência, do preconceito, de um lado e do outro. Porque eu conheço a forma como os nordestinos veem os paulistas e como os paulistas veem os nordestinos. Eu me lembro que na qualificação do doutorado o Edgar De Decca que fez parte da banca disse que eu era corajoso porque eu estava fazendo uma crítica aos paulistas em São Paulo, uma critica a visão preconceituosa paulista dentro de uns dos templos de saber de São Paulo que é a UNICAMP.

Eu faço, por exemplo, toda uma releitura da visão paulista dos modernistas, a visão preconceituosa dos modernistas com relação ao restante do Brasil. Essa pretensa centralidade que os modernistas vão construir de São Paulo e do governo paulista em relação ao restante do Brasil inclusive desconhecendo o Rio de Janeiro que era o centro cultural do país. Então, o modernismo é um projeto da hegemonia cultural. O modernismo paulista tem um projeto de hegemonia cultural que vai acompanhar a hegemonia econômica e política que São Paulo já tinha. E é por isso que os regionalistas e tradicionalistas do Recife se contrapõem a ele. Por que é o último, o último plano, baluarte ainda, onde as elites nordestinas podem defender um espaço próprio. Quer dizer o Nordeste já fora derrotado economicamente e politicamente e suas elites percebem que o modernismo é um projeto da hegemonia cultural que vai colocar o Nordeste num segundo plano do ponto de vista cultural. Gilberto Freyre representa o que Mário de Andrade representa para o projeto modernista. Por isso contam uma história de que eles quase se

matam dentro de uma barca, dentro de uma canoa no rio Capibaribe, os dois teriam feito a canoa emborcar e os dois teriam caído no rio brigando porque era na verdade duas personalidades que tinham propostas de interpretação do Brasil e de hegemonia cultural concorrentes. Tinham projetos culturais para hegemonizar o país, quer dizer, o movimento regionalista, tradicionalista também tinha um projeto de pensar o Brasil, e um projeto para o Brasil, um projeto cultural. Mário de Andrade vai para o Departamento Municipal de Cultura, mas todas as pesquisas que ele patrocina, são pesquisas nacionais, quer dizer, ele usa o departamento municipal para elaborar um projeto da hegemonia cultural nacional.

Então eu discuto isso, quer dizer, para mostrar como o regionalismo nordestino, que dá origem ao nordeste tem a ver, inclusive, com o embate do ponto de vista da cultura. Existe um embate entre percepções de intelectuais. Freyre, que é um cara espertíssimo, sabe que existe um projeto de hegemonia cultural. São Paulo já hegemonizou a economia e a política nacional, agora vai hegemonizar a cultura. E ai o modernismo constrói toda uma narrativa que coloca ele no centro da história da cultura brasileira. Em grande medida, a historiografia da cultura fica repetindo o tempo todo que o modernismo é o grande acontecimento da cultura no século XX, e se ignora completamente o regionalismo e o tradicionalismo, o movimento regionalista. O Congresso Regionalista no Recife mal é citado nas histórias da cultura brasileira. Então eu faço toda uma releitura da história da cultura brasileira. Infelizmente essa parte da tese não pôde ser publicada, é uma tese gigantesca, é uma tese de mil páginas. Eu tive que fazer um corte radical para virar um livro de 300 páginas. Eu tive que tirar o 4º capítulo sobre o tropicalismo. Tive que reduzir muito o 1º capítulo. Por que a editora, quem analisou pela editora, considerou que o 2º e o 3º capítulos era a parte mais interessante da tese. É o que deveria virar livro. E quando você é um autor não conhecido você se submete aos ditames da editora. A gente se submete a vida toda, mas quando você está começando mais ainda. Aquilo que o Chartier discute: como os editores são definidores dos próprios textos[3], não é inócuo em relação a história do livro. Você não pode fazer uma história do livro, do que é publicado, sem levar em conta o papel que os editores têm. Os editores mudam os textos, interferem nos títulos,

[3] CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. Tradução: George Schlesinger. São Paulo: Editora da UNESP, 2014.

interferem em todas estas coisas. Por exemplo: acabou de sair a 2ª edição do *Nordestino: invenção do "falo"*. Teve uma mudança no título. O título foi enxugado por sugestão do editor, porque ela achou que o título era muito longo na 1ª edição. Então ficou: *Nordestino: invenção do "falo"*: *uma história do gênero masculino*. Desapareceu "no Brasil" por que ele achava que era óbvio, porque falava nordestino no Brasil, ele achava que era óbvio, não precisava inserir "no Brasil." Então os editores interferem em coisas como essa. Então assim, todas as minhas pesquisas, na verdade tem a ver com vivências.

Aliás, isso foi criticado na minha banca de concurso pra professor titular. Uma das pessoas que estava na banca achou que isso era um demérito na minha trajetória de pesquisa, por que eu pesquisava só aquilo que eu conhecia. Aí eu disse para ela - que era uma pessoa das ciências sociais - "Eu aprendi inclusive com a antropologia, que é da sua área, que o mais difícil é agente estranhar, aquilo que é muito próximo da gente". Quer dizer o mais difícil é você se distanciar daquilo que é muito próximo. Aquilo que já é distante de você é muito mais fácil de construir como objeto. Agora construir como objeto uma coisa que está ligada e intrinsecamente ligada a você, estranhar isso, é rever, repensar os discursos que construíram aquilo, como eu fiz em relação ao nordeste. Como eu fiz em relação a seca, como eu fiz agora em relação a cultura nordestina, como eu fiz em torno da figura do cabra macho, da masculinidade do nordeste, tudo isso está misturado com minha vida. Então você objetivar isso, distanciar-se disso, é um exercício muito mais difícil. Por que você esta contaminado por estes próprios discursos, você foi em grande medida construído por estes próprios discursos. Então, na verdade, cada trabalho meu é um trabalho de reescrita de mim, de repensar a minha própria narrativa, de por em questão a minha própria identidade. Aliás, eu aprendi isso com Foucault. Quer dizer o conhecimento só vale a pena quando põem em perigo a própria criatura que pesquisa, quando põe em perigo o saber que estrutura a própria pessoa que pesquisa. O saber não é feito pra consolar, é feito para cortar ele disse. E cortar na sua própria carne, cortar em você mesmo. Então a minha trajetória que vai de uma graduação em história, faço uma graduação em história, numa Universidade que era uma fundação municipal chamada Universidade Regional do Nordeste. Ai vocês vejam que essa coisa do nordeste me persegue a vida toda: o regionalismo. Já quando estudei com minha mãe o fiz usando livros que se chamavam "Nordeste". Existia uma coleção de livros de história, geografia, português durante a ditadura que se chamava "Nordeste. Era claramente uma coleção para reforçar o regionalismo nordestino. Então no livro de português todos os textos eram regionalistas,

nordestinos. Então você lia textos de Zé Lins, de Raquel de Queiroz, Amando Fontes. O livro de história era a história do nordeste. Eu vou a Universidade Regional do Nordeste, faço a minha graduação, que era uma fundação municipal, que na verdade era paga, era uma universidade paga, e eu tive que trabalhar para pagar meus estudos. Então, eu entro na universidade, no primeiro semestre, de 1979, no segundo semestre daquele ano eu já estava dando aula. Começo a dar aulas em escolas de bairros, inclusive, na mesma rua em que eu morava, uma escola chamada Branca de Neve. Comecei na Branca de Neve, eu era um dos anões da Branca de Neve. Ensinando para guris de 5ª série, 6ª série, uns pivetes endiabrados. E o tempo todo fiz minha graduação trabalhando, fiz minha graduação dando aula. Quando eu estava no 2ª ano da graduação estava dando aula particular pra uma moça que ia fazer vestibular, estava dando aula na sala, na mesa da cozinha e chega um professor do cursinho mais importante da cidade, professor de português, que ia dar aula depois de mim. Ele fica escutando minha aula, gosta e me recomenda para o lugar de um professor de história do cursinho. E eu com 17 anos entrei no maior cursinho da cidade. Aquela coisa infernal de cursinho: não sei quantas turmas lotadas, a maioria das pessoas tinha muito mais idade do que eu, eram mais velhas do que eu. E foi um desafio. Eu tinha uma semana para começar, para me preparar. Então comprei um livro que se chamava *Nova História*, um livro de capa preta chamado *Nova História*, e a *História da Sociedade Brasileira*, e a *História das Sociedades*, livros que depois, quando fiz avaliação de cursos de graduação para o INEP, eu encontrei muitos cursos de graduação usando como livros para graduação.

Eu preparei as aulas e fui aprovado pelos alunos. Sabe que cursinho é isso, o dono te coloca lá, testa, depois vai ouvir os alunos, se gostaram ou não. E a partir dali, pelo fato de estar no cursinho mais famoso da cidade, eu consegui aulas em vários outros colégios, na verdade me entupi de aulas. Eu tinha uma carga horária que começava 07:00 horas da manhã da segunda-feira e acabava 22:00 horas da noite de sexta-feira, com aula começando as vezes 18:00 horas da tarde, eu não tinha sequer tempo pra jantar! Saia as 17:00 entrava as 18:00. E fazia um curso que tinha 48 disciplinas, que a gente cursava as vezes 9 disciplinas por semestre. Uma carga horária brutal. Então é por isso que eu nunca pude fazer uma formação em língua estrangeira, porque simplesmente não tinha tempo para isso. Por que nos sábados e o domingos eu tinha que preparar as aulas da semana e fazer todas as atividades das disciplinas. Tinha que fazer trabalhos, estudar para provas. Quem conhece Campina Grande sabe que Campina Grande é uma cidade de altos e baixos. É um planalto, fica num planalto, tem vales e elevados, e eu corria entre a universidade e

as escolas a pé. Eu tinha normalmente 15 minutos pra sair de um lugar e chegar a outro. Então eu pesava 58 quilos, eu era quase um paciente terminal. Eu era quase um esqueleto. No final do ano, quem trabalha em cursinho sabe disso, antes do vestibular, você tem aquelas maratonas intermináveis, eu tinha que tomar remédio pra aguentar! tinha aula em rádio, aquelas coisas todas de cursinho. Aula para centenas de pessoas no clube, microfone. Então eu fiz a graduação toda trabalhando, o que me foi muito, muito bom, porque na verdade eu tive ao mesmo tempo formação teórica e prática. Por que eu fiz a prática de ensino ao longo de toda a minha graduação, e na verdade como eu tive que estudar muito para dar aula e fazer uma boa figura na frente dos alunos, eu chegava nas disciplinas já sabendo o conteúdo às vezes mais do que alguns professores. Eu estudava muito, quer dizer, a graduação ela é muito tranquila, eu reencontrei Marta, Marta Lúcia foi minha professora na graduação, e foi na verdade professora das duas disciplinas, aliás eu fiz essa descoberta outro dia, me dei conta disso, que ela continua absolutamente decisiva. Porque ela me deu aula de teoria da história, que é a área que eu venho a me especializar depois no ensino e me deu aula de história do Nordeste também. Na verdade ela continua sendo uma figura extremamente importante, a Marta Lúcia é uma figura, não somente como professora, mas como pessoa. Marta Lúcia é filha de uma família tradicionalíssima da Paraíba, e da cidade, os Ribeiro. Uma mulher que fugiu de casa pra casar, com 16 anos, quer dizer ela rompeu com normas, com padrões, uma mulher de esquerda, entendeu. Então é uma pessoa fantástica. Ainda hoje ela é uma pessoa fantástica.

Deuzair José da Silva: O senhor disse que a ida para a cidade foi uma negação da sua vida do campo. Ao mesmo tempo o senhor disse que pretende voltar a Campina Grande. Eu não estou dizendo que Campina Grande é uma cidade pequena, muito longe disso. Mas é uma cidade interiorana. Isso não seria essa negação do senhor de pretensamente querer ser um ator urbano, mas estar voltando a essas origens tanto que o senhor quer voltar a Campina Grande.

Durval Júnior: Na verdade, Campina Grande é uma cidade muito excepcional. É uma cidade de 402 mil habitantes no interior do nordeste, ela não é uma cidade pequena, é a segunda maior cidade do interior do nordeste, só perde pra Feira de Santana. Campina Grande é uma cidade que se caracteriza por ter uma burguesia empreendedora, é uma cidade comercial, é uma cidade de comerciantes, é uma cidade muito aberta, é uma cidade de migrantes. A população toda de Campina Grande praticamente veio de fora, é uma

cidade de expatriados, é uma cidade que as elites tradicionais ligadas ao campo, foi muito cedo substituída por uma burguesia urbana, que as afastou do domínio político da cidade. Então, Campina Grande é uma cidade tão particular, que é uma cidade que no começo dos anos 60, ela tinha uma acumulação própria de capital, dada pelo algodão. Campina foi um grande centro de exportação de beneficiamento e exportação de algodão, acumula recursos capaz de ter um banco próprio. Funda-se o Banco Industrial de Campina Grande. Um banco fundado por grupos locais, que se tornou um banco nacional, com filiais em várias partes. Com aquela crise dos anos 80 o banco foi fechado. Teve uma companhia própria de água, uma companhia própria de energia elétrica, uma companhia própria de telefone e tinha uma estação de televisão, em 1963, coisa que, por exemplo, muitas cidades [semelhantes] só vão ter só 20 anos depois. Então, Campina Grande tem uma história muito particular, uma cidade pioneira em muitas coisas, quem conhece é uma cidade muito efervescente. Ela tem uma elite que se caracteriza por ter iniciativas, aquela coisa de empresário que tem iniciativa. Por exemplo: de repente Campina Grande constrói um clube, um ginásio pra 30 mil pessoas, cabe 30 mil pessoas dentro. E ai trás grandes atrações internacionais, tem essas coisas de elite dinâmica. Gilberto Gil disse que Campina Grande tem mania de ser Nova Iorque. É por que Campina Grande foi uma cidade, em que houve um manifesto tropicalista, assinado inclusive pelos baianos. É uma cidade que recebe uma população de estudantes muito grande, do nordeste inteiro. Campina Grande tem duas universidades. A Universidade hoje Federal de Campina Grande, que era a Universidade Federal da Paraíba, e tem a Universidade Estadual da Paraíba, cuja sede é em Campina Grande, por que a Estadual da Paraíba é a Universidade Regional do Nordeste em que estudei, que foi estadualizada. A reitoria da Universidade Estadual é em Campina Grande, não em João Pessoa. Ai há uma rivalidade intensa. A Paraíba é o único estado do Brasil que tem duas fundações de pesquisa, uma com sede em João Pessoa, uma com sede em Campina Grande. 'Risos'. Uma rivalidade imensa. Campina Grande é uma cidade muito atrativa neste sentido. Primeiro foi atrativa pelo fato de me libertar da vida do campo. E também pelas experiências que eu passei a ter, na cidade, as experiências urbanas, era uma novidade pra mim. Num determinado momento Campina se esvaziou muito. A crise econômica dos anos 80 e 90 esvaziou Campina Grande, até por que a ditadura concentrou tudo em João Pessoa, por exemplo: compraram a baixo preço a companhia de água, a companhia de telefone, Campina ficou só com a companhia de energia elétrica, que foi privatizada na época do presidente Fernando Henrique, a Iberdrola

passou a mão. Mas por exemplo: Campina Grande era uma cidade, era a única cidade que você podia na passagem do ano, desligar a luz da cidade inteira. Por que ela tinha uma rede de energia que era própria. Então era como uma marca da virada do ano em Campina Grande, quando dava meia noite, as luzes da cidade eram todas apagadas, e as luzes eram acesas 10 minutos depois, tinha 10 minutos de escuridão, na passagem as pessoas se abraçavam todas no escuro. Isso acabou depois que a Iberdrola passou a ser dona, que era uma tradição da cidade. Então, assim Campina Grande é uma cidade muito particular. E claro ela se esvaziou muito, se tornou uma cidade crescentemente violenta. Campina é uma cidade, por exemplo, mais violenta do que Natal. Tem uma violência muito grande, pelo esvaziamento econômico da cidade, por exemplo, naquele momento que houve um enxugamento da rede bancária, Campina era um grande centro bancário. E os bancos foram todos desaparecendo, e o desemprego crescendo na cidade. E os grande magazines que Campina Grande tinha foram sendo fechados, as lojas Americanas, as lojas Brasileiras, as casas Pernambucanas foram todas sendo fechadas. Campina sempre teve uma indústria local, uma indústria por exemplo, na área da metalurgia, fabricação de grampo pra cerca, de prédio, de arame farpado, foram todas a falência. Campina tinha uma indústria de couro, tinha uma indústria têxtil, foram todas sendo fechadas. Então assim a cidade entrou num crise profunda, quer dizer, daí por que, já nos anos 90, a família Cunha Lima, assume a gestão da cidade e resolve, como alternativa pra cidade o tal do turismo de eventos, é quando se inventa o maior São João do Mundo, é quando se inventa a micareta, o carnaval fora de época, a vaquejada, ...tinha um calendário de eventos para salvar economicamente a cidade, que foi profundamente esvaziada. Campina durante dois censos perdeu população, não ganhou população. O que por um lado, permitiu, por exemplo, que a cidade fosse toda urbanizada nestas duas décadas. Então Campina Grande é uma cidade que você chega tem asfalto praticamente de uma periferia a outra. Você não tem praticamente nenhuma rua em lama, esburacada, quer dizer é uma cidade que tem uma infraestrutura invejável no nordeste. Por exemplo, Campina tem muito mais esgoto que Natal, Campina tem 80% da cidade com rede de esgoto. Natal quando eu cheguei, em 2003, só tinha 30% da cidade saneada, com o esforço que foi feito nos últimos tempos dizem que está chegando a 50%, 60% com esgoto. Quer dizer, Campina Grande tem uma infraestrutura invejável, também é um cidade em que foi feito todo o sistema de drenagem, de macrodrenagem da cidade. Todos os riachos, os canais, rios da cidade foram canalizados, foram cobertos. A cidade tem uma estrutura urbana e isso foi possível porque parou por

duas décadas de crescer. Por exemplo, uma cidade como Manaus, que em um determinado momento começou a surgir um bairro a cada mês, como é que a prefeitura pode acompanhar um crescimento violento desse? Nos anos 80, 90, por exemplo, todas as favelas que Campina Grande tinha foram urbanizadas. Campina deixou de ter favela, elas foram urbanizadas. Então, por que? Por que a cidade parou de crescer. Começou a perder população.

Ai quando eu termino minha graduação eu resolvo fazer um mestrado na UNICAMP. Eu não queria ir pra USP, porque a USP tinha aquela história de igrejinha, de você ter que conhecer alguém. E eu não nunca gostei de prestar uma homenagem a ninguém. É uma característica minha, talvez eu tenha aprendido com meus pais, não sei. Eu não gosto de puxa saco. Não gosto de ser, e nem que me puxem o saco. 'Risos'. Sempre desconfiei de quem é puxa saco. E também nunca gostei de ser de ir atrás de ninguém, de ser quadro de ninguém. Entendeu! E a USP tinha aquela história. Tinha que entrar em contato com o professor, era ele que tinha que lhe aceitar, ele dizia quais eram as disciplinas que você ia fazer. A UNICAMP era uma coisa republicana. Você fazia uma seleção, não importava de onde você viesse, você fazia a seleção, se você fosse selecionado você entrava. Eu gosto destas coisas. Então não entrei em contato com ninguém. Simplesmente, mandei uma carta para a secretaria. Na época não tinha internet. 'Risos'. Você escrevia uma carta, e a secretaria enviava o prospecto do programa com a bibliografia. Na época você tinha duas linhas de pesquisa: Capitalismo e Agricultura e História Social do Trabalho, alguma coisa assim. Eu fiz seleção para a linha Capitalismo e Agricultura. Apresentei um projeto visando estudar dois movimentos sociais que haviam ocorrido na Paraíba, nos anos 80. O movimento de Piacas e Alagamar. Dentro daquele processo de expansão da cana, por causa do financiamento do *Proálcool*, você foi tendo a expulsão de camponeses, e houve toda uma resistência com o apoio da Igreja Católica. O arcebispo da Paraíba, Dom José Maria Pires, mais conhecido como Dom Pelé, era um grande nome da teologia da libertação e tornou a Paraíba um grande centro da teologia da libertação. Eu , em Campina Grande, participei de movimento estudantil eu me tornei um marxista no curso de história, o que me levou a ter grandes problemas em casa, com meus pais católicos, muito religiosos. Eles já se conheceram na missa. Então eles eram profundamente católicos, e eu era profundamente católico, cantei em coral de igreja, eu fiz parte de grupos de jovens da Igreja, participei da Pastoral da Juventude. Claro que isso já é um prenuncio dessa vontade de aparecer, essa vontade de estar lá na frente, perto do altar.

Eu adorava cantar no coral, na verdade, por que eu adorava estar lá frente, na igreja cantando. Que dizer, adorava ser coroinha por que sentava naquela cadeira vermelha do lado do padre, no altar. Então, quando minha mãe me pegou lendo a Ilha, livro de Fernando Moraes, foi uma crise, foi a primeira grande crise doméstica que eu tive, foi quando minha mãe me pegou lendo um livro sobre Cuba. Um livro todo encapado, com a capa de papel, aquele papel pardo, porque se tinha medo ainda na época. E minha mãe: Você é comunista, ateu.. Ai foi uma crise violenta, e eu fui me afastando dela, não ia mais a missa, deixei o grupo de jovens, comecei uma militância. Participei do DCE, fui o primeiro secretário do DCE da Universidade, depois fui representante junto ao Conselho Universitário, representando os alunos, quando participei de um embate com o reitor da universidade. Depois veio a criação do PT, e eu fui um dos que colheu assinaturas visando o registro do partido, filiei todos os meus alunos na época... 'Risos'. Para se conseguir o número suficiente de assinaturas para o partido ser criado era preciso milhares de assinaturas, nem me lembro de quantas assinaturas precisam para criar um partido, na época. Mas eu me lembro, eu ia para as aulas, com aquele bolo de fichinha, e ia filiando os alunos todos. 'Risos'. Então fiz parte da criação do PT, em Campina Grande, fiz parte no começo, frequentei muito as reuniões do partido. Eu não sei se vocês sabem, mas existe uma, um acontecimento histórico na minha vida. Eu fui o locutor do primeiro comício de Lula em Campina Grande. 'Risos'. A primeira vez que Lula foi a Campina Grande acho que em 1982, eu fui o locutor do comício. Um comício que deve ter reunido assim umas 200 pessoas. 'Risos'. O partido era tão pobre que nem gambiarra pra iluminar o evento foi possível pagar. Então era assim, era Lula em cima de um caminhão, um caminhão velho que se arrumou lá , e se alugou, e a plateia nem conseguia ver por causa da escuridão. 'Risos'. E Lula chegou cheirando a cachaça, já tinha tomado umas, uma camisinha listrada que parecia haver encolhido pois batia no meio da barriga. 'Risos'. Mas já com esse carisma, esse encanto excepcional que ele consegue transmitir. É uma criatura que tem um halo envolta, ninguém consegue se contrapor a isso.

Aruanã Passos: Tem registro disso?

Durval Júnior: Tem não! Como registrar naquele escuro? 'Risos'. Criatura, eu fui candidato a vereador.

Aruanã Passos: Não saiu no jornal nenhuma nota?

Durval Júnior: Na primeira eleição de existência do PT eu fui candidato a vereador, meus alunos votaram em mim, eu tive uns 400 votos. O pior é o mico de ser locutor de carro de som, anunciar o comício. Tudo isso eu já fiz. Então quando eu fui fazer o mestrado até por esse envolvimento com a esquerda, eu escolhi este tema. Eu ia estudar os dois movimentos sociais, que tinham ocorrido lá no campo. Só que eu entrei, e ai conheci Michel Foucault, li a *História da Loucura*, e enlouqueci. 'Risos'.

Aruanã Passos: A descoberta, o primeiro encontro com a obra de Michel Foucault foi no mestrado?

Durval Júnior: Foi, foi. Numa disciplina dado pelo Ítalo Tronca, chamada Historiografia Brasileira. 'Risos". Historiografia brasileira.

Durval Júnior: A bibliografia que ele passou foi fantástica. Foi um curso em que eu conheci Thompson e Foucault.

Aruanã Passos: E o impacto foi instantâneo?

Durval Júnior: Foi. Foi, não só pela temática. Quer dizer, eu nunca imaginei que se pudesse fazer uma história da loucura. Isso já me fascinou: a temática. Mas o que realmente me fascinou, me impactou, foi a escrita, foi o texto. A beleza do texto. Por que eu tinha feito toda uma graduação, eu tinha feito uma graduação lendo muito mais sociólogos e economistas, do que historiadores. A minha graduação, foi uma graduação marxista, mas sem ler Marx. Por que Marx estava praticamente ainda proibido. Quer dizer fiz uma graduação no final dos anos 70, começo dos anos 80, as pessoas tinham muito medo de utilizar Marx. A primeira edição do Capital, da Civilização Brasileira, quer dizer, quando o Capital, volta a ser editado é no começo dos anos 80. Então assim, nós fizemos um curso marxista, mas lendo o que: a gente lia fundamentalmente a Escola de Sociologia Paulista, que tem aqueles textos maravilhosos. A forma da escrita de Florestan Fernandes, de Fernando Henrique Cardoso não há nada menos literário. Aquela coisa, dura, conceitual, não é. Quer dizer, eu tinha lido: Caio Prado, eu tinha lido Nelson Werneck Sodré,. Eric Hobsbawn, então é toda uma formação marxista. E ai lia os economistas, Celso Furtado, Francisco Oliveira. A minha formação, foi essa. Quer dizer, eu não li Sergio Buarque de Holanda, eu não li Gilberto Freyre, eles eram proscritos. Então assim, eu lia Leo Huberman. O texto mais literário que li foi *As Veias Abertas da América Latina*, de Eduardo Galeano. E, na verdade, o primeiro encontro com uma nova maneira de

escrever a história, inclusive o que me levou a escolher a UNICAMP para cursar o meu mestrado foi ter lido em 1978 o *Silêncio dos Vencidos*[4], do Edgar de Decca. Foi um impacto, e na verdade foi meu primeiro contato com Foucault sem saber. Por que o *Silêncio dos Vencidos*, é claramente um livro inspirado em Foucault, embora referências a ele não apareçam em lugar nenhum do livro. O De Decca usa os conceitos de saber, formação discursiva, os conceitos foucaultianos estão todos lá. Por que o De Decca havia assistido o curso que Foucault deu na USP. Ele e o Vesentini. Tanto a *Teia do Fato* do Vesentini, quanto o *Silêncio dos Vencidos*, que são as teses dos dois, que é precedido de um texto que eles escrevem juntos, um texto que eu fui conhecer depois, quando estudava na UNICAMP, é inspirado por Foucault. Só que o livro, inclusive o prefácio da Marilena Chauí faz a gente acreditar que o livro é inspirado no pensamento de Walter Benjamin. Não tem nada de Benjamin no *Silêncio dos Vencidos*. Alias o prefácio da Marilena induz uma leitura equivocada do livro. Por que o prefácio da Marilena Chauí, diz que aquele livros é para dar voz ao vencidos. Não é isso. É o contrário, ele faz a história da construção de um silêncio. É justamente um raciocínio foucaultiano. Não se trata de dar voz aos vencidos, mas é como na construção discursiva feita posteriormente ao evento Revolução de Trinta, outros projetos de revolução, outras vozes, outras possibilidade históricas daquele evento foram silenciadas. Por exemplo a existência e participação do BOC, o Bloco Operário Camponês, no movimento é silenciado. Ele não participa das versões do evento escritas pelos vencedores de 30, quer dizer, os vencedores de 30, silenciam os vencidos de 30. Então na verdade era a história da produção de um silêncio. Não era dar voz aos vencidos, como a Marilena diz no prefácio. Tanto é que na segunda edição o De Decca retira o prefácio da Marilena e coloca um texto escrito por ele, que se chama: A Revolução Acabou. Ele retira, porque estava cansado de ver o livro ser interpretado a partir do prefácio da Marilena. Por que como vocês sabem no Brasil, a maioria das pessoas, não ultrapassa o prefácio dos livros. As pessoas leem as orelhas dos livros, leem o texto que está na contracapa, e saem dizendo que conhecem o livro. E saem levantando teses sobre o livro. O De Decca se irritava, ele foi meu professor, e ele dizia isso, ele se irritava com a leitura que se fazia do livro a partir do prefácio. É a mesma coisa, que acontece com o prefácio que a Marilena Chauí escreveu para o livro da Ecléa Bosi, *Memória e Sociedade:*

---

[4] DEDECA, Edgar Salvatori. *1930*: o silêncio dos vencidos. São Paulo. Editora Brasiliense, 1981.

lembrança de velhos[5]. Ela também induz uma leitura completamente equivocada do livro. O livro não se propõe de forma alguma, como ela afirma, fazer o resgate, a salvação da memória dos velhos. Pelo contrário. Ela [Ecléa Bosi] afirma que a memória é uma construção, uma construção *a posteriori*. E a Marilena induz a leitura que ela pretende estar salvando a memória das pessoas. Então assim, eu sempre quis entender como é que a Marilena faz os prefácios? Por que, a gente sabe que a Marilena é uma pessoa inteligentíssima. Uma das maiores intelectuais do Brasil, sem dúvida nenhuma. Eu tenho muita admiração até pelas posturas políticas dela. Mas esses dois casos de prefácios, sempre me intrigou. Porque é uma leitura completamente equivocada do livro. E a gente supõem que, o que um filósofo sabe fazer bem é ler texto. Entender o que um texto diz.

Então lendo *O Silêncio dos Vencidos*, eu sofri um impacto enorme. Eu digo, meus Deus! Pode se escrever história assim. Não tem que ser aquele texto conceitual, duro. E veja como a formação pesa na gente. Quando eu fiz a primeira versão do primeiro capítulo da minha dissertação, e mandei para o Robert Slenes, que era o meu orientador, o Robert Slenes tinha acabado de chegar na UNICAMP, vinha da Universidade Federal Fluminense. Eu era para ser orientando do Peter Eisenberg, porque o Peter estudou justamente a usina, estudou a cana, no nordeste, em Pernambuco. Ele escreveu o *livro Modernização sem mudança, q*ue foi inclusive um dos textos que havia lido para a seleção. É... eu ia ser orientado dele, só que ele adoece, e o Slenes, que por ser recém-chegado ainda tinha poucos orientandos, assume parte de suas orientações, entre elas a minha orientação. Ele é uma pessoa atentíssima. Quando eu mando a primeira versão, ele diz: Você não escreve como historiador, você escreve como sociólogo. Essa frase do Slenes foi decisiva na minha vida. Decisiva. Eu sempre digo isso a ele. Por que ele disse, você faz sociologia, você não faz história. Quem conhece os textos do Slenes sabe que ele escreve com uma grande sensibilidade literária. Na Senzala uma Flor, é um belíssimo livro, do ponto de vista da escrita. Muita gente acha que o Sidney Chalhoub escreve da maneira literária que escreve apenas por seus próprios méritos, mas creio que se devem também ao fato de ter sido orientando do Slenes, que tem formação em literatura.

Geraldo Witeze: Ele diz isso inclusive no prefácio da tese de doutorado dele.

---

[5] ECLEIA, Bosi, E. *Memória e sociedade:* lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras. 1994

Durval Júnior: Eu digo a mesma coisa. Deve-se fazer justiça ao Slenes. O Slenes é responsável, quer dizer não por que eu tinha lido o Slenes, não vou mentir, eu não li o Slenes para fazer a minha dissertação. Mas esta frase dele, foi fundamental. Eu simplesmente abandonei tudo que tinha escrito, e comecei de novo. Passei a escrever livre da ideia de que um texto acadêmico tem que ser uma coisa conceitual, tem que ser esta sopa de pedra que por exemplo, é o texto de Florestan [Fernandes].

Geraldo Witeze: Como você vê então essa efervescência dos alemães? E esse retorno a uma forma dura. Nós temos professores na Universidade Federal de Goiás, na Universidade de Brasília, por exemplo, que defendem isso. O aluno deseja fazer uma pesquisa e a primeira coisa que lhe dizem é: "Mas qual seu referencial teórico?" E eu aprendi na escola da UNICAMP que você deve perguntar "qual é o seu problema"? E agora parece que nós temos um retorno a essa coisa dura que torna os teóricos mais importantes. Como é que você analisa esse fenômeno?

Durval Júnior: Eu estou preocupado com isso, tanto que no Simpósio Nacional de História, eu vou apresentar um texto em relação a isso. Eu acho que os estudos de historiografia, as análises historiográficas, o trabalho de crítica do próprio texto do historiador, desnudou os historiadores, explicitou as regras e as artimanhas discursivas usadas pelos historiadores. Mostrou todas as aporias, todos os não ditos, que sustentam e legitimam o texto do historiador. A propósito, o texto se chamará 'O historiador está nu'. A crítica historiográfica desnudou os historiadores. E muitos parecem estar envergonhados, e querem se valer da folha de parreira, estão querendo se proteger. Estão querendo se defender a pretexto de defenderem o próprio campo. Os estudos de historiografia mostram as aporias em que se sustenta o discurso do historiador, todos os não ditos, todos os silêncios sobre e a partir dos quais o discurso do historiador se legitima, aporias e não ditos que têm que ser mantidos. E qual é saída? Recuar. É claramente um recuo. Quer dizer, essa volta ao que seria a garantia de cientificidade. Que é justamente um texto mais teórico, um texto preocupado com a teoria, quer dizer. A história estaria muito perigosamente próxima do literário, aquilo que agente discutia ontem a noite. Quer dizer, a história estaria perdendo a sua especificidade, o seu lugar. Então há uma espécie de recuo. E eu vejo gente muito boa do campo fazendo esse recuo, o que me preocupa. Por exemplo, um grupo como o de Mariana, que suponho que vai estar em parte em meu simpósio e é com eles que eu quero discutir isso. Acho que é um grupo extremamente importante pelo que faz. Por ser

um grupo de gente muito jovem, de historiadores muito jovens, mas eu vejo neles esse recuo. Eles têm abandonado referencias como Foucault, como Certeau, como Hayden White, para se referenciarem em autores alemães reativos a ideia do caráter literário e poético da historiografia.

Eduardo Vasconcelos: Professor, falando da historiografia brasileira, eu queria se possível fosse, que o senhor pudesse rememorar com agente, uma pessoa que no campo da historiografia brasileira teve um papel muito importante e foi uma pessoa muito próxima ao senhor, que é o professor Manuel Luiz Lima Salgado Guimarães. Vai fazer três anos que nós perdemos ele. Como ocorreu o seu contado com ele? Como se dava o intercâmbio intelectual entre vocês? Vocês eram pessoas bem próximas. O que você poderia falar do Manuel para a gente rememorar ele. E para as pessoas que não o conheceram terem uma ideia dele. Inclusive, o grupo de Mariana vai fazer uma publicação agora, que é uma homenagem a ele[6]. O que o senhor poderia falar?

Durval Júnior: O Manuel é um assunto no qual eu tenho muita dificuldade de falar ainda, por que Manuel foi paixão a primeira vista. Nós nos encontramos no Simpósio Nacional da Anpuh de Recife. Nós fomos apresentados por um amigo comum, um professor da Universidade Federal de Sergipe, que era orientando dele na época. No intervalo das atividades, eu encontro com Francisco, e o Francisco vem com o Manuel, ai faz aquela festa, me apresenta, e me convida para almoçar. A gente sai para almoçar, e daquele momento em diante se estabeleceu uma grande amizade, e uma grande identidade. Embora na verdade a minha relação com Manuel é muito engraçada, por que eu sempre achei que o Manuel, não propriamente aprovava as coisas que eu fazia, quer dizer o Manuel admirava as coisas que eu fazia, gostava das coisas que eu fazia, mas ele não faria igual a mim. Por que justamente, o Manuel tinha essa formação germânica, alemã, essa formação disciplinada, essa formação mais rigorosa. O Manuel publicou muito menos do que poderia. O Manuel produziu muito menos do que poderia, por que o Manuel, tinha esta coisa do rigor. O texto que eu vou escrever para essa revista, se chama 'Manuel Luiz Salgado Guimarães: o mestre do rigor'. Ele era isso. Ele reescrevia um texto muitas vezes,

---

[6] A 13ª. edição da Revista de História e Historiografia dedicou um dossiê ao Professor Manoel Salgado, sob o título: *A História em Questão: diálogos com a obra de Manoel Luiz Lima Salgado Guimarães*. O dossiê foi organizado pelo professor Temístocles Cezar da UFRGS e pelo professor Rodrigo Turim da Unirio. Disponível em: http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/issue/view/HH13

uma coisa que eu não faço. Os meus textos nascem de uma vez só. De um jato só. E eles ficam como foram produzidos. No máximo, leio algumas vezes pra fazer correções de forma. Mas meus textos, não são textos profundamente racionalizados, no sentido de que eu fico ali o tempo todo revendo. Eu planejo o texto, vou pensando o texto. Para mim é fundamental, por exemplo, o título. Quando eu chego ao título, porque o título resume a ideia, qual é o problema, qual é a tese que eu vou defender no texto. E a partir dali eu escrevo o texto. E o texto sai. O Manuel fazia inúmeras revisões. É um leitor obsessivo, o Manuel podia ter tido uma produção muito maior, podia ter dito uma projeção muito maior, quer dizer, o Manuel veio a ter Bolsa de Produtividade em Pesquisa, do CNPq, 4 meses antes de morrer. Depois deu insistir muito. Por que existia nele também uma humildade muito grande. O que me fascinou no Manuel, além, é claro, do intelectual brilhante que ele era, foi a pessoa que ele era. Era uma pessoa muito particular, e muito rara no meio acadêmico, uma pessoa generosa, uma pessoa afetiva. Nós tínhamos outras identidades evidentemente, a questão da opção sexual, que fazia com que a gente tivesse outras afinidades, além de ser historiadores, além de estar trabalhando no campo da historiografia, da teoria da história, além de estar defendendo uma forma de pensar o histórico, que ainda é em grande medida minoritário, não é, então havia uma série de coisas que nos aproximava. Mas a minha impressão é que o Manuel não assinaria embaixo no que tange a forma como eu faço as coisas. A gente nunca conversou abertamente sobre isso, em todas as relações há coisas sobre as quais não se conversa. Por que eu também achava que o Manuel podia fazer as coisas que ele fazia de outra forma, ele podia escrever textos com uma liberdade poética maior, mas era o jeito dele. Ele era uma pessoa contida, quem o conheceu pessoalmente sabe disso. Ele era uma pessoa contida, uma pessoa muito cuidadosa com o que produzia, e também, como todos nós intelectuais, era uma pessoa vaidosa. Mas a gente tinha uma outra grande afinidade, eu e o Manuel valorizamos muito o trabalhar com os alunos, nós gostávamos de aluno, adoramos formar alunos, partilhar com os alunos horas de discussão, nós somos daqueles que têm muito mais proximidade com os alunos do que com os nossos colegas, a gente tinha esse mesmo interesse. Eu inventei de dizer isso no meu memorial com o qual concorri a vaga de professor titular, quase que apanho da banca. Por que eu disse que era mais próximo dos alunos do que os professores. Uma das componentes da banca me disse: você não tem capacidade de trabalhar em grupo, de trabalhar com seus colegas, é isso que você está confessando. 'Risos'

E trabalhar com aluno não é trabalhar em grupo, eu perguntei. Grupos só são formados por professores? Eu achava que aluno e professor formavam grupos. A gente escuta uma coisa destas, tem que ir pra ironia não é? Não dá pra levar a sério certas coisas. Então assim, o Manuel tem um papel muito grande, no fortalecimento dos estudos da historiografia no Brasil. O Manuel fez uma gestão renovadora à frente da Anpuh Nacional. Ele é um marco na gestão da Anpuh Nacional. O Manuel formou muita gente, teve uma importância, tem e terá uma importância muito grande na historiografia brasileira. Manuel é uma lacuna que não se fecha, e na minha vida principalmente. Nós criamos esse Simpósio Temático no interior dos Simpósios Nacionais da da Anpuh, que se tornou um lugar de debate extremamente importante, e que levou ao surgimento de grupos, como o de Mariana, por exemplo, a própria Associação de Teoria da História, em tudo isso o Manuel esta no cerne. Então é uma pessoa muito, muito importante.

Aruanãs Passos: O senhor tem um texto que eu gosto muito no seu livro *A história a arte de inventar o passado*, que fala justamente da amizade como método de trabalho e de diálogo historiográfico.

Durval Júnior: Ele é um homenagem a outra grande ausência, na minha vida, e para a historiografia brasileira, que é a ausência do Alcir Lenharo. O Alcir Lenharo foi o co-orientador da minha tese de doutorado. Na verdade o Slenes figura oficialmente como orientador da minha tese, mas o Slenes apenas leu de longe minha tese, por que o Slenes estava fora, estava passando um ano sabático no Estados Unidos. E mostrando toda a sua generosidade, o Slenes é uma pessoa generosa, uma pessoa, por exemplo, que nunca pensou a história como eu penso, que nunca praticou a historiografia como eu penso, mas sempre me deu liberdade para que eu fizesse o que eu quisesse nos meus trabalhos, então, eu também tenho que respeitar e reconhecer isso. Eu fiz na minha dissertação, eu fiz na minha tese o que eu quis, e o Slenes soube respeitar isso. Sendo um leitor, o Slenes é fundamentalmente um leitor crítico. Eu aprendi, quer dizer eu já orientava, mas eu aprendi ainda mais com o Slenes a orientar, o que é ser orientador. Orientador não é impor ao aluno o trabalho que você quer que o aluno faça, orientar é respeitar o que o aluno quer fazer, e ser um leitor crítico, exigir que ele tenha coerência do começo ao fim do trabalho. Você quer defender isso? Tá certo. Eu não concordo. Mas se você quer defender isso, então defenda, argumente, do começo ao fim. O Slenes era um leitor tão bom, que ele era um americano que corrigia meu português. 'Risos'. Ele aprendeu português escrevendo,

então ele tem um domínio da gramática que é uma coisa impressionante, não só corrigia, como dizia por que. 'Risos'. Ainda aprendi língua portuguesa com Slenes. E quando o Slenes foi passar esse ano nos EUA, eu estava no começo da escrita da minha tese. Ele veio e teve uma conversa comigo, me disse: Olha, eu vou estar fora durante um ano, se você tiver outra pessoa que tenha mais identidade, mais proximidade com seu trabalho, que você queira que lhe oriente, fique à vontade. E é muito interessante por que quando eu entrei no doutorado na UNICAMP, eu entrei numa turma com cinco alunos, era a segunda, ou era a terceira turma do doutorado. E o Slenes estava na banca. O Alcir tinha uma orientada que estava concorrendo chamada Fátima, que tinha feito um dos primeiros trabalhos inspirados em Deleuze e Guattari da UNICAMP, pois o Alcir foi o introdutor da leitura de Deleuze na UNICAMP, e ele tinha um apreço, um especial apreço por essa moça, e pelo trabalho que ela tinha feito. E a moça não foi aprovada, e eu fui. Então o Alcir claramente achava que a Fátima tinha sido desclassificada por uma questão de perseguição a posição acadêmica dela, e que eu tinha sido aprovado pelo Slenes estar lá, que eu tinha sido privilegiado. O que na verdade se devia, no fundo, ao eterno preconceito contra o nordestino. A ideia de que um nordestino não seria capaz de passar numa seleção na UNICAMP, se não fosse ajudado por alguém. Eu, claro, não sabia disso até ir cursar a disciplina do Alcir. Eu escolhi ir fazer a disciplina do Alcir, não escolhi nenhuma disciplina que se aproximasse do Slenes. Fui fazer um curso com a Margareth Rago, um curso com o Edgar De Decca, e um curso com o Alcir Lenharo. Não tinha nada a ver com a historiografia que o Slenes praticava. Embora eu tenha apresentado um projeto que é de cima a baixo, inspirado em Thompson, era uma estratégia, para entrar. Eles eram majoritários na UNICAMP, eu fiz um projeto que é uma ideia, que eu efetivamente pensava em desenvolver, que era pensar o papel que os migrantes nordestinos tinham representado na construção da classe operária brasileira, era claramente influenciado pelo livro *A formação da classe operária inglesa*. Eu queria pensar os embates entre os imigrantes estrangeiros, quando a grande leva de nordestinos começa a chegar a São Paulo, os embates que aconteceram dentro da fábrica, e fora da fábrica. Até por que tinha aquela imagem que foi cristalizada pela própria historiografia que os nordestinos chegaram e foram responsáveis pelo refluxo do movimento operário, pela adesão dos operários ao trabalhismo, etc, etc....os nordestinos sempre sendo culpados de tudo isso. Eu queria um pouco responder a isso. Acho que é um trabalho que algum orientando meu ainda fará. Ou que alguém pode fazer. É um trabalho interessante. Mas só assim que eu entro, e vou fazer

o curso da Margareth [Rago], conversando com ela sobre essa história do preconceito contra o nordeste tal, ela disse: Por que você não faz disso o tema de sua tese? Margarete que é outra pessoa que tem uma importância enorme na minha vida, por que também é uma pessoa de uma generosidade enorme. Ela me deu esse toque. Inclusive me deu o toque, e por que você não inclui o tropicalismo? Depois, quando eu formulei a ideia, ela disse, por que você não vai até o tropicalismo? Foi ela que meu deu esses toques. Assim, ai eu fui fazer a disciplina do Alcir, e nas primeiras aulas, o Alcir me ignorava na sala de aula, eu falava ele fazia que ninguém tinha falado. Ele continuava, eu percebi que tinha alguma coisa errada. E aí ele propôs como uma das atividades da disciplina justamente discutir o trabalho da orientanda dele, a Fátima.

Aruanã Passos: Ela entrou na Pós-Graduação depois?

Durval Júnior: Acho que na segunda ou terceira turma depois. E ai eu pedi pra apresentar o trabalho dela e fiz uma apresentação, quer dizer, ai vem aquela história, você esta sendo desafiado. Me desafiou, quer dizer, fez de conta que eu não existo, não sei o que. Eu peguei o trabalho da menina, e fiz uma leitura em regra, ela deveria estar presente, no dia da discussão, só que na aula anterior, e eu acho que para sondar o que ia se passar, começou, pela primeira vez, a se dirigir a mim, e começou a me fazer perguntas, o que eu tinha a achado do trabalho. E ai eu faço uma crítica, por que na verdade era um trabalho que tinha seus limites, como todos, e eu fiz uma crítica ao trabalho. E acho que ele gostou, ficou impressionado com a crítica que fiz. Primeiro, ele não levou a Fátima na aula seguinte. E segundo, ele passou a me tratar de uma forma bastante diferente. Pelo contrário, ele passou a ter toda uma atenção em relação a mim, talvez por que a consciência estava meia pesada. E a gente estabeleceu uma relação muito especial. Ele havia sido o suplente da banca de minha dissertação de mestrado. E ele havia lido o trabalho e tinha redigido pra mim, uma análise extremamente elogiosa. O que eu já achei uma coisa fantástica. Um suplente que manda para a pessoa uma avaliação. Nesse momento que estava esta tensão entre nós, eu me lembro que ele fez um comentário, desqualificador do meu trabalho, da minha dissertação. Na outra aula, ele não esperava, ele não se lembrava, eu trouxe a avaliação dele por escrito, e li. Então, assim esses episódios, fizeram com que a gente estabelecesse uma relação muito especial. E quando eu fui a ele, e disse que gostaria que ele fosse meu orientador extra oficial, ele aceitou na hora. E ele foi um orientador excepcional. Eu passei os dois primeiros anos em São Paulo, e depois fui

para a Paraíba. O Alcir ligava de São Paulo, para saber como estava o trabalho, o Alcir ficava horas me orientando, gastando telefone, e eu dizia: Alcir desligue, que eu retorno para você. Ele não deixava. Ele gastava horas de telefone conversando entusiasmado sobre o trabalho. Eu mandava os textos, ele me ligava. Então foi assim, ele tem uma parcela muito importante no meu trabalho. Primeiro que era uma pessoa de uma erudição, de um conhecimento de cinema, de literatura, de música. As aulas do Alcir eram uma coisa excepcional, ele passava de uma coisa para a outra. Ele não era uma pessoa fácil. Muita gente não tinha boa relação com ele. Mas ele teve uma relação muito especial comigo. Me lembro, por exemplo, quando foi a defesa da Tese, ele fez questão que eu fosse para o sítio dele, em Vinhedo, poucas pessoas eram convidadas para ir ao sítio dele. Eu fui dormir na véspera da minha defesa na casa dele, ai ele fez um chazinho calmante para mim. 'Risos'. Fez um jantar, me levou ao cinema. Todo mundo dizia que quando Alcir levava alguém ao cinema era uma grande deferência, eu fui ao cinema, com Alcir. Então, assim, ele foi uma pessoa muito especial, e eu escrevi aquele texto reconhecendo isso. E mostrando que a amizade, quer dizer a amizade também é uma coisa que opera na hora de você fazer um trabalho. Uma relação de amizade influi no trabalho que se faz juntos. Existia também uma afinidade entre nós advinda da homossexualidade. Embora o Alcir lidasse muito mal com isso. Em grande medida o Alcir morreu por causa da dificuldade que ele tinha de lidar com a própria homossexualidade. Por lidar mal com a sua homossexualidade. O Alcir jamais falou da sua homossexualidade para mim. Jamais conversou sobre isso. Eu tendo uma homossexualidade claramente assumida, e ele jamais falou sobre isso. Então é uma coisa meio, meio não dito, que ficava o tempo todo entre a gente. O Alcir viu quase todos os amigos morrerem infectados por HIV. O Alcir era daquele geração do anos 80 em São Paulo que enterrou o pé na jaca. E ele viu um após o outro morrer, e inclusive o companheiro dele morreu, e ele não foi fazer um exame, para constatar se tinha ou não a doença. Ele negava simplesmente isso. Como ele negava, como ele tinha uma relação difícil com a homossexualidade, ele também negava isso. E infelizmente no caso dele , a infecção de HIV, não teve nenhuma manifestação externa, ele não teve sintoma, ele não teve se quer coceira na pele, possivelmente tenha tido dessentiria em algum momento tal, isso ele escondia e agente não ficava sabendo. Quer dizer, quando ela se manifestou, ela se manifestou por uma infecção no cérebro, uma encefalite. Ele passou pela Stela [Maria Stela Bresciane] e pelo De Decca e não falou, não cumprimentou, não reconheceu. E ai saíram atrás dele acharam ele estranho, chagaram lá ele não sabia quem era direito, e febril,

e levaram ele para o hospital, e ele já tinha uma encefalite, então ele veio falecer muito rápido. Cheguei a falar com ele por telefone poucos dias antes de seu falecimento. Alias, eu planejava ir a São Paulo vê-lo, mas nessa roda vida que a gente vive, não deu tempo. Então o Alcir é importante por causa disso, por que ele trouxe para mim, uma leitura de Deleuze, de Guattari, e ele estava na presidência da banca minha tese, ele foi um grande amigo.

Aruanã Passos: Você falou da importância da amizade como um método de trabalho historiográfico, e eu acredito que cada um de nós tem essa marca. Conhecemos pessoas muito especiais na nossa trajetória. Assisti há dois anos uma conferência na UFG sobre a saudade. Fiquei encantado com a palestra por que você fez a análise da sensibilidade: a saudade como sentimento que invoca uma categoria temporal, que envolve a lembrança, a rememoração. Você pode nos atualizar sobre esta pesquisa?

Durval Júnior: Na verdade, aquela fala que eu fiz, e que se transformou num texto, é um projeto que ficou guardado por um certo tempo, por que eu estava ainda envolvido com essa pesquisa sobre o Câmara Cascudo e os folcloristas, e cultura popular, que levou 9, 10 anos, dado o volume de documentação e trabalho, etc, que resultou agora nestes dois livros, que vai sair, A *Feira dos Mitos* em julho, e "*O Morto Vestido para um Ato Inaugural"* que sairá em novembro. Agora, há dois anos, eu comecei esta pesquisa, eu apresentei ao CNPQ o projeto, e ai eu ampliei para fazer uma pesquisa comparativa entre o Brasil e Portugal. Pela primeira vez eu extrapolo o Brasil. Vou estudar agora outra realidade que não o Brasil, que é um desafio. Por que você tem que conhecer o básico, tem que estudar a história de Portugal, que a gente conhece muito pouco, embora a gente venha de lá, mas a gente conhece muito pouco. Então agora, eu aproveitei e fiz um pós-doutorado e passei um ano em Portugal fazendo a pesquisa. Fiz um levantamento documental enorme, imenso. Por que a produção sobre esta temática em Portugal, sobre este tema é muito grande. A grande diferença que há entre Portugal e Brasil, é que a saudade é uma grande temática em Portugal, e no Brasil na verdade ela aparece como forma, muito mais do que como temática. Os discursos são saudosistas, as músicas são saudosistas, você tem uma visão saudosista, você não tem a saudade como tema. Por exemplo a saudade esta lá, em *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães, saudade do sertão, mas não é a saudade que é o tema, é o sertão. Então a saudade é a forma, não é o tema. Em Portugal a saudade é o tema. O tema do discurso, do discurso filosófico, historiográfico, antropológico, então,

existe uma grande produção. E como eu estou estudando a história das sensibilidades, o que me interessa é como se formaram consciências e sensibilidades saudosistas. Existe consciência saudosista pois a saudade também é uma forma de racionalizar o mundo, de explicar o mundo. Existe uma racionalização, uma consciência saudosista. E existe uma sensibilidade saudosista. Uma maneira de sentir o mundo de uma forma saudosista. Então, não é que estas coisas estejam separadas. Não há uma dicotomia entre consciência e sensibilidade, estão juntas. Só por uma questão didática, categorial, você pensa esses dois momentos. Então eu quero saber como é que se forma, essas consciências e sensibilidades saudosistas, entre o final do XIX até meados do século XX. Por que este momento privilegiava a saudade como tema. Em Portugal você vai ter um movimento cultural chamado saudosista, um movimento saudosista capitaneado por Teixeira de Pascoaes, que é um poeta excepcional. O historiador pode estudar um sentimento, por que este sentimento se materializa, em ações. Esse sentimento se materializa através de escritos, de produções artísticas, culturais. Os sentimentos se transformam em ações. Os sentimentos obedecem códigos, que são socialmente produzidos. Como já discutia Marcel Mauss. Mauss já discutia o caráter social dos sentimentos. Os sentimentos não são uma coisa solipsista, do interior de cada indivíduo, ele obedece quadros referenciais. Eu vou fazer um estudo dos códigos, por exemplo, do que se sente saudade, como se sente saudade. O que se faz quando se sente saudade. Quer dizer, existe códigos que definem isso. O que se chama de saudade? Como ela é conceituada? Como ela é pensada, pelas pessoas? E aí eu uso também as consequências estéticas, mas também as consequências políticas, dessa sensibilidade saudosista. È muito claro que em Portugal, e no Brasil, que as pessoas estão mais ligadas a uma visão saudosista do mundo, aderiram num determinado momento, a posições políticas de direita, ou de estrema direita. Não é uma coisa genérica, vai ter sempre as exceções como tudo que a gente estuda na história. Mas de uma forma geral estas pessoas, que tem uma visão passadista do mundo, elas terminaram caminhando, no sentido da reação, da reação ao tempo. E também me interessa, essa relação com a temporalidade, por que eu trabalho na área de teoria da história. Por que eu trabalho nesta área de reflexão sobre a escrita da história. E a saudade é uma forma de pensar o tempo. É uma forma de relacionar-se com o tempo, com a temporalidade, com a passagem do tempo. A saudade é normalmente uma recusa do presente. E em grande medida você projeta para o futuro o retorno do passado. O futuro é o retorno do passado. Você deseja que o futuro seja um retorno do passado. Então assim, é uma relação com a ausência, que o

tempo provoca. A saudade tem a ver com a tentativa de combater o esquecimento, ela tem uma relação direta com a memória. Saudade e memória, saudade e lembrança, saudade e esquecimento. Então eu vou trabalhar por ai. Por quê? Porque a saudade, ela participa de tal forma do cotidiano da gente que, no Brasil, a academia ignora completamente a possibilidade de fazer da saudade objeto. É uma coisa tão naturalizada, tão cotidiana. Durante muito tempo a academia brasileira, não conseguiu descobrir o carnaval e o futebol, como temáticas. Porque, eram rituais centrais na cultura brasileira. Se levou muito tempo para descobrir o carnaval e o futebol como temáticas, por que era uma coisa tão cotidiana, tão de todos os dias, que não era objeto de estudos acadêmicos. Quer dizer a mesma coisa se dá com saudade. O que você tem produzido sobre a saudade no Brasil é pouquíssimo. O texto mais famoso é do Roberto da Matta, que como sempre trata do tema vinculando-o a ideia de identidade nacional. Que é justamente o que eu não faço. Eu me pergunto como se faz isso. Como é que se estabelece esta ligação, entre saudade e identidade nacional, eu problematizo essa ligação. Quer dizer, eu não parto de uma constatação, eu parto de uma problematizarão. Porque num determinado momento a saudade, passa a ser pensada como um elemento que define a essência, a alma, o espírito de uma dada nação? No caso de Portugal isso acontece no XIX, lá no movimento romântico. Principalmente a partir de Almeida Garrett, de Alexandre Herculano. No Brasil você tem o Roberto da Matta que vai escrever um texto em que ele faz esta vinculação entre saudade e identidade nacional. Roberto da Matta vive procurando identidade nacional, vive querendo dizer o que é o Brasil. Ele é um dos últimos interpretes do Brasil. Um interprete tardio, digamos assim do Brasil. Tanto é que ele faz o maior sucesso nos Estados Unidos. Por que os Estados Unidos, para exercer sua dominação, quer saber o que é cada país. É claro que não é por isso que ele produz, mas ele tem audiência por causa que produz um discurso da identidade que interessa, internacionalmente. Ele diz o que é o Brasil, ele explica o Brasil pra quem não está no Brasil.

Eduardo Vasconcelos: Professor, falando em interpretação, como é que o senhor vê hoje a produção denominada de história nacional ou da história do Brasil que, por alguns vem sendo criticada, chamada, especialmente entre o século XIX até metade do século XX de "rio-cêntrica" ou seja, bastante centrada no Rio de Janeiro, como sugere Evaldo Cabral de Mello. Depois vem a ascensão e o projeto paulista de referência nacional. Como é que o senhor vê essa produção? E junto com essa concepção de centro, também

tem a questão da historiografia no Brasil, ela se dá com várias formas, com vários problemas, com vários métodos. Tanto a história vista de baixo, a micro história, a história social, a história cultural, enfim, a história dos conceitos, enfim, tem ai pra todos os gostos. Mas ainda continua ser subjacente por uma perspectiva que seria legitimar um centro. Ou seja, é de baixo, mas o que importa, só é valida se for uma pesquisa que aborde aspectos do Rio de Janeiro e/ou de São Paulo. Não importa essa realidade história lá da Paraíba, não importa a lá de Manaus, não importa a lá do Tocantins. Ainda se mantém esta operacionalização.

Geraldo Witeze: Aproveitando essa pergunta, eu me formei na UNICAMP. E os cursos de história em São Paulo não tem história regional, o que me da um indício de que São Paulo é o Brasil. Continuamos mantendo a distinção centro/periferia e as avaliações da CAPES e do CNPq ajudam a reforçar a manter a distinção. Por outro lado, há uma imensa profusão de revistas científicas a partir da internet. Se por um lado ela é negativa, por que pode vulgarizar a produção, por outro lado, ela pode ter o poder de, se não acabar, pelo menos questionar e reposicionar esta questão. Como é que você avalia a relação centro/periferia?

Durval Júnior: Eu acho que isso tem tudo a ver com minha própria trajetória. Eu sempre fui um crítico dessa centralização. Eu fiz isso, no próprio *A invenção do nordeste*. Uma crítica a essa divisão nacional do trabalho, entre os historiadores. Eu faço uma crítica fundamentalmente a ideia de história regional, justamente por que para mim, assumir-se como produtor de história regional, é assumir um lugar menor, é assumir que sua produção é periférica. Então sempre me irritou profundamente o fato de que se você faz história no Ceará, na Paraíba, tem que ser história regional. E se você faz história em São Paulo é por definição história nacional. Quer dizer se alguém faz uma tese sobre o café em Campinas, é história nacional. Mas se alguém faz um trabalho sobre a cana no Rio Grande do Norte, Alagoas é história regional. E quem assume isso são os próprios historiadores, os próprios historiadores ditos da periferia, assumem este lugar. O que significa o reconhecimento de que ocupam um lugar menor. Quando se assume que o que se escreve aqui em Goiás é regional, se está dizendo que em algum outro lugar, alguém escreve o que é nacional. Por exemplo, eu me lembro de que quando eu era estudante, e o MEC foi fazer a visita para reconhecimento do nosso curso, eu era representante estudantil, eu fiquei indignado por que a pessoa que foi representando o MEC, eu não me lembro quem era, questionou a

existência na nossa grade curricular da disciplina de história do nordeste. Porque ela dizia, estuda quem, história do nordeste? História do nordeste não é história colonial? Vocês já não estudam em Brasil? O que vocês estudam? Eu olhei e fiquei indignadíssimo. Por que tinha que ter história do nordeste. Claro que eu sei, hoje, que o fato dos cursos da região contarem em seu currículo com uma disciplina chamada história do nordeste, é um elemento do regionalismo nordestino. Por que além da história do nordeste a gente estudava a Paraíba. Então você tinha história do Brasil, história do nordeste, e história da Paraíba. O curso servia para reforçar a ideia de região Nordeste. A quantidade de cursos de especialização que existem nas universidades do nordeste. Especialização em história do nordeste. É um reforço o tempo todo, a universidade está contribuindo para o reforço do regionalismo. Eu venho há muito tempo fazendo uma crítica a isso. E acho que não é mera coincidência, que eu tenha sido o primeiro presidente da Anpuh, fora do eixo Rio-São Paulo. Por que eu nunca assumi o meu lugar de historiador regional. Eu nunca me vi como um historiador regional. Eu sempre me vi como historiador, nem historiador nacional eu quero ser. Eu quero ser historiador. Para que fronteira no conhecimento? Eu produzi um artigo e publiquei na *Latin American Perspectives*, nos Estados Unidos, ele é um artigo que é citado em Israel, na Áustria, não sei aonde. Meu livro *A Invenção do Nordeste* vai sair em inglês[7], acaba de ser traduzido. Esse ano sairá. Se tornará internacional. Um livro sobre a construção de uma região. Então, eu acho que a gente tem que se recusar a ocupar este lugar do regional. A forma da gente combater a pretensa centralidade de São Paulo e Rio de Janeiro, não é reclamando deles. É se recusando a assumir um lugar que eles atribuem a você. Qual é o problema do discurso regionalista: é que normalmente o discurso regionalista pensa que você supera o regionalismo fazendo a crítica ao outro. Quando você faz a crítica ao outro você só reforça, o próprio regionalismo. O que você tem que fazer é se recusar a ocupar o lugar que o outro lhe atribui e a seguir as regras que este discurso regionalista impõe. Por exemplo, qual é uma das regras básicas do discurso regionalista? Todo intelectual que quer ser nacional tem que ir para o centro, tem que ir para o Rio ou

[7] ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz. *The Invention of the Brazilian Northeast.* translated by Jerry Dennis Metz. Duke University Press Books, 2014

para São Paulo. Eu nunca fui. Nunca fui para São Paulo, nem para o Rio, e nunca irei. E sou um intelectual nacional onde estou.

Aruanã Passos: O meu tema de doutorado evoca a figura de Tobias Barreto, que se recusou a ir para a Corte, ao contrário de Silvio Romero que vai para o Rio de Janeiro.

Durval Júnior: Tá vendo. Nós não precisamos mais, devido a internet, aos meios de transporte e comunicação, ir para a Corte. E nem fazer a corte. E nem cortejar ninguém. Que é uma outra coisa que eu nunca fiz na minha vida. Nunca cortejei ninguém. Nunca fui filhote de ninguém. E você sabe como na UNICAMP as pessoas adoram ter filhotes. Cada um queria ter uma fila de seguidores, eu nunca fui seguidor de ninguém na UNICAMP. Eu fazia o curso que eu queria. E eu transitava por todos os grupos. Eu sai da UNICAMP, e deixei amigos em todos os grupos que travam disputas acirradas entre si. Alguns até são inimigos pessoais. A gente deve recusar esta identificação com determinados lugares. Eu sempre estudei o nordeste, mas o que eu faço não é história regional, nunca foi. Até por isso, também sempre procurei publicar fora de lá, dar um caráter nacional as minhas publicações. Eu envio artigos para revistas de vários estados, eles saem em vários estados. Não envio só para São Paulo, não envio só para o Rio de Janeiro, não quero publicar apenas nas pretensas grandes revistas. Eu mando para Santa Catarina, para o Rio Grande o Sul, para o Mato Grosso. Os artigos saem em vários lugares.

Aruanã Passos: E em Jussara-GO agora!

Durval Júnior: É, pois é. E, por que? É isso, que é se tornar nacional. Se tornar nacional é isso. Se tornar nacional, é falar não apenas para São Paulo e para o Rio de Janeiro. Se tornar nacional é falar para Manaus, para Salvador, para muito lugares do país. Muitos dos meus colegas não aceitam vir a Jussara, fazer palestra. Ou quando vêm, acham que vêm trazer a civilização. Vem em missão civilizatória. Então, não preparam o texto, falam qualquer coisa que anotam no caderninho do hotel. Já vi vários, vários exemplos. Paga-se um bom dinheiro pela passagem, hospedagem, pró-labore, a pessoa chega sem nada preparado, lá no hotel antes da fala, ele tem umas ideias soltas, escreve num papelzinho da cabeceira da cama, e leva. E aí se surpreende com os questionamentos, com as perguntas que a plateia faz. Por que as pessoas acham que o monopólio de saber está lá no centro e não está mais, não existe mais isso. Eu me lembro de um evento sobre gênero feito em Cáceres, no Mato Grosso, foi vexatória a participação de determinadas pessoas, que não prepararam nada. E os alunos afiadíssimos com as teorias de gênero,

questionando. E alguns indo lá para dizer: gênero é uma maneira de tratar as relações no poder, quer dizer, citar aquela frase de Joan Scott, que todo mundo já está cansado de ouvir, e aí a pessoa vai lá citar como se fosse uma grande novidade, como se ninguém tivesse lido isso ali. Eu senti vergonha pelos outros, em vários momentos eu fiquei vexado com o papelão que a pessoa estava fazendo. Entendeu, então assim, como eu circulo pelo país inteiro, eu sei que não é mais assim. Por exemplo, a imagem que muitas pessoas tem do Piauí, é uma coisa completamente equivocada. O Piauí produz hoje uma das grandes historiografias do Brasil.

Eduardo Vasconcelos: Em 2012, o GT Nacional de História Cultural foi sediado na UFPI, em Teresina e a programação foi excelente e tudo funcionado em razão do evento ser na UFPI.

Durval Júnior: Sim. Tendo um corpo docente enxutíssimo, o mestrado do Piauí acho que não tem 15 pessoas, 15 professores. Mas eles formam um grupo extremamente coeso. Eles têm esta história da amizade. Eles têm uma coesão muito grande. E eles são muito bons. O Piauí tem um dos melhores ensinos médio do país. O que mais me impressiona toda vez que eu vou no Piauí é o nível dos questionamentos que os alunos fazem, entendeu. Eu dei um minicurso no Piauí, o primeiro minicurso que eu dei lá. Eu me surpreendi com o nível das perguntas, das questões que os alunos faziam. Não é simples coincidência que no último, exame do ensino médio, foi uma escola do Piauí que tirou o primeiro lugar. Então eles têm um ensino médio muito bom. Eles têm um colégio particular chamado Dom Barreto, que é uma escola de ponta em qualquer lugar do Brasil. E ai as pessoas engolem o esteriótipo do coitadinho do Piauí, e muita gente do Piauí fica fazendo este discurso, o que me irrita mais ainda. É que as próprias pessoas do Piauí quando saem, ficam fazendo este discurso do coitadinho. A historiografia cearense é uma historiografia que há muito tempo não faz vergonha a nenhuma historiografia brasileira. Nós temos um curso de pós-graduação em Pernambuco, que vem da década de 70, um dos mais antigos do Brasil, em funcionamento contínuo. Eu acho que a saída é você não assumir o lugar que te querem impor. Por exemplo, quando eu fui escolhido presidente da Anpuh, vieram com esta história de ser o primeiro presidente nordestino. A primeira vez em que eu fui falar como presidente, eu disse: Eu não sou presidente nordestino. Eu sou presidente da Anpuh, não importa o lugar de onde eu sou. O que eu sonho, eu tenho um sonho. O sonho é que um dia não se precise dizer de onde é o presidente da Anpuh, que

não seja uma grande novidade que seja do nordeste. Entendeu. Agora temos um presidente do Rio Grande do Sul, o próximo vai ser de Minas, quer dizer a Anpuh, finalmente saiu do domínio exclusivo de São Paulo e do Rio de Janeiro. E porque saiu? Por que a historiografia saiu do domínio de São Paulo e do Rio de Janeiro. Eles continuam sendo importantíssimo, eles continuam produzindo coisas importantíssimas. Eles são responsáveis pela formação de quase todo mundo que está hoje fora eixo. Mas eles não são mais os únicos que apitam, na historiografia brasileira. Tem muito índio, tem muito cacique fora desses lugares.

Eduardo Vasconcelos: Falando de produção, extravasando como produção nacional, o senhor falou agora que o seu livro vai ser traduzido nos Estados Unidos. No ano passado esteve na Universidade de Wisconsin, que esta com um projeto muito interessante de pesquisar o Brasil, o *Brazil Initiative*. Então, como o senhor vê esse interesse, principalmente dos Estados Unidos, que sempre relegaram sobre a alcunha de América Latina, ou de Latinos, principalmente as comunidades que falam espanhol. Como o senhor avalia esse interesse pelo Brasil, essa abertura, essa busca acadêmica pelo Brasil?

Durval Júnior: Nos já temos muita coisa produzida sobre o Brasil nos Estados Unidos, na verdade é por que a gente desconhece grande parte da produção que se faz lá. Por exemplo, a primeira vez que eu fui para os Estados Unidos, a produção sobre gênero, sobre as relações de gênero na sociedade, era muito maior nos Estados Unidos do que no próprio Brasil. Mas é claro que o Brasil está adquirindo uma centralidade no mundo. Os chamados BRICS, estão em franca ascensão, e é claro que os Estados Unidos, até para manter a sua hegemonia, precisa saber o que está se passando nesses países. Os financiamentos para pesquisar esses países vão aumentar, vão se ampliar. Lembre-se que na época, por exemplo, que houve todo aquele temor de que a América Latina, toda fosse para a esquerda, se formasse uma nova Cuba, houve também um investimento maciço em estudos de brasilianistas. Mas eu acho que a mesma coisa vai acontecer agora, só que por outro motivo. Por que o Brasil está cada vez mais central no mundo. Eu fui convidado por um centro de estudos luso-brasileiros, da University of Wisconsin, que foi criado por um brasileiro, o crítico literário Wilson Martins. E depois essa cátedra de estudos luso-brasileiros foi ocupada pelo poeta e escritor português Jorge de Sena, que passou pelo Brasil, foi professor lá em Piracicaba, da Unesp, e depois quando veio a ditadura, ele teve que fugir, a segunda ditadura que ele fugia. Ele fugiu de Salazar para cá e, depois veio 64 e

ele teve que fugir daqui. E foi ocupar o lugar do Wilson Martins, lá em Madison, depois ele saiu de Madison e foi para Santa Bárbara. O Severino Albuquerque, que ocupa atualmente a cátedra, está há muitos anos lá, é um alagoano. O Severino foi também fugindo da ditadura, foi fazer pós-graduação nos Estados Unidos, e nunca mais voltou. O Severino me convidou para participar de um curso que ele estava ministrando sobre a invenção do nordeste. Era um curso baseado no meu livro de mesmo título. O livro foi traduzido, por que justamente já era uma referência, de várias teses, publicadas sobre o Brasil. O livro já é citado em várias teses de brasilianistas. Ele foi indicado para publicação, pela Barbara Weinstein, que é uma brasilianista respeitadíssima nos Estados Unidos, e quem analisou e deu o aval foi o James Green, que é outro brasilianista, e uma pessoa com quem eu tenho uma amizade pessoal. A Barbara Weinstein eu a conheço pessoalmente, mas não tenho uma amizade como eu tenho com James Green. O livro está saindo pela Duke University Press que é a melhor editora universitária para livros em língua portuguesa.

Aruanã Passos: Tem prazo para ser publicado?

Durval Júnior: Olha, eu to fazendo a revisão. Eu to fazendo a revisão da tradução.

Aruanã Passos: Aquela parte do trabalho que a editora recusou publicar você tentou incluir nessa nova edição?

Durval Júnior: Não. Na verdade foi uma longa negociação, isso se arrastou por mais de 5 anos, por que a editora Cortez, que é dona do *copyright* do livro, fez muitas exigências, o que terminou por atrasar a assinatura do contrato.

Aruanã Passos: Mas esse projeto da tradução foi mais tranquilo?

Durval Júnior: Não, a história da tradução se arrastou por muitos anos, porque a Cortez impôs condições que a Duke não aceitava. Por que a Cortez é dona do *copyright* do livro por 50 anos. Não se pode publicar o livro sem a autorização da editora Cortez, então foi momentos muito tensos, difíceis. Por que eles só queriam permitir a publicação por 5 anos, quer dizer, a editora ia fazer um investimento enorme e só ia poder publicar o livro 5 anos seguidos. Mas terminou tudo bem. A *Cortez* é uma editora muito correta comigo, eu tenho que reconhecer isso. A *Cortez* é uma editora em que as edições acabam e os direitos autorais são pagos, e isso é uma coisa rara no Brasil. Normalmente uma primeira edição nunca acaba, fica sendo reimpressa, por séculos, e séculos, e os direitos autorais não

aparecem. Então a *Cortez*, o *Cortez* é uma pessoa muito correta, muito agradável. É estranho porque é uma editora que não quer se tornar minha editora, nunca quis, embora o sucesso que fazem os dos dois livros que eu tenho lá , eles nunca quiseram publicar outra obra minha. Toda vez que eu apresento um projeto novo para a Cortez ele manda eu procurar outra editora.

Eduardo Vasconcelos: Em uma bienal do livro em Fortaleza-CE, no ano de 2010 foi montado o estande da Cortez e um colega falou: "a Cortez está aqui, vou comprar a *Invenção do Nordeste*". Ao chegar no estande da editora ele pediu o livro e o vendedor procurou, procurou e depois afirmou que: "não, não está aqui, esquecemos. Eu vou ligar para fulano, nós não trouxemos *Invenção do Nordeste*, tragam". Como acontece isso com esse livro seu que é um livro constantemente editado e reeditado?

Durval Júnior: Venderam uma edição inteira para o governo do estado de Pernambuco, para distribuir pelas bibliotecas estaduais, cerca de 3 mil exemplares. Nunca ganhei tanto dinheiro de direitos autorais como ano passado. Não sei se Eduardo Campos está com algum projeto nacional. Mas houve este fato. O "Preconceito contra a origem geográfica e de lugar", vendeu uma primeira edição e já esta na segunda edição. E você apresenta um projeto para a Cortez ele diz que não tem tempo, não tem agenda para publicar. Aí eu estabeleci agora uma relação com uma nova editora que é a Intermeios. Uma editora que está começando em São Paulo, e que me parece ter um futuro bastante promissor.

Aruanã Passos: *Intermeios* é o nome da editora?

Durval Júnior: Intermeios. Se chama Intermeios, Casa de Arte e Cultura. De São Paulo. Além da editora eles têm uma livraria e uma casa de cultura. É, eles tem um site, tem atrações lá, se apresentam atrações musicais. O editor chama-se Joaquim, vou conhecê-lo agora em abril, me parece uma pessoa muito agradável. Ele vai reeditar o livro *O Nordestino: invenção do falo*, que estava esgotado havia muito tempo, que todo mundo procurava, mas quando eu apresentava a proposta de segunda edição para algumas editores eles queriam que eu pagasse, e eu não quero isso. Quer dizer, você produz uma obra, ainda vai pagar para a editora ganhar dinheiro, eu me recuso a fazer isso. E agora saiu uma nova edição, e vai sair os dois livros novos por esta editora. Então este ano, sairão três livros por essa mesma editora, e eu pretendo a partir de agora que ela seja minha editora.

Aruanã Passos: Durval, queremos te agradecer pela sua presença toda no evento, a sua conferência de ontem e essa entrevista. Queremos que você volte muitas e muitas vezes. Obrigado!

La Memoria construida: Hollywood y el cine historico[8]

The built memory: Hollywood and film history

Fabio Nigra*

Resumen: Jonathan Potter, citando un estudio etnográfico de Krohn sobre los soldados en la guerra de Vietnam, sostiene que los combatientes jóvenes eran capaces de adoptar un estilo de interacción determinado cuando se los filmaba en acción, porque sabían qué se esperaba de ellos, basándose en su experiencia de películas de guerra. Según este autor, otros estudios han demostrado que los espectadores interpretan las imágenes, comprendiendo en base a éstas quiénes son los buenos y quienes los malos, ya que proporcionan un conjunto de categorías morales subrepticias de forma tal que pareciera que las tomas, los planos y los efectos son producto del hecho reproducido, y no una construcción deliberada desde el inicio (particularidad del encuadre, la iluminación, el ángulo, el montaje, etc.) Esto permite aseverar que cuanto más se reflexiona sobre la capacidad del cine para transmitir la historia de las sociedades, más difuso se hace el campo de la narración histórica como mecanismo de preservación y comunicación del pasado en términos populares, ya que la primera va desplazando sin misericordia a la segunda. Las ideas que se desarrollarán parten de lo ya argumentado previamente, para intentar comprender cómo uno de los aparatos más enormes de producción de contenidos como lo es Hollywood se apoya en fórmulas bien conocidas (por ellos), a fin de reconstruir el pasado, con objetivos comerciales e ideológicos. Por ello aquí se analizará la idea de memoria, para poder tener claro como los medios la van utilizando, para la constitución cultural y económica de la memoria mediática.

Palabras Clave: Hollywood. Cine-Historia. Memoria. Medios.

Abstract: Jonathan Potter, citing an ethnographic study by Krohn about soldiers in the Vietnam War, says young fighters were able to adopt a particular style of interaction when they were filmed in action, because- based on their war movies' experience - they knew exactly what was expected of them.. According to him, studies have shown that viewers could interpret images based on understandings about who the good and the bad guys were. The reason is that these images provide surreptitious moral categories that made it seem like shots, plans and effects are the result of the reproduced fact, and not a deliberate construction (peculiarity of the frame, lighting, angle, assembly, etc.). This ensures that as much as we reflect on films' ability to convey the history of societies, the more diffuse the field of historical narrative gets as a means of popular preservation and communication of the past, as the former moves mercilessly to the second. Based on these premises, we will explain how one of the biggest content production apparatus, as is Hollywood, relies on well-known (for them) formulas, in order to reconstruct the past with commercial and ideological goals in mind. Therefore, we will analyze

---

[8] El presente es parte de una investigación mayor, que analiza la capacidad del cine histórico de los Grandes Estudios de Hollywood para la creación de consenso político e ideología, que se encuentra en curso. Una versión previa fue presentada en el II Congresso Internacional de História de la Universidade Estadual de Ponta Grossa - UEPG (Brasil). Data de submissão 20-09-2015 e aceite em 29-10-2015

* Profesor Regular Adjunto de la Cátedra de Historia de los Estados Unidos de América. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires - UBA. e-mail: fabio.nigra@speedy.com.ar

the idea of memory, in order to clarify how the media is using it, for the cultural and economic constitution of memory media.

Keywords: Hollywood. Film History. Memory. Media.

Introducción

Jonathan Potter, citando un estudio etnográfico de Krohn sobre los soldados en la guerra de Vietnam, sostiene que los combatientes jóvenes eran capaces de adoptar un estilo de interacción determinado cuando se los filmaba en acción, porque sabían qué se esperaba de ellos basándose en su experiencia de películas de guerra. Según este autor, otros estudios han demostrado que los espectadores interpretan –se podría decir decodifican- las imágenes, comprendiendo en base a éstas quiénes son los buenos y quienes los malos, ya que proporcionan un conjunto de categorías morales subrepticias de forma tal que pareciera que las tomas, los planos y los efectos son producto del hecho reproducido, y no una construcción deliberada desde el inicio (particularidad del encuadre, la iluminación, el ángulo, el montaje, etc.) (POTTER, 1998, p. 108).

Esto permite aseverar que cuanto más se reflexiona sobre la capacidad del cine para transmitir la historia de las sociedades, más difuso se hace el campo de la narración histórica como mecanismo de preservación y comunicación del pasado en términos populares, ya que la primera va desplazando sin misericordia a la segunda. Máxime cuando se considera la creciente resistencia a leer por parte de la gente común a la que está dedicada la elaboración histórica, o como dice Rosenstone, es una época posliteraria (ROSENSTONE, 1997). No casualmente Peter Rollins ha argumentado que "los mitos y símbolos de Hollywood son aspectos permanentes de la conciencia histórica norteamericana" (ROLLINS, 1987), ya que desde esa abstracción que hoy llamamos Hollywood se ha intentado "influir sobre el decurso de la historia mediante la producción de filmes concientemente realizados para cambiar el enfoque público con respecto a asuntos de importancia política o social (ROLLINS, 1987, p. 13). Este autor destaca que sin tratar de asumir el papel de historiador, Hollywood ha sido un registro de los ánimos de la nación, ya que en los últimos tiempos los investigadores han aceptado películas de tipo pasatista (westerns, comedias musicales, etc.), como registros de la época en que fueron producidas.

Además destaca que aparte de resultar obras de imaginación artística, las películas siempre fueron productos de tipo comercial, gracias a lo cual su objetivo final es el

beneficio capitalista y no el amor por el arte (NIGRA, 2013a). De esta manera una película ha de encontrarse con "presiones legales, gubernamentales y corporativas" (ROLLINS, 1987, p. 19). Rollins sostiene que existe una diferencia básica entre los elementos temáticos y los cinemáticos en un filme. Los *temáticos* representan la idea central alrededor de la cual se moldea la película. Los cinemáticos son "los instrumentos del lenguaje fílmico que contribuyen a la comunicación específicamente fílmica del tema: cada factor cinemático es cuidadosamente seleccionado por el director y luego posicionado por el editor para que porte un mensaje único" (ROLLINS, 1987, 59).

Asumiendo una fórmula simple y práctica, Frank Sanello sostiene que a lo largo del tiempo la Historia ha sido torcida y desvirtuada más allá de las posibilidades de reconocimiento por una simple razón, pautada por un viejo diario que, urgido, sostuvo que "nunca dejes que los hechos se metan en el camino de una buena historia" (SANELLO, 2003, p. xi). Si bien a lo largo de la evolución de la Humanidad la Historia ha sido muchas veces usada para fines no necesariamente nobles (como recreaciones precisas del pasado), a su modo de ver hoy existe una gran brecha entre el producto comercial y la reproducción del pasado. Menciona que John Harlow y Nicholas Hellen escribieron en *The Times* de Londres que las películas son hoy el único medio por el cual los chicos aprenden Historia, lo que lleva al peligro de la distorsión que los films de Hollywood conllevan" (SANELLO, 2003, p. xii) También mencionan lo mismo Rosenstone y Ferro (FERRO, 2000; ROSENSTONE, 1997).[9]

El autor, en apoyo al cine, destaca que una encuesta llevada adelante por Gallup demostró que poco antes del estreno de *La Lista de Schlindler*, de Steven Spielberg, el 80% de los chicos norteamericanos no habían oído nada antes sobre Auschwitz (sin perjuicio de una cantidad de citas que destaca el autor sobre barbaridades históricas que creían los jóvenes). Richard Bernstein, dice Sanello, escribió en 1990 que mucha gente sabe de su historia (la de Estados Unidos de América) o lo que piensa que es su historia más gracias a las películas sobre esa época que a los libros de historia habituales (SANELLO, 2003, p. xi). Esto trae sus inconvenientes, por supuesto. Si la gente común

[9] Valga una anécdota personal: En una mesa de examen final, al preguntársele a una alumna el material bibliográfico con el que había estudiado, no tuvo mucha vergüenza en contarle al tribunal que lo había hecho a través de pequeñas filmaciones a través de internet. Esto nos debe llevar a reflexionar sobre cómo evolucionará el estudio y la formación futura de los alumnos.

aprende más historia desde el *History Channel* que con mecanismos formales, el problema para entender y procesar el cine histórico se hace trascendente. Particularmente cuando se choca lo formal con lo popular. Es más, Sanello tiene claro que los imperativos comerciales son, la mayoría de las veces, el combustible de las reescrituras cinemáticas de la Historia y por ello complejos problemas económicos y sociales son aplastados o desvirtuados para lograr consumos fácilmente digeribles por Hollywood.

Las ideas que se desarrollarán parten de lo ya argumentado previamente, para intentar comprender cómo uno de los aparatos más enormes de producción de contenidos se apoyan en fórmulas bien conocidas (por ellos), a fin de reconstruir el pasado, con objetivos comerciales e ideológicos.

Entonces se debe pensar primero sobre la memoria. Una primera aproximación al concepto nos lo brinda Jean Pierre Vernant, cuando dice que

> bajo tal denominación englobamos múltiples actividades mentales, diversas operaciones intelectuales cuya finalidad y modos de funcionamiento no son idénticos, pero que, en general, pueden describirse como procesos dirigidos a actualizar en nuestro pensamiento informaciones que no se hallan presentes en la conciencia. Estas pueden consistir en conocimientos impersonales…, textos que sabemos de memoria…, hechos del pasado común cuya efectiva ocurrencia me es conocida… (VERNANT, 2007, p. 20)

Ese conjunto de operaciones se logran gracias al aprendizaje, a un adiestramiento mental para atraer al espíritu aquello que no está presente, de forma tal que para lograrlo utiliza técnicas, referencias y marcos conceptuales que varían en función de las herramientas que cada cultura ha desarrollado (VERNANT, 2007, p. 21)

Mendoza García sostiene que la principal cualidad de la memoria es la de guardar y dar cuenta de lo significativo de la vida, lo que vale la pena mantener para luego comunicar y que alguien más lo entienda. En otras palabras, la memoria va a mantener aquello que considera significativo, con sentido (MENDOZA GARCIA, 2005, pp. 10-11) .Apoyándose en un trabajo de Bartlett de la década de 1930, agrega que "lo primero que nos llega no es el recuerdo como tal, sino un *afecto* o una *actitud cargada*; acto seguido, una manera de relatar, esto es, una narración" (MENDOZA GARCIA, 2005, p. 12). Por su parte en su enorme trabajo, Jacques Le Goff postula a la memoria como un acto humano que ha sido motivo de preocupación y reflexión desde por lo menos la antigüedad clásica. De esta forma, "la memoria, como capacidad de conservar determinadas informaciones, remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o

informaciones pasadas, que él se imagina como pasadas" (LE GOFF, 1991, p. 131). Tomando un estudio de Leroi-Gourhan, asegura que "el triple problema del tiempo, del espacio y del hombre constituye la materia de la memorización" (LE GOFF, 1991, p. 142)

Es muy claro que el acto de hacer memoria no resulta de una aplicación mecánica de esquemas universales de todos los hombres y mujeres de todos los pueblos y culturas históricas y geográficamente diversas, pero existirían lazos en ciertas fórmulas de memorización. Por ello Le Goff retoma un concepto de Vernant que resulta sumamente válido: "En las diversas épocas y en las diversas culturas existe solidaridad entre las técnicas de rememoración practicadas, la organización interna de las funciones, su puesto en el sistema del yo y la imagen que los hombres se hacen de la memoria" (LE GOFF, 1991, p. 145). De esta forma, y a su manera, cada grupo humano, cada sociedad, determina las formas de relacionarse con el pasado, decidiendo qué es lo que merece ser recordado y lo que no; y así se elaboran mecanismos de registro y conservación de conocimientos y experiencias, de divulgación y de comunicación.

Paul Connerton no asevera lo mismo. Sostiene que los psicólogos cognitivistas han asegurado que en las diferentes culturas, las memorias de las personas varían porque lo que denomina los *códigos semánticos* son diferentes. Argumenta que

> the semantic code, which is the key to the whole operation of memory, is a mental map acquired in childhood, and, as such, it is a code that is shared collectively. Thus it can be readily admitted that in most cultures the memories of men and women will vary because their education and occupations are different; and it can be as easily conceded that witnesses from sharply differing cultures will inevitably differ in their recollections of the same event, particularly if that is a complex event like most of those to which oral traditions allude. (CONNERTON, 2006, p. 28)

Agrega un concepto que será relevante en los siguientes pasos a dar, y es el que todo el mundo estaría de acuerdo con que las palabras sociales están definidas por las convenciones dominantes, en el entendimiento de que el lenguaje es un modelo arquetípico de todas las formas de intersubjetividad, por cuanto tiene en sus raíces la naturaleza del orden formal y el consenso implícito para garantizar la comunicación como un todo (CONNERTON, 2006, p. 28). O en otras palabras, que si bien hay códigos semánticos diferentes en distintas culturas, todos ellos utilizan la palabra para expresar lo que se recuerda.

Cualesquiera sean las palabras utilizadas, siempre se asegura el aspecto material de lo recordable: por un lado, la historiografía; por el otro, la memoria que en cierto sentido

podría interpretarse como colectiva (BOLAÑOS DE MIGUEL, 2010, p. 165). De ello se colige que la misma exteriorización de múltiples memorias individuales –en ciertos casos, gracias a "políticas de la memoria"-, aseguran la naturaleza colectiva de dicha memoria, ya que es la propia sociedad la que selecciona, evoca y distribuye los diferentes recuerdos, que son los que se comparten. Sin embargo, habría consenso alrededor de la idea de que los recuerdos son reconstrucciones del pasado, pero con la ayuda de datos incorporados por el presente, "derivados de los intereses, creencias, problemas y cosmovisiones de la actualidad (SANCHEZ ZAPATERO, 2010, p. 26). Por esto resulta lógico asumir que "recordar implica siempre una selección que se lleva a cabo teniendo en cuenta las construcciones mentales, sociales y culturales" (SANCHEZ ZAPATERO, 2010, p. 28).

Desde la perspectiva de la psicología cognitiva y la neurociencia –campos con los que Le Goff inició su estudio-, Solá Morales destaca que autores como Endel Tulving y Larry Squire observaron la existencia de diferentes tipos de memoria de largo plazo. En particular se centra en aquellas denominadas memoria *episódica* y memoria *semántica,* que se encontrarían englobadas en una mayor que Squire denominó *memoria declarativa*. La memoria *episódica* es capaz de implicar un contexto determinado, ya que incluye información sobre el momento, el orden y las circunstancias en los que sucedió el acontecimiento. Pero la característica principal de este tipo de memorias (la *semántica* y la *episódica*) es

> que son explícitas y permiten recuperar voluntariamente desde porciones del lenguaje hasta imágenes mentales. Dicho con otras palabras, gracias a ellas se puede evocar conscientemente recuerdos concretos de acontecimientos o estímulos tales como escuchar un programa radiofónico, visionar una película o participar en un foro virtual. El hecho de que sean intencionadas pone de manifiesto el carácter selectivo de toda reconstrucción narrativa (SOLA MORALES, 2013, p. 304.)

Asimismo otro de los elementos que caracteriza en forma distintiva a la memoria "es su carácter selectivo y limitado en grado sumo. La memoria no es regular ni justa sino en el fuero interno de quien la exterioriza. Despojada de aquello que es considerado superfluo, limitada a aquello que conoció y selectiva acerca de lo que le interesa resaltar y minimizar." Y resulta de esta forma porque la memoria –cualquier categoría discriminada de ella- se nutre, tal como se indicó antes, de sentimientos, de leyendas o de identificaciones afectivas, y no de pensamiento crítico (SANCHEZ MOSQUERA, 2008, p. 101).

Connerton, por otra parte, ha destacado que es muy importante tener en cuenta que, entre la diversidad de interpretaciones, la más poderosa de ellas es la imagen de sí mismos que los pueblos tienen, ya que esas sociedades son las que las crean y preservan. Menciona que Russell destacó una característica distintiva de la memoria, que resulta como un tipo especial de conocimiento. En pocas palabras, representan –según Russell- *las imágenes de lo que ocurrió en el pasado*, referidas a lo que ocurrió en ese tiempo (CONNERTON, 2006, p. 23).

Analizando las particularidades de la película La Lista de Schindler, Lozano Aguilar sostuvo que a diferencia de la investigación histórica,

> la memoria no aspira a agotar el acontecimiento en los términos descriptivos más precisos; es más, si algo caracterizaría a la memoria es su insuficiencia, su subjetividad, su valor relativo y su constante reformulación a fin de ser siempre fiel al sentir del testigo. De esta manera, la memoria es un movimiento paradójico que actualiza y aleja los acontecimientos; los actualiza en cuanto a su valoración y los aleja en cuanto que pierden las especificidades históricas del mismo (LOZANO AGUILAR, 2001, p. 34)

Por ello, basados en la memoria, la lectura de los hechos es más un producto de interpretaciones personales que de un mínimo rigor descriptivo, a lo que hay que sumarle la corrupción de dichos recuerdos motivada por el paso del tiempo. De esta forma –y lo saben bien los historiadores orales-, se producen anacronismos, lugares comunes, exageraciones, entre otros problemas (LOZANO AGUILAR, 2001, p. 35). En pocas palabras, la memoria es una forma de dejar asentado lo que merece ser recordado, particularmente aquello que de alguna o de otra forma afectó los sentimientos del que determina que debe ser recordado (que puede ser un individuo, un agregado social o un Estado); pero asimismo, más allá de la individualidad de lo traído desde el pasado en la mente, es la elaboración de dicho recuerdo a través de un conjunto de códigos comunes, entre los que se encuentra como determinante la palabra. Por eso quizá es que Bruner advierte que "la experiencia y la memoria del mundo social están fuertemente estructuradas no sólo por concepciones profundamente internalizadas y narrativizadas de la psicología popular sino también por las instituciones históricamente enraizadas que una cultura elabora para apoyarlas e inculcarlas" (MENDOZA GARCIA, 2005, p. 12).

II

Todo indica que la reconstrucción que se efectúa cuando se rememora tiene una estructura de tipo narrativa. El famoso egiptólogo Jan Assmann, en su trabajo sobre la memoria cultural y la religión ha escrito que, en su interpretación, lo que puede ser recordado es texto, ya que el texto se constituye apelando a una comunicación previa, siempre está en juego el pasado. Además, en lo sustancial, la memoria cierra el intervalo entre entonces y ahora. Assmann toma de Gadamer (en *Verdad y Método*) la idea heideggeriana de la constitución lingüística de la existencia humana en dirección al *texto*, en tanto las tradiciones determinadas y lingüísticamente articuladas y consolidadas que forman cada realidad presente (ASSMAN, 2008, p. 47).

De esta forma puede decirse que diversos estudios han aseverado que cuando la memoria pasa del individuo al grupo y se reproduce, se convierte en algo así como un discurso público del presente sobre el pasado, donde necesariamente se debería separar la memoria histórica entre sociedades sin escritura (o sea, orales), y aquellas con registro escrito. En las sociedades más antiguas la memoria parece funcionar

> basada en una «reconstrucción generativa» y no en una memorización mecánica. De ese modo, según Goody, «el soporte de la rememorización no se coloca ni en el nivel superficial en el cual opera la memoria de la 'palabra por palabra', ni en el nivel de las estructuras 'profundas' descubiertas por numerosos mitólogos... *Parece, en cambio, que la función importante está desarrollada por la dimensión narrativa* y por otras estructuras que se atienen a los acontecimientos» (LE GOFF, 1991, p. 137).

Tal como se viene sosteniendo, la memoria de los grupos (que en este punto podría denominarse social, cultural o colectiva; y que será precisada más adelante) es un hecho articulado por los mismos agregados sociales, para proporcionar representaciones (o lo que corresponde que se represente del pasado) articuladas, permitiendo la inserción de los recuerdos individuales en un cauce general social de memorias (algo así como "yo estuve ahí, yo participé de ese proceso").

El pasaje de la oralidad a la escritura implicó una transformación profunda de la memoria de tipo colectivo o social, sostiene Le Goff, ya que permite la aparición de nuevos tipos de memoria: la vinculada a la celebración de un evento memorable gracias a la erección de un monumento, y la posibilidad de la inscripción (LE GOFF, 1991, p. 138). A partir de la escritura se puede ver que apareció la primera separación entre memoria e historia. En cualquiera de los casos,

> se estaría ante una representación narrativa del pasado que se refiere a acontecimientos socialmente significativos y que posee una dimensión práctica

> que da cuenta de su derivación ético-política. Así, memoria colectiva apuntaría a 'memoria histórica'. Se abre, por tanto, una perspectiva de conexión con la ideología de un grupo social determinado y, a su vez, del uso que éste haga de *su* 'memoria colectiva'. Vía que conduce al reconocimiento de diferentes 'memorias colectivas' y al conflicto entre ellas (SANCHEZ MOSQUERA, 2008, p.99).

En consecuencia, la forma narrativa es el eje alrededor de la cual se estructura y reproduce la memoria, sea como relatos, mitos, poesía, cuentos de hadas, no importa la verdad de lo contado, sino la conmemoración de situaciones pasadas, actualizándose recurrentemente desde el presente (como se indicó más arriba). Bruner ha escrito que raramente nos preguntamos la forma que se le impone a la realidad cuando se la viste con la ropa del relato, ya que el sentido común tiene claro que "la forma relato es una ventana transparente hacia la realidad, no una matriz que le impone su form" (BRUNER, 2003, pp. 19-20). Y la lógica narrativa es tan perfecta que cuando se sospecha que la historia no es la correcta comienza la duda acerca de cómo se estructura –o distorsiona- la visión del estado real de las cosas (BRUNER, 2003, p. 20). Es que los relatos siempre empiezan dando por descontado el carácter ordinario y normal de algún estado de cosas particular del mundo.

De alguna forma Bruner parte de una lógica de la narrativa muy similar a la expuesta por David Bordwell (BORDWELL, 2003), ya que entiende que para que exista relato haca falta que suceda algo imprevisto, para que la acción de lo contado describa el intento por superar o llegar a una conciliación con la infracción imprevista y consecuencias, y al final, resultado o solución. Si estos pasos no se contemplan, no sucede la ruptura de la situación normal, no habrá historia. Por ello "el relato es sumamente sensible a aquello que desafía nuestra concepción de lo canónico" (BRUNER, 2003, pp. 31-32). El paso siguiente se encuentra en el hecho de ir de lo individual a lo general, porque una narración modela no sólo un mundo, sino también las mentes que intentan darle sus significados. Bruner está convencido que "relatar implica ya un modo de conocer, ya un modo de narrar, en una mezcla inextricable" (BRUNER, 2003, pp. 47-48).

Como se sostuvo precedentemente, los códigos comunes de cada cultura son los que organizan el pasaje de la memoria individual a la social, y por ello "la convencionalización de la narrativa es la que convierte la experiencia individual en una moneda colectiva que -por así decir- puede circular sobre una base más amplia que la simple relación interpersonal (BRUNER, 2003, p. 33). Esto lleva necesariamente a plantear las formas de transmisión de la memoria al interior de la familia, de las aulas y en

todo tipo de instituciones que siempre buscan mantener su pasado glorioso, desde una "generación a la siguiente, de padres a hijos, de profesores a alumnos, de los fundadores a sus sucesores." Desde la ciencia histórica es ya asumido que es imposible transmitir todo lo que pasó, que lo que se comunica no es otra cosa que lo que se puede recuperar en base a las fuentes que existan. Igual, y tal vez más, ha de suceder con la memoria (REMOND, en WIESEL, 2007, p.69) Además, es imprescindible tener en cuenta que la memoria de los grupos no es una sola, ya que

> la realidad de un grupo, persona o colectividad no se restringe a un evento, hay diversos, y éstos devienen hilo de continuidad que trata de darle coherencia al pasado, convirtiéndose en una memoria. Por eso podemos movernos hacia atrás o hacia adelante en el tiempo. Y es que, para ello, hay situaciones o acontecimientos clave, 'puntos de inflexión', puntos de apoyo, como suelen ser los marcos o los artefactos de la memoria como las fotografías de la familia o las placas conmemorativas en lugares memorables. (MENDOZA GARCIA, 2005, p.14)

Este autor asegura que la memoria es narrativa en un doble sentido. Por un lado, como un relato de progresión de acontecimientos a lo largo del tiempo; por el otro, como conformación de una trama (con actores, escenarios y acciones), y de ser verosímil, no verdadero, es aceptado en la medida en que se adecue a criterios validados socialmente (MENDOZA GARCIA, 2005, p.14). Hasta el siglo XX esta construcción narrativa del texto "memoria" tuvo una modalidad de difusión que puede vincularse con aspectos culturales, de clase, y hasta de dominación. Sin embargo, a partir del surgimiento, desarrollo y consolidación hegemónica de los medios de comunicación masivos, el desarrollo de dicho texto "memoria" ha sufrido una modificación de fondo, estructural.

Sonia Meneses ha dedicado su tesis doctoral a intentar comprender la profundidad y potencialidad de dicho proceso. De esta forma ha comprendido que los medios de comunicación –en su caso, la prensa escrita- ha logrado desarrollar una sofisticada ingeniería de sistematización de conceptos y metodologías, que ayudan a elaborar poderosas ideas en las cuales el pasado, el presente y el futuro son constantemente movilizados, desarrollando una particular visión de ese pasado que se encuentra fuera del campo de la historia (MENESES, 2012, p. 37). De esta forma,

> consegue se estabelecer como prática narrativa que elabora complexas formulações sobre o tempo. Passado, presente e futuro percorrem, dessa forma, fluxos de significação que ajudam a fundar eventos emblemáticos contemporâneos, operando em uma linha de distensão que vai da escritura do acontecimento na cena pública à sua inscrição como referente de significação memorável no tempo (MENESES, 2012, p. 39).

La capacidad de construcción de pasados por parte de los medios de comunicación se apoya en la posibilidad de operar sobre los agregados sociales o comunidades, y en particular, la evolución del sentido común, el universo simbólico en el que se inscriben (NIGRA, 2012). En consecuencia, previo a trabajar este punto, se debe comprender qué se quiere decir por memoria colectiva.

III

El antecedente más lejano y a la vez más contundente del concepto *memoria colectiva* lo elaboró Maurice Halbwachs. Su principal hipótesis se centra en asegurar que existen marcos sociales que permiten que los individuos recuperen su pasado, ya que a su modo de ver la identidad y la memoria son construcciones sociales, condiciones que se aprenden grupalmente. Un grupo se encuentra inserto en un espacio social determinado, entonces, para poder construir una idea de su posición en la sociedad y, a la vez, interpretar esa sociedad se elabora lo que llamó la memoria colectiva (el ejemplo más claro que aduce es el recuerdo de un grupo de compañeros de escuela: su docente, sus aventuras, etc.). Algo similar sostiene van Dijk cuando analiza la constitución lingüística de la ideología (VAN DIJK, 1999). Sin embargo, para Halbwachs la memoria colectiva tiene una dimensión temporal corta –en comparación con la historia-, ya que dura lo que la generación de personas permite reproducir o recordar.

Cada memoria individual, sostiene Halbwachs, es un punto de vista de la memoria colectiva, y el lugar cambia según la posición que ocupa el individuo que recuerda, a la par de las relaciones que se tiene con otros medios. De esta forma, la memoria colectiva envuelve a las individuales, pero no se confunde con ellas, ya que tiene propias leyes; de esta forma los recuerdos personales no tienen el lugar de conciencia personal. Asimismo, es una memoria "prestada", que no le pertenece al individuo (HALBWACHS, 2011, pp. 94 y 100). Según el autor, los marcos sociales colectivos de la memoria representan corrientes de pensamiento y de experiencia en el que hallamos nuestro pasado por haberlo atravesado (HALBWACHS, 2011, p. 113) Y nada casualmente Halbwachs sostiene algo que se viene repitiendo: a su entender, el recuerdo es una reconstrucción del pasado con datos del presente, preparado por otras reconstrucciones hechas en épocas anteriores (HALBWACHS, 2011, p.118)

Sánchez Mosquera indica que tanto el recuerdo como el olvido se consideran como actividades sociales, y por ello

> tal enfoque reconocería el vínculo entre lo que la gente hace como individuos y su herencia sociocultural. En este sentido, la literatura científica reciente sobre memoria colectiva se basa en dos temas principales. El primero acentúa la importancia del 'recuerdo grupal', mediante el cual los miembros de la comunidad mantienen una concepción determinada de su pasado. El segundo, la constitución social de la memoria individual. Aquí se encuentra el reto radical a la visión ortodoxa de que la memoria se localiza dentro de la cabeza, un reto que sugiere que la naturaleza de la memoria individual no se puede analizar sin hacer referencias esenciales a nociones tales como 'sociedad', 'comunidad' e 'historia' (SANCHEZ MOSQUERA, 2008, p. 99).

Por ello este autor, en una razonable continuidad con otras tantas propuestas, sostiene que la memoria, sea individual o colectiva, siempre está ubicada en el presente; y la colectiva en particular está interesada en *utilizar* el pasado (SANCHEZ MOSQUERA, 2008, p. 100). En este sentido, la memoria colectiva se configura en función de aquellos hechos que significan valores e ideas relevantes para el grupo y son merecedores de ser conmemorados (SANCHEZ MOSQUERA, 2008, p. 103).

Pero el sentido acotado de Halbwachs de memoria colectiva se ha expandido. Por ejemplo, Assman percibe que cuando los seres humanos forman grandes asociaciones, desarrollan una semántica conectiva, y a la vez, producen formas de memoria que han de estabilizar su identidad y una orientación común a lo largo de diversas generaciones. Este autor aboga por algo que denomina memoria cultural, que es de mayor plazo que el propuesto por Halbwachs (ASSMAN, 2008, p. 22 y ss.). Si bien son muchos los autores que destacan la importancia de los monumentos, inscripciones, placas, etc., de hechos del pasado como un sistema de registro de la memoria colectiva de la sociedad, ha sido Pierre Nora el que lo marcó con mayor precisión y claridad con su monumental trabajo sobre los "lugares de la memoria", a través del cual postuló la relación entre memoria colectiva y los monumentos, edificios, plazas, archivos, bibliotecas, cementerios, peregrinajes, lugares simbólicos, etc. (LE GOFF y NORA, 1978). Le Goff sintetiza la evolución de este tipo de percepción de la memoria colectiva, cuando indica que:

> entre las manifestaciones importantes o significativas de la memoria colectiva se pueden citar la aparición, en el siglo XIX y al inicio del XX, de dos fenómenos. El primero es la erección de monumentos a los caídos, al otro día de la primera guerra mundial. La conmemoración funeraria conoce allí un nuevo impulso. En muchos países se eleva un monumento al Soldado Desconocido con el propósito de encerrar los límites de la memoria asociada en el anonimato, proclamando sobre el cadáver sin nombre la cohesión de la nación en la memoria común. El segundo es la fotografía, que revuelve la memoria multiplicándola y democratizándola, dándole una precisión y una verdad visual jamás alcanzada

> con antelación, permitiendo de ese modo conservar la memoria del tiempo y la evolución cronológica (LE GOFF, 1991, pp. 171-172).

Queda claro que para este autor, la memoria colectiva es uno de los elementos más importantes de las sociedades desarrolladas y de las sociedades en vías de desarrollo, de las clases dominantes y de las clases dominadas (LE GOFF, 1991, pp. 181). Y es que todas las memorias se entrelazan entre sí, las individuales, las sociales, las colectivas y las estatales, ya que en suma, generan la posibilidad de construir la propia identidad, al sentido de pertenencia de los individuos al grupo y a su propia sociedad, a la cohesión social.

Bolaños de Miguel, apoyándose en los estudios de Fentress y Wickham, sostiene que la memoria individual no es estrictamente personal, ya que los recuerdos no son sólo nuestros "sino que también los aprendemos, tomamos y heredamos en parte de unas reservas comunes, construidas, sostenidas y transmitidas por las familias, las comunidades y las culturas a la que pertenecemos"; esto es, que la *memoria es una facultad individual, pero está estructurada por el lenguaje, la educación y las ideas y experiencias compartidas, o* sea, condicionada social y colectivamente. Sucede que para este autor la memoria no es un receptáculo pasivo sino un proceso de reestructuración activa, gracias al cual el contenido de la memoria se conserva, reorganiza o suprime, y por ello sólo es estable en el plano de los significados compartidos y las imágenes recordadas" (BOLAÑOS DE MIGUEL, 2010, p. 171). En otras palabras, cuando la memoria colectiva contribuye a constituir la propia identidad y también la colectiva, redefine el pasado para que encaje en el presente; por ello "la evidencia de que los sucesos actuales influyen en las formas en que una sociedad recuerda, puede verse en los símbolos conmemorativos que una sociedad construye" (BOLAÑOS DE MIGUEL, 2010, p. 173). Nada casualmente, entonces, Sánchez Zapatero sostiene que la memoria colectiva sería el resultado de interacciones entre los discursos públicos del pasado y las experiencias vividas, ya que el contexto en la construcción de los propios recuerdos se ejecuta y actualiza siempre desde el presente (SANCHEZ ZAPATERO, 2010, p. 26). De esta forma sostiene, citando a Lechner, que "la memoria es una relación intersubjetiva, elaborada en comunicación con otros y en determinado entorno social. En consecuencia, sólo existe en plural. La pluralidad de memorias conforma un campo de batalla en el que se lucha por el sentido del presente en orden a delimitar los materiales con los cuales construir el futuro" (SANCHEZ ZAPATERO, 2010, p. 26).

Sin embargo, existe un punto en el que la mayoría de los autores están de acuerdo, y es la creciente tensión entre el poder y la memoria. Los lugares de memoria destacados por Nora, también suelen convertirse en mecanismos desarrollados desde los sectores dominantes en una sociedad, para de alguna forma garantizar su reproducción. O como sencillamente dice Assmann, "la memoria colectiva es muy vulnerable a las formas politizadas del recuerdo" (ASSMAN, 2008, p. 23). Por ello Sánchez Zapatero sostiene que los grupos le aportan al individuo un entorno

> «que favorece el desarrollo de imágenes específicas y un entorno persistente» (Shotter, 1990: 145), formado por instituciones o políticas culturales, que contribuye a su fosilización —que conlleva siempre, al centrarse en una serie de contenidos, la omisión de otros—, orientando en una determinada dirección los procesos cognitivos y memorísticos de los individuos. Se explica así la capacidad de determinados colectivos de manipular al resto de la población a través del control de los marcos de referencia — «mitos, tradiciones, culturas, costumbres y, en definitiva, todo lo que representa el espíritu y el pensamiento de una sociedad, una tribu o una nación» (Blanco, 1997: 71) que condicionan la percepción del mundo de los hombres… (SANCHEZ ZAPATERO, 2010, p. 28)

Memoria y poder, o los usos de la memoria por parte de los sectores dominantes de una sociedad. ¿Solamente se construye memoria colectiva desde el poder? Pensar de esta forma anula todos los desarrollos elaborados por Gramsci, Thompson, Williams y otros que hoy tienen alto nivel de consenso en las ciencias sociales, respecto a la posibilidad de elaborar un conjunto de pasados y presentes (sostenidos por esos pasados), en donde la resistencia cultural de los sectores sociales subordinados plantea un campo de confrontación con los sectores poderosos, quienes necesitan desarrollar mecanismos de consenso a fin de lograr la hegemonía en determinados procesos políticos de particulares formaciones económico-sociales. Este es un problema de una importancia tal que amerita un desarrollo posterior en otro momento. Sin embargo, cabe precisar, en palabras de Barbero que "la fabricación de presente [que efectúan los medios] implica también una profunda ausencia de futuro. Catalizando la sensación de 'estar de vuelta' de las grandes utopías, los medios se han constituido en un dispositivo fundamental de instalación en un presente continuo…" (BARBERO, 2000, p. 2).

IV

En el apartado precedente se abrieron dos líneas de reflexión. Una, vinculada a la capacidad de generar realidades por parte de los sectores dominantes; la otra, sobre la resistencia de los sectores sociales subordinados. Si bien la realidad se va elaborando en la

confrontación de ambas, en este se trabajará la primera línea, a fin de resolver el problema de la existencia o no de una memoria mediática. Tal vez el origen medianamente remoto de las nuevas formulaciones de la historia, en las que hoy debería incluirse la mediática, las puso en claro Le Goff:

> La llamada historia «nueva», que se emplea para crear una historia científica derivándola de la memoria colectiva, puede interpretarse como «una revolución de la memoria» que hace cumplir a la memoria una «rotación» en torno de algunos ejes fundamentales: «Una problemática abiertamente contemporánea... y un procedimiento decisivamente retrospectivo», «la renuncia a una temporalidad lineal» además de múltiples tiempos vividos, «a aquellos niveles a los cuales lo individual se arraiga en lo social y en lo colectivo» (lingüística, demografía, economía, biología, cultura) (LE GOFF, 1991, p. 179).

Con acierto Sánchez Mosquera indica que "el concepto de rememoración colectiva no mediatizada, totalmente natural y directa es una falacia. Los artefactos mediadores, tanto externos como internos, siempre están presentes en la actividad humana." Como venimos sosteniendo desde hace tiempo (NIGRA, 2012 y 2013), este autor recalca que, con independencia de la intervención en la construcción de la memoria colectiva por parte de grupos e instituciones que atraviesan toda sociedad, como la iglesia, los partidos políticos, los sindicatos, las asociaciones mutuales, entre otros, "convendría resaltar el papel que juega el Estado en la creación o remodelación de la identidad colectiva. El Estado, pese a haberse teorizado acerca de sus crisis, sigue siendo una importante máquina de memoria o de olvido institucionalizado" (SANCHEZ MOSQUERA, 2008, p. 103). Y el Estado no es un hecho que resulta un producto del devenir natural de las cosas, sino una construcción histórica, que se encuentra determinado por la evolución de la lucha de clases. En última instancia, los recursos del Estado son los que brindan apoyatura a la elaboración de ciertas memorias en donde es el mismo Estado el recordado.

Sin embargo, y por lo menos para el siglo XX, la construcción de una memoria de la propia sociedad ha recibido el poderoso influjo de los medios de comunicación y por ello, el disparador del presente análisis parte de un conjunto de ideas aportadas por Cid Jurado. En particular qué es lo que se construye cuando se realiza un film de tipo histórico, y la representación cinematográfica del pasado. Como sostiene Cid Jurado

> El cine, como lenguaje relativamente independiente, contribuye con la formación de competencias de decodificación determinadas culturalmente, que al mismo tiempo, son capaces de facilitar la construcción de imaginarios mediáticos globalizados. Ahora bien, en cuanto imagen, cada texto visual cinematográfico participa como vehículo de contenidos para distintos propósitos en los que el cine ve trascendida su principal función ligada fundamentalmente al entretenimiento. De esta manera se transforma en instrumento de la memoria

> mediática y consigue participar en la construcción de la memoria histórica con las características que ésta posee (CID JURADO, 2007, p. 42)

Estas competencias de decodificación han sido aprendidas, en principio, en los propios hogares gracias a la televisión y también en las salas de espectáculo. Tanto como entender un cuento o una novela es un aprendizaje de decodificación narrativa (como señaló David Bordwell en el texto citado), una película o una serie televisiva poseen códigos de construcción y de comprensión, que varían a lo largo de los años. Es decir, en primer lugar, ha pasado un proceso de construcción cultural que permitió que la gente asista a un cine y comprenda un conjunto de reglas narrativas, y por eso hoy cualquiera que ve una película comprende los cortes, el paso del tiempo, los planos o secuencias, no necesariamente en sentido técnico, sino para la elaboración de la historia que está viendo. En segundo lugar, esos códigos han ido modificándose a lo largo del tiempo, de forma tal que no es lo mismo la elaboración narrativa de *Lo que el viento se llevó* que la desarrollada en *Matrix*, por caso. ¿Puede hoy filmarse un film bélico que no tome en cuenta lo expuesto en *Rescatando al soldado Ryan*?

Como bien indica Cid Jurado, la acumulación de películas bélicas elaboraron un conjunto de formas y acciones de manera tal que se encuentran insertas en el universo simbólico del espectador. No por casualidad el presente texto se inicia con la secuencia del soldado destacada. Ahora bien, Cid Jurado indica que esos imaginarios mediáticos se encuentran globalizados, tema que se verá en el capítulo siguiente, pero corresponde resaltar aquí el hecho de que un argentino, un japonés o un sudafricano registran en su imaginario las mismas imágenes de un combatiente norteamericano, sea en Normandía, sea en Irak. Y sistemáticamente ese combatiente es el "bueno" de la historia. Este conjunto de conocimientos de los espectadores pueden ser asimilados a lo que Sylvia Molloy ha denominado como «recuerdo de recuerdos». Sánchez Zapatero lo explica como un recuerdo transmitido entre generaciones, y por ello "la memoria histórica implica que los receptores del mensaje sean capaces de hacer objeto de sus recuerdos acontecimientos que ellos no experimentaron, pero sí conocieron por el relato de otros. De este modo, se forma de conmemoraciones de un pasado no vivido formado por fechas, datos y personajes históricos." En consecuencia, a su modo de ver, la historia está llena de casos que demuestran que la configuración de los filtros sociales de la memoria ha sido realizada partiendo de una visión sesgada de la realidad (SANCHEZ ZAPATERO, 2010, p. 27). Y el Estado norteamericano no tiene una participación inocente en ello, desde la creación de

la OWI (*Office of War Information*) en la Segunda Guerra Mundial, y la continuidad dada a esa relación especial con los Grandes Estudios de Hollywood (CARBONE, 2012; RODRIGUEZ, 2006; PIZARROSO QUINTERO, 1995 y ROBB, 2006). Es por ello que diferentes espectadores de distintas culturas y lugares del mundo pueden ver un mismo filme, y construir en sus mentes una historia como una experiencia única y recordarlo de forma diversa. Pero, y a pesar de ello, sus recuerdos episódicos siempre podrán aportar conocimiento sobre el orden o las circunstancias en que se dio un suceso concreto (SOLA MORALES, 2013, p. 304).

Apoyándose en estudios de psicológicos de Shank y Abelson, Solá Morales indica que la mente de las personas tiene una lógica para codificar su conocimiento general sobre ciertas acciones o situaciones ordinarias, y que han denominado *guión*. Y en base a ello se pregunta si "valdría preguntarse si los relatos mediáticos influyen de algún modo en la configuración de estos guiones…" (SOLA MORALES, 2013, p. 305), con lo cual volvemos al soldado en combate de Vietnam registrado por Krohn al inicio. La conclusión de esta autora es reveladora:

> Imágenes que están cada día más instauradas por los medios de comunicación y tienen que ver a veces más con anhelos o deseos colectivos que con necesidades propias. De esta manera, para entender el recuerdo propio hay que reubicarlo en el pensamiento del grupo y el marco interpretativo cultural en el que se inserta…Así, las ideas vehiculadas por los medios de comunicación y otras instituciones se convierten en hábitos de pensamiento e influyen en el medio social (SOLA MORALES, 2013, p. 305).

Pero este guión, en la actualidad, no es una construcción de la mera dinámica social entre las personas, o entre las personas, las instituciones y el Estado. Los medios de comunicación han logrado un lugar de preeminencia que debe ser aclarado. Su presencia se determina claramente

> desde la perspectiva de la influencia cognitiva, [y por ello] la comunicación pública es una de las actividades que interviene de manera significativa en la socialización de las personas. La socialización que produce la comunicación pública se da a través de las narraciones que produce y difunde ésta, y pone en relación los sucesos que ocurren con los fines y las creencias en cuya preservación están interesados determinados grupos sociales (Martín Serrano, 2004: 40) (ESTINOU MADRID, 2010, p. 74).

Por ello, las industrias culturales electrónicas, en el mundo de hoy, poseen una potencia que no ha sido suficientemente destacada. Ellas

> se constituyen en las grandes educadoras de la vida cotidiana. Colaboran para construir la conciencia nacional mediática. Conquistan una enorme capacidad de convocatoria social. Construyen la cultura, las mentalidades y la opinión pública

> colectiva cotidiana y de corto, mediano y largo plazos, en particular en las zonas metropolitanas. Son un espacio insustituible para la discusión de las ideas y para la creación cultural. Crean un 'fondo común de conocimientos y de ideas que permiten a los individuos integrarse a la sociedad en la cual viven y fomentan la cohesión social y la percepción de los problemas indispensables para la participación en la vida pública' (MacBride, 1980: 37). Contribuyen a la socialización de las creencias, las mentalidades, los imaginarios, las convicciones, la apreciación del entorno y del mundo en que se vive para permitir la participación social. Resignifican y crean nuevos valores sociales, gustos y estilos culturales. Transmiten la herencia cultural o mental colectiva para cada nueva generación y alimentan la conciencia de las generaciones presentes. Producen y difunden información, esparcimiento, diversión, conocimientos, cultura y educación masiva a bajos costos para la sociedad (ESTINOU MADRID, 2010, p. 79).

Gracias a ello se sustituyen "la memoria histórica larga y profunda por la memoria mediática rápida, corta y superficial, sobre todo en las urbes". Y de esta forma construyen culturalmente la historia de su sociedad (ESTINOU MADRID, 2010, p 83). El autor, retomando ideas de Martín Barbero, indica que la memoria ya no es la de los viejos de la tribu, y tampoco, puede añadirse, la colectiva del grupo que planteaba Halbwachs; por ello, puede asegurarse que hoy la memoria es la que cabe en una computadora o a través de archivos digitales –entre los que cuenta lo fílmico, desde ya-, esto es, la memoria instrumental y operativa, construida desde el exterior de las personas, pero claramente desde el poder estatal y económico del capital concentrado.

El cine de Hollywood, desde ya, tiene un grado de responsabilidad trascendente en ello. Una película que refiere a la Historia de una sociedad de alguna forma interpela a los *individuos-espectadores* como sujetos de los valores y símbolos (o universos simbólicos) e ideas (o ideologías), para convertirlos, de alguna forma, en *sujetos* de ese proceso histórico, como bien sostuvo Althusser cuando refería a los Aparatos Ideológicos del Estado. La identificación del espectador con el protagonista principal es una consecuencia pretendida por parte de los realizadores, aunque tal vez no siempre lograda (NIGRA, 2013). Pero el consenso no es uniformidad, ya que alcanza con que una porción mayoritaria de los asistentes al film lean con sentido común, con concordancia simbólica los valores e ideas desarrollados, el objetivo de interpelar ha sido logrado. Es por ello que

> puede presentarse un *film* para ilustrar una idea, teniendo presente siempre en cada caso que el ejemplo concreto con el cual se quiere ejemplificar la idea, implica su transposición a otro registro que complejiza y también enriquece su presentación. Es preciso entonces descender de lo universal al mundo concreto (como recomendaba Platón) y desde ese mundo volver a la idea; la diferencia es que la vuelta recompone la idea, la interviene, exige volver a pensarla nuevamente (ROSSI, 2007, p 18).

Y en consecuencia, sostiene Rossi, una de las tareas de la actividad interpretativa es precisamente la de generar significados con vistas a la comprensión del sentido, que es un producto social. Y el sentido no es el referente inmediato de la obra, sino que hay que elaborarlo (ROSSI, 2007, p 18). Cuando vemos una película elaborada con el objetivo de ratificar el consenso, la tarea que debemos efectuar en primer lugar es encontrar la gramática con la que fue construida, basándonos en las herramientas teóricas indicadas precedentemente. Lo relevante para cada caso es tener claro que el mundo concreto al que refiere Rossi (y que ella no destaca) es un mundo ideológicamente construido, y por ello, desde nuestro lugar la tarea implica encontrar los elementos sobre los que la película se erige (NIGRA, 2013).

Cid Jurado destaca que la memoria mediática también es funcional a la elaboración de sucesivos filmes. En su artículo trabaja sobre las distintas versiones del desembarco en Normandía a través de distintas películas, demostrando que con independencia del trabajo previo de archivo y bibliográfico, la película posterior no puede evitar hacer referencia, de alguna forma, a películas anteriores. Sin embargo, los plazos de duración de la memoria colectiva de Halbwachs son útiles para pensar lo que resiste en la memoria de un grupo lo que podríamos llamar un "sistema de *star system"* (los de la década de 1940 o los de la de 1960 por caso), o un conjunto de películas, que la generación siguiente ni conoce. Hoy los jóvenes nunca han visto a estrellas renombradas como Clark Gable, Humphrey Bogart, Ginger Rogers o Fred Astaire, entre cientos. Hoy en día los jóvenes no desean ver filmes en blanco y negro, perdiéndose obras maestras de la cinematografía mundial. Pero esto es funcional al sistema de memoria mediática, por cuanto permite hacer *remakes* o versiones de determinados sucesos históricos que, en suma, no hacen más que reproducir los grandes lineamientos ideológicos del poder. Sonia Meneses, refiriéndose a los medios como la prensa escrita, ha observado algo que bien vale para el aparato mediático de Hollywood:

> As formas de elaboração de narrativas nas quais se evidenciam um trabalho de sistematização sobre o passado, interferindo, consequentemente, na produção de memória e esquecimento. Dessa maneira, configura-se minha hipótese principal: em nossos dias, a mídia atua na elaboração, tanto de acontecimentos emblemáticos, como de um tipo específico de conhecimento histórico a partir de narrativas que operam com categorias temporais na fundação de sentidos históricos destacando, especialmente, a relação entre três dimensões fundamentais: a mídia, a memória e a história (MENESES, 2012, p. 38).

De esta manera, la memoria mediática elabora y reelabora recuerdos colectivos que los espectadores no han vivido, pero que forman parte del acervo histórico no sólo de su propio grupo, sino que gracias a las películas y *remakes* de Hollywood se asimila una historia no propia. Esto persigue un fin claro para el poder económico concentrado. Tal como lo sostuvo Romano:

> Con los recursos científicos de las disciplinas más diversas (sociología, estudios de opinión, psicología, politología, relaciones públicas, estudios del comportamiento y de las motivaciones, teoría de la comunicación, etc.) se obtiene un pensamiento en modelos preformados. Una manera de pensar que, además, refuerza la apariencia de que se actúa libremente. Bajo el manto de una supuesta libertad de expresión, los pocos que realmente disfrutan de ella, es decir, los pocos que disponen de los medios para expresarla, intentan moldear sistemáticamente las conciencias de millones de personas, los condenan a la minoría de edad intelectual, los educan para ser dóciles, para soportar, sin críticas, el sistema de dominio y explotación vigente, y para considerar como propios los ideales falsos de este sistema. Las actuaciones y conductas resultantes se presentan como decisiones "libres", autodeterminadas, cuando en realidad son inducidas, heterodeterminadas (ROMANO, 2009, p 5).

El autor tiene claro que la industria de la comunicación tiene por objeto la desorganización y desmoralización de los sometidos y dominados, consolidando la solidaridad de la clase dominante (ROMANO, 2009). Estados Unidos, a través de múltiples herramientas en las que el cine de Hollywood lleva una parte relevante, cumple con el objetivo de construir una única perspectiva. Barbero es quien advierte el papel de dichos medios, cuando sostiene que

> Dedicados a fabricar presente, los medios masivos nos construyen un presente autista, es decir, que cree poder bastarse a sí mismo. ¿Qué significa esto? En primer lugar, los medios están contribuyendo a un debilitamiento del pasado, de la conciencia histórica, pues sus modos de referirse al pasado, a la historia, es casi siempre descontextualizada, reduciendo el pasado a una cita, que no es más que un adorno para colorear el presente con lo que alguien ha llamado "las modas de la nostalgia" (BARBERO, 2000, p. 2).

En la misma dirección opinan Segovia y Quirós, cuando sostienen que

> la democracia capitalista sólo puede funcionar si unos pocos son quienes toman las decisiones, con una participación superficial de la "masa". En este sentido la despolitización, apatía y cinismo que provocan los medios de comunicación en el ciudadano son muy útiles e imprescindibles para el funcionamiento del sistema (SEGOVIA y QUIROS, 2006, p. 181)

¿Qué son entonces las películas históricas de Hollywood? Todo hace suponer que dentro de una lógica comercial el dispositivo ideológico tiene un componente central, máxime si se considera el proceso de concentración económica que se viene produciendo

en los medios de comunicación masivos desde la década de 1990 (problema que si bien se encuentra fuertemente vinculado, amerita otro estudio).

En el camino que se ha trazado, la memoria de los individuos y de los grandes agregados sociales ha sido históricamente elaborada como un mecanismo de autorepresentacion, de ubicación social y de referencia del yo. Sin embargo, cabe destacar que con el desarrollo de los grandes medios de comunicación, y en particular con la concentración de los últimos años (NIGRA, 2013c; McCHESNEY, 2001; SEGOVIA y QUIROS, 2006 y MIEGE, 2006) la clase dominante ha trazado una construcción funcional a sus intereses, inventando una memoria social y estatal que casualmente posee la recurrencia de reproducir la visión hegemónica de una cultura y una sociedad particular (no siempre, desde ya, pero cada excepción tiene, de seguro, su explicación). Esta idea no es original, ya la expresó con precisión Sánchez Zapatero, cuando sostuvo que "los discursos globalizadores —creados fundamentalmente por Europa y, durante los últimos siglos, Estados Unidos— han provocado la extensión de una memoria universal de efectos históricos, literarios, culturales y políticos destinada a mantener la posición de dominio de la cultura occidental sobre el resto del mundo" (SANCHEZ ZAPATERO, 2010, p. 28). Por ello resulta sustancial el análisis de dicho paradigma, a los fines de comprender con claridad los mecanismos de construcción de un consenso que no pertenece a nuestras culturas.

Referências:

ALTHUSSER, L. **Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado**; en ZIZEK Slavoj. *Ideología. Un mapa de la cuestión;* Buenos Aires, FCE, 2003.

ASSMAN, J. **Religión y memoria cultural. Diez estudios**; Buenos Aires, Ediciones Lilmod-Libros de La Araucaria, 2008.

BARBERO, J. **Medios: olvidos y desmemorias. Debilitan el pasado y diluyen la necesidad de futuro**, en http://www.etcetera.com.mx/pag54ne6.asp, 2000.

BOLAÑOS DE MIGUEL, A. **Autopsias del pasado, el bisturí historiográfico y las memorias; en Carlos Navajas Zubeldía y Diego Iturriaga Barco** (comps.) *Novísima. Actas del II Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*; La Rioja, España, 2010. En http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3312476.pdf, consultado en 24/12/2014.

BORDWELL, D. **La narración en el cine de ficción**; Barcelona, Paidós, 1996.

BRUNER, J. **La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida**; Buenos Aires, FCE, 2003.

CARBONE, V. **La guerra cinematográfica: la Segunda Guerra Mundial y la construcción del patriotismo estadounidense**; en NIGRA, Fabio (coord.). *Visiones gratas del pasado: Hollywood y la construcción de la Segunda Guerra Mundial*; Buenos Aires, Imago Mundi, 2012.

CID JURADO, A. **El desembarco de Normandía y el imaginario cinematográfico: del hecho fílmico a la reconstrucción del hecho histórico**; en *Semióticas del Cine*; Maracaibo, colección de Semiótica Latinoamericana nro. 5: Semióticas del Cine, 2007.

DE CERTAU, M. **La escritura de la historia**; México, Ed. Universidad de la Reforma, 1993.

CONNERTON, P. *How societies remember*; Cambridge UK, Cambridge University Press (primera impresión 1989), 2006.

ESTINOU MADRID, J. **Los medios de información colectivos y la reproducción de la memoria socia**"; *Revista Polis*, vol. 6 nro. 1.

FERRO, M. **Historia Contemporánea y Cine**; Barcelona, Ariel, 2000.

FLORESCANO, E. **Memoria e Historia**; presentación para la Cátedra Latinoamericana Julio Cortázar, marzo de 2010, Guadalajara, Jalisco, México. Consultado en http://www.jcortazar.udg.mx/sites/default/files/Memoria%20e%20historia.pdf, consultado en 24/12/2014.

GARCIA, M. **Operación massmediática: re-elaboración de la memoria pública y conformación del archivo contemporáneo**; en *Revista De Prácticas y Discursos*; Universidad Nacional del Nordeste-Centro de Estudios Sociales, Año 2, número 2, 2013. Consultado en http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdl/collect/ar/ar-010/index/assoc/D10135.dir/Garcia.pdf, consultado en 24/12/2014.

HALBWACHS, M. ***La memoria colectiva***; Buenos Aires; Miño y Dávila, 2011.

HOBSBAWM, E y RANGER, T (eds.). ***La invención de la tradición***; Barcelona, Crítica, 1983.

LE GOFF, J. ***El orden de la memoria. El tiempo como imaginario***; Barcelona, Paidós, 1991.

LE GOFF, J y NORA, P. **Hacer la historia**; Barcelona, Laia, 1978.

LOZANO AGUILAR, A. **Steven Spielberg. La lista de Schindler**; Barcelona, Paidós, 2001.

MACHADO DA SILVEIRA, A. ***Las representaciones mediáticas en la actualización de la memoria***; *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 7, nro. 17 (junio de 2002); en http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2611, consultado en 24/12/2014.

McCHESNEY, R. **Medios de comunicación globales, neoliberalismo e imperialismo**; *Monthly Review*, vol. 52, 2001.

MARX, C. **La Ideología Alemana**; Montevideo, Pueblos Unidos, 1985.

MENDOZA G. ***La forma narrativa de la memoria colectiva***; en *Revista Polis 2005*. Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial nro 2005; en http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/polis/include/getdoc.php?id=50&article=31&mode=pdf, consultado en 24/12/2014.

MENESES, S. **A mídia, a memoria e a história: a escrita do novo acontecimento histórico no tempo presente**; *Revista Anos 90*, Porto Alegre, v. 19, n. 36, dez. 2012.

MIEGE, B. **La concentración en las industrias culturales y mediáticas (ICM) y los cambios en los contenidos** en *CIC, Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 11, 2006.

MONTAÑO, E. Los **Lieux de mémorie: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria**; en *Revista Historia y Grafía*, nro. 31, 2008. Consultado en www.dedalyc.org/articulo.oa?id=58922941007, consultado en 20/12/2014.

NIGRA, F. **Hollywood y la historia de Estados Unidos. La fórmula estadounidense para contar su pasado**; Buenos Aires, Imago Mundi, 2012.

___. **Las Majors de Hollywood: una aproximación a la estructura de un aparato cultural imperial**; ponencia presentada en las XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Mendoza, octubre de 2013(a).

___ . **Historias de Cine. Hollywood y Estados Unidos**; Valencia, España; Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans, 2013(b).

___ . **Las Majors de Hollywood: una aproximación a la estructura de un aparato cultural imperial**¸ ponencia presentada en las *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Mendoza, octubre de 2013(c).

___. **La seducción positivista de las Majors**; en NIGRA, Fabio (coord.) *El discurso histórico en el cine de Hollywood*. Buenos Aires, Imago Mundi, 2014.

PIZZARROSO QUINTERO, A. "El cine bélico norteamericano, 1941-1945", en María Paz Rebollo y Julio Montero Díaz (comps.) *Historia y cine: realidad, ficción y propaganda*; Madrid, Complutense, 1995.

POTTER, J. **La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social**; Barcelona, 1998.

REMOND, R. **La transmisión de la memoria**; en WIESEL, Eli (coord.) *¿Por qué recordar?*; Buenos Aires, Granica, 2007.

ROBB, D. **Operación Hollywood. La censura del Pentágono**; Barcelona, Ocean, 2006.

RODRIGUEZ, H. **El cine bélico. La guerra y sus personajes**; Barcelona, Paidós, 2006.

ROMANO, V. **Poder y comunicación; en Laberinto** nro. 3, en http://laberinto.uma.es/index.php?option=com_content&view=article&id=79:poder-y-comunicacion&catid=37:lab3&Itemid=54, consultado en 21/10/2014.

ROSENSTONE, R. **El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra idea de la historia***;* Barcelona, Ariel, 1997.

ROSSI, M. **El cine como texto. Hacia una hermenéutica de la imagen-movimiento**; Buenos Aires, Topía, 2007.

SOLA MORALES, S. **Memoria mediática y construcción de identidades", en Revista Tabula Rasa**; Bogotá, Colombia, nro. 19, julio-diciembre de 2013. Consultado en http://www.revistatabularasa.org/numero-19/14sola.pdf, consultado en 24/12/2014.

SANCHEZ MOSQUERA, M. **Memorias: Actores, usos y abusos. Perspectivas y debates**; en *Entelequia. Revista Interdisciplinar Monográfico*, nro. 7, septiembre de 2008.

SANCHEZ ZAPATERO, J. **La cultura de la memoria**; en Revista Pliegos de Yuste, nros. 11-12, 2010; en http://www.pliegosdeyuste.eu/n11-12.html, consultado en 27/12/2014.

ROLLINS, P. **Hollywood: el cine como fuente histórica. La cinematografía en el contexto social, político y cultural***;* Buenos Aires, Fraterna, 1987.

SANELLO, F. **Reel vs. Real. How Hollywood turns fact into fiction**; Maryland, Taylor Trade Publishing, 2003.

SEGOVIA, A. y QUIROS, F. **Plutocracia y corporaciones de medios en los Estados Unidos**; en *CIC, Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 11, 2006.

VAN DIJK, T. **¿Un estudio lingüístico de la ideología?**; en PARODI SWEIS, Giovani (Ed.) *Discurso, Cognición y Educación. Ensayos en honor a Luis A. Gómez Macker*; Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 1999.

VERNANT, J. **Historia de la memoria y memoria histórica**; en WIESE Eli. *¿Por qué recordar?*; Buenos Aires, Granica, 2007.

WIESEL, E. (coord.) **¿Por qué recordar?**; Buenos Aires, Granica, 2007.

Identidade e complexidade: Ricoeur, Nietzsche, Bauman *

Identity and complex: Ricoeur, Nietzsche, Bauman

José Carlos Reis**

Resumo: "O problema da identidade pessoal é formulado com a pergunta "quem sou eu?". Este artigo expõe, compara e avaliar as posições sobre esse complexo problema de um filósofo, Paul Ricoeur, em seu livro "O si mesmo como um outro" (Papirus, 1991 [Seuil, 1990]), de um filósofo-historiador, Michel Foucault, no capítulo "Nietzsche, a Genealogia e a História", de "A Microfísica do Poder" (Graal, 1984), e de um sociólogo, Zygmunt Bauman, em seu livro "Identidade" (Zahar, 2005 [Polity Press, 2004]). Esses autores foram escolhidos porque oferecem um "poliedro" de posições conflitantes, excludentes, mas extremamente fecundas sobre o problema. Nesses autores, esse problema é tratado nas perspectivas mais contemporâneas, atualizadas, e os leitores irão se reconhecer em suas teses e vocabulários.

Palavras-chave: Identidade. Consciência. Hermenêutica. Genealogia. Pós-Modernidade.

Abstract: "The problem of personal identity is formulated with the question "who am I? ". This article exposes, compare and evaluate the positions on this complex issue of a philosopher, Paul Ricoeur, in his book " The oneself as another" (Papirus 1991 [Seuil, 1990]), a philosopher-historian Michel Foucault, in "Nietzsche, Genealogy and History", "Microphysics of the power" (Graal, 1984), and a sociologist, Zygmunt Bauman, in his book "Identity" (Zahar, 2005 [Polity Press, 2004]). These authors were chosen because they offer a "polyhedron" of conflicting positions, exclusive but extremely fruitful on the issue. These authors, this issue is addressed in more contemporary, updated perspectives, and readers will recognize in his ideas and vocabularies.

Keywords: Identity. Conscience. Hermeneutics. Genealogy. Post-Modernity.

A complexidade do problema da "identidade pessoal": "quem sou eu?"

O complexo problema da "identidade pessoal" envolve diversos níveis e estratos: psicológico, social, nacional, cultural, biológico. A pergunta da identidade é: "quem sou eu?". Não basta declarar o nome ou o sobrenome, porque há tantos indivíduos homônimos que, mencioná-los, quase não acrescenta nada ao conhecimento de si. A Carteira de

---

* Palestra proferida no Instituto Histórico da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ em outubro de 2014. Agradeço aos Profs/as Marieta de Moraes Ferreira, Norma Côrtes e Fábio Lessa pelo amável convite.

** Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. E-mail: jkrs@uol.com.br

Identidade, com o seu número e dados, não passa de um documento de controle e proteção civil fornecida pelo Estado. Ela significa apenas que o Estado reconhece que o indivíduo está sob sua jurisdição e proteção, que está catalogado no seu banco de dados, inclusive as suas singularíssimas impressões digitais, e todas as suas ações podem ser monitoradas e controladas. Para ir além desses dados oficiais, para saber "quem sou eu?", bastaria "abrir as portas que dão pra dentro, penetrar no labirinto de labirintos", como sugeriu Caetano Veloso? Ou isso não seria suficiente, pois não é apenas uma questão introspectiva, interna, psicológica, mas social, cultural, e até biológica? É claro que, mantendo uma relação ativa com as minhas lembranças, rememorando-as/revivendo-as em uma relação terapêutica, (re)construindo discursos sobre o que vivi e me lembro, cercando-me de fotografias, vídeos e objetos simbólicos, serei capaz de dar uma resposta mais complexa, embora sempre incompleta e insuficiente, à pergunta que me fiz e que já me fizeram tantas vezes: "quem sou eu/quem é você?". Em que medida o "quem sou eu?" é subjetivo e até que ponto sou também definido pelos grupos sociais aos quais pertenço, família, bairro, cidade, região, país, classe, "raça", com os quais compartilho uma cultura ou culturas, uma história ou histórias, uma língua ou linguagens?

Tomo alguma consciência de quem sou quando o outro, a "alteridade", me acolhe com uma expressão prazerosa ou me repele com uma expressão de repulsa ou até já me agrediu verbal e fisicamente. Isso depende da cor da minha pele, dos traços do meu rosto, do meu tipo de cabelo, do valor socialmente atribuído à minha forma física. Ou seja, a minha identidade resulta também de uma mistura de natureza e sociedade: um corpo negro é depreciado na cultura que valoriza o corpo branco, que também desvaloriza o corpo mestiço ou oriental; um corpo albino é tratado com violência em uma sociedade de corpos negros; uma sociedade oriental não aprecia corpos negros e brancos. Se o meu corpo não é bem recebido, posso alterá-lo com cirurgias para torná-lo mais aceitável, sem alterar a minha "identidade"? Posso continuar sendo quem sou após intervenções que alterem a minha forma original ou ficarei desfigurado, irreconhecível? O "quem sou eu?" depende do meu corpo, do meu fenótipo, do meu "capital genético", síntese das combinações aleatórias dos DNAs dos meus pais e de toda a minha árvore genealógica? Quanto ao meu gênero, à minha sexualidade, são dados pela natureza ou posso "escolher" ser homem, mulher, gay, bissexual, transexual e outros? Enfim, em que medida a resposta à complexa questão da identidade depende da minha "consciência", da minha reflexividade, da minha capacidade de me definir, de me dizer, de me mostrar, porque "sei que sou assim"?

Sócrates sugeriu como caminho da sabedoria o "conheça a ti mesmo", o "tome consciência de quem você é", mas seria o caminho ideal? Eu "já sou" e poderei ascender ao saber desse "quem sou" ou "sou um não-ser inconsciente" e jamais terei acesso à visão/sentido da minha própria Presença? Os neurocientistas procuram a resposta na estrutura e funcionamento do cérebro, que consideram o centro conservador e agenciador da memória e o órgão responsável por escolhas e decisões. Para eles, o "quem eu sou?" depende da qualidade genética, da saúde e do treinamento do meu cérebro.

Além dessas dificuldades, a mistura dos estratos psicológico, social, cultural e genético, uma dificuldade maior: vivemos no tempo e a experiência temporal é de fragmentação, separação, esquecimento, dispersão, descontinuidade, transformação, devir. O tempo nos separa em experiências passadas e múltiplas, nos põe em movimento em direção a futuros inesperados e plurais. Nós concomitantemente nos constituímos e nos fragmentamos no tempo. Não se lembra de tudo o que se viveu, pois experiências mais fortes ou traumáticas, pessoais e coletivas, dissipam e lançam no esquecimento grande parte do que vivemos. Em que medida podemos nos lembrar do que fomos e dizer quem somos? A minha identidade seria definida pelo espaço da experiência (o que fui e ainda sou) ou pelo horizonte de expectativa (o que quero ser)? Qual dimensão do tempo definiria a identidade: o passado ou o futuro? Se for o passado, identidade significa perseverar no mesmo, manter-se sempre igual, ser sempre assim, o mesmo. É uma posição conservadora, que valoriza a tradição e recusa a mudança. Nessa perspectiva, não desejo mudar, quero ser fiel ao que sempre fui e recuso toda novidade. Mas, se for o futuro, identidade significa insatisfação, angústia, inquietação, com o que tenho sido e vontade de mudança. Desejo ser outro, inovar, mudar. Posso até, bovaristicamente, desprezar tudo o que me cerca, o meu mundo autêntico, e desejar ser o outro, mimetizar o estrangeiro. Por outro lado, passado e futuro não podem definir a minha identidade separadamente, pois não posso ser sempre o que fui e nem me tornar o que quiser. Não sou tão prisioneiro do passado e nem tão livre para me tornar o que desejar. Talvez se possa supor que a identidade seja construída nessa dialética entre passado/futuro, tradição/inovação, de já ser e desejar tornar-se outro.

Contudo, nessa dialética entre passado/futuro, poderíamos chegar a uma visão total do nosso presente-passado, poderíamos nos reunir em um todo plenamente consciente de si? O presente pode ser uma ruptura com o que fui e desejo ser, inviabilizando todo desejo de unificação da minha presença. No presente, três forças ao mesmo tempo ameaçam e (re)constroem a identidade: o sexo, o dinheiro, o poder. Por mais que se queira ser definido

pelo passado (jamais mudarei), por mais que se queira ser definido por uma utopia, por um horizonte ético (jamais faria isso), por mais que se queira acreditar que se é incorruptível, essas três forças impulsivas, instintivas, em um instante, são capazes de abalar, fissurar, desintegrar, por em xeque, os valores e princípios que até então nos orientaram na construção daquilo que queríamos/imaginavamos ser. Diante da oportunidade da satisfação do desejo sexual, tudo que acreditávamos que eramos pode vir abaixo. Você tem certeza de que não é pedófilo, de que não se prostituiria, de que não praticaria incesto, de que não é homossexual? Há padres e bispos que se sentiam acima do sexo, mas cometeram atos de pedofilia. Há "machos" que descobriram "novas possibilidades" de prazer sexual na penitenciária ou em visitas a alguma sauna. Há mulheres católicas, que se queriam puras, virgens, que se tornaram ninfomaníacas ou se prostituíram. Você pode se apaixonar subitamente, por um homem ou mulher, deixando sua esposa/família surpresas com a sua nova forma. Contudo, penso que vivemos em um "regime de amor/sexualidade" tão restritivo, tão castrador, que alguma "corruptibilidade" que redefina o que eu desejava/desejaria ser pode ser libertadora.

E diante da oportunidade de ganhar muito dinheiro, você tem certeza de que é incorruptível, que nenhuma soma abalaria os seus princípios e valores? Muitos políticos e sindicalistas socialistas, utópicos, mudaram de ideia quando essa oportunidade apareceu, muitos homens/mulheres que desejavam ser "honestos" entraram para o tráfico e o crime. Há empresários que, em busca do lucro, passam a desprezar todos os valores em que foram educados. Pode-se ganhar na loteria e um "outro", surpreendente, emergir de dentro da sua identidade congelada. E quando conquistar o poder, você tem certeza de que não é autoritário, de que defende a democracia e morreria pela liberdade? Muitos socialistas tornaram-se autoritários, muitos cristãos tornaram-se inquisidores, muitos democratas mudaram de ideia. Enfim, o presente pode alterar tudo o que fui e o que desejo ser, se tiver acesso ao sexo, ao dinheiro e ao poder. Sobretudo ao poder, que pode facilmente se servir de sexo e dinheiro, desintegrando projetos pessoais e políticos que propunham e lutavam por uma "nova identidade".

Quando, na experiência histórica, o tema da identidade pessoal se mistura com o tema da identidade nacional, o problema se torna ainda mais complexo e politicamente grave. Agora, a questão "quem sou eu?" se insere e se submete à questão "quem somos nós?". Os que contestam a existência de uma "identidade nacional" a associam à ideologias perigosas, ao totalitarismo, ao racismo, à guerra nacionalista, aos preconceitos entre os

povos. E quando os termos são esses, identitários, o "nós" é descrito com adjetivos superiores, o "eles", o "outro", a "alteridade", com negativos. Os Ocidentais olham para o mundo dizendo "nós, os brancos, somos superiores, somos puros, somos cristãos, somos ricos, e temos o direito de dominar ou exterminar os outros (eles), os diferentes, que são descritos com adjetivos negativos: "ele" é o pior, o inferior, o bárbaro, o terrorista, o miserável, o ateu, o equivocado". Os diversos não-Ocidentais também se consideram superiores e descrevem os primeiros com adjetivos negativos: "colonizadores, conquistadores, escravistas, capitalistas, bárbaros, infiéis, piratas, demoníacos". Em história, a questão da identidade é grave porque desencadeia a guerra: "sou espartano e odeio atenienses, sou romano e odeio todos os não-romanos, sou ucraniano e odeio pro-russos, sou palestino e odeio judeus, sou xiita e odeio curdos, sou colombiano e odeio americanos, sou paraguaio ou argentino e odeio brasileiros". Nós, brasileiros, temos um problema com "eles", os ocidentais, que nos veem como impuros, mestiços, miseráveis, e, volta e meia, nos lançam uma banana real ou simbólica, querendo dizer que somos macacos, sub-homens, selvagens. O que fazer: indignar-se? Como poderíamos responder a "eles" desqualificando-os no mesmo nível? Comer a banana lançada, como fez um jogador de futebol, no que foi imitado por todos os que lhe foram solidários, seria a solução? Contudo, nós também temos um problema identitário interno a resolver, pois não há um "brasileiro", homogêneo, reconhecível em uma única figura. Os cariocas dizem: "nós os cariocas, eles, os paulistas"; os paulistas dizem: "nós, os paulistas, eles, os nordestinos"; os gaúchos dizem: "nós, os gaúchos, eles, os do norte". Há brasileiros que lançam bananas ou gritam "macaco" para desqualificar compatriotas! Entre nós, a discriminação e a violência contra a população negra e mestiça, embora apareça como grave questão policial, continua ainda uma insuperada questão social e política. Mas, até os "superiores norte-americanos", apesar de já terem um presidente negro, ainda têm dificuldades com a herança do apartheid, pois a polícia branca ainda discrimina e atira em negros. Será a presença da África no Ocidente, lá e aqui, um problema insuperável? Aliás, o Brasil é "Ocidente"?

Portanto, o problema da identidade é ao mesmo tempo dramático e central em história. Há milênios a história tem sido movida por guerras identitárias. E não só por guerras, pois o próprio movimento da história, mesmo em períodos de paz, encontra nessa questão a rugosidade que a faz se mexer. O problema político que põe a questão da identidade/diferença é o da possibilidade ou não de uma sociedade plural e igualitária, múltipla e democrática, de modo que diferentes identidades possam compartilhar o mesmo

território, o mesmo mercado de trabalho, os mesmos espaços políticos e sociais. A utopia é a de uma sociedade em que se possa viver-juntos, em que o reconhecimento não se restrinja ao mesmo grupo, mas que se expanda e integre as "alteridades", todas elas sendo reconhecidas. A possibilidade mais trágica seria a vitória de um grupo, de uma identidade única, que submeteria ou exterminaria os outros grupos/identidades. Parece-me que o dito "processo civilizador" tem levado nessa direção, à ocidentalização/branqueamento do Planeta. Deve-se apoiá-lo ou resistir a ele? Penso que "resistir a ele", se for possível, viável, significaria enfatizar o caráter múltiplo do conceito de "humanidade" usando o termo no plural: "humanidades". A luta seria por um Planeta Plural, habitado por "alteridades", por homens e sociedades diferentes, capazes de viverem-juntos na diferença. Contudo, os defensores da unificação do Planeta através do processo civilizador imposto pela globalização poderiam objetar: "manter as diferenças/alteridades não seria apostar na guerra e no apocalipse nuclear? O processo civilizador, ao unificar a humanidade em torno de um grupo central, o ocidental, com as suas leis, regras sociais, valores políticos, cores dominantes, crenças cristãs, ética liberal, metas capitalistas, não estaria lacrando a Caixa de Pandora que até hoje esteve aberta e espalhando o terror?". Talvez. Mas, chamar esse grupo vencedor de "humanidade" não seria restringir violentamente, pela guerra, o significado desse conceito, que inclui todos aqueles que serão exterminados? E quem garante ao Ocidente que o seu projeto será o vencedor? A China poderia ter (e tem) o mesmo projeto unificador, orientalizador do Planeta, reivindicando o caráter milenar da sua cultura para legitimar o seu direito à centralização. Aliás, o Estado Islâmico combate por um objetivo análogo: "salvar" o Planeta tornando-o inteiramente islâmico. Sabendo disso, o Ocidente quer impor a sua direção de unidade e centralização como a mais legítima e, é claro, só a força e a guerra decidirão. O Planeta poderá sobreviver a esse conflito de identidades totalitárias?

Nesse artigo, vou expor, comparar e avaliar, as posições sobre esse complexo problema da "identidade" de um filósofo, Paul Ricoeur, em seu livro "*O si mesmo como um outro"* (Papirus, 1991 [Seuil, 1990]), de um filósofo-historiador, Michel Foucault, no capítulo "Nietzsche, a Genealogia e a História", de *A Microfísica do Poder* (Graal, 1984), e de um sociólogo, Zygmunt Bauman, em seu livro *Identidade* (Zahar, 2005 [Polity Press, 2004]). Eu os escolhi porque os pesquisei para algumas disciplinas que ofereci no Curso de História/UFMG e porque percebi que os três oferecem um "poliedro" de posições conflitantes, excludentes, mas extremamente fecundas sobre o problema. Nesses autores,

esse problema é tratado nas perspectivas mais contemporâneas, atualizadas, os leitores irão se reconhecer em suas teses e vocabulários. Contudo, esse problema é tão central, tão impactante, que poderia ter sido também abordado em inúmeros outros autores igualmente importantes. Nesse estudo, não pretendo apenas repeti-los, citá-los fielmente, mas produzir uma reflexão própria, que parte deles sem me restringir a eles. Caso o leitor se sinta incitado, a partir dessas minhas elucubrações, a ter uma compreensão mais precisa dos seus pensamentos, porque se sentiu seduzido por suas teses, devem, é claro, dirigir-se a eles mesmos, procurar os seus próprios textos, os mencionados e outros, que vou examinar/explorar abaixo.

Ricoeur e a "hermenêutica do soi": o si-mesmo como um outro

Considerando as dificuldades brevemente postas anteriormente, que poderiam ainda ser nuançadas e multiplicadas, seria, enfim, possível responder à questão "quem sou eu"? Seria possível "tomar consciência de si"? Para Ricoeur, sim, pelo pensamento, pela reflexão e, sobretudo, pela interpretação e narrativa de si, que nos elevariam à consciência/visão da própria presença. Ele expõe a sua "hermenêutica do *soi*" em diversos textos, mas, especialmente, nos capítulos 5º, 6º e 7º de sua obra *"O si-mesmo como um outro"* (1991 [*Soi même comme une autre,* 1990]), que tem os títulos, respectivamente, *"A identidade pessoal e a identidade narrativa"*, *"o si e a identidade narrativa"*, *"o si e a perspectiva ética"*. Ele esclarece que "o livro quer marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito na primeira pessoa: eu penso, eu sou. Vou opor o si-mesmo (*soi)* ao eu (*je)*. O si-mesmo (*soi*) é um pronome reflexivo, está na 3ª pessoa, é um *moi* que se designa a si mesmo". Os se/si são pronomes pessoais que expressam a tomada do eu como referente, como objeto, como aquilo do qual o próprio eu fala. O eu fala de si, observa-se, interpreta-se, narra-se, como se fosse outro. A identidade pessoal é construída pela interpretação e narração de si pelo eu, que toma distância de si mesmo ou se aborda indiretamente, tomando-se como objeto, interpretando-se e narrando-se na terceira pessoa. Ricoeur prossegue a direção cartesiana do "eu penso, logo existo", mas duvida da transparência desse pensamento de si imediato, formulado na primeira pessoa. Para ele, Descartes defendia um "cogito exaltado", autoconfiante, que acreditava que o "eu penso" fosse capaz de garantir o "eu existo": "existo porque penso, existo pensando". Em Descartes, o eu se define como uma coisa pensante, que busca algo certo e verdadeiro no mundo e, sobretudo, em relação a si mesmo. O "eu penso", introspectivamente, busca uma

verdade de si ahistórica, atemporal, a identidade do mesmo. Em Descartes, a identidade seria garantida pela reflexão, pela introspecção, que seria capaz de atingir a essência de si, a consciência. (Ricoeur, 1991)

Ricoeur parte de Descartes e acredita também na capacidade do "eu penso" afirmar a existência do sujeito, mas quer se manter afastado do excesso de confiança, da "exaltação" do seu cogito ao mesmo tempo em que preserva o cogito. Mas, talvez, Ricoeur exagere ao definir o cogito cartesiano como "exaltado", porque, em busca da verdade de si, ele chega à dúvida sobre a própria existência. Descartes talvez seja o autor mais importante da história da Razão Ocidental, pois foi ele quem pôs fim a séculos de dogmatismo e fideísmo ao formular a tese da "dúvida metódica". O *Discurso do Método* foi o primeiro manifesto em defesa da Razão contra a fé. Para Descartes, a Razão começa com a capacidade do pensamento por em dúvida o "real", que parece tão evidente aos sentidos, colocando-o entre parênteses, suspendendo a validade do que parece óbvio, incontestável. E isso inclui o seu próprio lema "penso, logo existo", que é uma resposta a uma suspeita: "penso e sou, mas... sou?" O cogito cartesiano pode ser considerado "exaltado" em relação à conclusão ("penso, logo existo"), mas não quanto ao seu percurso, que é de objeções à capacidade do pensamento de pôr a minha existência e a do mundo. Em Descartes, por um lado, eu sei imediatamente quem sou; por outro, o eu está sempre em crise, pois constata que o engano caminha lado a lado com a verdade. O "eu penso" é uma subjetividade, uma consciência, um centro, que dirige a identidade, mas que reflete-duvidando, convive com uma suspeita: sou? Descartes duvida porque, para ele, "ser" é manter-se o mesmo, idêntico a si, e o sujeito está sempre à beira da "alteridade íntima". (Ricoeur, 1991)

Digamos que Ricoeur suspende a conclusão de Descartes, que considera precipitada, "exaltada", para reiniciar o percurso de dúvidas e objeções do pensamento à minha possível existência. Para Ricoeur, em Descartes, a dúvida parece retórica, ele só duvidava para provar a sua confiança no pensamento, única instância que, para ele, seria capaz de garantir o "eu existo". Ricoeur parte de Descartes, mas o problematiza para radicalizar na busca das garantias do "eu existo". Quem é o "eu penso" e como "pensa" o "eu existo"? Ricoeur elabora a dissociação de dois significados da identidade, uma *idem e* outra *ipse*, como dois níveis de consciência, imediato e mediato. A "identidade idem" expressa a permanência inalterada no tempo, significa manter-se "idêntico" na "mesmidade". Enquanto "eu" *(je/moi)*, tenho uma identidade-idem, numérica, permanente, semelhante, um *eu* que usa as mesmas roupas, que tem os mesmos costumes. A identidade-

idem é um caráter-hábito, um conjunto de marcas distintas que permitem identificar imediatamente o indivíduo. A pessoa é reconhecida por suas preferências, valores, comportamento, ou fica irreconhecível: "ele não faria isso". A identidade-idem responde à pergunta "o quê sou?": sou um eu/*moi* sedimentado, durável, não reflexivo. Essa é a identidade da primeira pessoa eu/me (*je/moi*), cartesiana, à qual se opõe a "identidade ipse", que é a do si-mesmo (*soi-même),* ricoeuriana A "identidade ipse" (*selfhood*) realiza uma dialética complementar das duas identidades. Na "identidade ipse", o si-mesmo (*soi*), ao se tomar como referente, ao tratar de si, se percebe como múltiplo, diverso, nunca idêntico e o mesmo. A "identidade ipse" encara a "alteridade íntima" presente no eu. Há outros em mim, há uma alteridade constituinte, interna à identidade, que é só apreendida pela construção de uma autointerpretação narrativa. (Ricoeur, 1991)

O "eu penso", em Ricoeur, são dois: o eu/*moi* e o si-mesmo/*soi*, ou seja, o "eu penso" e o "eu falo de mim na terceira pessoa, como se fosse um outro". Para ele, o "eu penso" (*moi*) só tem uma percepção imediata e imprecisa do "eu existo". A pergunta "quem sou eu" não pode ser respondida pelo eu (*moi*), que é um "eu penso" imediato, mas pelo si-mesmo (*soi*), que é reflexivo, mas não apenas introspectivo. O si-mesmo apreende a própria existência interpretando e narrando as suas ações diversas. O "eu existo" só pode ser apreendido pela mediação da linguagem. O "si-mesmo" assume uma forma interpretativa-narrativa para dar conta do "eu existo". É somente quando se narra como um outro que o "eu penso" torna-se capaz de designar a si mesmo. E a narração de si, que não é única e definitiva, mas sempre reiniciada, supõe a presença do ouvido do outro. A "identidade ipse" (*selfhood*) é uma forma de permanência no tempo, reflexiva e narrativa, que inclui e ultrapassa a "identidade-idem". O "si-mesmo/*soi*" não pode se narrar solitariamente, pois poderia se enganar e criar uma identidade delirante. Ele se toma como objeto e se narra para si e para o outro e é no espelho do olhar e da resposta/linguagem do outro que ele vai construindo com alguma garantia a própria presença. Ao narrar-se, o si-mesmo percebe que é um "eu" que se decompõe, que não se mantém o mesmo, e a narrativa visa reuni-lo em um "eu mediato". O esforço da narrativa de si visa a superação da fragmentação do eu, a sua (re)integração. Para Ricoeur, a identidade pessoal é frágil, fragmentada, atravessada pela alteridade, mas o "homem capaz" é aquele que realiza o trabalho de se narrar, que se esforça para se designar, e, assim, atestar a sua presença: "eis me aqui". Quem responde à pergunta "quem sou eu?" não é o eu/*moi*, mas o si-mesmo/*soi*: o *soi* é o *moi* que fala de si, que se designa a si mesmo, realizando uma interpretação-

narrativa de si que orienta e sustenta eticamente as suas ações. Enfim, "quem sou eu?". O "eu penso" de Descartes só oferecia como resposta a identidade-idem. A resposta de Ricoeur é mais complexa: sou si-mesmo (*soi*), um eu que se decompõe e se reúne, um eu mediato, um eu que se sabe fragmentado, descentrado, mas que realiza um esforço de integração pela linguagem. A identidade é fragmentada, vulnerável, sem fundamentação, mas, o "homem capaz" é aquele que se designa e atesta a sua presença, superando a suspeita de si. O si-mesmo constrói uma identidade ipse, uma "identidade narrativa". (Ricoeur, 1991)

A "hermenêutica do *soi*" de Ricoeur quer se manter à distância tanto do cogito "exaltado", de Descartes, quanto do cogito, segundo ele, "humilhado", de Nietzsche. Para mim, embora Ricoeur reponha a Descartes as objeções de Hegel, de Marx, de Freud, de Nietzsche, ele refaz de certa forma o percurso do pensamento do próprio Descartes, que não era tão ingênuo e "exaltado" em relação à potência do "eu penso" pôr a minha existência. Ele já suspeitava do "eu penso", já supunha a existência de um gênio maligno ocupado em distorcer e ofuscar o pensamento. Ricoeur, por um lado, acredita ter superado a suspeita de Descartes ao propor o recurso à narrativa: "sou, porque me penso-narrando". E ao narrar as minhas experiências sou capaz de integrar minhas diferenças, reuni-las e reunir-me em um todo reconhecível. Portanto, sou, não apenas porque penso, mas sobretudo porque "me narro". Sou múltiplo, diverso, plural, atravessado pela descontinuidade, por rupturas, por esquecimentos, não tenho uma consciência imediata da minha presença, mas sou capaz de construí-la narrativamente. A minha existência se dá no tempo, que é desintegrador da minha identidade, da minha unidade pessoal, mas sou capaz de me reintegrar narrando-me. Por outro, Ricoeur apenas atualiza o *Discurso do Método*, pois, como Descartes, parte também da dúvida, da suspeita em relação à potência do "eu penso" em garantir o "eu existo". Ricoeur radicaliza o pessimismo cartesiano, para, passo a passo, vindo do fundo do seu pirronismo, construir a possibilidade do "si-mesmo", como linguagem e narratividade, edificar a própria presença, gradual e progressivamente, mas sem jamais se dizer total e completamente. O "quem sou eu?" continuará sendo um mistério, um enigma indecifrável, mas não inenarrável. O "homem capaz" não pode atingir uma visão integral da sua presença, sempre restará uma grande margem de sombra, mas pode, ao longo da sua travessia no tempo, em sua convivência permanente com o outro, ir construindo um modo de estar no mundo, uma forma reconhecível, embora imperfeitamente, por si-mesmo e pelo outro. (Ricoeur, 1991)

Em Ricoeur, a construção da minha identidade depende também da presença da alteridade pública. A "identidade narrativa" não é uma narrativa somente para si mesmo, mas diante do outro. A construção do "eu existo" é um esforço de reflexão e linguagem, é um trabalho de conquista do reconhecimento do outro, o si-mesmo carece de se fazer reconhecer pelo outro. A construção da própria presença é uma tarefa sempre retomada, que necessita do reconhecimento do outro. O si-mesmo é a manutenção de si pela "promessa", pela fidelidade à palavra dada a si mesmo e ao outro. A promessa desafia o tempo: "eu poderia mudar, mas prometi continuar a ser assim". A ipseidade/*selfhood* se constrói pelo trabalho de memória e pela promessa. A identidade do si-mesmo é como uma intriga: uma configuração de experiências diferentes, uma concordância-discordante, uma síntese do heterogêneo, tal como elaborado em *Tempo e Narrativa* (1983/85). A ipseidade é uma afirmação do "sujeito", ela constitui o sujeito, porque, quem se narra e busca conhecer a sua identidade é um sujeito. A "identidade narrativa" é de um sujeito que se sabe múltiplo, mas que se articula em um todo reconhecível. A identidade ipse é um modo reflexivo de permanência no tempo, em que o si-mesmo mantém a "promessa", é fiel à palavra dada. A manutenção da promessa é um desafio ao tempo, uma negação da mudança. A promessa revela a dimensão ética da identidade: "eu podia mudar, mas prometi ser fiel à palavra dada". Na construção da ipseidade, pelos trabalhos de memória e autointerpretação, que se consolidam na narrativa, o meu corpo é meu porque o possuo, sou porque me narro, me designo e atesto a minha presença. (Ricoeur, 1991 e 1994)

Contudo, por que seria necessário ao sujeito a reunião da sua vida múltipla em uma narrativa? Por que é necessário construir uma identidade pela narrativa? Por que o indivíduo precisa construir pela linguagem a sua identidade pessoal? Para Ricoeur, primeiro, é para "existir", "ser", para si mesmo, tranquilo, digno, altivo, estável e sem culpa; depois, é porque vive em sociedade, ao lado de outros, e deseja viver uma "vida boa", ética, com a estima do outro. A narrativa de si é estética, dá forma, contorno, às nossas experiências, e ética, pois permite ao outro contar com o *soi*. É a "identidade narrativa" (ipseidade/*selfhood)* que possibilita a vida social, pois permite a confiança e o reconhecimento recíproco entre os membros da sociedade. A relação identitária ocorre entre sujeitos éticos, entre "homens capazes", responsáveis pelas suas ações, imputáveis, que mantêm a promessa/palavra. Mas, a identidade narrativa é um trabalho difícil, que deve ser sempre reiniciado, porque o si-mesmo tende à fragmentação. O si- mesmo está sempre à beira do abismo da perda da autoestima e do respeito do outro. Como "identidade

narrativa", o si-mesmo é uma dialética de posse de si, do seu corpo, de suas paixões, sentimentos, ações, pensamentos, e de não-posse, de esquecimento, descontinuidade, que exigem uma nova narração. O si-mesmo, narrando-se, busca a reconciliação consigo mesmo e o seu mundo. Ele se apropria de si para agir, para tornar-se um homem capaz de agir. Ele se esforça para perseverar no tempo tornando-se cada vez mais si-mesmo quanto mais outro se torne. Ele integra em si as suas alteridades. A identidade-*soi* é de um eu fragmentado, um eu-outro, múltiplo, que se reúne pela narrativa de si e pela atestação de si. O eu se reconhece e pede ao outro reconhecimento. (Ricoeur, 1991)

Esse *soi* que se reúne narrativamente está em busca da "vida boa", ética. Ele deseja estimar-se e ser estimado e, para isso, a sua narrativa de si organiza retrospectiva e prospectivamente a sua vida. A narrativa de si não é só estética, não somente estabelece limites e dá forma às nossas experiências. Ela é sobretudo ética, pois avalia as nossas ações e as nossas relações com os outros. Ela permite ao outro contar comigo (*soi*), estabelecendo uma relação social de confiança recíproca. A relação é entre sujeitos éticos, entre "homens capazes", que mantêm a promessa. Para Ricoeur, o *soi* pode até errar, desviar, mas trabalha narrativamente pela posse de si, das suas paixões, sentimentos, ações, pensamentos. O sujeito mantém consigo uma dialética de posse-não posse, de afirmação/apagamento de si. O sujeito está sempre em crise, mas como si-mesmo, realiza o esforço de reunião de seus outros. O si-mesmo/*soi* avalia as suas ações, ele se sente responsável e imputável. O *soi* busca a reconciliação possível consigo mesmo e o seu mundo, realiza um esforço para, através da linguagem, perseverar no ser, tornar-se cada vez mais si-mesmo quanto mais outro, integrando as suas alteridades. Portanto, o cogito ricoeuriano não pretende construir nem uma identidade "exaltada" e nem "humilhada". Ele aborda um eu fragmentado, disparatado, um eu-outro, diverso, mas capaz de se reunir pela interpretação e narrativa de si, de prometer que permanecerá assim no futuro, que não faltará à promessa feita e que pode dizer, de forma estável e fiel: "eis-me aqui!". (Ricoeur, 1991)

Contudo, proponho que continuemos a trilhar o melhor caminho da Razão: o da dúvida cartesiana. Pode-se crer nessa capacidade do si-mesmo construir a sua "identidade narrativa"? Por que apenas falar sobre si mesmo garantiria o "eu existo"? O *soi* é um homem "capaz" também de mentir, fraudar, fingir, enganar, narrando-se! A linguagem permite a criação de uma *persona* ou várias que não correspondem ao "eu sou". A hipocrisia é o modo de estar no mundo do Ocidente branco e cristão. A ordem capitalista

seria compatível com a existência de sujeitos transparentes, comprometidos com promessas feitas no passado, preocupados com a integridade da sua presença para si e para o outro? Ricoeur não seria mais "exaltado" e ingênuo do que Descartes? Afinal, ele acredita que o si-mesmo, que é mais reflexivo, mediato e narrativo do que o "eu penso", seja capaz de construir uma identidade narrativa que superaria a sua complexidade existencial. Ele até admite que não seria uma identidade completa, total, pois a narração seria sempre incompleta e o "eu sou" continuaria um mistério. Mas, confia muito na pureza da palavra, que, para ele, sendo dita, quis dizer o que disse. E confia muito na consistência da hermenêutica do *soi*, como se este quisesse sempre saber quem realmente é e aparecer tal qual é. E não é assim: o "gênio maligno" continua à solta e fala, escreve, interpreta e narra como um Deus. Seria realmente a "consciência" que dirige as ações dos homens na sociedade e na história?

Foucault e a "genealogia" da "não identidade".

Se as referências de Ricoeur são Sócrates, Santo Agostinho, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, a principal referência de Foucault é Nietzsche. Nietzsche se opôs ao cogito cartesiano, pois, para ele, "pensar" não garante o "eu existo". Nietzsche opôs à reflexividade do cogito de Descartes a "vontade de potência", que brota do corpo e dos instintos. Não é mais o pensamento, a consciência, a reflexividade especulativa que dirigem a construção da identidade. Não se busca mais a verdade, a autenticidade, a centralidade, a totalidade. Não há mais um sujeito, um "eu sou consciente", e a hipótese do si-mesmo ricoeuriano torna-se absurda. As "alteridades íntimas" entraram em rebelião contra a busca da unidade do si-mesmo narrativo ricoeuriano. A suspeita de si venceu: "não sou sempre o mesmo". O "gênio maligno" venceu a consciência, que se vê dominada pelas ilusões que temia. A mudança venceu a permanência do "eu penso" e interpretar-se e narrar-se é um erro, pois toma-se distância do instante, anulando a sua força. Não é possível e nem é desejável garantir a unidade do "eu sou". O "eu existo" é, agora, uma multiplicidade, as partes entraram em rebelião contra a consciência como instância unificadora dirigente. Não adianta construir uma narrativa de si, pois há indistinção entre verdade e mentira, a linguagem é retórica, tropológica, não diz o que eu sou e nem o que o mundo é. A ilusão, a imaginação, prevalece sobre a memória e o pensamento, pois o que "eu sou" é definido pelo corpo, que é impulso, instinto. A conclusão de Nietzsche é oposta à de Descartes: "o meu corpo existe, logo penso". A introspecção, o pensamento, a

linguagem, não garantem a unidade do eu. Enraizada no corpo, a "identidade" é construída na imediatez das minhas experiências de relações de força, dos meus combates, que visam a conquista do poder. Esses combates exigem mais flexibilidade na percepção do "eu existo", exigem que eu abandone posições e reconstrua discursos e imagens, para não me tornar vítima da vontade de potência do outro. O que desejo é ser "mais forte", isto é, "existir intensamente" e, para isso, não posso querer ser o mesmo, idêntico, permanente. O eu precisa ser uma "casa vazia", para preencher-se de conteúdos adequados aos seus enfrentamentos. "Não sou" me torna mais forte do que "sou" e só posso ser mais forte e intenso não permanecendo o mesmo. (Nietzsche. *A verdade e a mentira no sentido extra-moral.*).

Foucault expôs as suas conclusões nietzschianas sobre a "não identidade" no capítulo *"Nietzsche, a genealogia e a história"*, do livro *"A Microfísica do poder"* (1984). Nesse texto, ele mostra a visão da "identidade" do seu método genealógico, que conduz em direção oposta à hermenêutica do *soi*, de Ricoeur. Para Foucault, "é preciso acabar com esse discurso da consciência e do sujeito, porque não há nem um e nem outro. Não há como responder à questão "quem sou eu?" pelo pensamento e pela consciência". A sua genealogia quer destruir a visão contínua, compreensiva, da história, porque, para ele, a "história efetiva" é devir, descontinuidade, lutas, enfrentamentos, que não podem ser vencidos por uma "identidade" estável e serena, mas por "máscaras" sucessivas. A genealogia não busca a alma unificada, o eu coerente, idêntico, pois sabe que não existe. Não há unidade no homem, nada nele é fixo. O eu é excêntrico, descentrado, múltiplo. E a genealogia não o lamenta, não quer retirar todas as máscaras para chegar, finalmente, a uma identidade primeira, a uma essência. Atrás das máscaras não há uma identidade original, que estaria escondida ou corrompida pelas máscaras. As máscaras se sucedem e se multiplicam sem um núcleo original estável. A genealogia intensifica a dispersão, a descontinuidade, a fragmentação do "eu existo". Ela não busca o que aproxima, reúne, assemelha, mas as diferenças, as singularidades, os desvios, as rupturas, as falhas, as descontinuidades. O que parece unido, ela fragmenta, para revelar o heterogêneo. Não há integridade do eu, que é uma multiplicidade de existências efetivas. (Foucault, 1984)

A genealogia foucaultiana contesta os "valores eternos" da liberdade, verdade e justiça, que não seriam proclamados pela consciência, mas construídos em combates históricos. São valores que emergiram em combates reais e são usados para garantir a vitória. O que há na história efetiva são os diversos sistemas de dominação, as relações de

força, os combates que envolvem mais o corpo do que a consciência. O objeto da genealogia são as formas como a história se inscreve no corpo, como o poder disciplinar se dirige ao corpo, para torná-lo adestrado e dócil. A "história efetiva" não é feita por "sujeitos conscientes", mas por "vontades de potência", por homens que se enfrentam, que disputam o poder. Para Foucault, "o nosso modelo de sociabilidade é o da guerra, que impõe a análise das relações de força, de suas estratégias e táticas. A historicidade que nos domina é belicosa e não linguística. Os homens vivem relações de força e não relações de sentido. A história não tem sentido/finalidade, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. É inteligível e analisável segundo a inteligibilidade das lutas e estratégias. Não há identidade primeira, original, verdade essencial, perfeita, solene, a ser reencontrada". Para ele, o "tempo histórico" visa a realização do corpo, que é desejo, lógica sem sentido único, diferença constante, dispersão, descontinuidade, que constrói camadas heterogêneas de discurso. (Foucault, 1984)

Foucault se estende, de forma intensa, lúcida, sobre o olhar genealógico no texto *"Nietzsche, a genealogia e a história",* que aqui vou recitando. Nesse texto, ele faz um elogio da "história efetiva", pois, para ele, o "eu existo" habita a história, vive nos movimentos sinuosos, quebrados, interrompidos, inesperados, do tempo histórico efetivo. Para ele, o olhar genealógico não faz uma história baseada em *a priori*, não descreve gêneses lineares, uma teleologia metahistórica. A genealogia pesquisa meticulosamente, pacientemente, a documentação, enfatizando a singularidade dos acontecimentos. Ela é uma erudição, que chega a pequenos resultados, pois "não quer recolher a essência exata das coisas, a sua identidade imóvel e anterior à sucessão. A genealogia não busca a identidade essencial, porque atrás das coisas não há essência, não há Razão. Não há identidade original, mas acaso, disparate, começos, interrupções, irrupções, emergências, surgimentos, eventos, novidades. A história é feita de acontecimentos, agitações, invasões, lutas". O tempo histórico efetivo é o lugar da heterogeneidade, das diferenças, da multiplicidade, das singularidades. A genealogia não busca "a alma unificada, o eu coerente, idêntico. Ela dissocia o eu. Ela não mostra o passado ainda presente em uma evolução, mostra a dispersão, os acidentes e desvios. Não há uma verdade em nosso ser, mas a exterioridade do acidente. Não há uma herança que se solidifica e se acumula, mas falhas, fissuras. A genealogia estuda as relações entre corpo e história, mostra o corpo em sua singularidade. Ela restabelece os diversos sistemas de submissão, o jogo de dominações. A emergência revela o jogo, o combate das forças. A humanidade não

caminha para a reciprocidade universal, para o fim da guerra. Ela prossegue de dominação em dominação. As regras são em si mesmas violentas. Aquele que "joga" na história, orientado pelo olhar genealógico, deseja apoderar-se das regras e utilizá-las contra aqueles que as impuseram". (Foucault, 1984)

Enfim, "a genealogia não julga a história de fora dela, a partir de uma verdade eterna, não se apoia em absolutos. Ela dispersa a unidade do homem. A história efetiva é devir, nada no homem é fixo. Ela quer destruir a visão contínua da história. O saber não é feito para "compreender" (reencontrar, reconhecer, unir, reunir, reconciliar), mas para "cortar" (lutar, enfrentar, combater, conquistar, submeter, dominar). As forças que se enfrentam não obedecem a uma finalidade superior, mas ao acaso das lutas. A história é movida pela vontade de potência, pelo desejo de vencer. A história genealógica olha para perto, para o corpo, o sistema nervoso, os alimentos, a digestão, para dominar. Ela se interessa mais pela fisiologia do que pela filosofia. Os historiadores tradicionais queriam tudo compreender e apagavam o lugar de onde falavam para esconder o seu ódio. Esse historiador era um eunuco: invocava o universal para esconder o seu ódio. Escondia a sua paixão. O historiador genealógico tem um olhar que sabe tanto de onde olha quanto o que olha. A história genealógica é vontade de saber, paixão, que não se esconde em busca da "verdade". Foucault prossegue e aprofunda o discurso nietzschiano contra a cultura histórica moderna. Ele propõe um programa pós-moderno para a história, que visa a "desconstrução" da história suprahistórica, metafisica, que buscava o reconhecimento, o reencontro, a identidade, a continuidade, a tradição, a verdade, a memória. Segundo ele, "a história genealógica é uma contra-memória, que dissipa as identidades, revela descontinuidades, não busca a verdade, a origem, não busca o universal. Contra a história reminiscência, reconhecimento, a genealogia multiplica as máscaras, não quer manter a presença perpétua de grandes homens. Contra a história continuidade/tradição, antiquária, quer dissociar e destruir a identidade. A história genealógica deve servir à dissociação da nossa identidade, porque o plural nos habita. Não há uma identidade única que se mantém, mas multiplicidades sem possibilidade de síntese. Contra a história conhecimento, que buscava a verdade e sacrificava o cientista, tornando-o neutro, sem paixão, a genealogia mostra que a ciência é vontade de saber, paixão, obstinação, crueldade. A busca do conhecimento é instinto: os cientistas estão em guerra, as religiões estão em guerra. O historiador genealógico não se abole em nome da verdade, não se sacrifica pela verdade ou

pela justiça, porque, diria Nietzsche, "viver e ser injusto são a mesma coisa". (Foucault, 1984; Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*.)

Afinal, então, "quem sou eu?". Para Foucault, sou "camadas heterogêneas de máscaras e discursos. Um eu fragmentado, múltiplo, que se transforma segundo as estratégias dos meus combates. Sou vontade de potência, vontade de vencer e dominar". Para Foucault, "existir" é apoderar-se das regras, para dominar o jogo. Para isso, eu me multiplico em "representações", que não se referem a uma identidade fixa e essencial. São máscaras, criadas no "jogo" ou "guerra", para vencer. Para existir, devo "jogar": desempenhar papéis, ocupar posições, fazer alianças, criar adversários, desalojar, encenar e "representar" (no sentido teatral), controlar ou estabelecer novas regras, disputar os prêmios, evitar punições e vigiar e punir, negar e criar novos valores, agir estrategicamente, dominar. A "história efetiva", expressão que lembra Marx, constitui o "eu existo" como uma pluralidade. Mas, isso é "bom", ou melhor, essa forma de ver a identidade como "não identidade" é favorável ao "eu existo"? Nietzsche diria que essa visão da identidade é a que "serve à vida", porque o olhar genealógico não contém o "eu existo" em uma jaula especulativa e nem em uma rede narrativa. A genealogia deixa o indivíduo conduzir-se pelas experiências vividas, assumindo as formas e produzindo os discursos favoráveis ao seu sucesso. O compromisso com a identidade como permanência, essência, consciência, enfraquece, empobrece, tornando o "eu existo" vítima de vontades de potência dominadoras. Ter "vontade de potência" é querer viver, expandir-se, impor-se ao mundo e aos outros. O "eu existo" precisa ter "força plástica", que é "a capacidade de lembrar e esquecer segundo as necessidades do instante". Uma "identidade estável" prenderia o "eu existo" ao passado ou a uma utopia, o submeteria a "promessas", a expectativas, o limitaria a uma única forma de ser. E o "eu existo" pode e deve assumir inúmeras formas, ser capaz de tornar-se sempre outro, viver no instante, para lutar e vencer. O "eu existo" não se fixa, não se imobiliza, não se eterniza, porque deseja "durar bem", ié., prefere passar e seguir. (Foucault, 1984; Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*.)

Foucault se diz um "positivista feliz", pois acolhe a história em sua efetividade, em sua temporalidade real, presente, próxima, descontínua, emergente, evitando refugiar-se em telos, metas, pós, aléns, supras, de um "dever ser utópico", que só são evasões da vida, que deve ser vivida com coragem e intensidade. O "eu existo" não deve se deixar dominar pelo "eu penso" e nem pela narrativa idealizada de si-mesmo, pois seria um

enfraquecimento, um sacrifício da vida. O "eu existo", habitado pela pluralidade, estaria se impedindo de viver todas as "identidades" que possui. Nietzsche e Foucault, o que fizeram, foi apenas abolir mil anos de metafísica, desde Sócrates e Cristo, para mostrar um homem sem essas máscaras, um homem-natureza, guerreiro, empenhado em sua luta pela sobrevivência. Enfim, você quer saber quem é você? Imagino que responderiam: "aja como se estivesse em uma sociedade-selva, prepare seu corpo, faça ginástica, tenha a força física de um predador, a perspicácia de um animal em busca da sua presa, esteja atento às armadilhas e ciladas dos outros, que também são seus predadores, monte também armadilhas e ciladas, camufle-se na paisagem, vigie e corra quando for necessário, forme bandos, se a presa é mais forte, retire da natureza toda a alegria de viver. Quanto aos metafísicos, padres e pastores, que se abatem sobre você, não se deixe prender em suas teias e artimanhas, pois o que desejam é também sobreviver e só querem domesticá-lo e escravizá-lo, fazê-lo se sentir culpado, para obrigá-lo a pagar as suas taças e âmbulas douradas, as suas roupas e almofadas de veludo, os seus templos e palácios suntuosos". Nietzsche e Foucault são apenas "realistas", "positivistas", "pragmáticos", "objetivistas", que querem se livrar da longa tradição metafísica para recuperarem a pureza da força da natureza sobre "homens históricos". Agem como ecologistas, que retiram animais silvestres de gaiolas, currais e apartamentos, para devolvê-los ao seu ambiente natural. Para eles, se você pergunta "quem sou eu?" é porque já está confuso, perdido, domesticado, arruinado, deteriorado, por milênios de educação metafísica. Essa pergunta é absurda para o homem-natureza, pois ele deixa que seus instintos guiem o seu corpo e sabe o que fazer e para onde ir.

Contudo, não há algo de belicoso e destruidor, de perigoso, nessa interpretação da identidade? A quem interessa essa interpretação genealógica da identidade/história? Esse discurso da "não identidade", da descontinuidade, da dissipação do sujeito, pode levar a que tipo de sociedade? Não seria um elogio do ódio e da guerra? Esse "não sujeito" não pode ser responsabilizado pelas suas ações, não é imputável, e viveríamos uma situação hobbesiana de alcateias humanas em guerra. Esse discurso, talvez, possa ser visto como profundamente conservador ao aceitar a "história efetiva", a sociedade que vige desde a pré-história, em que os homens são predadores uns dos outros. Nietzsche e Foucault parecem ser contra os ideais de Liberdade, Igualdade e Paz, da Revolução Francesa, que, para eles, seriam os ideais do Terceiro Estado, da plebe, dos escravos. Eles parecem propor o retorno à sociedade de ordens do Antigo Regime, habitado por nobres, por homens

superiores, inclusive racialmente, dirigidos pelos sentimentos de diferença, singularidade, individualidade, superioridade, honra e prestígio, pelos quais se matavam em duelos. Essa visão da "não identidade" aceita e acentua a "luta pela vida" darwinista, estimula a competição no mercado que, em última instância, leva às guerras mundiais, não critica a "história efetiva" que, admitem, avança inevitavelmente de dominação em dominação. Esse "realismo positivista" interessa a quem? Marx partia da "história efetiva", mas esperava que fosse superada por uma sociedade justa ideal. Foucault apresenta a sua "história efetiva" como insuperável. Entretanto, por um lado, há algo de libertador nessa visão genealógica, que afirma que todos podem participar da história, porque todos têm poder e podem "resistir" lutando por posições mais favoráveis ao "eu existo". Mas, sabemos que se, de fato, em alguma medida, "todos têm poder" e são capazes de alterar a sua "identidade", mascarando-se, para não se tornarem vítimas, nem todos poderão existir na plenitude do seu "eu existo", porque há os que têm mais poder, os que controlam capitais, armas, tecnologias, territórios, povos e, portanto, a história continuará mesmo a avançar de dominação em dominação. Na perspectiva genealógica, a possibilidade de uma utopia, concebida como uma mudança maior, em direção a uma sociedade moral, justa, livre, é uma proposta absurda, pois contra a natureza. A Razão é antinatural.

Por outro lado, apenas para provocar os seus seguidores, essa perspectiva genealógica não poderia de algum modo ser vista como aquela que pretende ser a mais "verdadeira", a mais "racional", a mais "lúcida", a mais "emancipadora", e que, portanto, iluminaria (sem saber) a marcha em direção à liberdade universal do espírito hegeliano? Afinal, esse homem devolvido à natureza e aos seus instintos, integrado ao meio ambiente, que cuida do corpo, em academias e com dietas restauradoras da sua beleza, flexibilidade e vigor, para torná-lo mais prazeroso, forte e longevo, atento às nuances de gênero e sexualidade, é o sonho da melhor utopia do século XXI.

Bauman e a sociologia da "identidade escolhida" na "modernidade líquida"

Para o sociólogo anglo-polonês Zygmunt Bauman, a "identidade pessoal" é definida na e pela história como "macro história", como "sistema". Os indivíduos não têm autonomia para responderem ao "quem sou eu?", pois a resposta possível é condicionada pelo "regime de historicidade" da época em que se vive. O "eu existo" vive em um período histórico que define os padrões do que pode vir a ser. No livro *"Identidade",* uma longa e excelente entrevista a Benedetto Vecchi, publicado na Inglaterra em 2004 e traduzido no

Brasil em 2005, Bauman compara dois períodos da história Ocidental recente, os quais define de forma original: a "modernidade sólida", dos séculos XIX e XX, e a "modernidade líquida", a partir do final do século XX ao XXI. O problema da identidade pessoal foi formulado e resolvido de forma muito diferente nos dois períodos. Segundo ele, a "modernidade sólida" foi dominada pelo Estado Nação, que impunha sobre grupos étnicos múltiplos uma uniformização forçada. A identidade era *a priori*, nascia-se com ela e devia-se morrer com e por ela. O nascimento em um território nacional definia a identidade pessoal, que era inscrita em uma "identidade nacional": francês, inglês, norte-americano, polonês, brasileiro. Os indivíduos se subordinavam ao Estado Nação, que se autoproclamava como um destino compartilhado. A identidade nacional era afirmada na guerra, que diferenciava "nós e eles". Caso houvesse deserção ou algum tipo de traição, a ameaça era de exclusão/exílio. Contudo, pergunta Bauman, "o todo pode ser mais real do que as partes? Este "nós" nacional é reconfortante ou fraudulento?". Para ele, a "modernidade sólida", que parecia tão incontestável, tão absoluta, já não era tão "sólida" assim, pois os indivíduos aceitavam apenas parcialmente o seu pertencimento ao Estado Nação. No entanto, Bauman parece nostálgico da "identidade nacional" polonesa. Durante a Segunda Guerra Mundial, teve de sair da Polônia e, como milhões de refugiados e migrantes, sente-se deslocado em todo lugar, o que, segundo ele, "é desconfortável, pois é preciso se desculpar, se explicar, esconder, negociar, barganhar. Nenhum lugar é *chez soi*." Ele se naturalizou inglês, mas sabe que na Inglaterra é um estrangeiro. E na Polônia também já se sente estrangeiro. Ele prefere se definir como "europeu", mas é uma identidade tão abstrata, que reúne comunidades tão díspares, que a sensação de "não lugar" é mais forte do que a do pertencimento. (Bauman, 2005)

A partir do final do século XX, Bauman afirma que a "modernidade sólida", aparentemente tão consolidada, se desfez, se liquefez, e o problema da identidade pessoal foi completamente redefinido. Agora, na "modernidade líquida", que corresponde ao processo de globalização da sociedade-mercado capitalista, "o pertencimento a uma identidade não tem solidez, não é garantido por toda a vida. É uma "escolha", negociável e revogável. A "modernidade líquida" é uma época que "impõe escolhas" em relação ao que os indivíduos devem "ser". No mercado, ter uma "identidade sólida", é sinal de fracasso, de falta de alternativa. Esses indivíduos fracassados são obrigados a vivê-la como um destino, porque não têm o poder de transformar-se". As "identidades fixas" são "fixadas" sobre aqueles que falharam, que não podem escolher o que desejam ser, são impostas,

humilham, estigmatizam: os "sem escola", os "sem teto", os ex-drogados", que vivem como zoé. Para ele, "identidade", talvez, seja a capacidade de rejeitar aquilo que os outros desejam que você seja, para desqualificá-lo. As forças inimigas vencem quando conseguem impor identidades/estigmas/rótulos. Na sociedade-mercado, só os fracassados têm um projeto de vida único, são sólidos, fixos e se submetem a rótulos. Os bem adaptados e ricos têm a possibilidade de "escolherem" o que desejam ser ou parecer. Bauman se estende sobre a "identidade pessoal escolhida," "imposta" pela globalização. Para ele, o capitalismo planetário exige que os indivíduos não se fixem, que se flexibilizem segundo as metas que estabeleçam para si, que se reinventem permanentemente A "identidade pessoal", hoje, é revogável, negociável. Os indivíduos a constroem em comunidades virtuais eletronicamente mediadas, entram em vários grupos, constroem referenciais comunais em movimento, e podem sair. Não há lealdades, pois a vida se tornou virtual, ligada a celulares, tablets, notebooks, e outros produtos mais eficazes que surgem a cada dia. Na sociedade-mercado, ter uma "identidade forte" significa ser capaz de mudar, de se reinventar. (Bauman, 2005)

Os indivíduos constroem a sua identidade evitando comprometer-se com relacionamentos fixos, que podem impedir relacionamentos mais vantajosos. Eles não assumem compromissos, "a identidade deve ser um manto leve, pronto a ser despido a qualquer momento. Os lugares em que o sentimento de pertencimento era sólido, família, trabalho, vizinhança, perderam solidez e confiança". A "identidade escolhida" é cara, é um investimento, que deve atrair investimentos que a tornem sustentável. Só os ricos podem fazer escolhas quanto ao que querem "pare(ser)". Hoje, afirma Bauman, "a construção da identidade pessoal é bricolagem, invenção permanente, pois não há "estruturas", tudo desmancha no ar: autoridades, celebridades, causas eternas, poderes. Tudo se dissipa, é descartável". Para Bauman, "a sociedade não funciona mais como árbitro, não cria regras, tornou-se um jogador ardiloso, que zomba e muda as regras em pleno jogo. A sociedade volta atrás em suas promessas, é mudança incessante e exige que seus membros sejam assim também". O "homem líquido moderno" é sem vínculos, os vínculos humanos tornaram-se frágeis, virtuais, deletáveis. Nesse mundo de mercadorias, mediados por computadores e celulares, os relacionamentos voláteis se multiplicam. O consumidor é educado via tv a cabo e internet, com centenas de programações e milhares de informações vindas de todos os cantos do Planeta. A sociedade do cartão de crédito eliminou a distância entre a espera e o desejo, o consumismo é a satisfação instantânea, a utilização imediata

das coisas. Os indivíduos constroem as suas identidades consumindo objetos caros, "costumizando-os", para ostentar a sua diferença e reivindicar prestígio. O poder de consumir já o diferencia e quanto mais consome, mais diferente aparece, mais "original", mais integrado à sociedade-mercado. Os "consumidores falhos", os "sem dinheiro", esses, ficarão fixos, visíveis, e postos à margem. (Bauman, 2005)

Segundo Bauman, "na globalização, o Estado não está mais ligado de forma sólida à Nação. Há erosão da soberania nacional mesmo na Inglaterra, Itália, França, Espanha, Bélgica. As partes ricas não querem pagar pelo todo pobre, querem autonomia. Os Estados não precisam mais de fervor patriótico, pois o que interessa é o sucesso no mercado. Os capitais apátridas se deslocam pelo Planeta. Os direitos civis estão fora de controle do Estado, os direitos políticos são dominados pelo pensamento único neoliberal, os direitos sociais ficaram a cargo do próprio indivíduo, que deve levar vantagem sobre os demais. A globalização, a expansão do Ocidente, aumentou o número de pessoas rejeitadas, pessoas desnecessárias ao funcionamento econômico e que não se integram. A expansão capitalista consolidou a dominação política e militar do Ocidente. O capitalismo não quer mais explorar, mas excluir. A exclusão aprofunda a desigualdade, a pobreza, a miséria, a humilhação, muito mais do que a exploração. A "racionalização" é uma máquina de exclusões. A sociedade está cada vez mais desregulamentada, os indivíduos devem contar consigo mesmos e nada esperar do Estado. Se fracassarem, a culpa é da sua preguiça e apatia. Os indivíduos que tiveram alguma sorte se cercam, se fecham, contra a ameaça dos que fracassaram, apavorados com o espectro da exclusão". Diante dessa volatilidade do "eu sou", Bauman alerta para o perigo dos fundamentalismos. Para ele, os excluídos da globalização podem buscar a proteção em comunidades religiosas que lhes ofereçam um sentido, o que explica o crescimento de seitas e a adesão de jovens ocidentais ao Estado Islâmico. (Bauman, 2005)

Como fica a identidade pessoal no mundo do trabalho globalizado? Para Bauman, o ambiente de trabalho é altamente competitivo, cada empregado deve mostrar que é melhor, que tem iniciativa, que dá mais lucro à empresa, para ser mantido, quando vier uma nova rodada de "racionalização" (que significa demissões por excesso de pessoal). O mundo do trabalho não é mais a sede da luta por uma sociedade melhor no futuro. As pessoas preferem pensar em um hoje melhor para cada um e não em um mundo melhor para todos no futuro. Não se tem a visão de uma "boa sociedade" e nem da força que poderia realizá-la. Não se espera mais nenhuma mudança vinda das fábricas, a "classe proletária" deixou

de ser o porto seguro das reivindicações. O descontentamento social se dissolveu em grupos e categorias: gêneros, raças, profissões, gerações. O conceito de classe como metaidentidade rival do Estado Nação, uma identidade supra, tornou-se inadequado. Houve uma fragmentação da dissensão social, a desintegração do conflito social em conflitos intergrupais múltiplos. Houve uma proliferação dos campos de batalha. A ideia de um mundo melhor se encolheu, vive-se sem utopia ou supõe-se que a utopia já esteja realizada. (Bauman, 2005)

Contudo, essa descrição lúcida e precisa da "modernidade líquida" não significa que Bauman seja passivo e acrítico em relação a esse "mundo novo global". Ele é crítico dessa "modernidade líquida", sugerindo que, como bom polonês, tenha um passado marxista. Ele parece lamentar a supressão da "identidade de classe", que fez desaparecer "a preocupação com a injustiça econômico-social, com o crescimento da desigualdade, com a pobreza crescente". Ele lamenta que ninguém fale mais em distribuição de riqueza. Agora, o inimigo é um suposto "esquema mental" e não o ajuste econômico. Para ele, a guerra por justiça social foi reduzida a batalhas por melhores salários, mas o que a sociedade mais precisa é de reconhecimento de direitos, de cidadania plena, algo que não se obtém com dinheiro. Ou melhor: o reconhecimento que se obtém com o dinheiro não é o reconhecimento político-social que se deseja. Bauman insiste que "o grande desafio continua sendo o da miséria humana". O Estado do Bem Estar Social parecia o auge da lógica moderna, parecia a conquista de direitos definitivos, mas está sendo desmantelado. O Estado social deixou de ser abrangente, a previdência social deixou de ser um direito universal e quem a utiliza pode ser visto como um fracassado. Não há mais verbas para a previdência social, que é considerada um investimento perdido. Os indivíduos devem encontrar soluções privadas para seus problemas. Não há mais auxílio desemprego, saúde, educação, segurança. O Estado era uma força centrípeta que está sendo engolido por forças centrífugas privadas. Todos nós somos consumidores na sociedade de mercado, estamos dentro e no mercado como clientes e mercadorias e tememos ser excluídos, rejeitados, banidos, repudiados, descartados, ficar sozinhos e indefesos. Bauman parece se sentir desconfortável nessa sociedade-mercado global, afirma sentir um "mal estar na pós-modernidade". (Bauman, 2005)

Enfim, na "modernidade líquida", a identidade pessoal é algo a ser "inventado", "escolhido", mas por imposição da sociedade-mercado. A lógica da identidade pessoal me parece um oxímoro: é uma "escolha imposta". Ela precisa ser frágil, vulnerável, revogável,

negociável, para sobreviver, para ser capaz de se adaptar às demandas e "ser comprada e comprar". Ninguém quer mais se reunir em uma "narrativa de si mesmo", que fecha, estabiliza, solidifica, impedindo mudanças necessárias ao sucesso. A fragmentação do "eu existo" não é vista como um problema, mas como uma solução. Penso que, nesse novo mundo capitalista global, Foucault venceu Ricoeur: é preciso usar "máscaras", é preciso "representar", no sentido cênico, permanentemente, é preciso se localizar bem nas situações/atos/cenas e diante dos personagens em torno, conhecer o jogo e jogá-lo em busca da vitória, em busca da conquista dos poderes. A busca da "autenticidade do eu sou" não faz sentido e, aliás, nem existe. Ser competente é usar as palavras, as roupas, os objetos, que, simbolicamente, o fortalecerão na ordem competitiva mundial. É preciso se representar sempre de forma nova e produtiva, deletar identidades/imagens que bloqueiem a integração do indivíduo à sociedade-mercado. Bauman descreve um mundo em que nietzschianos e foucaultianos se reconhecem, mas do qual ele próprio é um crítico. Para ele, por um lado, há algo de bom na globalização, pois tornou-se, concretamente, uma história universal da humanidade, do Planeta Terra. Por outro lado, ele se incomoda com a injustiça social, com a desigualdade social crescente, lamenta que não se fale mais em distribuição de riqueza. E lamenta sobretudo a decadência dos intelectuais ocidentais, que, vencidos, calaram-se, não são mais críticos sociais, tornaram-se aduladores, egocêntricos, só querem ser bem sucedidos no mercado com os seus livros/artigos/comunicações inócuos. Para Bauman, o grande desafio continua sendo o da miséria humana, imposta pelas forças centrífugas privadas, que derrotaram a força centrípeta do Estado. Afastado ou minimizado o Estado do Bem Estar Social, a Previdência Social continuará a ser um direito?

Conclusão

Considerando as críticas de Bauman à "modernidade líquida", que me parecem muito pertinentes e que têm um nostálgico sabor marxista, concluirei com um problema, para o qual não me sinto ainda capaz de formular uma hipótese, mas que o leitor certamente será capaz: o que seria preciso reformular na discussão da identidade pessoal para que esse "mundo líquido moderno" possa ser transformado? Ele deve ser transformado ou é possível transformá-lo? Que "nova identidade" seria a do protagonista dessa mudança? As posições nietzschianas e foucaultianas sobre a identidade não conduzem a nenhuma mudança, pelo contrário, descreveram lúcida e antecipadamente o

que se passa no mundo globalizado e o justificam e o consolidam (sem se referirem diretamente a ele). Ricoeur é um crítico dessa identidade volatilizada e predadora, talvez fosse preciso ouvir a sua proposta do reencontro narrativo do si-mesmo consigo, uma narrativa que constrói um sujeito responsável, imputável, confiável, que sonha com a sociedade do reconhecimento recíproco, em que se possa viver-juntos na diferença, e que, talvez, seja um "sujeito capaz" de construí-la. Mas, não seria a vitória de um conceito de identidade pessoal muito conservador, que poderia levar também à perda de uma certa "liberdade" conquistada pelo homem líquido moderno? O conceito de "identidade pessoal", hoje, aguarda novas formulações e proposições, para que se construa um novo sujeito capaz de produzir mudanças na ordem capitalista global. Talvez, ainda seja cedo para construir esse novo conceito de identidade, é preciso esperar que a própria história produza eventos, que gerem fissuras e crises na sociedade-mercado, para que haja a possibilidade do surgimento de um novo protagonista que construirá uma nova sociedade com novas regras e valores, não mais submetida à violenta competitividade do mercado. Esse "novo mundo" virá um dia? Os intelectuais ainda teriam algo a dizer ou já não sentem nenhum "mal estar na pós-modernidade"?

Referências:

BAUMAN, Z. **Identidade – Entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2005.

___. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro : Zahar, 1998.

FOUCAULT, Ml. **Nietzsche, a Genealogia e a História**. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro : Graal, 1984.

NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2003 [1874].

___. **Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral**. São Paulo : Abril Cultural, 1983 [1873]. *Os Pensadores*.

RICOEUR, P. **A tríplice mímese." In: Tempo e narrativa**, vol.1. Campinas : Papirus, 1994.

___. **O si-mesmo como um outro**. Campinas : Papirus, 1991.

Integração dos processos produtivos dentro da Literatura Econômica Contemporânea: a tecnocracia na história das ideias

Integration of Production Process within Literature Econômic Contemporany: The Technocracy in Hstory of Ideias

Alexandre de Paula Meirelles[10]

Resumo: O presente artigo tem como intenção estabelecer uma conceituação a respeito da tecnocracia dentro da História Contemporânea do Capitalismo utilizando-se das reflexões feitas pelo marxista João Bernardo pretende-se também constituir um parâmetro de historicidade entre os ideólogos que procuraram legitimar a tecnocracia enquanto papel central nos processos de desenvolvimento do capitalismo.

Palavras-chave: Gestores. História das Ideias. João Bernardo. Tecnocracia.

Abstract: This article is intended to establish a concept about the technocracy within the Contemporary History of Capitalism using the reflections made by Marxist João Bernardo is intended to also be a historicity parameter between ideologues who sought to legitimize technocracy as a central role in capitalist development processes.

Keywords: Gestores, History of Ideas, João Bernardo, Technocracy

Introdução

Podemos dizer que os termos *técnica*, *tecnologia*, *techne* entre outros vocabulários ganharam notoriedade e foram potencializados com o advento da tecnocracia nos processos organizacionais da sociedade capitalista contemporânea, são hoje palavras que fazem parte da linguagem de quase todo indivíduo que está direta ou indiretamente ligado aos processos produtivos do sistema capitalista. Todavia, os estudos sobre a tecnocracia no campo das Ciências Humanas em geral tem deixado a desejar quando se engaja no estudo do tema, primeiramente porque não conseguem sistematizar de maneira coerente ou significativa o papel fidedigno que a tecnocracia exerce ou influência no interior dos processos produtivos, ou seja, a tecnocracia é entendida muitas vezes como uma mera ferramenta com uma função diminuta pouco determinante no que se refere principalmente ao poder decisório da organização das empresas, estruturas políticas e sociais. Também é

[10] Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Professor de História Contemporânea na Universidade Estadual de Goiás (UEG)- Unidade Universitária de Iporá. Contato: professorspiga@yahoo.com.br, Data de submissão 21/10/2015 e aceite em 30/11/2015.

importante ressaltar que o tecnocrata é principalmente dentro da historiografia marxista confundido ou conceituado como um burguês ou quando muito é entendido como um aliado ou associado menor da burguesia. No que se alude à História, alguns autores como Carlos Estevam Martins em suas obras de 1974[11] e 1975[12] chega a afirmar que a tecnocracia não tem uma tradição histórica na produção de seu campo ideológico, ou seja, que não há uma linearidade ou reconhecimento entre si dos escritores que apresentaram uma visão de mundo tecnocrática ou sistematizaram propostas para a formação de Estados e demais organizações tecnocráticas.

Discordando deste tipo de pensamento abordado no parágrafo anterior que o presente trabalho tem como objetivo primeiramente apresentar uma conceituação eficaz acerca do tema e assim enfatizar o papel da tecnocracia nos processos produtivos. Mais adiante versaremos uma breve discussão que exibirá ao leitor um pouco das ideias contidas nas obras de alguns autores que se tornaram referência acadêmica e nos estudos de organização do capitalismo e se toraram referência nos estudos de administração de empresas, economia e legislação nas quais estão presentes não só a influência da tecnocracia bem como uma linearidade na sua forma de pensamento a partir das experiências históricas.

A escolha dos autores em questão deve-se primeiramente pelo seu pioneirismo em discutir os modelos econômicos dentro da contemporaneidade, críticos do liberalismo econômico, buscaram em meio às experiências históricas colocar o liberalismo em cheque, pensando novas formas de organização econômica que trataram de conceituar o Corporativismo. Outra importância fundamental destes autores escolhidos é a sua participação dentro dos governos como Alemanha e Estados Unidos, onde puderam ou tiveram a chance de colocar em prática o seu pensamento, dando forma a política das Grandes Corporações modernas como um capitalismo mais eficiente.

O desenvolvimento do Corporativismo nestes países é marcado por um processo de reorganização econômica com características muito próximas que nos permite pensar em uma *fenomenologia* que evidencia a tecnocracia sob um papel central dentro destes desenvolvimentos capitalistas. O primeiro elemento que podemos destacar é o deslocamento da própria burguesia no papel decisório dos processos produtivos em

[11] *Tecnocracia e Capitalismo.* São Paulo: Brasiliense.
[12] *A Tecnocracia na História.* São Paulo: Alfa Ômega.

detrimento de uma nova classe organizadora do capitalismo, os "Gestores" que também podem ser entendidos como managers, administradores de empresas, ou profissionais que detém o conhecimento técnico-científico de gestão e produção.

Outro componente que podemos acrescentar é a questão é a mudança do papel jurídico exercido pela propriedade: A ascensão das Grandes Corporações Modernas fomentou um processo de dispersão da sua propriedade por meio da venda de ações e nesta disseminação de ações a propriedade deixava então de ser ativa (de um único dono) para ser passiva (com milhares de proprietários) fazendo com que uma pessoa sozinha não fosse capaz de controlar a empresa tendo que ceder então o poder para os profissionais de conhecimento gerencial e técnico tornando-se apenas um mero especulador do lucro gerado pelas ações. Tal fenômeno permitiu o advento de uma nova tipificação de racionalidade capitalista que colocava em xeque toda a ideologia do liberalismo econômico em meados do século XX, pois a empresa então consegue angariar recursos de maneira independente não dependendo mais da ajuda financeira de bancos e das decisões de seus conselhos se tornando uma empresa gigante favorecendo a existência dos monopólios, pois, acaba por engolir as empresas menores, se tornando praticamente dona do mercado. As empresas grandes não concorrem entre si, há um respeito entre o espaço de mercado entre as Grandes Corporações. Engolindo a pequena empresa, a grande empresa adquire também seu mercado e dessa forma vai sendo formado os monopólios e oligopólios. Para o Estado é muito mais simples regular esses monopólios e também de se estabelecer parcerias onde as Grandes Corporações podem atingir áreas que nem o Estado ou a livre-iniciativa conseguiram.

Presente também enquanto fenômeno do Corporativismo e talvez o mais relevante a ser discutido, são as respostas que os tecnocratas deram para solucionar os problemas referentes aos trabalhadores como greves, revoltas paralizações e a histórica formação histórica dos conselhos operários. Dentro destas soluções está imbuída a fundamentação de um discurso que rejeita o liberalismo econômico e ao mesmo tempo tenta refutar as teses criadas pelo anarquismo e o marxismo fazendo do discurso do Corporativismo um discurso que tenta mascarar a luta de classes, colocando o mesmo como um pacificador das tensões sociais. Podemos dar a esse fenômeno o nome de "*Política do Não Conflito*".

A partir das indagações apresentadas até o momento, é necessário realizar uma discussão de cunho teórico e metodológico. Portanto escolhemos aqui caminhos que levam em conta a tecnocracia sob um papel central dentro do desenvolvimento do capitalismo

contemporâneo, dessa forma temos na obra de João Bernardo (2009), percepções peculiares sobre o tema. E assim destacaremos a ideia de que o Capitalismo tem como característica a *integração* dos processos produtivos e não a sua diferenciação, ou seja, trabalharemos a ideia de *Capitalismo Integrado.*

Definindo a integração dos processos produtivos: O Campo de Atuação dos tecnocratas.

A obra de João Bernardo *Economia dos Conflitos sociais* (2009) defende a perspectiva de que o capitalismo consiste em uma relação social globalizada no qual sua característica principal é a integração dos processos produtivos. Sob essa característica do capitalismo, evidencia o autor que o modelo proposto por Karl Marx não era suficiente para explicar as mudanças que aconteceram no século XIX:

> No modelo econômico empregado por Karl Marx existe uma única empresa, reprodutível quando necessário numa multiplicidade de outras absolutamente similares, de modo que nesta operação de decalque não há lugar para se conceber qualquer relação estruturada entre empresas reciprocamente diferenciadas. É porque assimilou assim as unidades produtivas que Marx pôde particularizá-las e não as apresentar, portanto, num sistema integrado (BERNARDO, 2009, p. 211).

O modelo proposto por João Bernardo leva em consideração o marxismo apresentando novas críticas a leitura do materialismo histórico e a disposição da mais-valia no Capitalismo. Diferente de Marx destaca fervorosamente a questão da integração econômica, dizendo que essa integração pressupõe a diferenciação recíproca dos processos produtivos, com a integração se realizando de forma hierarquizada, onde em uma posição dominante estão os processos de produção que tem o maior número de efeitos tecnológicos em cadeia, isso porque seu produto final "output" serve de produto inicial a um maior número de outros processos. As inovações tecnológicas se propagam por toda a economia e os custos da reorganização da fabricação são muitíssimos menores do que seriam se o aumento geral da produtividade fosse devido à soma da reorganização de cada uma das unidades produtivas particularmente consideradas. A esses processos fundamentais necessários a integração das unidades econômicas no nível da própria atividade produtora, João Bernardo dá o nome de *Condições Gerais de Produção* (CGP).

As CGP não se limitam apenas ao que se denomina de infraestrutura, mas abarca todo o campo tecnológico, as relações sociais de produção se articulam com a realização material. As unidades que não desempenham qualquer função de CGP são denominadas por João Bernardo como Unidades de Produção Particularizadas (UPP), seus produtos finais servem de produtos iniciais a um número reduzido de outros processos e não

desempenham funções básicas nem centrais na propagação dos aumentos da produtividade. João Bernardo ainda diz que em qualquer forma de seus estágios históricos e formas, o capitalismo exige a integração/diversificação, que resulta na integração de CGP e UPP. Para João Bernardo não ocorreu nenhuma evolução de uma fase "mítica" de livre-concorrência, em que todas as unidades produtivas funcionassem numa completa particularização recíproca para uma fase de integração. A integração é característica histórica do capitalismo desde o seu início, pois é ela que faz com que os mecanismos de mais-valia relativa se processem e sejam responsáveis pelo desenvolvimento do modo de produção.

Com esse conceito de integração que João Bernardo (2009) desenvolve um modelo no qual demonstra como se comportam os níveis de poder criando os conceitos de Estado Amplo e Estado Restrito. O Estado ao longo da história para o autor revelou-se como aparelho de poder das classes dominantes que no ponto de vista dos trabalhadores neste Estado também se inclui as empresas. No interior destas empresas o autor considera que os capitalistas são legisladores, superintendem as decisões tomadas e são árbitros das infrações cometidas constituindo outra forma de poder concentrado e absoluto esquecido pelos teóricos clássicos ou até mesmo omitido. Esses capitalistas estão inteiramente ligados à capacidade de organizar o processo produtivo que tem como resultado organizar os trabalhadores impondo-lhes uma disciplina. Essa função de organizar, legislar, policiar, Bernardo (2009) considera como uma multiplicidade de funções de um capitalista dentro de uma empresa na qual ele conceitua de Estado Amplo. Esta forma de poder constitui-se pelos mecanismos de produção da mais-valia, processos que asseguram ao capitalismo e aos capitalistas a continuidade da exploração. Assim o Estado Amplo se define entre os limites da mais-valia absoluta e da mais-valia relativa, no qual a sua história é determinada através destes ciclos, onde o autor considera que as diferenças entre os sistemas de organização das empresas em várias épocas e regiões é a diferença entre os tipos de extorsão da mais-valia. O Estado em seu sentido clássico é chamado por Bernardo (2009) de Estado Restrito, que considera o espaço das relações realizadas estritamente entre capitalistas, o processo de sua organização depende da forma na qual as classes capitalistas estão também organizadas. Pressupondo a integralidade do capitalismo é possível enxergar a existência de uma articulação entre a esfera de poder clássica e a esfera de poder do capitalismo em exercício na forma de empresas, que o autor considera que quanto mais reduzidas às possibilidades de concentração de capital os laços entre os capitalistas serão

minguados. Para Bernardo (2009) existe uma tendência histórica decisiva na articulação entre essas duas formas de poder, que define a conjuntura da integração econômica.

> Na fase inicial do capitalismo, a incipiência dos mecanismos da mais-valia relativa levava a que fosse ainda reduzido o grau de integração das unidades de produção. Assim, em comparação com o que veio a ocorrer depois, as empresas encontravam-se reciprocamente particularizadas e, como elas são os elementos originários constitutivos do Estado A (Amplo), tal situação implicava que este tipo de Estado não alcançara uma consistência interna que lhe permitisse funcionar unificadamente. Por isso a superestrutura política correspondente à centralização econômica desenvolvia-se numa instituição exterior a cada empresa propriamente dita, o Estado R (Restrito), que mantinha uma relação direta, quando não mesmo exclusiva com as CGP. Cabiam-lhe então as funções mais importantes na integração e na coordenação econômica global, sendo esta fase em que o Estado R desempenhou o papel principal na constituição das CGP, quer tomando a iniciativa, assegurando a sua execução e carregando-se depois do posterior controle; quer estimulando nesse sentido empresas de propriedade particular e subsidiando os seus investimentos ou, pelo menos, garantindo-os com fundos mantendo normalmente o nível do Estado A, a que pertenciam, entravam em relações de tipo especial com o Estado R, que nelas podia intervir na medida em que fiscalizava em última instancia o funcionamento das CGP e controlava-as indiretamente (BERNARDO, 2009, p. 220).

A partir dessa articulação entre Estado Amplo e Estado Restrito são determinados pelos ciclos da mais-valia, o que significa que a partir da luta de classes que se estreitam os laços de colaboração intercapitalistas no sentido de reforçar as instituições centralizadoras, que para o autor existem desde os primórdios do capitalismo, essa articulação é responsável por tornar cada vez menos dispersa a disposição das empresas na integração econômica, ou seja, os Estado Restrito é que na fase inicial se torna responsável em garantir que estas empresas ajustem seu poder, estão sempre em colaboração, que tem seu eixo de continuidade na planificação da economia e do conflito com os trabalhadores surgem às necessidades de maior intervenção no intuito de garantir a longevidade da absorção da mais-valia que passará de seu caráter absoluto para o seu caráter relativo determinando a consistência do Estado Amplo. O grau de consistência do Estado Amplo revela a sua capacidade de funcionar de forma unificada sendo capaz cada vez mais de assumir o papel centralizador. Concluindo, "a superestrutura política evolui no sentido do reforço do Estado A (Amplo) e das suas funções centralizadoras, com a consequente redução da esfera de poder do Estado R(Restrito) e o enfraquecimento de suas instituições" (BERNARDO, 2009).

Dessa forma surge o corporativismo enquanto forma de organização política que é definido pelo autor através de três elementos: o conjunto das instituições que compõem o Estado Restrito, ou seja, os poderes legislativo, judiciário e executivo, as associações de

capitalistas ou qualquer agrupamento de empresas em que prepondera o grande capital e as instituições encarregadas diretamente pela organização da força de trabalho e do mercado de trabalho, ou seja, as administrações das empresas e os sindicatos burocratizados.

No sistema de integração dos processos produtivos explicado por João Bernardo se distinguem no grupo social dos capitalistas a particularização e a integração que define as características de duas classes capitalistas, os "burgueses" e os "Gestores". A burguesia corresponde ao funcionamento das unidades econômicas enquanto unidades particularizadas já os gestores são definidos em funcionamento das unidades econômicas relacionadas com o processo de globalização. Ambas são classes capitalistas que se apropriam da mais-valia com o poder de controlar e organizar processos de trabalho encontrando-se do mesmo lado no que diz respeito ao antagonismo com a classe trabalhadora. Estabelecem também antagonismo entre si e por isso são definidos como classes distintas. Suas distinções são encontradas pelas diferentes funções que desempenham no capitalismo, pela superestrutura jurídica e ideológica que lhes dizem respeito por suas origens históricas diferentes. A divisão entre as esferas de atuação da burguesia e dos gestores não corresponde à distinção entre as Unidades de Produção Particularizadas e as Condições Gerais de Produção. A primeira historicamente tratou de ser o campo de privilégio da burguesia por ter a característica mais reduzida de integração econômica. As CGP por outro lado acabaram por ser um campo privilegiado dos gestores por conta da característica de estabelecer a inter-relação dos processos produtivos. A hegemonia de cada grupo enquanto detentor de maior poder é explicada pela articulação entre o Estado Amplo e o Estado Restrito (BERNARDO, 2009, p. 271).

O que diferencia a classe da burguesia da classe dos gestores corresponde à diferença entre as suas origens históricas. Os primeiros, foram os que forneceram matérias-primas para trabalhadores em áreas rurais que "com seus próprios instrumentos de produção e a troco de uma forma de salário, convertiam-nas em produto acabado ou semi-acabado, entregue em seguida ao mesmo negociante empregador" (BERNARDO, 2009, p.276), o tempo tratou de conduzir estes a se tornarem os primeiros empresários capitalistas com a mão de obra convertida em força de trabalho do capital criando as bases da grande indústria e da nova tecnologia, transformando consequentemente à sociedade agrária findando os fundamentos da economia pré-capitalista. Já os gestores segundo Bernardo (2009) formaram-se a partir das instituições em que os poderes concentravam-se, como a burocracia de uma corte, ou os funcionários burocráticos do governo de uma

cidade. Estas burocracias proporcionaram o surgimento das primeiras condições gerais de produção (CGP) que permitiram as formas empresariais embrionárias a se converterem em empresas capitalistas de porte maior. Mesmo em vários momentos da história burgueses e gestores trabalhassem em mesmas esferas a origem histórica destas classes não resultou numa convergência, mas sim a processos de desenvolvimento diferentes e com divergência.

Na relação estabelecida com os centros de integração que os gestores se apropriam coletivamente do capital e por isso, são as hierarquias que se definem nessa relação que delimitam o lugar ocupado por eles na repartição da mais-valia que é apropriada de forma global. Geralmente eles são identificados como "assalariados" por não serem detentores da propriedade do capital, porém, a diferença destes para os trabalhadores comuns está contida principalmente nos privilégios que se adquire através da hierarquia por seguros e aposentadorias de montante elevado, ações das empresas recebidas em condições privilegiadas. Juros menores ao se conseguir empréstimos e principalmente os bônus dedicados a eficiência produtiva. Obviamente esse privilégio varia de acordo com os casos, mas tem sentido na medida em que o montante se reduz na escala hierárquica da classe dos gestores. No sistema acionário se define essa melhor forma de apropriação da mais-valia pelos gestores, a partir do momento em que distribuem o lucro aos acionistas destinando a si um considerável montante da mais-valia que gera divergências entre acionistas e os administradores de empresa.

João Bernardo considera que a planificação é desde sempre uma característica de funcionamento do capitalismo ao passo que o individualismo e a livre-concorrência não passa de uma ideologia moral da burguesia. Já a planificação não é um mito, pois corresponde ao funcionamento das instituições integradas e centralizadoras, que os gestores usam como método de amplificação ideológico como se fosse um fenômeno inovador. É nesse ponto que podemos dialogar com o conceito de *tecnocracia*.

Tragtenberg (1980) argumenta que os executivos e dirigentes das grandes corporações, principalmente as estadunidenses, tiveram uma tendência cada vez maior em influenciar os processos decisórios do Estado na perspectiva capitalista. Para o autor, a grande empresa estruturalmente mantém as relações de produção capitalistas, procurando ao mesmo tempo manter sua relativa autonomia frente ao Estado e à sociedade civil, pertencendo aos administradores, gestores ou "managers" harmonizar os interesses dos técnicos dessas grandes empresas agregando-os aos dos acionistas e operários. Considera

ele Adolf Berle Junior um de seus ideólogos principais, que foi responsável por definir o papel das Grandes Corporações mediante a sociedade civil, como um fenômeno que não foi meramente econômico, mas que alterou tanto a teoria quanto a prática das relações do indivíduo com a propriedade privada. Esse comportamento foi primordial transformando o mercado livre em preços administrados. Para outros ideólogos o futuro da corporação seria estatizar-se, para outros ela teria de se manter desta forma, para conservar sua hegemonia nos espaços econômicos.

A separação entre propriedade e controle possibilitou ao manager a continuidade de sua função, a independência do poder de controle em relação à estrutura proprietária criou novas dimensões sociais e políticas. A relação entre proprietários e administradores define-se em que o primeiro não tem relação com a estrutura interna produtiva, restam a estes um papel com direito aos lucros, pois ele cede o controle de sua empresa, sendo seu papel o de mero fornecedor de capital, o controle e a responsabilidade sobre esse capital e restrito aos técnicos especializados. Porém as relações jurídicas conceberam um cenário de grande impasse, não correspondendo ao desenvolvimento socioeconômico dificultando a compreensão da Corporação Moderna. Mesmo com os impasses jurídicos, uma grande contradição política acontece quando procuramos no liberalismo clássico a explicação para o fenômeno da corporação moderna. "Adam Smith atribui à impessoalidade gerencial, a negligencia e o desperdício o que não ocorre, pois na realidade a reprodução ampliada do capital se dá por mediação de empresas gerenciadas" (TRAGTENBERG, 1980, p. 9).

Em seu estudo Tragtenberg (1980), destaca o papel intelectual de vários ideólogos das Grandes Corporações dentro do território estadunidense, e destaca certa divisão na realização desta função, Peter Drucker concentrou sua atenção na dinâmica interna da grande empresa, Lloyd Warner preocupou-se com as implicações éticas nos quais as corporações estão envolvidas e Adolf Berle Junior teve preocupação na realização de seus fundamentos legais. A Grande Corporação impõe-se independente do regime socioeconômico, mas não possui uma definição precisa no que se refere ao regime político. A corporação seria uma instituição produtiva permanente, pois o acionista passa e a empresa permanece, e alguns ideólogos defenderem a corporação como "profissão de fé militante," pregando uma sociedade que aboliu a luta de classes, formula-se uma ideologia que procura explicar essa nova fase do capitalismo cuja função é a licitude do *status quo* como único possível e desejável. Os Estados Unidos seriam os pioneiros de uma nova sociedade onde os pobres inexistem e a filantropia e o paternalismo da Grande Corporação

são fatores dominantes, realizando uma espécie de socialismo dentro do capitalismo, assim estes ideólogos exaltam a grande empresa justificando-se através de suas funções sociais e o seu papel em defesa do interesse público. Sua função social é compatibilizada com a elevação da taxa média de lucro.

A soberania das Grandes Corporações teria de ser definida em emenda constitucional, preservando seu conteúdo privatista, sendo cidadãos os que mantivessem vínculos trabalhistas com ela, e residentes os que mantivessem vínculos comerciais. Ressalta também que a teoria da "empresa-instituição" desenvolveu-se na Alemanha com Walther Rathenau sendo depois adotada pelo nazismo que reconheceu a importância político-social da empresa. O Campo de atuação de Rathenau foi muito vasto, era um técnico e economista que atuou também no campo da filosofia e como político, suas ideias produziram uma teleologia através da observação feita em várias esferas de comportamento do capitalismo e da sociedade.

É notório ressaltar que as ideias de Rathenau tiveram uma boa aceitação por parte dos engenheiros que se tornaram uma das peças chave do regime nazista, sendo estes dos poucos grupos abertos ao diálogo com o mesmo principalmente no advento da República de Weimar. Era consenso da maioria dos engenheiros a legitimação da tecnologia sem sucumbir a racionalidade do iluminismo. Os engenheiros "queriam demonstrar que o avanço tecnológico era compatível com a revolta do nacional-socialismo alemão contra o positivismo" (HERF, 1993). Tendo a tecnologia como missão, pensavam num desenvolvimento industrial patrocinado pelo estado na ausência de uma tradição liberal forte, tanto na economia quanto na política, refletiu nos ideais fundamentais dos engenheiros alemães da década de 1870 a 1930 alegando que a tecnologia emanava dos mais profundos impulsos da *Kultur* alemã, as crises econômicas não se deviam a máquina, mas ao mau uso desta pelos interesses capitalistas privados e os engenheiros tinham um papel fundamental a desempenhar proporcionando a Alemanha, a perícia necessária em uma era de guerra tecnológica.

Os engenheiros alemães se organizavam desde a metade do século XIX em associações nacionais que tiveram um papel fundamental na formulação de uma defesa cultural da tecnologia. Como exemplo a *Verein Deutscher Ingenieure* (Associação dos Engenheiros Alemães) que produziam uma revista mensal intitulada *Technik und Wirtschaft* (Tecnologia e Economia), e por meio dela tentaram avivar a influência política dos engenheiros clamando por uma mão de obra técnica a serviço da comunidade. Mais

destacada ainda era a revista mensal da *Verband Deutscher Diplom-Ingenieure* (União dos Engenheiros Diplomados alemães) que tinha o nome de *Tecknik und Kultur* (Tecnologia e Cultura), que durante a República de Weimar foi o ponto de reunião dos engenheiros que tentavam apresentar uma missão cultural para a tecnologia.

A partir da discussão apresentada nesta sessão trataremos na sessão seguinte de fazer um breve dialogo no intuito de situar a tecnocracia na História das Ideias da Literatura econômica identificando alguns elementos que foram discutidos nas obras de alguns autores partindo principalmente no que tange a fenomenologia proposta no início destes escritos. Para tanto podemos dizer que é a gama de autores que se apresentam como ideólogos dos *Gestores* e da *Tecnocracia* são muito vastas e não se limita apenas aos autores que aqui apresentaremos. De maneira breve dentro deste artigo trataremos de fazer pequenas análises que comprovam que o campo da tecnocracia tem além de um papel fundamental dentro do capitalismo, estabeleceu um regime de historicidade dentro de seu pensamento.

A Tecnocracia no campo das ideias: para pensar um parâmetro de historicidade

Martins (1975) considera que tecnocracia é uma expressão que pode ser usada para denotar fenômenos de distinta natureza. Em princípio ela pode ser o nome com o qual é designado um modo de produção, um regime político, uma força sociopolítica concreta ou até mesmo se tratar de uma ideologia. Em seus estudos sobre a tecnocracia ele também considera que:

> A rigor, o pensamento tecnocrático não tem história. Nessa corrente de ideias os sucessores não costumam revelar qualquer consciência da obra de seus antecessores e, portanto, não elaboram materiais legados por uma tradição intelectual previamente estabelecida, ao contrário do que é notório em outras correntes do pensamento político como o liberalismo, socialismo, fascismo etc. (MARTINS, 1975, p. 17).

Todavia cabe a nós discordar dessa última afirmação, é evidente que existem dificuldades para que os ideólogos do pensamento tecnocrático se reconheçam entre si, porém existem fatores na história que hoje podem ser considerados para desmistificar essa ideia. Partindo da discussão realizada acerca das engenharias, poder e tecnologia, é importante reconhecermos aqui o trabalho de Thorstein Veblen (1857-1929), é nele que se tem o reconhecimento mais clássico do que se entende por tecnocracia. As manifestações do pensamento tecnocrático segundo Martins (1975) se mostram inquestionáveis e autoritárias por um lado e macias e imperceptíveis por outro. Na visão tecnocrática o

mundo não se encontra estruturado em termos de forças sociais que tem interesses objetivos conflitantes, e que lutam entre si para manter ou transformar o quadro histórico que define as posições dos diversos autores e as regras do jogo político. Ressalta o autor que na visão de mundo tecnocrática, os conflitos de classes existem antes, mas não depois de instaurada a ordem tecnocrática. É um autoritarismo que passa despercebido.

A relação que entendemos aqui entre *Capitalismo Integrado* e *tecnocracia* consiste em que o primeiro incide na discussão das formas estruturais das características de integração do capitalismo, já o segundo conceito entendemos por ser o conjunto de ideias que definem a atuação dos tecnocratas, ou seja, os personagens que realizam essa integração, tal ideia é muito similar ao conceito de "Gestores" de João Bernardo.

Veblen tem sua contribuição nesse processo ao teorizar a importância do poder dos engenheiros enquanto organizadores do sistema capitalista. Em sua teoria ele destaca duas etapas especificas para a compreensão desse processo, a primeira fase teria se estendido desde a Revolução Industrial até meados do século XIX na Inglaterra, período em que o capitalismo é caracterizado pela sua expansão e que segundo ele esse cenário econômico era dominado pelo "Capitão da Indústria". Nesses primeiros tempos o complexo industrial não havia ainda para Veblen a linguagem de um verdadeiro sistema mecânico devido ao tamanho pequeno das unidades produtivas não permitiam que o conjunto dos processos industriais chegassem a formar um mecanismo rigoroso e delicado, cujas partes interdependentes só podem funcionar mediante a um alto grau de ajustamento recíproco de coordenação global. Tratava-se de uma economia de características manuais e não mecânicas relacionadas primeiramente com a ferramenta e não com a máquina, dando ênfase as habilidades artesanais e a intuição criadora do que para os processos automáticos e o pensamento sistemático.

O "capitão da indústria" era um fruto desse contexto especifico, caracterizado por possuir as virtudes requeridas pela natureza do sistema, sendo o capitão da indústria o motor de sua expansão responsável por fazer a economia transitar para uma nova ordem industrial, eram uma mistura de homens de negócios e técnicos industriais. Veblen ressalta que a simbologia desse período está nos empresários ingleses que tiveram o esforço de arquitetar os fundamentos do parque industrial moderno e descobrir novos produtos, novas fontes energéticas e processos mais eficientes de produção e técnicas mais racionais de administração e organização do trabalho.

A segunda etapa do desenvolvimento capitalista para Veblen acontece com o advento de uma nova ordem industrial, que em termos de estrutura constitui o que ele chama de "sistema mecânico", sistema que é responsável por destituir o capitão da indústria. Para Veblen tratava-se de uma organização tecnicamente auto equilibrada em que recursos energéticos, matérias primas, equipamentos e métodos produtivos combinam-se entre si. É um sistema dotado de um imenso potencial produtivo cm vocação especial para a produção em grande escala de bens de serviços organizados. As características de infraestrutura econômica são colocadas por Veblen como fator determinante da posição e das funções que devem ser atribuídas aos técnicos na sociedade, por que para ele a indústria de tipo moderno seria altamente produtiva contando que fossem atendidas as condições necessárias para o seu funcionamento. Tais condições se encontravam através de um caráter técnico que se tornava mais exigente com a evolução dos saberes da indústria. Dessa forma ele justifica a atuação dos técnicos que eram detentores do manejo da tecnologia.

Para Veblen a divisão do poder entre a burguesia e os técnicos é a essência e o mal da situação existente, pois sistema mecânico necessitava de um complemento que se daria através de um sistema tecnocrático irrestrito, ou seja, para um melhor funcionamento desse sistema era necessário que os especialistas tecnológicos tivessem autonomia para dispor de recursos disponíveis, no qual essa divisão bicameral de poder tornava-se um obstáculo. A burguesia para ele na medida em que vivia do lucro privado não tinha outra escolha senão tomar o lado da máxima renda capitalista em prejuízo da máxima produção industrial, situando-se em contraposição às forças dinâmicas da sociedade que favorecem o progresso, a eficiência e a elevação do nível de bem estar material e cultural da coletividade. Em função da renda capitalista a produção seria criminosamente sabotada sendo esta classe dominante um parasita do sistema industrial.

A partir dessa indagação Veblen considera dois pontos cruciais para uma possível coalizão revolucionária que resulte no estabelecimento de um regime tecnocrático: O primeiro ponto trata-se da junção entre o proletariado e o contingente técnico-científico, pois é entre técnicos e a força operária que para ele estão o poder real da produtividade industrial, estes são indispensáveis, um não funcionaria sem o outro. Mas em sua segunda indagação importante Veblen não enxerga o proletariado enquanto detentor de uma posição hegemônica cabendo a este um papel secundário.

Veblen também assumia um problema de seu tempo, considerava que apenas recentemente os tecnólogos começavam a se sentir incomodados a respeito de sua classe, adquirindo uma consciência tardia de que formavam uma estrutura indispensável no funcionamento industrial, essa consciência de classe se encontrava confusa com o envolvimento da gestão da indústria junto aos interesses financeiros. Evidencia que os tecnólogos são adestrados para manifestar lealdade aos princípios da ordem constituída, concluindo que só o saber especializado não faz de ninguém um sujeito autoconsciente e autônomo.

O New Deal é a experiência histórica que tratou de cristalizar as relações entre intelectuais da tecnocracia, reuniu em torno do Presidente Roosevelt inúmeros intelectuais, economistas e demais profissionais como Adolf Berle, Gardiner Means e John Keneth Galbraith (1908-2006) que a priori se estabeleceram sob uma forma de atuação prática no governo e posteriormente se destacaram por inaugurar a tradição intelectual da "empresa instituição". Essa nova tradição que surge com estes intelectuais tratou não só de reconhecer os trabalhos do próprio grupo, isso não apenas em bibliografias e notas de rodapé, como tratou também de dialogar no cerne de suas obras com o quadro conceitual elaborado por cada um como também se esforçaram em identificar os conceitos de capitalismo integrado que já haviam sido desenvolvidos por intelectuais como Walther Rathenau, Max Weber, Carl Weihe e Thorstein Veblen. Essa experiência tratou de identifica-los como um grupo de intelectuais que se esforçaram em dar sentido a aspectos da administração de empresas e a sua relação com as forças econômicas estaduais. Uma prova desse trabalho é especular que a obra de Berle após o New Deal ganha novas aspirações em relação à importância do conhecimento técnico e da tecnologia. Esse é um dos temas centrais inclusos na obra de Galbraith.

Como Berle, Galbraith também parte da experiência do New Deal para afirmar que o capitalismo estava morto, o poder já havia se estabelecido nas mãos dos técnicos que fazia da sociedade estadunidense uma típica sociedade tecnocrática. Para ele a tecnocracia não reconhece fronteiras que separam os regimes socioeconômicos, onde quer que se estabeleçam os parâmetros que levam em conta a tecnologia é só uma questão de tempo para que se estabeleça o regime tecnocrático.

Galbraith em sua obra "*O Novo Estado industrial"* lançado pela primeira vez em 1967 partia do pressuposto de que o progresso tecnológico experimentado durante o século XX provocou efeitos decisivos na organização da vida econômica e política que tem como

resultado uma revolução tecnológica. O curso da tecnologia exigiu critérios de eficiência e planejamento, na média em que aumentou a sua produção aliado a expectativa do consumidor, o investimento para que um futuro produto obtivesse sucesso sem causar prejuízos necessitou de um conhecimento não só para prever os riscos, mas para organizar as etapas dos processos da produção.

> A necessidade de recorrer às informações de inúmeros indivíduos e avaliá-las na tomada de decisões nas indústrias modernas tem três pontos de origem principais. Primeiro, ela deriva das exigências tecnológicas da indústria moderna. Não que estas sejam sempre desordenadamente sofisticadas; um homem moderadamente genial poderia, o que é bem concebível, prover-se do conhecimento de vários ramos da metalurgia, química, engenharia, agenciamento, gerencia de produção, controle de qualidade, relações trabalhistas, estilização e marketing, que se acham envolvidos no desenvolvimento de um automóvel moderno. Mas mesmo um homem moderadamente genial é um suprimento imprevisível, e manter-se a par de todos esses ramos da ciência, da engenharia e da arte seria um consumo excessivo até mesmo para um gênio. A solução elementar, que permite utilizar talentos muito mais comuns e com muito mais previsibilidade quanto aos resultados está em homens que sejam devidamente qualificados ou dotado de experiência em cada área limitada dos conhecimentos ou ofícios especializados. Suas informações são então reunidas para se executar o projeto e a produção do veículo (GALBRAITH, 1985, p. 58).

Para Galbraith (1985), a união de talentos especializados era derivada da tecnologia adiantada, do uso associado de capital, e da necessidade resultante de planejamento, com o controle dos fatores externos, sendo o mercado um "inimigo oculto".

> Pois a complexidade entra com o planejamento e é endêmica nele. O fabricante de mísseis, veículos espaciais ou aviões militares - exemplos extremos - deve prever as necessidades de fábrica e mão-de-obra especializadas, materiais exóticos e componentes intrincados e tomar providencias para garantir sua disponibilidade quando deles necessitar. Para obter esses elementos conforme vimos, o mercado é inseguro ou ineficaz. E não há mercado aberto para o produto acabado. Neste caso tudo depende do cuidado e habilidade com que se procuram e preparam os contratos em Washington, Whitehall, Paris ou Teerã (GALBRAITH, 1985, p. 59).

Galbraith tem como ponto incisivo de sua obra estabelecer conclusões diretamente tecnocráticas. Para ele o processo inevitável da tecnologia fez com que os técnicos assumissem o controle das posições de comando efetivo, onde os antigos dirigentes eram reservados cargos meramente honoríficos que continuaram existindo na hierarquia formal das organizações, a hierarquia de cargos de direção das empresas não mais tinha uma função central, pois o poder dos técnicos estava muito acima deles no fator de produção das empresas, pois os dirigentes só poderiam deliberar a partir das conclusões que os técnicos estabeleciam entre si. No plano da sociedade o poder seria igualmente transferido de seus antigos detentores, os burgueses, para as "novas elites técnico-científicas". Aqui encontramos uma diferença entre o aspecto ideológico de Galbraith em relação ao modelo

de Adolf Berle e James Burnham. Este último é autor da obra "*The Managerial Revolution"* (A Revolução Gerencial) de 1942, nela defende teses muito parecidas com a de João Bernardo, onde sustenta que o sistema capitalista dos Estados Unidos havia sido superado pelos Gerentes.

Segundo as teses de Galbraith os Estados Unidos já teriam superado o capitalismo em duas oportunidades, a primeira através dos gerentes e a segunda através dos tecnólogos. Os técnicos de Galbraith não são os mesmos gerentes de Burnham, este último tratou de distinguir o papel que cada um desempenha de acordo com a sua função no processo produtivo. Os técnicos são aqueles que têm um treinamento especifico em ciências exatas ou engenharia. Os gerentes estão relacionados às tarefas de direção técnica e coordenação do processo de produção, que também é uma função altamente especializada, requer familiaridade com as ciências exatas e as engenharias, mas ressalta Burnham que foi um erro de Veblen confundir essa função de direção e coordenação com o trabalho cientifico e de engenharia. Os engenheiros e cientistas seriam apenas trabalhadores altamente qualificados que não diferem em natureza com trabalhadores com aptidões para fazer um instrumento de precisão ou operar um mecanismo engenhoso.

O suposto exagero de Galbraith é explicado pela inserção dos esforços de Max Weber (1864-1920) na teoria da administração de empresas e governamental. Essas ideias consistem em dar um valor significativo ao idealismo estudado por Weber como determinante nos processos sociais e produtivos, com a ideia de reforçar a rejeição as teorias advindas do marxismo como a luta de classes e reforçar o a tecnologia como um importante fator estratégico de produção. Os estudos de Weber a respeito da burocracia dão um novo fôlego aos princípios tecnológicos desenvolvendo a ideia de "racionalização" que reforçam o sentido ideológico da tecnocracia, ideia que é defendida por Bresser Pereira (1981, p. 28).

> Além disso, Marx não levou em conta que, historicamente, jamais a classe dominada transformou-se na classe dominante no sistema econômico subsequente. Em outras palavras a luta de classes "interna" ao sistema não chega a ser revolucionária. Os escravos não se tornaram senhores depois do feudalismo, muito menos os servos tornaram-se os empresários do sistema capitalista. Seria, portanto, estranho que os operários do sistema capitalista se tornassem o grupo dominante do sistema econômico imediatamente posterior. O novo grupo dominante surge em geral do grupo dominado. Mas surge como um grupo à parte, que conseguiu diferenciar-se da classe dominada e aos poucos foi assumindo o controle do novo fator estratégico de produção que o desenvolvimento tecnológico estava no momento determinado.

Weber estudou a burocracia porque via na sua expansão no sistema social o maior perigo ao homem, seus esforços são para criar mecanismos de defesa ante a burocracia. Para Weber a burocracia é um tipo de poder equivalente à organização. É um sistema racional que implica predomínio do formalismo, de existência de normas escritas, estruturas hierárquicas, divisão horizontal e vertical do trabalho e a impessoalidade no recrutamento de quadros. A administração burocrática para Weber apresenta como fator dominante a especialização, de se constituir enquanto profissão, a fidelidade impessoal ao cargo e a remuneração em dinheiro. A burocracia é um fator social dominante à medida que a indústria for gerida de forma burocrática. Weber mostra que o condicionamento técnico da ação burocrática favorece a concentração dos meios de administração na mão da burocracia empresarial. Ressalta Weber que o processo de burocratização e desenvolvimento dos meios técnicos resulta na "falência" do fator político. O burocrata para Weber pode ser um excelente funcionário, mas será um péssimo estadista.

> A mais importante de todas [as questões], resulta da consideração daquilo que a burocracia como tal não realiza, pois é fácil constatar que a sua capacidade, tanto na área da organização pública, política-estatal, quanto na economia privada, tem firmes limites internos. O espírito dirigente – o "empresário" aqui e o "político" ali – é algo distinto do funcionário. Não necessariamente pela forma, mas pela essência. Também o empresário tem seu lugar no "escritório". Do mesmo modo, o general. Este é um oficial, e formalmente não se distingue, portanto, dos outros oficiais. E se o diretor-geral de uma grande empresa é funcionário contratado de uma sociedade anônima, sua situação jurídica não se distingue, em princípio, daquela dos outros funcionários. E a situação é a mesma na área da vida estatal, com o político dirigente. O ministro dirigente é formalmente um funcionário público assalariado, com direito a uma pensão. A circunstância de que, segundo todas as constituições do mundo, pode ser demitido ou pedir demissão a cada momento distingue externamente sua posição de serviço daquela maioria dos funcionários, mas não de todos. Muito mais saliente é o fato de que dele, e somente dele, não se exige nenhuma qualificação especifica em sua área, como é o caso dos demais funcionários. Isto indica que, segundo o sentido de sua posição, ele é algo distinto dos outros funcionários, do mesmo modo que o empresário e o diretor-geral na economia privada. Ou melhor: que se espera dele algo diferente. E de fato é assim. Quando uma figura dirigente é um "funcionário" segundo o espírito de sua direção, mesmo um funcionário muito competente -, alguém, portanto, que está acostumado a realizar seu trabalho de acordo com os regulamentos e a ordem dada, cumprindo honestamente seus deveres – então não presta para ocupar uma posição à cabeça de uma empresa da economia privada, nem à cabeça de um Estado (WEBER, 1999, p.542-543.).

O pessimismo de Weber em relação a burocracia é invertido como um fator positivo na intentona de eliminar o conceito marxista da luta de classes, é nesse sentido que Peter Drucker (1909-2005) pensa através do idealismo weberiano a emergência de uma "Sociedade das organizações", identificando-a como um processo que deu sequência à técnica e a tecnologia como fatores estratégicos de produtividade dentro da Revolução

Industrial. Sua obra "*Sociedade Pós-Capitalista"* se revela como um interessante sintetizador tanto das questões weberianas desponta em seu caráter ideológico a consciência de seus predecessores, o que nos chama atenção para colocá-la em análise.

Admite Drucker (1997) que a sociedade "pós-capitalista" não foi o resultado de um processo radical, mas sim um processo de continuidade das etapas da "Revolução Industrial", no qual o desenvolvimento tecnológico ganhou cada vez mais importância nos processos produtivos e de organização social, o capitalismo passou por uma "revolução da produtividade" no qual o conhecimento passou a ser aplicado em trabalho transformando o proletário em classe média e o conhecimento passou a ser um importante fator dentro da produção.

Segundo o autor, esta transformação foi motivada por uma mudança radical no significado de conhecimento, que deixa de ter uma função privada para adquirir uma função pública. Nos primórdios do capitalismo esse conhecimento foi aplicado a ferramentas, processos e produtos, criando a Revolução Industrial, em sua segunda fase que segundo Drucker (1997) parte de 1880 e culmina com o fim da Segunda Guerra Mundial, o conhecimento tomou outra forma e passou a ser aplicado ao trabalho, resultando em um aumento substantivo da produtividade e com o fim da guerra se inaugura uma fase em que o conhecimento é aplicado ao próprio conhecimento.

Essa ideia não condiz apenas a um desenvolvimento intelectual, mas um desenvolvimento intelectual articulado com a tecnologia aplicada bem como a difusão e aplicação da técnica e a proporção da sua velocidade no advento do sistema capitalista. Para o autor a técnica tem o seu sentido filosófico e a sua aplicação de acordo com as temporalidades, e o seguimento da história tratou de colocar mais sentidos a utilidade da técnica, sendo o progresso do sistema capitalista o grande veículo dessa variação. O ponto crucial para Drucker nesse processo foi a Revolução Industrial, segundo ele as mais antigas mudanças tecnológicas limitavam-se a uma profissão ou uma aplicação.

> Foram precisos quase duzentos anos - até o início do século dezesseis - para que a invenção de Bacon (os óculos) tivesse sua segunda aplicação: óculos para corrigir a miopia. O torno de oleiro estava em pleno uso no Mediterrâneo por volta de 1500 A.C.; em todas as casas havia potes de barro para cozinhar e para armazenar água e alimentos. Entretanto o princípio subjacente ao torno de oleiro somente em 1000 A.D. foi aplicado a um trabalho feminino: a fiação (DRUCKER, 1997, p. 5).

Em sua "releitura" da história Drucker (1997) alega que a transformação social provocada pelo capitalismo e pela Revolução industrial levou menos de cem anos para

cruzar toda Europa em 1750, capitalistas e proletários, ainda eram grupos outsiders. Cem anos depois os mesmos se tornaram as classes dinâmicas da Europa ocidental. Esses avanços, transformações e progressos técnicos mediados pela Revolução Industrial têm uma razão chamada por Drucker de "mudança radical no significado de conhecimento" que ocorreu na Europa por volta do século XVIII.

> Existem tantas teorias a respeito do que podemos conhecer e como conhecemos quanto existiram metafísicos, de Platão em 400 A.C. a Ludwing Wittgenstein (1889-1951) e Karl Popper (1902-[1994]). Mas desde o tempo de Platão houve somente duas teorias no ocidente e duas teorias no oriente relativas ao significado e a função do conhecimento. O sábio Sócrates, porta-voz de Platão, afirma que a única função do conhecimento é o autoconhecimento: o crescimento intelectual, moral e espiritual da pessoa. Seu mais forte oponente, o brilhante e instruído Protágoras, afirma, entretanto que a finalidade do conhecimento é tornar seu detentor eficaz, capacitando-o a saber o que dizer e como dizê-lo. Para Protágoras, o conhecimento significava lógica, gramática e retórica- que mais tarde se transformou no *trivium*, o núcleo do saber na Idade Média, que ainda contem muito daquilo que chamamos de "educação liberal" ou os alemães chamam de "*Allgemeine Bilduing"*. No oriente, as duas teorias eram basicamente as mesmas. Para o confucionista, o conhecimento significava saber o que dizer e como dizê-lo como o caminho para o aperfeiçoamento e o sucesso na Terra. Para o taóista e para o monge Zen, conhecimento significava autoconhecimento e o caminho para o esclarecimento e a sabedoria. Mas embora os dois lados discordassem categoricamente a respeito do significado real do conhecimento, seu acordo era total a respeito do que ele não significava. Ele não significava capacidade para fazer. Não significava utilidade. Utilidade não era conhecimento, mas aptidão- a palavra grega é *techne* (DRUCKER, 1997, p. 9).

Para Drucker (1997) a concentração da técnica e do trabalho no ambiente fabril veio com Frederick Winslow Taylor (1856-1915) que pela primeira vez aplicou o conhecimento ao estudo do trabalho, uma nova etapa que não era ainda realizada pelas escolas de engenharia, e inaugurou a *Revolução da Produtividade*, pois antes o trabalho não havia sido estudado concisamente sendo a única maneira de um trabalhador produzir mais era trabalhando mais horas ou se esforçando cada vez mais, crença compartilhada pelo próprio Marx.

A ideia de Taylor era tornar os trabalhadores mais produtivos, tal ideia não foi tão compreendida em seu tempo fazendo de Taylor um inimigo dos sindicatos e de alguns capitalistas. Diferente dos principais sindicatos dos Estados Unidos, que não tinham nenhuma política efetiva para um aprendizado para o trabalho, Taylor afirmava que o trabalho podia e deveria ser estudado analisado e dividido numa série de movimentos repetitivos simples executados de maneira correta no melhor tempo e ferramentas apropriadas. Uma afronta à política sindical que difamaram Taylor e conseguiram que o

Congresso proibisse qualquer aplicação de "estudo tarefas" em arsenais e estaleiros do governo- tal proibição vigorou até a Segunda Guerra Mundial.

Taylor afirmava também que a autoridade na fábrica não podia ser fundamentada na propriedade, mas apenas baseada no conhecimento superior, em termos atuais ele pensava em uma forma da fábrica ser administrada por uma "gerencia profissional" o que era uma afronta para qualquer capitalista do século dezenove. Drucker demonstra toda a sua pretensão de deslocar as obras de Karl Marx, teorizando que o conhecimento então passa a ser aplicado ao próprio conhecimento, significa fornecer conhecimento para descobrir como o conhecimento que já existe pode ser mais bem aplicado para produzir resultados sociais e econômicos. Essa nova concepção está inteiramente ligada a ideia de gerencia, onde o conhecimento é aplicada de forma sistemática e determinada, produzindo um novo conhecimento e determinando se ele é mesmo necessário através do critério da eficiência. Esta terceira etapa é chamada pro Drucker (1997) de "Revolução Gerencial" que também já estaria disseminada por todo o planeta, principalmente nos países onde o comportamento das Grandes Corporações já está avançado.

Drucker (1997) confere a gerência um significado de poder, qual um gerente é responsável pela "aplicação e pelo desempenho do conhecimento", fazendo do conhecimento um recurso essencial na obtenção de resultados, outros recursos que vão além de terra, mão de obra e capital, gerando assim novas dinâmicas econômicas e sociais criando novas políticas. Essa nova etapa que envolve o conhecimento na verdade tem um significado plural, não generalizado, é informação eficaz em ação fundamentada em resultados. Esse conhecimento precisa ser especializado.

> Essa era a razão pela qual a tradição- que começou na antiguidade, mas ainda persiste naquilo que ainda chamamos de "educação liberal" – relegava-o à posição de um *techne*, ou habilidade artesanal. Ela não podia ser aprendida, nem ensinada; nem envolvia qualquer princípio geral. Ela era especifica e especializada – experiência ao invés de aprendizado, treinamento ao invés de instrução escolar. Mas hoje não nos referimos a esses conhecimentos especializados como "habilidades artesanais"; falamos de disciplinas. Na história intelectual, esta é uma mudança tão grande quanto qualquer outra já registrada (DRUCKER, 1997, p. 25).

Desenvolvendo sua ideia de gerência inserindo novos paradigmas a leitura da história a intenção de Drucker é dar um valor no que Weber considerou nocivo, nesse sentido ele é capaz de reunir também a tradição intelectual de seus predecessores, a positividade da revolução do conhecimento é reforçada pela importância que uma organização burocrática tem dos inúmeros conhecimentos especializados. A função das

organizações é tornar produtivos os conhecimentos, pois quanto mais especializados forem mais eficazes serão. Os conhecimentos técnicos por si mesmos seriam estéreis e o papel das organizações é torná-los produtivos através de uma unificação de habilidades especificas.

> Os melhores radiologistas não são aqueles que mais conhecem a respeito de medicina; são os especialistas que sabem como obter imagens do interior de um corpo através de raios-x, ultrassom, tomografia computadorizada ou ressonância magnética. Os melhores pesquisadores de mercado não são aqueles que mais conhecem a respeito de pesquisa de mercado. Entretanto, nem os radiologistas nem os pesquisadores de mercado obtêm resultados sozinhos; seu trabalho é somente um "insumo", que não se transforma em resultado a menos que seja juntado ao trabalho de outros especialistas (DRUCKER, 1997, p. 29-30).

Como podemos observar, há de Veblen a Drucker elementos importantes para fundamentar o poder da tecnocracia, com o surgimento de novos meios discursivos que justificam uma nova forma de poder inclusive na visão dos autores que perpassaram pela experiência do New Deal como Galbraith, Berle e Drucker já ressaltam que está forma de poder já é estabelecida, o controle sobre os meios de produção só tem sentido na eficiência e na técnica dos profissionais especializados. Da mesma forma podemos associar as percepções feitas por Max Weber e Walther Rathenau mesmo que com objetivos diferentes percebem a partir do contexto do Kaiserreich e da República de Weimar uma inevitável mudança perante os padrões liberais para a continuidade do capitalismo, tais padrões que acabaram por serem sintetizados na Alemanha pelo Nazi-Fascismo quando este procura eliminar as formas de organizações liberais:

> O fascismo acusa as formas liberais de organização e de representação, em especial o parlamentarismo liberal, de originarem a crise contemporânea. Aqui as posturas antiliberais tomam duas dimensões: de um lado, a ideia de falência do sistema liberal e, de outro, o caráter genericamente desagregador do liberalismo. No primeiro caso, o sistema montado no século XIX, fruto da Revolução Francesa de 1789, não mais daria conta das novas condições de desenvolvimento da sociedade de massas contemporânea, contraditoriamente gerada pela própria Revolução Francesa, e pelo domínio liberal ao longo do século XIX. Nesse caso o fascismo se apresenta como sucessor e único herdeiro de um sistema que não mais possui condições de manter a coesão nacional (SILVA, 200, p. 127-128).

De maneira similar temos nos Estados Unidos a historicidade de uma reflexão antiliberal com Herbert Croly. Segundo Croly (Apud LIMONCIC, 2003) as corporações foram responsáveis por inserir eficiência e racionalidade no âmbito da economia estadunidense, pois surgiram para colocar encostes a concorrência desenfreada de empresas que rivalizavam num mesmo setor, desprezando as pequenas empresas de concepção jeffersoniana que para ele tinham uma contribuição quase nula para a economia em comparação as Grandes Corporações. Reconhecia então os sindicatos como

instrumentos que contribuíam para o aumento da eficácia econômica porque disciplinavam as categorias nas quais eram representantes, porém negava àqueles que tinham uma bandeira de luta classista. Dessa forma defendia a necessidade da construção de grupos de interesse como os sindicatos que mediavam às relações entre o indivíduo, mercado e o Estado, colocando estes como agentes mais importantes que os partidos estadunidenses. Na década de 1920 Croly adquiriu uma admiração pelo corporativismo fascista como um modelo de organização política capaz de superar o individualismo junto ao liberalismo, pois esta doutrina enquanto organização política para ele superava também o socialismo e as ideias e trazia novos valores à questão tecnológica.

Mediante a esta historicidade, podemos afirmar também no caso dos Estados Unidos uma potencialização destas ideias relacionadas ao Corporativismo enquanto medidas que foram aplicadas pelo Presidente Roosevelt quando formulou o New Deal. Vale lembrar que antes da crise de 1929, o país era regido por uma legislação extremamente liberal onde o princípio da *livre-concorrência* era utilizado até as últimas consequências nesse sentido é importante colocar a existência de inúmeras revoltas de trabalhadores insatisfeitos e inúmeras greves com a existência de organizações como o *IWW* e os *Knights of Labor*, fazendo com que a preocupação de Roosevelt não fosse apenas lidar com a crise econômica pela parte de cima mas também pela base. Nesse sentido o corporativismo ganhou não apenas um discurso, mas se tornou uma alternativa institucional positiva quando o presidente aboliu as leis antitrustes e criou as agências que regulavam o trabalho como forma de regular a concorrência entre as Grandes Corporações. Assim, no âmbito discursivo sob um discurso que mascara a existência da mais-valia ganha sentido as palavras de Adolf A. Berle Junior:

> O trabalhismo na república econômica americana difere consideravelmente das organizações trabalhistas em outras partes do mundo. Fora dos Estados Unidos, as organizações trabalhistas usam franca e abertamente sua força para fazer greve com fins políticos. Eles podem fazer greve de protesto contra a política governamental (como os sindicatos franceses em relação a certos aspectos da política do Governo francês relativamente à Argélia) ou para evitar que um Governo não desejado assuma o poder. Pouco antes da Segunda Guerra Mundial, os sindicatos franceses foram politicamente manobrados para impedir que o governo Frances fabricasse aviões para sua defesa. Os sindicatos americanos possivelmente tem capacidade material para proceder da mesma forma. Mas o uso do direito de greve para tal fim não foi legitimado pelo Estado político. É contrário ao consenso esmagador da opinião americana, e provavelmente contrário à opinião da maioria dos próprios membros dos sindicatos. Nos centros de poder trabalhista (como

> também nos centros de poder empresarial) há forte preconceito contra o uso do poder econômico para obter fins políticos.
> Isto se acha parcialmente refletido no dispositivo do National labor Ralations Act exigindo que todas as organizações nacionais ou internacionais às quais elas são filiadas, apresentem anualmente declarações juramentadas de que seus dirigentes não são membros do Partido Comunista ou a ele filiados e que não apoiam qualquer organização que pregue a deposição do Governo dos Estados Unidos pela força ou por métodos inconstitucionais (*29 USCA 159 (h*). A doutrina comunista, naturalmente, faz uso da organização trabalhista, não para obter melhores salários e condições de trabalho, mas para depor governos que não contam com o apoio ou a simpatia do Partido. Se não cumprir com o dispositivo, que requer declaração juramentada, o sindicato trabalhista perde o direito ao reconhecimento (BERLE, 1968, p.168-169).

Consideramos estes escritos de Berle a tipificação de um discurso que sintetizou e serviu de base para o que chamamos de formulação da "Política do Não-Conflito", uma peça chave para a concretização da ideologia do Corporativismo e a sua justificação para o campo prático, identificando o autor como um predecessor de Drucker e Galbraith.

Considerações finais

Para concluir precisamos dar nota de que a visão dos defensores das ideias da tecnocracia de se pensar o capitalismo apenas pelo ponto de vista tecnológico deixam inúmeras questões pertinentes, na medida em é oculto em seu discurso à continuidade de inúmeras tensões sociais, nesse sentido pode ser questionado, por exemplo, a cientificidade da obra de Peter Drucker, Adolf Berle e Rathenau, não em sua totalidade, mas na objetividade do seu discurso. Porém é importante ressaltar novamente que esse tipo discurso tem uma função ideológica, na medida em que a maioria destes intelectuais tem em sua trajetória a participação institucional nos governos de seus respectivos países, nesse sentido podemos perceber em seu discurso a tentativa de relacionar a política de Grandes Corporações e a sua integração aos Governos, ou seja, são responsáveis pelo discurso que justifica a articulação entre o Estado Amplo e Estado Restrito, conceituados pelo marxista João Bernardo.

Reforça-se aqui em termos de conclusão que dentro do discurso destes ideólogos a existência da hierarquização das funções capitalistas desenvolvidas dentro da política do Corporativismo que tem início no interior das Grandes Corporações e tende a se transplantar também para o meio político-institucional e dentro da mesma a defesa de um discurso através do conhecimento científico que dá ênfase a eficiência e a técnica como meio de justificar a atuação do tecnocrata dentro de ambas as esferas (política e

empresarial) enquanto mais importante e eficaz para o capitalismo, para o proletário e para a política externa.

Nesse sentido a obra de João Bernardo tem uma importante relevância, na medida em que além de identificar estes processos de ascensão da tecnocracia, a sua teoria sobre os "*Gestores*" que identifica uma nova classe capitalista mantém a atualidade de Karl Marx e do marxismo, demonstrando de maneira coerente como há nestes processos a continuidade da exploração, ou seja, da *mais-valia*[13] sob a sua forma relativa. E graças a esta conceituação que podemos diferenciar os Gestores dos Burgueses, o que proporcionou que nosso trabalho pudesse então estabelecer a proposta de identificar e estabelecer um parâmetro de historicidade entre as ideias da Tecnocracia, colocando-as sob uma realidade material que as fizeram ganhar uma coerência histórica.

Referências

BERNARDO, J. **Economia dos conflitos sociais**. 2ª Edição. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

BERNARDO, J. **Estado: a silenciosa multiplicação do poder**. São Paulo: Escrituras Editora, 1998.

BERLE, A. & MEANS. Gardiner. **A moderna Sociedade Anônima e a Propriedade Privada**. 2ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

BRESSER, P. **A Sociedade Estatal e a Tecnoburocracia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

COVRE, M. **A Formação e a Ideologia do Administrador de Empresa**.2ª Edição. Petropolis: Vozes, 1982.

DRUCKER, P. **A sociedade Pós-Capitalista**.6ª Edição. São Paulo: Pioneira, 1997.

ELIAS, N. **Os Alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1997

GALBRAITH, J. **O Novo Estado Industrial**. 3ª Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

GROSSMANN, C & CAHN, A. Walther Rathenau*:* a traves de sus obras. Buenos Aires: Editorial del Instituto Americano de Investigaciones Sociales y Economicas, 1942.

HERF, J**. O modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no Terceiro Reich**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

HOBSBAWM, E. **Era dos Extremos***:* O breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Copanhia das Letras, 1995.

LIMONCIC, F. **Os Inventores do New Deal:** Estado e Sindicato nos Estados Unidos nos anos de 1930. Rio de Janeiro: Mimeo, 2003.

[13] Para um maior aprofundamento sobre esta questão recomendamos a leitura da obra de João Bernardo: *Estado: a silenciosa multiplicação do poder.* São Paulo: Escrituras Editora, 1998.

LOUREIRO, I. **A Revolução Alemã, 1918-1923**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MARTINS, C. **A Tecnocracia na História**. São Paulo: Alfa Omega, 1975.

MARTINS, C. **Tecnocracia e Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1974.

MAY, H; MCMILLEN, N; SELLERS, C. **Uma reavaliação da História dos Estados Unidos***:* De colônia a Potência Imperial. Rio de Janeiro: Zahar,1990.

SILVA, F. "Os fascismos". In.: REIS FILHO, Daniel Arão. **Século XX.** Vol. II: O tempo das crises. Rio De Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

TRAGTENBERG, M. **A Falência da Política**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

TRAGTENBERG, M. **Administração Poder e Ideologia**. São Paulo: Moraes, 1980.

TRAGTENBERG, M. **Burocracia e Ideologia**. São Paulo: Ática, 1974.

WEBER, M. **Economia e Sociedade***:* Fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

Os Modos de sentir o mundo: a história das mentalidades e sua relação com o inconsciente coletivo

Modes of feeling the World: the story of mentalities and its relationship with the collective unconscious

Amanda Muniz Oliveira[14]
Rodolfo Bastos[15]

Resumo: Esse artigo trata das relações análogas entre a História das Mentalidades e os Arquétipos e Inconsciente Coletivo de Carl Gustav Jung. As Mentalidades partem da premissa de que existe em qualquer sociedade uma espécie de mentalidade coletiva, algo referente a uma *estrutura mental* e que se transforma muito lentamente – *longa duração* – originando permanências incorporadas aos hábitos mentais. Para Jung, existe uma memória coletiva (Inconsciente Coletivo) que é o conjunto das vivências e experiências (Arquétipos) dos seres humanos nas civilizações passadas, herdados e universais a todos os homens. No conjunto, o trabalho objetiva uma análise epistemológica e relacional sobre o conhecimento em torno da teoria da história, em especial, as Mentalidades, através de elementos de proximidade entre essas duas teorias.

Palavras chave: História das Mentalidades. Inconsciente Coletivo. longa duração.

Abstract: This article deals with the analogous relations between the history of mentalities and the Archetypes and the Collective Unconscious by Carl Gustav Jung . The Mentalities believes in the premise that in any society there is a kind of collective mentality , something related to a mental structure that changes in very slowly way - long term - creating ideas that remains on and on, and are incorporated into the mental habits. For Jung , there is a collective memory (Collective Unconscious) which is the set of experiences (archetypes) of human beings in the past , inherited and universal to all civilizations. Overall, the study aims an epistemological and relational analysis about the knowledge related to the theory of history , in particular, Mentalities , through the elements of proximity between these two theories .

Keywords: History of Mentality . Collective Unconscious . long term.

Introdução

Os gregos, por meio da Poesia – de Homero ou Hesíodo – ou mesmo pela Filosofia clássica normativa, que surgiu no século V a.C, apresentavam um pensamento bem distinto

[14] Amanda Muniz Oliveira é Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Contato: amandai040@gmail.com
[15] 16 Rodolpho Bastos é mestrando em História pela Universidade Estadual de Montes Claros. Contato: rodoxbastos@gmail.com . Data de submissão 27/08/2014 e aceite em 01/11/2015.

quando pensavam sobre o mundo e o Homem. Partiam de uma dada universalidade e manifestavam uma concepção antropológica, epistemológica e ontológica, imune a corrosão do tempo, um viés a-histórico. Dentro desse contexto intelectual (desfavorável), a criação da História por Heródoto no século V a.C representa uma verdadeira revolução cultural, já que segundo Reis (2004, p. 11-12),

> O historiador optou pelo sublunar, pela temporalidade, que, para ele, é o verdadeiro lugar da inteligibilidade da vida humana. Essa foi uma atitude inaugural, original, uma ruptura com a tradição mítica e filosófica. "Os homens no tempo", os homens em sua vida particular e pública, com os seus nomes, iniciativas e valores, experiências e esperanças, em sua finitude, em sua historicidade, em suas mudanças – eis o novo objeto do novo conhecimento. Heródoto argumentaria contra Aristóteles: é pouco sério falar do vivido humano? Na verdade, não é o vivido que interessa a um pensamento realmente sério? Sem desvalorizar a ficção e a poesia, a filosofia e a ciência, o vivido não é o que mais exige reflexão, análise e investigação? Eis a convicção de Heródoto e dos historiadores que então surgiam. A história foi a "ciência nova" das ações humanas no tempo.

O Autor prossegue, afirmando que enquanto o poeta se prestava a ouvir as musas, o historiador busca a verdade, interrogando/ouvindo os fatos, ou escrevendo sobre o que ele mesmo viu. "Diferentemente do mito e da poesia, o conhecimento histórico é escrito, o que permite a comparação, a correção de contradições, a incredulidade em relação ao fabuloso e maravilhoso" (REIS; 2000, p. 12). Ao mesmo tempo em que Heródoto valoriza o tempo dos homens, também funda uma nova ciência, ou pelo menos uma nova forma de pensar o homem.

O tempo histórico só existe relacionado a uma época histórica e uma construção simbólica determinada, se dá numa representação histórica e não ao conceito, à teoria. As renovações em história, como todas as suas "escolas históricas", realizam sempre uma mudança significativa na representação do tempo histórico, com base nas mudanças ocorridas na história efetiva. Isso corresponde a uma "nova história", na qual a renovação de um conhecimento histórico só aparece quando se realiza uma transformação profunda na representação do tempo histórico.

Uma "nova história" e/ou "escola histórica", remete a uma nova concepção da representação do tempo. Tem-se por exemplo a Escola dos Annales que, apesar de ter como principal proposta a interdisciplinaridade e, nesse momento, não levando em consideração as convergências e descontinuidades de suas três gerações, fazem uma

história influenciada pelas ciências sociais. Portanto, não será a interdisciplinaridade a grande mudança epistemológica produzida pelos Annales, mas sim o que a tornou viável: a sua nova representação do tempo.

É graças a esse novo olhar temporal que se viabiliza a aliança entre a história e as ciências sociais. Dessa forma, o campo da história das mentalidades se apresenta como área preferencial de atuação da longa duração, tempo histórico conceituado pelo historiador da segunda geração dos Annales, Fernand Braudel. As mentalidades tratam de temas universais, fruto das permanências existentes no seio das sociedades, gerando uma inércia. A ruptura, a mudança relegada ao tempo curto, do superficial, não é capaz de nenhuma transformação significativa. Afinal, sua estrutura é prisioneira do tempo longo.

A estrutura da história das mentalidades, traduzidas pelos seus modos de sentir o mundo, através das afecções e temáticas ligadas aos sentimentos e percepções da sociedade, como o amor e a morte, aproxima-se de outro referencial teórico, a dos Arquétipos e Inconsciente Coletivo de Jung, que tratam de uma memória coletiva, ligadas as repetidas experiências humanas em torno de situações típicas confrontados pelos homens e suas sociedades.

Esse artigo pretende verificar o campo da História das Mentalidades condizente aos Annales[16], como campo de pesquisa da história, na qual se dá a longa duração[17]. Com isso, as mentalidades asseguradas pela formulação teórico e conceitual do tempo longo de Braudel, serão passíveis de comparação com o Inconsciente Coletivo e os Arquétipos junguianos.

Compreendemos a importância desse trabalho no campo da epistemologia, acerca da teoria da história, em especial, sobre a compreensão de como o conhecimento referente a História das Mentalidades se apresenta, pois trata-se do estudo científico da ciência e/ou área de conhecimento, sua natureza e suas limitações. Encontra-se no estudo

[16] A Escola dos Annales é um movimento historiográfico que se originou na França e se destacou por incorporar métodos das Ciências Sociais a História. Neste sentido, a Escola dos Annales ampliou seus objetos de estudos em relação às atividades humanas, a qual se divide em três gerações. Mais adiante, no decorrer deste trabalho, será melhor exposto sobre o movimento dos Annales e sua importância para o desenvolvimento da História enquanto área do saber.

[17] Conceito de tempo histórico criado pelo historiador Fernand Braudel. É principalmente caracterizado pelas permanências na sociedade, pelas fases lentas, isto é, uma história quase imóvel. O conceito de *longa duração* será melhor apresentado no decorrer desta pesquisa, já que é o ponto central da mesma.

epistemológico o interesse em se analisar a origem, estrutura, os métodos e a validade do conhecimento, o que lhe confere outro nome: teoria do conhecimento. A epistemologia torna-se fundamental para a verificação de validade do conhecimento das áreas do saber, vez que avalia a fundamentação lógica de teorias e de suas habilitações científicas.

Os modos de sentir da história das mentalidades

A vasta discussão acerca da historiografia produzida pelos Annales, com seus embates e divergências entre os diversos autores das três gerações, é impossível de ser analisada com o devido detalhe nesse artigo - além de não ser nosso foco central. O que interessa aqui é a segunda geração dos Annales, encontrando na História das Mentalidades que tem na longa duração de Braudel sua temporalidade, o objeto investigativo para esse trabalho. Em relação à História das Mentalidades[18], percebemos que ela antecede a Braudel, segundo afirmativa de Vainfas (1997, p. 132-135):

> Marc Bloch, por exemplo, celebrizado pelos estudos rurais em perspectiva comparativa, e particularmente pelo clássico *La société feodale*, escrito nos anos 30 [...],foi verdadeiramente precursor da história das mentalidades e de uma antropologia política ao escrever *Les reis thaumaturges*. [...] Bloch e Febvre inauguram, pois, nos primórdios dos *Annales*, o estudo das mentalidades, delas fazendo um legítimo objeto de investigação histórica. Mas não pense que foram eles os primeiros a se dedicarem ao estudo de sentimentos, crenças e costumes na historiografia ocidental. Para citar alguns autores que lhes antecederam ou foram deles contemporâneos nessas preocupações, vale lembrar o próprio Michelet, autor de *La Sorcière*, em 1862 [...], Norbert Elias, sociólogo e historiador alemão, antecipando-se a Foucault em décadas, publicou em 1939 o seu *processo civilizador*, livro sobre a sociedade de corte e o surgimento da etiqueta na Europa moderna.

Vovelle, historiador francês das mentalidades e assumidamente marxista, escreve em 1980 um artigo intitulado *Ideologias e Mentalidades: um esclarecimento necessário*, que nos conta sobre uma pré-história da historiografia das mentalidades, relatando "(...) o

[18] É importante ressaltar que a *longa duração*, ou seja, o tempo histórico formulado por Braudel não é exclusividade da história das mentalidades, pois outros campos da historiografia dos *annales* também se beneficiam deste tempo histórico, como é o caso da história social, os historiadores que trabalham com cultura e os pesquisadores na área de história econômica, entre muitos outros.

que é *La grande Peur* (o terror) de Georges Lefebvre, o estudo mais impressionantemente moderno de um dos últimos grandes pânicos de estilo antigo na sociedade francesa?" (VOVELLE, 2004, 14-15). Para esse Autor, o conceito de mentalidade integra o que não está formulado, o que à primeira vista permanece como "não significante", conservando – mesmo encoberto – o patamar das motivações inconscientes.

As mentalidades implicam e privilegiam a lembrança/memória e as formas de resistências, indica aquilo que se convencionou definir como a força da inércia das estruturas mentais. Vovelle adota o termo "imaginário coletivo" ao invés de Inconsciente Coletivo, associado ao conceito de mentalidades, vez que o considera mais operacionalizável e menos suscetível às extrapolações ligadas ao domínio da psicanálise. O mesmo autor utiliza uma afirmativa de Phillipe Ariés sobre a concepção de mentalidades.

> De meu ponto de vista, os grandes pólos de atração das mentalidades – atitudes diante da vida e da morte – dependem de motivações mais secretas. Mais imbricados no limite entre o biológico e o cultural, isto é, do inconsciente coletivo anima forças psicológicas elementares, que são a consciência de si mesmo, o desejo de superar-se ou, ao contrário, o sentido do destino coletivo, da sociabilidade, etc. (ARIÉS *apud* VOVELLE; 2004, p. 108).

É possível perceber certo intercâmbio conceitual e de (re)significação entre Inconsciente Coletivo – mesmo substituído pelo termo de "imaginário coletivo" – e História das Mentalidades. O Autor evoca o limite entre o biológico e o cultural (o Inconsciente Coletivo), responsável por reviver as forças psicológicas elementares, ao mesmo tempo em que os grandes polos das mentalidades estão relacionados com as motivações mais secretas. Porém, trataremos mais adiante das relações análogas entre Inconsciente Coletivo e as Mentalidades.

A História das Mentalidades que, em meados da década de 1960, passou a predominar na historiografia francesa, tratou de temas preferencialmente ligados ao cotidiano e às representações, como o amor, a morte, a mulher, as bruxas, os homossexuais, os loucos, a família, o corpo, a criança, dos modos de vestir, comer, chorar, beijar, etc. (VAINFAS; 1997). Segundo Barros (2004), a História das Mentalidades busca captar modos coletivos de sentir, como o sentimento de medo. São padrões de comportamentos e atitudes recorrentes daqueles complexos mentais/emocionais que estão por trás das coisas, como as práticas de feitiçarias, crenças, o comportamento do homem diante da morte.

> [...] Está muito associada à idéia de que existe em qualquer sociedade algo como uma "mentalidade coletiva", que para alguns seria uma espécie de estrutura mental que só se transforma muito lentamente, às vezes dando origem as permanências que se incorporam aos hábitos mentais de todos os que participam da formação social (apesar de transformações que podem estar se operando rapidamente nos planos econômicos e políticos) (BARROS; 2004, p. 94).

Braudel surge com a intenção de conceituar um tempo-histórico capaz de sustentar as ambições de estrutura mental da História das Mentalidades, pautada nas permanências existentes na sociedade. Tais permanências causam uma forte impressão de inércia estrutural no tecido social, vez que não se operam transformações de fato e sim permanências. A longa duração, apresenta-se como a temporalidade referente à História das Mentalidades, sendo o tempo das estruturas, da quase imobilidade entre a relação do homem e a natureza. Para Braudel,

> Entre os diferentes tempos da história, a longa duração apresentou-se, pois, como um personagem embaraçoso, complexo, freqüentemente inédito. Admiti-la no seio do nosso ofício não pode representar um simples jogo, a costumada ampliação do estudo e da curiosidade. Tão-pouco se trata de uma escolha, de que a história seja a única beneficiada. Para o historiador, aceitá-la equivale a prestar-se a uma mudança de estilo, de atitude, a uma inversão de pensamento, a uma nova concepção do social. Equivale a familiarizar-se com um tempo que se tornou mais lento, por vezes, até quase ao limite da mobilidade. [...] A totalidade da história pode, em todo o caso, ser resposta como a partir de uma infra-estrutura em relação a estas camadas de história lenta. Todos os níveis, todos os milhares de níveis, todos os milhares de fragmentações do tempo da história, se compreendem a partir desta profundidade, desta semi-imobilidade; tudo gravita em torno dela (BRAUDEL, 1982, 17).

Em seu texto Braudel enfatiza a continuidade, a permanência, a estrutura, a longa duração e não a mudança histórica. Para a história, são as permanências que darão sentido aos eventos. Segundo Reis, "A estrutura sofre o 'vento da história', que são seus eventos, e é obrigada a se rearticular, a mudar lentamente, a estrutura é o 'não há nada de novo', que envolve o evento, a novidade; ela é uma articulação dos 'elementos' já presentes nela" (REIS; 2000, p. 104). De acordo com o próprio Braudel,

> [...] muito mais útil, é a palavra *estrutura*. Boa ou má, é ela que domina os problemas da longa duração. Os observadores do social entendem por *estrutura* uma organização, uma coerência, relações suficientemente fixas

> entre realidades e massas sociais. Para nós, historiadores, uma estrutura é, indubitavelmente, um agrupamento, uma arquitectura; mais ainda, uma realidade que o tempo demora imenso a desgastar e a transportar. Certas estruturas são dotadas de uma vida tão longa que se convertem em elementos estáveis de uma infinidade de gerações: obstruem a história, entorpecem-na e, portanto, determinam o seu decorrer. Outras, pelo contrário, desintegram-se mais rapidamente. Mas todas elas constituem, ao mesmo tempo, apoios e obstáculos, apresentam-se como limites (*envolventes*, no sentido matemático) dos quais o homem e as suas experiências não se podem emancipar. Pense-se na dificuldade em romper certos marcos geográficos, certas realidades biológicas, certos limites da produtividade e até reacções espirituais: também os enquadramentos mentais representam prisões da longa duração (BRAUDEL; 1982, p. 14).

Reis (2000) afirma ainda que o conceito de *longa* duração apoia-se na geografia de Vidal de La Blache, que fala de uma história ao ritmo lento, "estrutural". Enquanto Vainfas (1997, p. 34) afirma que "Braudel introduziu o estruturalismo de Lévi-Strauss na teoria histórica dos Annales, [ao] relaciona[r] as 'tenazes' prisões da longa duração que a geografia impunha universalmente ao homem com a noção de *estrutura* do antropólogo francês". Já o próprio Braudel (1982, p. 14-15) diz,

> Parece que o exemplo mais acessível continua a ser ainda o da reacção geográfica. O homem é prisioneiro, desde há séculos, dos climas, das vegetações, das populações animais, das culturas, de um equilíbrio lentamente construído de que não se pode separar nem correr o risco de voltar a pôr tudo em causa. Considere-se o lugar ocupado pela transumância na vida de montanha, a permanência em certos sectores da vida marítima, arreigados em pontos privilegiados das articulações litorais; repare-se na duradoura implantação das cidades, na persistência das rotas e dos tráficos, na surpreendente fixidez do marco geográfico das civilizações. As mesmas permanências ou sobrevivências dão-se no imenso campo do cultural.

Um tempo dividido em três tipos heterogêneos: estrutural, conjuntural, acontecimental. O primeiro – estruturas – são fenômenos geográficos, ecológicos, políticos, culturais, psicológicos, que "permanecem constantes durante um longo período ou que evoluem de maneira quase imperceptível. As conjunturas são flutuações de amplitudes diversas, que se manifestam nesse quadro estrutural" (REIS; 2000, p. 105-106).

As estruturas são entendidas por Braudel, como um conjunto de pressões, limites e barreiras, coibindo as mais diferentes variáveis de se elevarem acima de certo teto (REIS,

2000). Para Le Goff (1995, p.71). "A mentalidade [...] é aquilo que muda mais lentamente, história das mentalidades, história da lentidão na história" (LE GOFF, 1995, 71). E segundo Reis (2000, p.106), "quanto às áreas ligadas a cada ritmo do tempo, geralmente se associa o tempo longo ao geográfico, o tempo conjuntural ao econômico-social e o tempo breve ao individual e acontecimental".

Em suma, a História das Mentalidades está associada à ideia de que existe em qualquer sociedade uma espécie de mentalidades coletiva, uma estrutura mental e que se transformam lentamente – longa duração – originando permanências que incorporam aos hábitos mentais daqueles que participam da formação social. As mentalidades buscam captar os modos coletivos de sentir, padrões de comportamentos, dos complexos mentais e emocionais, compartilhados por todos que estão inseridos nas prisões da longa duração.

Os Modos de sentir do inconsciente coletivo e os arquétipos de Jung

A estrutura da *psique* pensada por Jung pode ser representada em duas porções: a do consciente e do inconsciente. Na consciência e/ou consciente é que se desenrolam as relações entre os conteúdos psíquicos e o ego. O ego é o centro da consciência. É necessário que os conteúdos psíquicos se relacionem com o ego, para assim tornarem-se consciente. Silveira destaca que "Jung define o ego como um complexo de elementos numerosos formando, porém, unidade bastante coesa para transmitir impressão de continuidade e de identidade consigo" (SILVEIRA, 1981, p. 71). Isso significa que todos os processos psíquicos que não mantém relações com o ego irão constituir o domínio do (imenso) inconsciente.

Segundo Santos, a consciência não é igual ao ego, sendo maior que ele e termina onde encerra nossos conhecimentos das coisas externas a nós. "Como bases psíquicas do ego, temos tudo o que faz parte do campo de nossa consciência e todo o conjunto de elementos que constituem o inconsciente" (SANTOS, 1986, p. 04).

Na psicologia junguiana, o inconsciente é compreendido em Inconsciente Pessoal e Inconsciente Coletivo. O Inconsciente Pessoal forma-se juntamente com o indivíduo e suas camadas referem-se às camadas mais superficiais do inconsciente; constitui-se de coisas esquecidas e também reprimidas, penosas de serem relembradas. De acordo com Jung,

> Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Esta porém repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua

> origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo Inata (JUNG, 2000, p. 15).

O Inconsciente Coletivo pode ser entendido como um conhecimento *a priori* a todo homem e referente às repetidas experiências humanas, gravadas na *psique*. Além de se manifestar nos sonhos como um depósito de imagens e símbolos, se revela através das ações do homem no tempo, na qual conseguem trazer à tona os Arquétipos, perpetuando-os. Ainda de acordo com Jung (2000, p.15),

> Esta camada mais profunda é o que chamamos de *inconsciente coletivo*. Eu optei pelo termo "coletivo" pelo fato do inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamentos, os quais são 'cum grano salis' os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo.

O Inconsciente Coletivo é constituído por coisas herdadas e anteriores a consciência e é universal, uma herança repassada de geração em geração, de acordo com a repetição das experiências vividas por nossos ancestrais e/ou sociedades humanas. Os Arquétipos junguianos são as revivências desses materiais culturais manifestados nos indivíduos, que os herdou. São as situações e experiências típicas da vida, repetidas, que irão proporcionar serem gravadas na *psique*, transmitindo uma memória comum a todos os seres humanos (Inconsciente Coletivo). Para Jung,

> (...) (primeiramente observado e comentado por Freud) de que num sonho muitas vezes aparecem elementos que não são individuais e nem podem fazer parte da experiência pessoal do sonhador. A estes elementos, (...) Freud chamava "resíduos arcaicos" – formas mentais cuja presença não encontra explicação alguma na vida do indivíduo e que parecem, antes formas primitivas e inatas, representando uma herança do espírito humano. Assim como nosso corpo é um verdadeiro museu de órgãos, cada um com a sua longa evolução histórica, devemos esperar encontrar também na mente uma organização análoga. Nossa mente não poderia ser jamais um produto sem história, em situação oposta ao corpo (...) refiro-me ao desenvolvimento bio-lógico, pré-histórico e inconsciente do homem primitivo (...) esta psique, infinitamente antiga, é a base de nossa mente (...) o pesquisador experiente da mente humana também pode verificar as analogias existentes entre as imagens oníricas do homem

> moderno e as expressões da mente primitiva, as suas "imagens coletivas" e os seus motivos mitológicos (JUNG; 1977, p. 67).

Os "resíduos arcaicos" que Freud determinou, são chamados por Jung de "arquétipos"[19] ou "imagens primordiais" que, conforme Silveira (1981, p.77) "(...) são as possibilidades herdadas para representar imagens similares, são formas instintivas de imaginar". São iguais e/ou semelhantes a ele próprio, imagens conscientes e vazias dos seus instintos, assim como são padrões de comportamentos instintivos. Em outras palavras, o Arquétipo é uma tendência instintiva, assim como o impulso das aves para fazer seu ninho ou a organização das formigas em formato de colônias. Para Jung (1977, p.69), "A sua origem não é conhecida; e eles se repetem em qualquer época ou em qualquer lugar do mundo – mesmo onde não é possível explicar a sua transmissão por descendência direta ou por 'fecundações cruzadas' resultantes da migração".

Para Jung (2000) os conteúdos que compõe o Inconsciente Coletivo serão chamados Arquétipos. Importante ressaltar que, mesmo apresentando inúmeras variações de detalhes, os Arquétipos nunca perdem sua configuração/essência original, pois resultam do depósito das impressões causadas e deixadas pelas repetidas vivencias fundamentais comuns a todos os seres humanos.

Existem tantos Arquétipos[20] quanto situações típicas na vida cotidiana e acontece como uma tendência, instintiva/compulsiva, ignorando qualquer razão e vontade. Santos (1976) afirma que Jung foi o primeiro a explicar a mitologia como uma projeção de um inconsciente universal, totalizante e sua ação é paralelo a força inerente aos motivos

---

[19] Segundo Cacilda Cuba dos Santos, Jung entendia a herança do arquétipo como uma hipótese de trabalho, porém chama atenção, que para ela, os trabalhos bioquímicos sobre transmissão hereditária de memória, em especial de Magoun, pode ser entendido como confirmador da idéia de Jung. "um dado a mais: sabemos no presente, por relato de Jouvet, do grande número de horas de sono que, na criança de pouca idade, são cheios de sonhos. Perguntamo-nos com o que há de sonhar a criança que mal começa a viver, quer o recém-nascido de 7 a 8 meses, quer o recém-nascido de termo. Só podemos julgar, pensamos de novo pessoalmente, é que os arquétipos é que estejam em jogo no caso, motivando as representações oníricas do homem já assim bem no inicio de sua vida". (SANTOS, Cacilda Cuba dos. *Individuação Junguiana*. São Paulo: Sarvier, 1976).

[20] Os Arquétipos têm sua principal forma de manifestação através dos sonhos e são exatamente os símbolos oníricos que provém do "Inconsciente Coletivo" que é a "parte da *psique* que retém e transmite a herança psicológica comum a toda humanidade" (HENDERSON, 1977, p. 107). E a relação de alguns destes símbolos produzidos pelo inconsciente com as fases da vida de um indivíduo (influência e a transição para a adolescência; maturidade, velhice ou a própria preparação para a morte), é de suma importância e de enorme valor prático para o analista.

mitológicos. "Graças a esse modo de ação [...] da influência dos arquétipos na vida das sociedades. [...] sob ponto de vista psicológico [...] a segunda grande guerra foi [...] ativação de um arquétipo – o da suástica" (SANTOS; 1976, p. 37).

Sentindo os modos de sentir: a história das mentalidades através do inconsciente coletivo

Nota-se uma estreita relação entre o conceito de História das Mentalidades e os Arquétipos junguianos. As Mentalidades estão ligadas a temas universais, que buscam captar modos coletivos de sentir, daí exemplos como o medo, o amor, a mulher, dentre outros. Todos esses temas integram uma mentalidade que, não por acaso, é coletiva e que indica uma estrutura mental comum, entre o limite do biológico e o cultural, a do Inconsciente Coletivo. Uma estrutura mental que se transforma lentamente, a quase inércia, o que gera permanências incorporadas nos hábitos mentais.

É como esses modos de sentir (temas universais das Mentalidades) participassem da estrutura mental dos indivíduos em determinada sociedade, o que legitimaria permanências e continuidade nas ações humanas. Esse agir humano são frutos desses modos de sentir que, ao mesmo tempo, são alimentados por essa ação humana, perpetuando-se mutuamente. Com isso percebemos uma possível aproximação entre estes dois conceitos, no qual a História das Mentalidades (re)significa os Arquétipos junguianos em temas histórico-sociais e objeto investigativo da história, para se compreender o homem e suas ações ao longo do tempo. Os Arquétipos que, segundo Santos (1976, p. 31), "[...] são revivências de materiais mitológicos que se manifestam no indivíduo por que ele os herdou".

Esses materiais mitológicos se relacionam com o que Le Goff relata – no final do século XIX e no início do XX – sobre a mentalidade designar o psiquismo dos "primitivos" que se apresenta ao observador como um fenômeno coletivo, indiscernível no seio de um psiquismo individual " [...] e próprio dos indivíduos cuja vida psíquica é feita de reflexos, de automatismos; reduz-se a um mental coletivo que exclui praticamente a personalidade." (LE GOFF; 1995, p.73-74). Jung afirma que

> *O conceito de arquétipo*, que constitui um correlato indispensável da idéia de inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas da psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as "motivos" ou "temas"; na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito *représentations colectives*

> de LEVY-BRUHLe no campo das religiões comparadas foram definidas como "categorias da imaginação" por HUBERT e MAUSS. ADOLF BASTIAN designou-as bem antes como "pensamentos elementares" ou "primordiais". A partir dessas referências torna-se claro que minha representação do arquétipo – literalmente uma forma preexistente – não é exclusivamente meu, mas também é reconhecido entres outros campos da ciência (JUNG; 2000, p. 53-54).

Nessa perspectiva, em que Jung admite que sua representação de Arquétipo não seja exclusivamente dele, uma vez que pode ser reconhecido em outros campos da ciência, que identificamos o Inconsciente Coletivo e seus Arquétipos com as Mentalidades. Neste encalço, alguns dos temas (não todos) da História das Mentalidades podem coincidir com algumas imagens arquetípicas. Para Mestre e Pinotti (2004), as imagens religiosas representam as crenças partilhadas da herança espiritual. Assim, compartilhamos, com nossos pares de espécie, sentimentos e pensamentos adquiridos através do Inconsciente Coletivo.

> O medo do escuro, por exemplo, torna o homem sujeito a uma impotência de defesa contra aquilo que não é capaz de ver, portanto, de conhecer. Isso talvez explique a necessidade da religião como fato universal de qualquer cultura em toda a história do homem, como forma de tornar neutro o que se desconhece, através da proteção de divindades. E nessas explicações religiosas, outros medos são criados como mecanismos de controle social e de manutenção da identidade em face do desconhecido. (SHARP *apud* MESTRE; PINOTTI; 2004, p. 4)

Desta forma, podemos identificar a religião como Arquétipo importante do Inconsciente Coletivo, sendo um campo de interesse do próprio Jung que escreveu algumas obras sobre o tema, como *Psicologia da religião ocidental e oriental*, além de sempre trazer a religião à tona em seus outros escritos. Temática essa, muito conhecida entre os historiadores das Mentalidades, como é o caso do Historiador Lucien Febvre, um dos fundadores dos Annales.

Todavia, os Arquétipos junguianos são verificados como permanências gravadas na *psique* humana e são comuns a todos e referentes ao Inconsciente Coletivo. Essas permanências irão participar das atitudes conectadas aos modos de sentir dos homens e a forma como a coletividade humana trata essas questões pouco se transformou – uma longa duração – dando espaço para as permanências e uma estrutura mental coletiva nas afecções e agir humano, referente à História das Mentalidades. Le Goff (1995, p. 69) postula que o

objeto do historiador das mentalidades "[...] é o coletivo. A mentalidade de um indivíduo histórico, sendo esse um grande homem, é justamente o que ele tem em comum com outros homens do seu tempo".

Dessa forma, podemos entender também que as iconografias com seus símbolos e imagens através dos meios de informações e comunicações são, ao mesmo tempo, uma consequência que deriva e origina permanências de uma dada mentalidade, na qual se arrasta por um tempo longo. Trata-se da mesma estrutura mental que, por vezes, resulta numa inércia que estão vinculados aos temas universais.

Enquanto a História das Mentalidades refere-se a esfera do social e coletivo, o Inconsciente Coletivo, através do *panteon* dos Arquétipos, retrata cada ser humano, individual, a partir de uma premissa universal. Dessa maneira, o Inconsciente Coletivo atua com a História das Mentalidades na medida em que cada homem, munido dessa estrutura mental, nas aglomerações humanas, traduzidos na sociedade coloca em prática essa coletividade, ou seja, os reflexos dessa estrutura mental.

Vovelle, recorre mais uma vez a Philippe Ariès em *La Nouvelle Histoire* quando trata que as mentalidades não têm relação com o Inconsciente Coletivo "[...] em termos de psicanálise – exceto talvez Jung, eventualmente – nem segundo os critérios de uma antropologia inspirada em Lévi Strauss" (ARIÈS *apud* VOVELLE, 2004, p. 21). Percebemos aqui, que as mentalidades não se referem à psicanálise tradicional, aos moldes de Freud. Todavia, a perspectiva junguiana parece colaborar com os preceitos de estruturas mentais coletivas através de seus ritmos e causalidades próprios.

Partindo da existência de uma longa duração (as permanências) referentes aos (temas) universais da História das Mentalidades e que podem ser (re)interpretados em Arquétipos junguianos, podemos afirmar que toda a estrutura social não sofreu transformações em seus alicerces. Com isso, resulta em ações – inconscientemente já estereotipadas e determinadas – dos indivíduos que carregam uma estrutura mental coletiva e comum, fruto de um Inconsciente Coletivo. Tudo isso pode ser entendido quando Le Goff (1995, p. 71) situa as mentalidades, colocando-as "[...] no ponto de junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do quotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral".

Desta forma, o Inconsciente Coletivo sugere ao homem como seu comportamento deve funcionar, ou seja, ele deve agir conforme o arcabouço de Arquétipos já impregnado na sua *psique*. Observa-se aqui a possibilidade de conversão, ou melhor, ainda, de

(re)interpretar o Inconsciente Coletivo com os próprios universais (temas) da história das mentalidades e as consequentes permanências geradas pela longa duração braudeliana. Isso nos permite afirmar que não houve nenhuma transformação nas bases da estrutura social, levando em consideração que as mentalidades são o resultado das ações estereotipadas e inconscientes dos indivíduos, que carregam a herança de uma estrutura mental coletiva, comum e universal, decorrente do próprio Inconsciente Coletivo.

Esses postulados talvez justifiquem a afirmativa de Le Goff, quando ele diz que a mentalidade parece se apresentar preferencialmente do irracional ao extravagante. "Daí a proliferação de estudos – alguns notáveis sobre feitiçaria, heresia e milenarismos; daí também, que dirigindo a sua atenção para os sentimentos comuns ou de grupos sociais integrados", dão preferência a temas limites como as atitudes em relação ao milagre ou a morte (LE GOFF, 1995, p. 75).

O Inconsciente Coletivo se apresenta como um pilar categórico para explicar a existência das permanências referentes à sociedade e demonstrada pela História das Mentalidades e salvaguardadas pela longa duração. Em outras palavras, é no Inconsciente Coletivo que se encontram modos de apreensão através dos Arquétipos junguianos e a longa duração, na qual esses Arquétipos ou temas se apresentam, propagam e permanecem na sociedade. Em suma, Inconsciente Coletivo e Mentalidades buscam os modos de sentir do homem e da sociedade. Cada homem tem basicamente a mesma estrutura mental, resultando mais ou menos nos mesmos hábitos mentais, o que garante os mesmos Arquétipos e/ou temas universais dentro do processo histórico, como assinala as mentalidades. A História das Mentalidades equivale ao Inconsciente Coletivo e os temas universais da primeira remetem aos Arquétipos do segundo.

É o Inconsciente Coletivo que sugere ao homem como se comportar e guia suas ações, de acordo com o arcabouço de Arquétipos já impregnado na sua *psique*. Concordamos com Reis (2000) quando conseguimos perceber que o tempo longo e as permanências ultrapassam o quadro geográfico, na qual se manifestam também no campo cultural. Desta maneira, o homem perde sua historicidade e sofre muito mais a temporalidade do que a produz, pois suas ações não dependem de sua vontade e acontecem sob limites geográficos, sociais, mentais, culturais, econômicos, demográficos, conscientes e inconscientes. Tudo isso contribui para o descentramento do homem, vez que o torna seriável e não evento singular.

O Inconsciente Coletivo está intimamente ligado à História das Mentalidades, pois busca captar os modos de sentir da sociedade (temas); é no Inconsciente Coletivo que se encontram estes modos através dos Arquétipos e a longa duração é o conceito da representação do tempo que estes Arquétipos e/ou temas se propagam e permanecem. Desta maneira, o Inconsciente Coletivo sugere algo mais do que explicar as ações individuais de cada um, mas cada homem tem basicamente a mesma estrutura mental e reage mais ou menos da mesma forma, fazendo com que suas ações dentro do processo histórico venham afirmar determinadas ações sempre ligadas aos Arquétipos e/ou temas comuns, como indica a História das Mentalidades.

Considerações finais

Carl Gustav Jung, com suas formulações sobre o Inconsciente Coletivo, consegue captar os modos de sentir e as afecções de cada ser humano através de uma estrutura mental comum a todos, através de um conjunto de arquétipos traduzidos em imagens criptografadas na memória de cada indivíduo, decorrente das repetições de cada experiência fundamental de cada um. Essa estrutura de Jung traz uma série de elementos passíveis de comparação com o conceito de História das Mentalidades, tema amplamente conhecido pelos historiadores.

É importante ressaltar que enquanto o Inconsciente Coletivo é composto por Arquétipos, um repertório imagético que vai desde travessias de pontes, calamidades, sexo, fome, imagem de um cavalo, besouro, Sol, Lua, criança ou mulher não podem ser traduzidos literalmente em temas da História das Mentalidades. Desse modo, o que permanece é o 'flerte' entre esses campos do saber, em especial, o princípio de estrutura mental, repassado através das gerações e perpetuados pelas prisões da longa duração.

Essa genialidade de Jung pode ser fruto da sua maior proximidade com autores e pensadores românticos do que com Freud. Segundo Maroni (1998), citações de Goethe, Schiller, Schopenhauer, Burckhardt, Otto e outros são mais frequentemente encontrados em seus trabalhos, proporcionando um deslocamento efetivo em relação a psicanálise, sendo Carl Gustav Craus o intelectual mais presente na formação e construção do pensamento junguiano. Essa qualidade de Jung, certamente permitiu seu diálogo e intercambio com outras áreas, como a História das Mentalidades que, desde o século XIX já vinha sendo praticada por outros autores, como é o caso de Michelet, autor de *La*

Sorciène, em 1862 e que no século XX, com a segunda geração dos Annales vai encontrar seu auge.

Referências:

BARROS, J. **O Campo da História: Especialidades e Abordagens**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BRAUDEL, F. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

CARDOSO, C & VAINFAS, R. **Domínios da História: Ensaio de Teioria e Metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

DOSSE, F. **A História em Migalhas: dos Annales à Nova História.** Campinas: Unicamp, 1992.

LE GOFF, J & NORRA, P. **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1995.

MESTRE, M & PINOTTI, R. **As representações sociais e o inconsciente coletivo: um diálogo entre duas linhas teóricas**. *PsicoUTPonline*. n. 04, Curitiba, jul. 2004.

JUNG, C. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. **O Homem e seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

_____. **Psicologia e Religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

MARONI, A. **Jung: Individuação e Coletividade**. São Paulo: Moderna, 1998.

REIS, J. **Escola dos Annales: A Inovação em História**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **Nouvelle Histoire e tempo histórico: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel**. São Paulo: Ática, 1994.

SANTOS, C. **Individuação Junguiana**. São Paulo: Sarvier, 1976.

SILVEIRA, N. **Jung: Vida e Obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

VOVELLE, M. **Ideologias e Mentalidades: um esclarecimento necessário**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

Um Estudo comparativo das filosofias da história de Kant e Hegel

A Comparative Study of the philosphies od history of Kant and Hegel

Franscimere Cordeiro Souza[21]

Resumo: O presente artigo procura analisar e ampliar a compreensão das filosofias da história de Kant e Hegel, para tanto é preciso recorrer-se ao século XVIII conhecido como o século do Iluminismo. Este período foi caracterizado por diversas mudanças sociais, políticas, econômicas e religiosas, pelo qual a razão para o iluminismo era o ponto chave para que pudessem explicar todos os acontecimentos históricos de forma racional. Para o filósofo Kant os produtores da história seria o povo juntamente com seus Heróis históricos, que seguem a ética e a moral e que no fim de tudo a sociedade atingiria a razão absoluta, formando um Estado ideal e de acordo com Hegel, a história seria o palco da caminhada em busca da eticidade para que a sociedade pudesse atingir a sua liberdade.

Palavras chave: Filosofia. Razão. História.

Abstract: This paper aims to analyze and increase the comprehension of the philosophies of history of Kant and Hegel. In order to do so, it is necessary to fall back on eighteenth century, known as the century of the Enlightenment. This period was marked by several transformation on social, political, economy and religious field trough the conception of reason, a key point of the Enlightenment to explain the history in a rational way. To the philosopher Kant, history makers would be the people and their historic heroes who follow the ethic and the moral in order to achieve the absolute reason able to build the ideal State. To Hegel, the history would be the stage of the ethic searching where society attains its freedom.

Key Words: Philosophy. Reason. History.

Introdução

O objetivo principal deste texto é proporcionar uma visão temática panorâmica das principais características da filosofia da História iluminista e idealista do século XVIII e início do século XIX. Pretende também discutir as principais contribuições dos filósofos que se dedicaram a escrever uma história racionalizada, mas de caráter teleológico. Kant e Hegel, os autores utilizados para a presente reflexão, acreditavam ambos, em um processo longo e duradouro da sociedade para alcançar a liberdade da razão e um estado perfeito. As reflexões como razão e metafísica são trazidas no desenrolar de todo o texto, bem como as especulações sobre o sentido da História e do futuro da humanidade. Para melhor

[21] Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), Campus Iporá. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Linguagens, Historiografia e Cultura (NEPLHIC). Data de submissão 04/02/2015 e aceite em 01/07/2015. Contato: franscimere@gmail.com

entendimento das filosofias da História é preciso recorrer-se ao século XVIII, conhecido como o século do iluminismo. Destaca-se ele como um período carregado de diversas mudanças sociais, políticas, econômicas e religiosas. A Revolução Francesa contribuiu de modo significativo para as transformações então ocorridas, pois foi uma enorme movimentação de pessoas que lutavam por liberdade, igualdade e fraternidade.

Defendendo principalmente a liberdade econômica, pela qual o Estado não poderia interferir de forma alguma na economia, a Revolução Francesa e o Iluminismo se opunham à sociedade extremamente conservadora da época, dividida em estamentos e pautada na vontade soberana de um rei. O foco principal dos iluministas era acabar com esse poder denominado "*Antigo Regime",* ou seja, queriam descentralizar de vez o poder, até então nas mãos do clero e da nobreza, e organizar um sistema em que o povo pudesse ditar as regras.

A ciência era mal vista pelo clero, que acreditava ser a vontade divina a explicação de todos os acontecimentos. Vivia-se o teocentrismo: tudo era explicado por meio da igreja e pela vontade de um rei direcionado por Deus. O Iluminismo reagiu com ideias totalmente contrárias, ou seja, promoveu o antropocentrismo e, ao mesmo tempo, a ciência como razão absoluta, o que acabava por transferir para essa todo o poder do rei e da igreja, exaltando-a como solução de todos os problemas sociais. O antigo regime representava, para os iluministas, "*trevas"* e a razão, "*luz".* Propunham, então, um novo sistema, no qual as trevas não existiriam mais, pois a luz da ciência seria capaz de desmistificar todo e qualquer questionamento. A razão, para o iluminismo, era o ponto chave para que se pudessem explicar todos os acontecimentos históricos e extinguir o absolutismo monárquico implantado em toda Europa. José D'Assunção Barros, em seu livro "*Teoria da História"* (2011), afirma que a ideia de teoria da história permanece diretamente relacionada ao surgimento das discussões de cientificidade da história, ou seja, os primeiros indivíduos a discutirem a razão e a cientificidade como sendo o ponto fundamental para o desenvolvimento da história enquanto ciência deram origem à teoria da história.

> [...] começaremos a assistir, da metade do século XVIII em diante, à emergência das "filosofias da história" como a de Kant ou Herder, esse novo gênero literário-filosófico que, em 1830, culminará com a "filosofia da história" de Hegel, o que já constitui um desenvolvimento importante. Mas será apenas com a afirmação de uma pretensão à cientificidade historiográfica e com a delimitação de uma nova especialização centrada

> na figura do historiador – o que incorrerá na concomitante formação de uma "comunidade de historiadores" que já se deixa entrever na passagem do século XVIII para o século XIX – que se estabelecerão efetivamente as condições epistemológicas para que sejam trazidas para o centro da discussão historiográfica as questões teóricas, ao lado das questões metodológicas (BARROS, 2011, p. 104).

Kant e Hegel, de acordo com Barros (2011), são os pioneiros nas discussões que envolvem a teoria da história, justamente por terem a razão e a ciência como o centro de suas afirmações. Segundo Kant, os produtores da história seriam o povo juntamente com seus heróis históricos, que seguem a ética e a moral e, no fim de tudo, a sociedade atingiria a razão absoluta, formando um Estado ideal. Para Kant e Hegel, a história seria o palco da caminhada em busca da moral e da razão para que a sociedade pudesse atingir a sua liberdade.

> É no século XVIII que as filosofias da história começam a surgir como um gênero específico, com autores como Voltaire, Herder ou Kant, estendendo-se depois até Hegel. Posteriormente conhecem um certo declínio diante da emergência da historiografia científica e daquilo que já poderemos entender como "teorias da história" (BARROS, 2011, p. 119).

O Iluminismo trouxe à sociedade características questionadoras, as pessoas passaram a se perguntar sobre tudo ao seu redor e especulavam sobre um sentido e um futuro para a história. Kant e Hegel, por meio de uma linha histórica, traçaram um futuro ao qual a sociedade chegaria em conjunto e buscaria explicações filosóficas e metafísicas para a finalidade da humanidade.

A sociedade é vista por eles de modo universal, não estando à particularidade entre suas preocupações. Em suma, o Iluminismo e a Revolução Francesa contribuíram enormemente para a exaltação da ciência e da razão. O clero e a nobreza não permitiam questionamentos, adotando sempre uma única explicação: porque assim Deus quis. A partir desse rompimento político, o antigo regime foi derrubado e a ciência passou a ter mais autonomia na sociedade.

As ideias iluministas, que colocam a razão e a ciência em posição dominante, permitiram o aparecimento das ideias de filósofos que contribuíram com uma verdadeira teleologia para a humanidade, entre os quais Kant e Hegel, que tratam de um novo Estado, ou seja, uma nova ordem política. Este artigo trata dos principais aspectos das filosofias de Kant e de Hegel, que muitas vezes se aproximam e outras vezes se distanciam, mas que discutem princípios que contribuíram na formação das filosofias da história.

Immanuel Kant e a natureza

A obra utilizada aqui como referência é "*A ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita"*, escrita em 1784 por Kant, que se posicionou como um historiador teleológico, pois propôs um sentido para a história, conseguindo naquele momento fazer a junção entre razão e filosofia, propondo um destino para a humanidade.

De acordo com Kant, as ações da humanidade são direcionadas por leis consideradas universais. Segundo ele, a sociedade não segue livremente um caminho, mas é direcionada e, mesmo que o corpo social não o perceba, as manifestações das leis universais determinam os acontecimentos históricos. Essa ação universal faz parte do plano oculto da natureza. *"O que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais".* (KANT, 1784, p. 3). Aqueles episódios que se mostram sem razão e sem fundamento para certo grupo de pessoas se tornam um benefício quando se trata da totalidade. A vida, a morte, o curso da natureza no processo em que as plantas crescem e dão frutos são direcionados por leis naturais. A sociedade pensa estar plantando, gerando filhos, se dando em casamento por sua vontade própria, mas, segundo Kant, todos esses acontecimentos não fogem dos planos das leis naturais pelos quais a humanidade reage, com um propósito, um fim e um direcionamento.

> Os homens enquanto indivíduos e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria (Idem. p. 4).

No entanto até mesmo os pequenos acontecimentos, sem grande importância, contribuem de modo significativo para o cumprimento da vontade de leis universais. Acredita-se que essas leis coordenam uma humanidade sem propósito e fazem com que ela siga um ideal próprio. Segundo Kant "Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim" (Ibidem, p. 5). Destaca a importância do fio condutor da razão, que determina e pensa uma doutrina teológica e filosófica para a humanidade, apresentando um esquema que leva a sociedade a um fim perfeito. É como se as pessoas não fossem capazes de perseguir por si sós um fim que beneficiasse a todos, por isso as leis naturais possuem o papel de determinar os acontecimentos históricos, propondo um fim único. A segunda proposição afirma que *"No*

homem (única criatura racional sobre a terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo" (Ibidem, p. 5). Isto é, as leis podem ser aplicadas à vida de um só indivíduo, mas o propósito dessa aplicação terá efeito em toda a espécie. Não significa que essas leis estão preocupadas com um só indivíduo, mas que as ações por ele praticadas interferem no esquema filosófico que abrange toda a espécie humana. É como se o particular interviesse em toda a trajetória do universal. De acordo com a terceira proposição,

> A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão. (Ibidem, p. 6).

Essa proposição afirma que a razão deve estar acima de qualquer instinto animal e é ela que mostra o caminho da perfeição e da felicidade. O homem não deve ser guiado pelos seus instintos, *"[...] pelos quais a natureza não lhe deu os chifres do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cachorro, mas somente mãos [...]*" (KANT, 1784, p. 7). Ele deve usar a razão e o raciocínio para que possa atingir a liberdade e a sobrevivência no mundo. A quarta proposição destaca: "*O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis dessa sociedade"* (Idem, p. 8). Essa proposição tira toda a importância da sociedade e sua capacidade de agir de modo que promova o êxito da espécie humana, pois, de acordo com Kant, as ações do homem levam ao isolamento e ao egoísmo, deixando de lado a ideia universal. De acordo com as leis da natureza, o homem por si só não faz reflexão sobre o que é melhor para a sociedade. É como se a natureza soubesse o que é certo para a condução das espécies.

> A racionalidade da natureza, segundo Kant, estaria sempre pronta a reciclar em favor do bem coletivo e do progresso da humanidade as ações interesseiras e individualistas dos homens. Assim, a vaidade humana produziria a inveja competitiva, e das ações de dominação geradas por esta punha-se em movimento o próprio progresso da humanidade, ultrapassando-se a preguiça natural que teria conservado a humanidade estabilizada em um estado primitivo, caso este processo não se desenrolasse. (BARROS, 2011, p. 78, Vol. 2).

Segue a ideia central da quinta proposição, pela *qual "O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a designa, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito"* (KANT, 1784, p. 10). As leis naturais apontam uma constituição perfeita, que valoriza a liberdade dos indivíduos, ou seja, uma constituição moral interior e exterior impecável que funciona de modo racional e que acredita na unificação política da espécie humana. Segundo a sexta proposição,

> Este problema é, ao mesmo tempo, o mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana. A dificuldade que a simples ideia dessa tarefa coloca diante dos olhos é que o homem é um animal que, quando vive entre outros de sua espécie, tem necessidade de um senhor. (Idem, p. 11).

Destaca-se a preocupação da natureza em não deixar que o homem tome suas próprias decisões por ele se preocupar com o particular e não com o universal, abusando de sua liberdade. A humanidade anseia por um Senhor que a coordene e essa é a parte mais difícil, pois, na ideia de Kant, os homens são incapazes de exercer tal atividade sem falhar "*e, quando isso acontece, ocorre somente muito tarde, após muitas tentativas frustradas"* (Ibidem, p. 12). Destacam-se aqui os grandes heróis que são movidos pela natureza, é por meio deles que as leis universais atingem seus ideais. Reza a sétima proposição que *"O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvida sem que este último o seja".* (Ibidem, p. 12). Isso significa que as guerras entre os Estados, os desentendimentos da sociedade se tornam empecilhos para a unificação deles. A proposta do autor é que, para melhor desenvolvimento e progresso da humanidade, os Estados devem se unificar e pensar juntos os meios que beneficiem toda a espécie humana de modo universal, para que a humanidade alcance uma constituição perfeita. A oitava proposição afirma que

> Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade. (Ibidem, p. 17).

A natureza usa a espécie humana para a realização de seus desígnios, ela prepara o homem para que ele possa trabalhar a favor da vontade das leis da natureza. Para atingir seus objetivos, ela concede aos homens a razão para realizar os seus projetos. Para Kant a humanidade alcançará o auge da razão e começará a despertar para a importância da manutenção da sociedade como um todo. Segundo ele, depois de tantas tentativas em

várias resoluções e depois de diversas transformações, finalmente a humanidade chegará a um estado perfeito, cosmopolita e universal e, com efeito, poderá responder a todas as nuanças da humanidade. Na nona e última proposição, Kant afirma: *"Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza".* (Ibidem, p. 12). O que o autor quis dizer é que, mesmo sendo uma visão filosófica, mesmo em meio à liberdade humana, a natureza tem o controle sobre todos e age na história por meio de homens racionais para desenvolver seu plano considerado oculto aos olhos sociais.

A natureza usa heróis como Napoleão Bonaparte, por exemplo, para atingir seu objetivo de modificar todo o curso da história. Pessoas nascem e morrem, mas a natureza não se preocupa com isso, pois ela necessita da espécie humana para desenvolver suas leis e sabe que a espécie terá vida eterna, pois as leis naturais trabalham para este fim: a não extinção dessa espécie que possui condições de pensar de modo racional. Ricardo Terra (2004) chega à conclusão de que a sua filosofia é empirista, pautada na experiência racional e considera a natureza como o fio que conduz a humanidade. Essa filosofia não se mostra preocupada com a cultura dos povos, não faz comparações entre uma civilização e outra, não busca as causas de uma instituição, *mas se preocupa com o dever da humanidade* e com que caminho ela está tomando, inquieta-se em saber se a sociedade caminha para a razão, ou se não tem agido racionalmente em busca do progresso. *"Mas essa questão poderá ser resolvida de outra maneira, sendo desenvolvida na forma da pergunta pelo progresso – estará a humanidade em constante progresso?"* (TERRA, 2004, p. 45). Acredita-se que a humanidade deva sempre seguir o rumo do progresso, pois é por meio dos homens que a natureza escolhe realizar seu plano. *"Então deve acontecer no gênero humano [...] alguma experiência que, como acontecimento, indica sua disposição e capacidade de ser causa de seu progresso [...] para o melhor e (já que deve ser o ato de um ser dotado de liberdade) ser a causa do mesmo"* . (TERRA 2004, p. 45-46). Acredita-se que a humanidade vivencia um progresso social quando se dota de liberdade. O corpo social é o maior alvo das vontades das leis da natureza, pois é coberto de razão, ou seja, pensa de modo racional. Ao munir o homem de razão, Kant aponta que ele não deve governar por seu instinto, mas extrair de si mesmo a inteligência. Conclui-se que a razão governada pelas leis da natureza leva a humanidade ao progresso.

> O essencial da argumentação desenvolvida por Kant reside em mostrar que os indivíduos, imersos no movimento histórico, estariam sempre perseguindo a realização de seus propósitos particulares sem perceber que, na verdade, estariam a cada momento colaborando para um propósito da natureza. (BARROS, 2011, p. 78, Vol. 2).

A consciência de seu fim leva a humanidade a lutar a favor de seus projetos, ou seja, a trabalhar em prol de um futuro melhor, mas na realidade os planos da sociedade se materializam em um plano maior da natureza. Observa-se que as leis obrigam o indivíduo a fazer um esforço particular, por meio do trabalho, dos estudos e assim alcançar uma realização pessoal, que na verdade é de vontade universal das leis naturais. Para que a natureza realize seus desígnios, o homem deve viver em sociedade. No entanto, em sociedade, o homem, por um lado, tem um impulso de viver com outros indivíduos e, por outro, tem o desejo de isolar-se. *"Kant estuda a natureza humana, em que as boas disposições morais coexistem com as inclinações egoístas e encontram, mesmo assim, um plano da natureza [...]."* (TERRA, 2004, p. 45-48). Esse antagonismo entre sociabilidade e insociabilidade é o meio de que a natureza se utiliza para levar a cabo o desenvolvimento de todas as disposições morais da humanidade.

> Vê-se logo que este resultado que continua numa distância incomensurável não depende tanto do que fazemos (por exemplo, da educação que damos à juventude) e do método segundo o qual devemos proceder para realizá-lo, mas sim do que a natureza humana fará em nós e conosco, para nos obrigar a seguir uma via à qual nós, por nossa conta, não nos sujeitaríamos facilmente. (Ibidem, p. 48).

Nenhum esforço da sociedade contribui para o progresso da humanidade, pois, pelo altruísmo social, não seria fácil atingir tais interesses da natureza e suas leis. *"O progresso dependerá, em um primeiro momento, mais daquilo que a natureza humana forçará os homens a fazer do que de sua ação consciente".* (Ibidem, p. 48). Em meio ao egoísmo da sociedade, Kant afirma que a natureza consegue exercer seu plano, os impulsos não são da humanidade, mas sim da natureza por meio da sociedade. Nas condições da natureza, o homem deve permanecer em sociedade, ou seja, viver em meio às pessoas relacionando-se o tempo todo. Mas ocorre o antagonismo entre sociabilidade e insociabilidade, tendo, essa última, *"um papel fundamental como estímulo ao desenvolvimento".* (Ibidem, p. 62). Esse conflito na espécie levará o homem ao progresso, ou seja, o individualismo fará com que o homem tenha vontade de crescer intelectualmente, pelo fato de existirem exigências e concorrências na sociedade, na qual os fortes sobrevivem. Essas disputas trarão o desenvolvimento social da humanidade.

Kant, de forma teleológica, propõe um horizonte de espera que será o da sociedade civil unificada universalmente. *"O Estado é um poder legal que exprime o todo e garante 'o meu e o teu de cada um', como também possibilita que seus membros possam ser realmente cidadãos; ou seja, que tenham a liberdade legal, a igualdade e a independência civil".* (Ibidem, p. 54). A visão de Kant é que a humanidade caminha lentamente para o progresso seguindo as leis naturais e que no fim alcançará um estado perfeito, uma união de um conjunto de pessoas indo em direção de leis jurídicas que atentam perfeitamente para toda a humanidade. A ausência do direito na sociedade será excluída e o povo obterá uma união efetiva visando à constituição de uma república, momento em que a espécie humana chegará à liberdade. As leis de uma república não se mostram teoricamente, mas seguem um propósito prático, pelo qual *"[...] seu conjunto sempre progride em direção ao melhor, isto não é autorizado a ser admitido por nenhuma teoria, mas a pura razão da prática [...]."* (Ibidem, p. 66). Nessa sociedade civil acabará o estado de guerra, pois ela atingirá a paz e a regularidade em atender o direito de todos, ou seja, será uma sociedade civil universal capaz de legitimar o direito universal. Tal direito deverá estabelecer harmonia entre os interesses particulares e os interesses universais da sociedade. Em suma, a história da espécie humana é a realização de um plano oculto da natureza para produzir uma constituição política perfeita que se materializará na constituição civil universal. Apenas nessa unificação política é que o homem alcançará a liberdade e os sujeitos utilizados pela natureza para exercer seu plano oculto do espírito são os homens e seus heróis.

Wilhelm Hegel e a razão na história

A obra que por base é tomada e segue como referência é "*A razão na história"*, de George Wilhelm Friedrich Hegel, introduzida por Roberto Hartman, que aponta as principais ideias de Hegel enquanto filósofo da história.

> As suas lições sobre a Filosofia da História Universal, publicadas em 1830, tanto estabelecem uma reflexão filosófica sobre a História, como haviam feito os filósofos iluministas da geração que o precedera, como também já intentam realizar esta História como "Marcha da Razão", bem à maneira iluminista, e sustenta que não são mais do que faces desta mesma razão a multidiversificação que poderia ser encontrada em todos os povos com seus respectivos desenvolvimentos históricos. Existiria uma espécie de "vontade divina", uma "Razão que rege o mundo", por trás do incessante movimento histórico, que Hegel compreenderá a partir de uma perspectiva dialética que discutiremos mais adiante. Essa razão, contudo, não deve ser em Hegel entendida como uma perspectiva

> teológica, à maneira das antigas historiografias cristãs que teriam seu auge no século XVII. A razão não governaria o mundo de maneira arbitrária, pontuando a sua história com milagres. Ao contrário, haveria uma racionalidade a ser percebida, uma lógica interna ao desenvolvimento do mundo humano, da qual os milagres estariam necessariamente excluídos. O real, para Hegel, é racional. E o Racional, Real. (BARROS, 2011, p. 78, Vol. 2).

Sua ideia de história traz à tona o poder do divino enquanto condutor dos acontecimentos históricos. Na busca de um sistema unificador dos Estados Alemães, Hegel se destaca como o principal ícone do chamado idealismo Alemão. Em Hegel, *"A influência de sua filosofia confirma sua tese de que, através dos homens, a Razão universal molda a história".* (HARTMAN apud HEGEL, 2001, p. 10). Para ele a história é conduzida pela razão, pela qual os homens exercem a responsabilidade de levar a história ao progresso. É uma história com resquícios filosóficos, na qual Hegel foi *"[...] o filósofo que equiparava o que é ao que devia ser [...]."* (Idem, p. 10). Uma especulação da história, na qual as ideias filosóficas passam a responder aos questionamentos das pessoas em relação ao futuro. Sua filosofia o levou a tratar dos processos de autorrealização do espírito na direção da liberdade, esse que é o principal agente condutor da história, e que conduz a humanidade à autonomia de libertação. Hegel se contrapôs à história linear defendida por Kant, pois não acreditava em um curso histórico que caminhasse cronologicamente, pelo qual os personagens históricos agissem de forma lógica, apresentando início, meio e fim. Ele indicou uma filosofia repleta de contradições, mas que caminha para o progresso e para a liberdade.

> Em um sentido quase literal, um pensamento "dá" o próximo — tese levando à antítese, e ambos à síntese, a última servindo como nova tese para um outro trem de pensamento abrangendo o primeiro e assim por diante "*ad infinitum*" — até que todo o mundo e todas as coisas estejam apanhados na cadeia da dialética. (Ibidem, p. 11).

Hegel apresenta uma sociedade em que a dialética determina o curso da história. A tese de um sujeito pode ser quebrada com a apresentação de uma antítese, que se transforma em uma síntese, que servirá como outra tese com riscos de ser derrubada por uma nova antítese apresentada por outro indivíduo com outros pensamentos e ideais.[22]

[22] A tese, a antítese e a síntese compõem a dialética Hegeliana, ou seja, a síntese ocorre na negação da tese e da antítese formando uma nova tese. É assim que a humanidade caminha para a liberdade, de acordo

A tese sempre será quebrada por uma antítese formando outras teses e dessa forma a humanidade caminha. *"A História torna-se assim um dos grandes movimentos da Ideia, enraíza-se em um fluxo metafísico de alcance universal."* (Ibidem, p. 11). Diante disso, a filosofia hegeliana acredita que a dialética movimenta a história, levando-a ao progresso. A influência da filosofia de Hegel atesta sua tese, que afirma que, através dos homens, a razão universal se consolida e, por meio da universalidade, a história vai sendo moldada. A história, por meio do objetivo universal, alcança o seu percurso racional. O objetivo universal é de elevar a história a um patamar racional e no fim alcançar a racionalidade completa na sociedade. Os objetivos universais caminham carregados de razão: "[...] tudo que é real é racional e tudo que é racional é real.". (Ibidem, p. 16). O racional torna-se naquilo que é real, verdadeiro, provável. O real e a razão é que conduzem a história por meio dos objetivos do espírito.

> O inter-relacionamento entre o real e o meramente existente, o necessário e o contingente, vai em frente dialeticamente: a tese e a antítese contradizem uma à outra e a síntese preserva e continua o que vale a pena e é necessário nas duas. O processo dialético é assim, ao mesmo tempo, lógico, ontológico e cronológico. (Ibidem, p. 16).

A dialética de Hegel apresenta-se racionalmente o auto desenvolvimento do espírito, portanto negar a razão é negar a realidade. *"Tudo o que acontece no mundo tem não apenas um significado temporal, mas também lógico e ontológico".* (Ibidem, p. 16). Tudo que acontece na história permanece sob os desígnios da razão universal. Essa dialética aponta contradições a partir do momento em que a tese é quebrada, mas, em meio às contrariedades, a humanidade continua a caminhar para o progresso desejado pelos objetivos universais. Hegel afirma que, mesmo que esse processo promova o antagonismo dentro da sociedade, o objetivo final do espírito é cumprido: no seu percurso os interesses individuais e os interesses coletivos levam para a finalidade desejada pelo espírito. *"A História, para Hegel, é o desenvolvimento do Espírito no Tempo, assim como a Natureza é o desenvolvimento da Ideia no Espaço Se compreendemos esta sentença, compreendemos a Filosofia da História de Hegel".* (Ibidem, p. 20). O Espírito desenvolve-se no tempo e a Natureza no espaço, é como se o tempo e o espaço fossem o meio em que o Espírito e a Natureza cumprissem seus desígnios.

---

com Hegel. A dialética Hegeliana não consiste em liberdade tal como a conhecemos, mas sim no estado universal, no qual a razão, as leis e as normas ditam a vida dos indivíduos.

"A História, para Hegel, não é a aparência, ela é a realidade de Deus. Para ele, não é a natureza que é divina, [...] mas a História". (Ibidem, p. 20). Deus exerce o papel de condutor de suas vontades na história e na natureza. Deus possui forte ligação com o mundo, pois sem o mundo não se tornaria Deus. Ele passa a ser reconhecido na criação, ou seja, na natureza, pois Ele pode ser reconhecido por meio de sua criação. *"Deste ponto de vista, podemos chamar o Tempo logicizado de dinâmica lógica espacializada ou Espaço, onde o Espaço e a dinâmica lógica são antíteses. Isto quer dizer que onde o Espaço for dinâmico o mesmo deve acontecer com o Tempo."* (Ibidem, p. 23). Na dialética de Hegel o espaço e o tempo são dinâmicos, ou seja, transformam-se no decorrer da vida, dando origem a novas antíteses. Ambos caminham juntos e, quando o espaço é modificado, o tempo também o é. Assim, fica claro que a história está tanto no espaço quanto no tempo, ela se manifesta na natureza e na mente, tornando-se, dessa forma, resultado das vontades do divino criador no tempo.

Destaca-se um espírito universal que se aplica no relacionamento entre a história e o indivíduo e que se concretiza no espírito, ou seja, o espírito materializa suas vontades por meio dos indivíduos históricos, contudo os homens são meros mortais ao passo que o espírito é imortal e infinito. "*A tensão entre a transitoriedade da vida individual e a eternidade da história, entre o Espírito e suas próprias fases históricas, constitui a dialética da história"* (Ibidem, p. 23). No decorrer do tempo e dos acontecimentos, as gerações são substituídas e a dialética vai formando e aperfeiçoando cada vez mais as relações da humanidade. *"Na desintegração das fases particulares o Espírito ganha sua universalidade".* (Ibidem, p. 23). O espírito age no particular para obter resultados e respostas no total, assim o particular torna-se o principal contribuinte do universal. *"O Espírito não é apenas dinâmico, não tem apenas um índice de progresso, não é, como se poderia dizer, quantitativo; ele também tem uma qualidade, um objetivo, uma direção".* (Ibidem, p. 24). O espírito age no particular, não para obter resultados de quantidade, mas, sim, para realizar um progresso coletivo. *"Quanto mais o homem se desenvolve espiritualmente, mais ele se torna consciente de si mesmo e quanto mais ele se torna consciente de si mesmo, mais ele se torna ele mesmo — ou seja, livre".* (Ibidem, p. 24). Hegel acreditava na liberdade dos homens, dizia que a consciência de liberdade levaria o indivíduo ao progresso. O espírito e a liberdade caminham ligados e, juntos, progridem dialeticamente, vencendo os obstáculos da humanidade, que se manifestam na pobreza, na

fome, no frio, na doença e em todos os sentidos negativos que se expressam na sociedade, e que somente um estado desenvolvido e liberto poderá superar.

> O universal se "esforça" em direção ao particular e o particular se "esforça" em direção ao universal. Esta luta é dada na própria natureza da vontade de Deus, que é a fonte de toda a criação. Apenas no reino humano ela emerge completamente em autoconsciência (HARTMAN apud HEGEL, p. 26).

A humanidade repleta de consciência e de liberdade contribui para a luta realizada pela natureza e pelo espírito, a participação do homem particular no universal faz com que o espírito realize suas vontades na humanidade. *"O Espírito Nacional como diferenciação do Espírito universal é que define toda a vida cultural de um povo, proporciona sua "Gestalt" nacional, seu clima e seu ambiente cultural".* (Ibidem, p. 26-27). O espírito universal passa a se concretizar nas ações históricas da humanidade, deixando, assim, o estado de abstração. O espírito Nacional apenas se efetiva em estados formados, ou seja, em um espaço de liberdade organizada. *"Na organização do Estado, o Espírito atinge a objetividade concreta, que suplementa a subjetividade do indivíduo como tal".* (Ibidem, p. 27). Destaca-se a importância do sujeito em liberdade de Estado, nos processos do cumprimento das vontades do espírito coordenado pela força divina. A ideia de Estado nacional significa que as civilizações, compreendendo seus objetivos de totalidade, levam seu espírito a outras nações, formando um Estado único, repleto de história, de significados históricos. *"A totalidade de todas essas civilizações é a Ideia quando se completou em plenitude absoluta no tempo infinito: a Ideia absoluta".* (Ibidem, p. 28-29). A concepção de universalidade e de realização de um espírito absoluto se materializa no Estado nacional.

Existem quatro espécies de moralidade política presentes no homem: *"Temos um total de quatro espécies de homem em nosso texto: o cidadão, o indivíduo, o herói e a vítima — ou, como também se pode dizer, o que sustenta, o que transcende, o sujeito e o objeto da história"* (Ibidem, p. 29). O Estado condiciona a uma experiência racional, no entanto o cidadão deve ser racional e sua racionalidade executada no Estado. O Estado não é carregado de racionalidade, ele atinge a razão de acordo com o avanço da humanidade, ou seja, *"O Estado é moral apenas até onde a moral é realizada na Terra naquele momento."* (Ibidem, p. 30). Existem alguns Estados menos racionais que outros, talvez porque seus cidadãos não atingiram certa moral ou não se realizam ou se encontram em sua própria nação. *"Assim Hegel funde, através do método dialético, o desenvolvimento do*

indivíduo com o de toda a humanidade [...]" (Ibidem, p. 30). Segundo Hegel, o estado atinge seu auge quando todos os cidadãos compartilham interesses próprios, pelo qual caminha juntos em busca de vantagens que beneficiem a toda a humanidade. O indivíduo é apenas um ser que está sujeito ao plano do divino, mesmo que não perceba. *"[...] Quanto a isso, este ser humano interior não está isento da dialética, nem mesmo da dialética hegeliana."* (Ibidem, p. 34). Isto é, o indivíduo, quando não é dotado de racionalidade, não atrapalha o curso das vontades do espírito.

> Entre o homem de moralidade relativa ou social e o homem de moral absoluta ou individual está o herói histórico, em quem o exclusivamente individual se funde com o universalmente social — com o Espírito do Mundo em direção à Ideia absoluta, a partir de uma fase relativamente histórica para a próxima (Ibidem, p. 35).

A razão universal, e/ou o espírito permitem que os heróis governem de acordo com seus desejos pessoais, acreditando estarem se satisfazendo no tempo e no espaço, enquanto que o herói, o cidadão e o indivíduo estão apenas cumprindo um destino mais amplo que é de vontade do espírito universal. *"O indivíduo enquanto matéria-prima para a eficiência histórica do Espírito do Mundo é essencialmente força, a força motor da história, cuja direção é determinada pelo Espírito"* (Ibidem, p. 34). Os heróis pensam estar cumprindo seus caprichos e desejos, mas, na medida em que os cumprem, o espírito está a par dos acontecimentos, permitindo que eles aconteçam para o benefício de toda a humanidade. A vítima torna-se homens que se encontram dentro do plano da história, ou seja, todo homem a partir do momento em que nasce já faz parte do curso da história. *"Não importa se o indivíduo vê ou não vê a situação histórica, ele é parte dela. Neste aspecto, seu destino é o destino histórico — ele é material histórico".* (Ibidem, p. 37).

Com base nessa ideia, percebe-se o indivíduo como material histórico passivo diante das transformações do plano do espírito no mundo, sejam elas decepções ou não, e o propósito do espírito, com certas implicações, é o de aperfeiçoar cada vez mais os indivíduos que compõem a humanidade. Conclui-se que o cidadão, o indivíduo, o herói e a vítima, juntos, estão sujeitos à história universal que caminha com o propósito de exercer as vontades de leis superiores que buscam um estado ideal e perfeito composto por cidadãos aptos a exercerem seus direitos. Segundo Hegel, existem três métodos de escrever história: a história original, a reflexiva e a história filosófica. Heródoto e Tucídides foram os primeiros historiadores a se preocuparem com a veracidade e com a validade de uma história original, ou seja, se aconteceu de fato ou não. Heródoto *"[...] descreve aquilo que*

mais ou menos vivenciou ou o que pelo menos testemunhou como contemporâneo e trata de períodos de tempo breves e da apresentação individual de homens e acontecimentos [...]" (HEGEL, 2001, p. 45). Foram eles que começaram a separar a história dos mitos, das fábulas e das canções de folclore.

Hegel menciona Heródoto como o pai da história e fundador de métodos específicos, pelos quais se faz a separação da história e do mito, dando origem à história enquanto verdade. Destaca a história original escrita por homens que se dedicaram a sua legitimação durante a Antiguidade. A história reflexiva, que se manifesta no espírito, é distribuída em quatro especificidades, sendo a primeira universal, a segunda, pragmática e, sucessivamente, a crítica e a fragmentária. A história universal é o tratamento de toda a história de um povo. *"O espírito que fala através do escritor é totalmente diferente do espírito da época que ele descreve."* (Ibidem, p. 47). Os historiadores, ao se posicionarem em determinados períodos, devem se aproximar ao máximo do tempo vivido para que possam narrar à realidade da história vivenciada pela sociedade da época. Dessa forma, o historiador, com um método e com a orientação do espírito, poderá narrar uma história universal composta pelos principais acontecimentos do passado. A história que busca examinar longos períodos históricos fica a cargo do espírito universal que conduz o historiador em sua escrita de reflexão, na qual ele não deve deixar de citar acontecimentos importantes e possuir o poder da síntese para a compreensão daquele que recebe a história.

De acordo com *"As reflexões pragmáticas, não importa o quão abstratas forem, pertencem realmente ao presente, e as histórias do passado são reanimadas para a vida atual."* (Ibidem, p. 48). Essa história tem como objetivo aproximar o passado ao presente, para que o povo possa perceber no passado exemplos de vida. Em poucas palavras, a história é mestra da vida[23]. A cidadania e o sentimento de nação a serem legitimados na sociedade ficam a cargo da história pragmática que influencia no presente sentimentos de um passado único. A história crítica torna-se *"a avaliação de narrativas históricas e o exame de sua verdade e confiabilidade".* (Ibidem, p. 49). Cabe ao historiador a análise

[23]Para discutir a história enquanto mestra da vida recorre-se à obra de François Hartog (2003) Tempo, História e a escrita da História: A ordem do tempo. *"Magistra, a exemplaridade vinculava o passado ao futuro enquanto um modelo a ser rivalizado pelo leitor. Na moderna concepção de história, a exemplaridade cede lugar ao unívoco."* (HARTOG, 2003 p. 13). Ou seja, tem-se a história como uma mestra da vida, sendo um exemplo para o futuro às ações de todo o passado.

crítica de suas fontes em relação a sua veracidade. De acordo com essas análises, os historiadores posicionar-se-ão criticamente em relação a suas escritas e pesquisas. Segundo Hegel, a história fragmentária é simplesmente um fio externo de certa ordem de acontecimentos e, quando se junta, transfigura-se em parte de uma história universal. *"[...] o Espírito, sua vontade racional e necessária, orienta e sempre orientou o fluxo dos acontecimentos mundiais"* (Ibidem, p. 50). Pertence ao espírito o papel de conduzir certos fragmentos à junção com a história universal. A história reflexiva, que se apresenta em quatro itens, conduz a uma história filosófica. *"A definição mais universal seria a de que a filosofia da história não passa da contemplação ponderada da história".* (Ibidem, p. 50). A filosofia se expõe na qualidade de admiradora da história. Hegel afirma que nesse ponto a humanidade se diferencia dos animais, pois ela é capaz de raciocinar e de se expressar filosoficamente.

> Na história, o pensamento está subordinado aos dados da realidade, que mais tarde servem como guia e base para os historiadores. Por outro lado, afirma-se que a filosofia produz suas ideias a partir da especulação, sem levar em conta os dados fornecidos. Se a filosofia abordasse a história com tais ideias, poder-se-ia sustentar que ela ameaçaria a história como sua matéria-prima, não a deixando como é, mas moldando-a conforme essas ideias, construindo-a, por assim dizer, *a "priori"* (Ibidem, p. 51).

Há uma contradição entre filosofia e história, pelo fato de a filosofia trabalhar com a especulação e a história, com fatos. Segundo Hegel, consequentemente são feitas tais acusações contra a filosofia, e a defesa dessa é provar para a história que certas especulações estão pautadas na razão, que se torna base de todo o seu pensamento filosófico. *"O único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente."* (Ibidem, p. 50). Hegel acredita em uma filosofia racional e em um mundo composto por seres que agem racionalmente. A razão torna-se o conteúdo inacabado da verdade, ou seja, o verdadeiro poder eterno e absoluto é a razão.

O estudo da ciência deve fundar-se em sua crença na razão, acreditando que a inteligência não se situa no mundo do acaso, mas se expressa na luz da racionalidade. Entretanto os estudos históricos do mundo devem demonstrar que a história conservou-se racionalmente, ou seja, apresentou sempre um curso racional orientado pelo espírito. *"Espírito este cuja natureza é sempre a mesma, mas cuja natureza única se desdobra no curso do mundo. Este, como eu disse, deve ser o resultado da história. "* (Ibidem, p. 53). A

história deve apresentar dados científicos e verídicos, sem fugir da realidade vivenciada na época. "*Em tudo o que se supõe ser científica, a Razão deve ser alerta e a reflexão deve ser aplicada. Para quem olha racionalmente para o mundo, o mundo olha de volta racionalmente"* (Ibidem, p. 54). A cientificidade se torna uma determinação para todas as pesquisas históricas, a crítica e a reflexão devem ser aplicadas aos acontecimentos para que o mundo proporcione em resposta acontecimentos racionais e explicativos.

Existem dois aspectos da razão citados por Hegel, características que já influenciam a história do mundo. *"O primeiro aspecto é o fato histórico do grego Anaxágoras, o primeiro a mostrar que a mente, a compreensão em geral ou a Razão, domina o mundo." (*Ibidem, p. 54). De acordo com Hegel, é a razão que comanda o mundo, na natureza observa-se a presença da razão no sistema solar, nos planetas, na terra e nos homens. Para a humanidade isso parece acontecer normalmente, mas as coisas que parecem ser normais aos olhos humanos nem sempre existiram, é como se a razão tivesse dado origem a tudo e a todos.

> O segundo ponto é a ligação histórica do pensamento de que a Razão governa o mundo com uma outra forma, bem conhecida para nós — a forma da verdade religiosa: o mundo não está abandonado ao acaso e a acidentes externos, mas é controlado pela "*Providência"* (Ibidem, p. 55).

Essa providência considerada divina que regula os acontecimentos históricos é a sabedoria atribuída de poder, com objetivos a serem realizados, sendo eles a razão absoluta da humanidade e a liberdade perfeita. Essa providência tem como alvo o cumprimento de um plano oculto, o qual a mente humana não é capaz de desvendar, tendo a humanidade, no máximo, hipóteses ou suspeitas do que possa ser a vontade do plano oculto da natureza. *"É verdade que em casos especiais se permite isso aqui e ali, quando as mentes piedosas enxergam em certos acontecimentos não apenas o acaso, mas a vontade de Deus."* (Ibidem, p. 56). Hegel afirma que esses casos de mentes piedosas são específicos, e que a precedência deve ser enxergada de modo geral, analisando sua ação na história universal. Ao definir a razão, o autor aponta a ideia de história e sua compreensão, *"A questão de como a Razão é determinada em si e o que é a sua relação para com o mundo coincide com a questão: 'qual é objetivo final do mundo?"* (Ibidem, p. 60). Duas finalidades devem ser consideradas: primeiro, o conteúdo e a determinação do objetivo a ser realizado e, em segundo lugar, a compreensão do objetivo. De início observa-se que a história do mundo e da humanidade permanece sob o domínio do espírito.

A natureza não é considerada a pura razão, ela torna-se razão quando se relaciona com o espírito. *"O reino do Espírito abrange tudo, inclui tudo aquilo que alguma vez interessou ou interessará ao homem. O homem é ativo nele — seja o que for que faça, o homem é a criatura na qual o Espírito obra."* (Ibidem, p. 60). Por isso a história é importante nos processos de conhecimento das relações entre espírito, natureza e humanidade. *"Aqui surge um interesse objetivo, que nos impressiona em dois aspectos: o do objetivo universal e o do indivíduo, que representa este objetivo. É isto que faz a história tão fascinante"* (Ibidem, p. 61). Os acontecimentos particulares na vivência de um indivíduo também são da vontade dos objetivos da natureza e, embora os resultados possam não agradar o particular, a vontade da natureza é cumprida em benefício da humanidade ao elevar a sociedade ao patamar de liberdade.

A ideia de liberdade de Hegel torna-se a expressão do espírito, que passa a existir quando é composto por liberdade, pois eles se complementam. *"A filosofia especulativa discerne o fato de ser a Liberdade à única verdade do Espírito."* (Ibidem, p. 62). No estado perfeito os indivíduos alcançam a dependência, esta causa no indivíduo características próprias, pois ele passa a existir sem a dependência de algo extrínseco. O indivíduo *"[...] é a capacidade de discernir de sua própria natureza e, ao mesmo tempo, é a operação de chegar a si mesmo, de se mostrar, de tornar-se (realmente) aquilo que está em si (potencialmente)."*. (Ibidem, p. 63). Com a liberdade o homem passa a ter a oportunidade de expressar seus potenciais. Os homens não sabem que podem ser livres e, por não o saberem, não reagem para conquistar a liberdade. Hegel afirma que a liberdade surgiu na Antiguidade, mas que nem todos participavam dela, pois os romanos possuíam escravos e a ideia de liberdade em Hegel firma-se em liberdade para toda a humanidade.

Quando todos atingirem a liberdade, o espírito alcançará seu objetivo final no mundo. *"A Liberdade em si é o seu próprio objetivo e o propósito único do Espírito" (*Ibidem, p. 65). A vontade e o propósito do espírito é de lapidar a humanidade para que ela alcance a liberdade, ponto principal da ação do espírito. Os meios para a compreensão da história filosófica são apontados por Hegel em três aspectos: primeiro, "*A ideia e o indivíduo",* segundo, *"O indivíduo como sujeito da história" e, por último, "O indivíduo como objeto da história." "Uma primeira olhadela na história nos convence de que as ações dos homens emanam de suas necessidades, suas paixões, seus interesses, suas qualidades e seus talentos".* (Ibidem, p. 65). As principais ações dos homens são ditadas pelo cumprimento de seus desejos e prazeres no mundo, consistindo, literalmente, na

motivação que o homem tem para reagir, como se o indivíduo apenas se levantasse de seu conforto para agir em prol de realizações que beneficiem sua vida. *"E assim entram dois elementos em nossa investigação: o primeiro, a Ideia, e depois, o complexo das paixões humanas". (*Ibidem, p. 69). Entretanto as particularidades das práticas dos indivíduos dão o impulso para o sucesso das leis universais, pois cada indivíduo, embora pense estar realizando suas paixões, apenas cumpre um destino mais vasto preparado pelo espírito universal.

Enquanto a humanidade não tiver a consciência da universalidade, o espírito não alcançará seus objetivos, pois apenas quando a sociedade chegar ao fim e atingir sua liberdade tais objetivos serão cumpridos. Neste sentido encontram-se objetivos apenas nas particularidades do corpo social. *"A Ideia tem dentro de si a determinação de sua autoconsciência de atividade"* (Ibidem, p. 71). No entanto, ainda que as ideias dos homens determinem suas ações, o espírito utiliza tais ações para alcançar seu objetivo final, que é a liberdade total da sociedade. Nesse sentido, o homem passa a ser o sujeito da história, pois, mesmo as ações particulares sendo tão pequenas diante da universalidade proposta por Hegel, elas sempre estarão ligadas à totalidade. *"Observe-se que eles também são seres pensantes inteligentes. Seus objetivos estão entrelaçados a reflexões gerais e essenciais da lei, do bem, do dever etc."* (Ibidem, p. 75). O indivíduo, ao cumprir seus deveres em sociedade, passa a contribuir também para as leis gerais do espírito. *"Cada indivíduo tem a sua posição, ele em geral sabe o que é um procedimento justo e honrado"* . (Ibidem, p. 75). Os deveres dos homens são ditados pela sua posição na sociedade, eles cumprem seu papel, estarão executando as vontades das leis da natureza e sendo parte da história enquanto sujeitos que caminham para a liberdade.

> A essência de uma relação moral está na natureza substancial que o dever indica. Assim, a natureza da relação entre os filhos e os pais está apenas no dever de comportar-se de acordo ou, para mencionar-se um relacionamento legal — se devo dinheiro a alguém, tenho apenas de agir segundo a lei e a natureza desse relacionamento e devolver o dinheiro (Ibidem, p. 76).

Hegel afirma que as criações dos homens influenciam sua conduta, ou seja, a história de vida dos pais influenciará a criação de seus filhos, o que determinará suas posições de pensamentos e ações no tempo. Desse modo, o indivíduo cria uma personalidade que influencia a história da humanidade. A ética vai sendo formada na figura do homem que passa a separar o certo do errado. *"Não podemos tratar aqui da posição de indivíduos dentro do conjunto moral e seu dever e comportamento moral. Estamos*

*preocupados com o desenvolvimento do Espírito, com o seu avanço e a sua ascensão a um conceito sempre mais elevado de si" . (*Ibidem, p. 77). O particular tem tudo a ver com o universal, sendo que as particularidades devem ser analisadas, mas a preocupação mais importante de Hegel é com as ações dos homens que estão sempre influenciando o rumo do desenvolvimento da humanidade. Nesse momento a importância da ação do espírito sobressai em relação à ação dos indivíduos.

Cézar, ao lutar pelo seu trono, estava realizando sua vontade e seu desejo de permanecer no poder. Mas Hegel afirma que, se não fosse Cézar, outro o faria e, assim, consequentemente, ele não fez sua vontade, apenas cumpriu as exigências do tempo e da época. *"O mesmo acontece com todos os grandes indivíduos históricos — seus objetivos pessoais contêm a vontade essencial do Espírito do Mundo".* (Ibidem, p. 78). Acredita-se que o indivíduo passa a ser o sujeito da história para cumprir os objetivos do espírito, tornando-se assim o homem objeto do espírito. O particular causa influências na história, mas se apresenta como algo pequeno em relação à grandeza do universal. O desejo e a satisfação dos homens são muitas vezes sacrificados e deixados sob a tutela das forças naturais. *"O homem é um fim em si, apenas por virtude do divino que há nele — aquilo que de início designamos como Razão ou, até onde vão sua atividade e poder de autodeterminação, Liberdade."* (Ibidem, p. 82). É no homem que o espírito realiza seus desígnios, é na humanidade que Hegel acredita haver razão, pois a liberdade proposta por ele só é alcançada por meio da racionalidade. *"A lei universal não foi projetada para os indivíduos como tais, que podem realmente se encontrar como grandes perdedores. Mas pela expressão "ideal" também se pode entender o ideal da Razão, do bom e do verdadeiro"* (Ibidem, p. 84). Nesse aspecto, a razão passa a ser mais importante do que o fracasso dos indivíduos, pois não altera os objetivos da natureza, apenas contribui para eles. Os homens não acreditam que contribuem para a história universal. *"Tudo isso, a respeito dos meios que o Espírito do Mundo usa para realizar o seu conceito. Dito de modo simples e abstrato é a atividade dos sujeitos em quem a Razão está presente como essência substancial em si, mas ainda obscura e oculta para eles".* (Ibidem, p. 86). O que Hegel quer dizer é que o espírito usa os homens, que possuem a racionalidade, para cumprir seus desígnios. Conclui-se que o sujeito da história não são os indivíduos, mas o espírito universal. O conjunto ou o grupo de pessoas são compostos por indivíduos de que o espírito necessita para o cumprimento do seu plano, e aqueles que são excluídos desse conjunto são vistos pelo espírito como seres sem utilidade. Para Hegel a humanidade

alcançaria, no final, a razão absoluta e, quando tudo pudesse ser explicado racionalmente, a sociedade teria cumprido seus objetivos. A caminhada até a razão dá-se de modo trabalhoso, pois o homem vai progredindo aos poucos para alcançar sua razão absoluta e a liberdade proposta pela razão.

Considerações finais

Em suma, tanto Hegel quanto Kant se apresentam como filósofos que se interessam pela história e ambos acreditavam em um processo longo e duradouro da sociedade para alcançar a liberdade, a razão e um estado perfeito. Segundo Kant, a humanidade seria capaz de alcançar uma constituição política ideal e, de acordo com Hegel, a razão e o espírito forneceria à humanidade o caminho para a liberdade. São ideias similares, mas não idênticas, pois Hegel adota uma via mais filosófica e complexa, enquanto Kant pensa pelo lado político da história, apontando um Estado com uma constituição perfeita. Ambos acreditavam na ação de um plano oculto que age por meio da sociedade, a qual caminha na direção desejada pelo espírito e as leis naturais, não pela vontade do indivíduo, que não seria capaz de elevar a sociedade à perfeição e liberdade.

Referências:

BARROS, J. **Teoria da História - os primeiros paradigmas: Positivismo e Historicismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HEGEL, G. ***A Razão na História: uma Introdução Geral à Filosofia da História***. São Paulo: Centauro, 2004.

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TERRA, R. In: KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Os derrotados da Primeira República: apontamentos historiográficos e conceituais

The defeated ones of the First Republic: historiographic and conceptual notes

Igor Guedes Ramos[24]

Resumo: A Primeira República no Brasil foi uma época de conflito social, de ascensão e descenso de forças, uma época de possibilidades e de luta. Nesse contexto, surgiram movimentos sociais protagonizados por diferentes grupos socioculturais, entre esses destacamos os operários, os jacobinos e os monarquistas. O objeto deste texto é a produção historiográfica sobre esses movimentos, com a preocupação de apresentar um balanço bibliográfico e analisar as mudanças teórico-metodológicas ocorridas nessa historiografia, notadamente na década de 1980; daí produzindo um debate conceitual considerando, sobretudo as contribuições de Edward P. Thompson. Assim, propomos compreender as "leituras" produzidas pela historiografia dos movimentos sociais da Primeira República, percebendo a mobilidade destes na produção histórica: de coadjuvantes a atores principais; de derrotados a criadores de novos padrões de resistência e ação social. Demonstrando como os operários, jacobinos e monarquistas adquiriram, nas obras históricas, papeis variados em conformidade aos padrões explicativos utilizados por diferentes historiadores.

Palavras-chave: Historiografia Brasileira . Movimentos Sociais . Edward P. Thompson.

Abstract: The First Republic in Brazil was a time of social conflict, rise and decline of forces, a time of possibilities and struggle. In this context emerged social movements perpetrated by different groups, among these we highlight the workers, Jacobinos and monarchists. The object of this text is the historiographic production on these movements, with the concern of presenting a bibliographical review and to analyze the theoretical-methodological changes happened in this historiography, especially in the decade of 1980; then producing a conceptual debate considering Edward P. Thompson contributions above all. Like this, we intend to understand the "readings" produced by the historiography of the social movements of the First Republic, noticing the mobility of these in the historical production: from accomplices to main actors; from defeated to creators of new types of resistance and social action. Demonstrating how the workers, Jacobinos and monarchists acquire, in the historical studies, various functions in conformity to the explanatory standards used by different historians.

Keywords: Brazilian historiography . social movements . Edward P. Thompson

Durante o período da Primeira República surgiram movimentos sociais protagonizados por diferentes grupos, entre esses destacamos os operários, os jacobinos e

[24] Mestre em história pela Universidade Estadual de Londrina e Doutor em história pela Universidade Estadual Paulista . Data de submissão 05/03/2015 e aceite em 04/09/2015. Contato: igor.guedes.ramos@gmail.com

os monarquistas. Ao longo do texto apresentamos um balanço bibliográfico da historiografia desses movimentos, com a intenção em primeiro lugar de demarcar as mudanças historiográficas ocorridas a partir de 1980 e, em segundo lugar, realizar um debate conceitual em torno dessas mudanças, considerando as contribuições de Edward P. Thompson.

Assim, propomos compreender as "leituras" produzidas pela historiografia dos movimentos sociais da Primeira República, percebendo a mobilidade destes na produção histórica: de coadjuvantes a atores principais; de derrotados a criadores de novos padrões de resistência e ação social. Demonstrando como os operários, jacobinos e monarquistas adquiriram, nas obras históricas, papeis variados em conformidade aos padrões explicativos utilizados por diferentes historiadores.

Entendemos que os historiadores brasileiros antes de meados da década de 1970 atribuíram a esses movimentos sociais o papel de coadjuvantes nos processos históricos, abordando o tema apenas de forma obliqua e fragmentária. Essa postura, em parte, se explica por serem movimentos derrotados. Isto é, seriam de pouca relevância para compreensão da história da Primeira República, por não terem atingido seus objetivos expressos ou obtido vitórias políticas que consolidassem transformações socioeconômicas a seu favor. Maria de Lourdes Mônaco Janotti assinala que:

> [...] os contemporâneos oposicionistas, durante os inúmeros conflitos que pontilharam os princípios da República, aventaram diferentes formas de solução política e de organização da Nação que não a instituída. Por não terem triunfado, passaram como fantasias irrelevantes. Sob este ponto de vista, **os depoimentos que atestavam a pluralidade de opções abertas para os rumos da sociedade foram submetidos às versões hegemônicas** [grifo nosso], em proveito da construção ideológica de um discurso interessado em afirmar que a paz e o consenso presidiram o advento da República. [...] **Enredados pelos argumentos bem articulados dos senhores da situação, muitos historiadores desconsideraram as tentativas de desestabilizar o regime perpetradas por monarquistas e republicanos desiludidos** [grifo nosso]. (JANOTTI, 2003, p. 125-126)

Em outras palavras, a memória construída pelo grupo "vencedor" influenciou a historiografia posterior, incentivando a desconsideração em relação aos movimentos derrotados. Muitas vezes, a necessidade de atribuir um sentido único, uma universalidade à história da República, fez com que os "derrotados" fossem interpretados apenas como um

entrave efêmero a uma fatalidade histórica, um apêndice, sem possibilidade de interferir ou influenciar nessa história.

Segundo Janotti, no início do século XX emerge o discurso que consagra os mitos do "consenso nacional" e da "indiferença da população" em relação à proclamação da República, que tem a função de ocultar as tensões entre os diversos grupos sociais e políticos - monarquistas, jacobinos, anarquistas, etc. - e, até mesmo, entre os segmentos da própria classe dominante. Em oposição ao discurso monarquista, que idealizava o Império e suas tradições, os republicanos paulistas se associavam ao progresso, ao moderno e à "sociedade democrática". Nesta perspectiva, a monarquia era o passado que foi naturalmente superado:

> O discurso civil, hegemônico até a década de 20, idealizou as conquistas obtidas com os sucessos da implantação do modelo da República liberal e presidencialista. O Partido Republicano Paulista, seu maior porta-voz, com sutileza política, reconhecia a importância dos militares nos primeiros momentos, mas prioriza a ação contínua e decisiva da propaganda republicana desde 1870. Identificava-se com o progresso e a modernidade, frutos da dinâmica econômica cafeeira, defendendo a autonomia municipal como um dos esteios da sociedade democrática. (JANOTTI, 2003, p. 131)

Tal discurso foi bem sucedido, "impôs à historiografia brasileira o estudo de temas onde a história de São Paulo e da elite paulista são dominantes" (JANOTTI, 2003, p. 133), as evidências – principalmente fontes jornalísticas – foram ignoradas, reduzindo a importância da ação dos monarquistas.

Após a revolução de 1930, a história da industrialização brasileira e a dinâmica das classes envolvidas tornaram-se temas privilegiados pelos historiadores – por exemplo, *História da República* de José Maria Belo, de 1940 –, como forma de compreender a substituição de um Estado Liberal por um Estado de Compromisso (JANOTTI, 2003, p. 133-134). Embora sendo a partir de outra perspectiva, a burguesia paulista continua no centro das discussões, bem como os monarquistas permanecem confinados à época do Império:

> Para Caio Prado Jr. [em *Evolução política do Brasil e outros estudos de 1933*] "as instituições imperiais representavam um passado incompatível com o progresso do país, e que por isso tinham de ser, mais dia, menos dia, por ele varridas. A questão servil é disto o mais frisante exemplo. Na sua solução não fez o Império outra coisa que protelar...". As

> decorrências econômicas da extinção do tráfico, em 1850, seriam o motor progressista que levaria o Império ao seu fim e não os sucessos políticos dos gabinetes. Nesse momento foram dados os primeiros passos para a "modernização" do país e sua inclusão no sistema capitalista internacional surgindo, então, "uma parte progressista da burguesia nacional, ávida de reformas, e cujos interesses se vinculavam à transformação econômica do país". (JANOTTI, 2003, p. 134-135)

Nesta perspectiva, a política monárquica (superestrutura) não era compatível com as transformações nas relações de produção (infraestrutura) do país, assim sendo, estava fadada à decadência e substituição. Essa interpretação irá fundamentar o revisionismo marxista da década de 1960 – por exemplo, os trabalhos de Emília Viotti da Costa *Sobre as origens da República* de 1964 e *A proclamação da República* de 1965 –, que passa a discutir o momento da revolução capitalista no Brasil (1889 ou 1930) para compreender os insucessos (ou sucessos) das propostas burguesas e proletárias durante todo o período republicano.

Segundo Janotti, em oposição a interpretação marxista estão as análises inspiradas em Max Weber como, por exemplo, de Raymundo Faoro em *Os donos do poder* de 1957; que entende o Exército como integrado aos quadros do poder (ao estamento condutor) e sua postura como contraditória por conjugar mecanismos coloniais com idéias de vanguarda do capitalismo, em favor da manutenção do sistema. E, em outra perspectiva, a obra *O Brasil Monárquico* (1972) de Sergio Buarque de Holanda, indica que a relação conflituosa entre o Exército e os sucessivos gabinetes, desde a Guerra do Paraguai, levou os oficiais a agirem em seu próprio favor; foram as circunstancias do período que colocaram as aspirações do Exército lado a lado com os anseios populares, mas aqueles não são representantes ou componentes destes. Nesse sentido, os cafeicultores paulistas não têm qualquer participação no processo, pois só adquiriram poder posteriormente.

Portanto, até por volta de 1980, ruptura ou continuidade, revolução ou conciliação foram os temas explorados pelos historiadores para compreender o processo de mudança da monarquia para a república no Brasil. Neste sentido, os monarquistas ou foram relegados ao passado ou foram incorporados às novas condições socioeconômicas e políticas do país, sendo sua ação nos primeiros anos da República de pouca relevância (JANOTTI, 2003, p. 137-139).

O movimento jacobino é tratado de forma semelhante pela referida historiografia, pois esse só se torna objeto específico de análise na década de 1980. Segundo o balanço historiográfico de Suely Robles de Queiroz, em sua época a produção literária do próprio

movimento e sobre ele foi abundante, apesar de dispersa, repetitiva e panfletária. Podia ser dividida, basicamente, entre "amigos" e "inimigos" dos jacobinos. Entre os inimigos estão os próprios monarquistas, que ajudam a abafar a repercussão do movimento, atribuindo ao jacobinos civis uma imagem de desordeiros e aos militares de traidores. Em 1920, os jacobinos já eram uma lembrança vaga, só foram rememorados devido aos levantes militares da época e apenas para esclarecer questões referentes aos governos e as grandes ações militares. Em geral, representados de forma pejorativa como autoritários (QUEIROZ, 1986, p. 173-174).

Por volta de 1940, são representados pelos intelectuais como os protegidos do governo intransigente de Floriano, sendo, portanto, sua base para ações radicais. Qualificados como "uma modalidade mórbida do nacionalismo, que se desenvolve nas crises revolucionárias dos países incultos e pobres, ou trabalhados por longa adversidade" (José Maria Belo apud QUEIROZ, 1986, p. 180).

Nelson Werneck Sodré possuí uma perspectiva distinta, pois entendeu as força militares representadas por Floriano como criadoras da vontade do povo e seu porta-voz. Desta forma, identificou os militares junto às camadas médias da sociedade e criou uma dicotomia entre classe média (civis e militares jacobinos) contra as oligarquias latifundiárias (QUEIROZ, 1986, p. 180-183). Para o autor, o governo de Floriano foi "altamente positivo porque, além dos interesses da pequena burguesia, defendeu os interesses populares da ganância dos exploradores e do imperialismo europeu" (JANOTTI, 2003, p. 137). Contra essa interpretação estariam as já referidas análises de Faoro e Holanda, onde prevalece a autonomia da corporação militar em relação à sociedade civil.

De acordo com Queiroz, é a partir dessa relação entre civis e militares que a historiografia brasileira aborda "lateralmente" o jacobinismo – especialmente por meio da análise do tenentismo a partir da década de 1960. Essa produção pode ser dividida em três correntes, já delineadas nos estudos citados:

> [Primeira] Viu-se que uma vertente aponta os militares, especialmente os do Exército, como representantes da vanguarda política das classes médias, em função da proveniência social da oficialidade.
> [Segunda][...] outra nega a existência de laços organizatórios entre ambas, devendo-se a atuação política dos militares à sua posição no aparelho de Estado.
> Uma terceira corrente concilia as duas. Interpretações classistas e institucionais não se opõem, antes completam-se. Os militares são parte, tanto do Estado quanto da estrutura de classe, e seu comportamento é ditado pela inserção em ambos. (QUEIROZ, 1986, p. 210)

De qualquer forma, a análise especifica do movimento estava ausente, os jacobinos eram normalmente entendidos como um grupo de grande diversidade socioeconômica e cultural e, portanto, de idéias e práticas inconstantes. Sua relevância (ou não) estava intimamente associada às práticas do Exército.

Por fim, destacamos a produção historiográfica sobre o movimento operário da Primeira República, que apresentou características semelhantes as anteriores. É no início do século XX, sobretudo em São Paulo e Rio de Janeiro, que emerge o movimento operário brasileiro, no qual predominou o anarco-sindicalismo. Sua produção literária foi ampla como, por exemplo, os jornais operários *Voz do Trabalhador*, *La Battaglia*, *O amigo do Povo*, *A Lanterna*, entre outros. A coletânea de artigos denominada *Apontamentos de direito operário* (1905) de Evaristo de Morais, publicada no jornal *Correio da Manhã*. Diversas obras de autoria de militantes anarquistas como, por exemplo, *I paesi nei quali non si deve emigrare: la questione sociale nel Brasile* (1920) de Gigi Damiani, etc. (BATALHA, 2003, p. 146-148)

Os intelectuais, especialmente a partir de 1920, "só pensam o proletariado do ângulo da construção da nacionalidade e, por aí, constatam sua imaturidade e inconsistência". Destarte, o trabalhador brasileiro é um "agregado amorfo sem vida própria" (PAOLI et al., 1984, p. 133), que deve ser guiado e moldado pela elite cultural brasileira. Surge nessa produção intelectual à versão original da idéia – manifesta por diversos grupos socioculturais da época e que perdurou entre os intelectuais brasileiros, pelo menos até a década de 1970 – de que é somente em 1930, por obra do Estado, que "nasce" a classe operária brasileira como "entidade" organizada e ativa (PAOLI, 1987, p. 72).

A partir da década de 1950, sociólogos e cientistas políticos, como Azis Simão, Francisco Wefort, Leôncio Martins Rodrigues, Fernando Henrique Cardoso, entre outros; se dedicaram a análise do desenvolvimento industrial brasileiro e dos grupos sociais associados a este, inclusive os operários. Inicialmente utiliza-se um modelo interpretativo em que a classe operária, inclusive sua consciência, é determinada pela estrutura socioeconômica. Após alguns "incidentes", emerge na década de 1970 um modelo semelhante, mas que procura relacionar estrutura e conjuntura, fatores socioeconômicos e políticos e as práticas operárias, para daí compreender a classe operária e sua história. Em suma, num primeiro momento, a classe operária brasileira é representada nessa produção

como impotente e tutelada; posteriormente, passa a ser representada como "capaz de andar com suas próprias pernas", infelizmente, por caminhos tortuosos (RAMOS, 2009, p. 50-55).

Em 1976 foi publicada obra *Trabalho urbano e conflito social* de Boris Fausto, um dos primeiros estudos produzido por um historiador, tendo como objeto específico o movimento operário brasileiro. De modo geral, as interpretações de Fausto, a respeito da formação da classe operária brasileira e seus primeiros anos, buscam relacionar as condições socioeconômicas e políticas, com as práticas operárias do período; sendo que aquelas determinam estas, permitido as práticas operárias somente uma pequena "margem de manobra". Nesse sentido, o Estado autoritário e excludente, o baixo desenvolvimento industrial, as condições econômicas e políticas internacionais, etc. ao mesmo tempo em que impulsionam o movimento operário, desarticulam a classe. A classe operária, por sua vez, não amadurece para luta na instância política formal (político-partidária), fator que a desarticula ainda mais e reduz a combatividade do movimento operário, resultando em sua derrota e na manutenção do Estado autoritário.

> O conflito de classes tendeu a reduzir-se ao nível econômico, ao enfrentamento classe a classe, preservando-se a 'pureza repressiva' do Estado gendarme. Negar-se a exercer pressão sobre ele, nos longos combates pela cidadania social, negar-se a forçar a adoção normativa de conquistas significava condenar embates e conquistas, mais cedo ou mais tarde, a um doloroso fracasso.
> Do ponto de vista organizatório, a óbvia conseqüência da recusa da instância política consistiu em não se formular o problema do partido como núcleo agregador de interesses. No plano sindical, as concepções espontaneístas tiveram efeito particularmente desorganizador, nas condições de um país que oferecia enormes dificuldades a qualquer tipo de organização.
> A orientação da vanguarda anarquista teve assim um peso que não pode ser ignorado ao longo da história do movimento operário do período e na conjuntura de 1917-1920. Aí se atualizam as debilidades de uma teoria, às quais se poderiam acrescentar as oscilações entre uma estratégia insurrecional utópica e a mera identificação com as lutas espontâneas, os erros táticos dos quais o mais flagrante – nascido de uma dificuldade de avaliar as relações de força – foi o de tentar organizar greves gerais contra a repressão, em um momento já de refluxo. (FAUSTO, 1986, p. 247-248)

Nesta perspectiva, a responsabilidade pela derrota do movimento operário se divide entre as condições socioeconômicas do país e as próprias práticas operárias. Isto é, o baixo desenvolvimento industrial destina de antemão o movimento operário à ruína, a única possibilidade de vitória é a organização em partido, o reconhecimento da "instância

política de luta". Exatamente o que os anarquistas pretendem destruir e, portanto, não reconhecem. Outros estudos do período seguem esse mesmo modelo interpretativo como, por exemplo, *História da Indústria e do Trabalho no Brasil* (1982), de Francisco Foot Hardman e Victor Leonardi.

Até aqui buscamos demonstrar que pelo menos até meados da década de 1970, boa parte da historiografia brasileira não se preocupou especificamente com os movimentos monarquista, jacobino e operário, quando o fez, tendeu a julgar negativamente a ação desses movimentos de acordo com critérios estranhos àqueles indivíduos e suas condições históricas. Essa postura pode ser entendida a partir dos princípios, conceitos ou instrumentais teóricos utilizados no período. De acordo com Janotti, os historiadores procuraram explicar o insucesso dos monarquistas por meio do "princípio da fatalidade histórica":

> Tanto os contemporâneos como a maioria dos historiadores viram o advento da República como uma fatalidade histórica. A percepção fatalista, utilizada como categoria para a compreensão do passado, baseia-se na inevitabilidade da evolução dos acontecimentos. De modo geral e esquemático, esse discurso articula-se em torno de avaliações conjunturais do final do Império, concluindo que as instituições monárquicas haviam a tal ponto se esclerosado que, dentro dos antigos moldes do poder, não seria possível absorver quaisquer mudanças provenientes da rearticulação das forças econômico-político-sociais. **O mundo transformara-se, modernizara-se e o velho regime estava, pelas leis da natureza, ou da ciência - dependendo da formação teórica do autor -, fadado a ser substituído pelo novo, a República** [grifo nosso]. (JANOTTI, 2003, p. 141-142)

O "princípio de fatalidade" enquadra o processo histórico em uma determinada linha evolutiva, que torna inevitável, por exemplo, a derrota dos monarquistas na Primeira República. Esse tipo de interpretação está associada a uma história dita positivista, saturada pela idéia de progresso e, também, a certas vertentes marxistas. Pois, emerge no materialismo dialético um sentido da história, com caráter positivo, que determina o progresso irremediável da produção e, consequentemente, da consciência humana; em que a agência humana tem pouca ou nenhuma significação (CASTORIADIS, 1986, p. 48-49, passim). Destarte, os monarquistas são o passado que devem ser naturalmente "superado", independente da reação perpetrada por eles.

Em relação ao movimento jacobino, suas práticas radicais, violentas e autoritárias podem ser caracterizadas como retrogradas, não condizentes com a "República

democrática", portanto fadadas ao desaparecimento. Queiroz já assinalou que o silêncio em relação aos jacobinos "possivelmente decorra do recuo da historiografia ante o extremismo que o singularizava" (QUEIROZ, 1986, p. 9). Além disso, esse "recuo da historiografia" pode estar associado aos conceitos de classe e "ação política" em voga na época, como evidência a análise da autora: "É bastante difícil, todavia, lidar com os jacobinos. Não constituem um partido político estruturado, não representam uma classe social única e envolvem militares" (QUEIROZ, 1986, p. 14).

Em linhas gerais, na tradição marxista-leninista, as classes se constituem objetivamente de acordo com a posição que os indivíduos ocupam nas relações sociais de produção, com o desenvolvimento das forças produtivas, as lutas entre as classes e a condução do movimento por uma vanguarda esclarecida, enfim, emerge a consciência de classe. Isto é, além da mesma situação em relação à propriedade dos meios de produção, ao capital e às outras classes, se desenvolve uma consciência universal, política (organizada em sindicatos e partido) e revolucionária de suas condições materiais e um projeto político revolucionário (ANTUNES, 1990, p. 22-24). Sendo o movimento jacobino constituído por indivíduos que ocupam diferentes posições nas relações de produção, um estudo que utilize essa noção como categoria fundamental de análise, é propenso a caracterizar os jacobinos como desarticulados e, portanto, fadados ao fracasso.

Decorre disto, também, a impossibilidade da constituição de um "projeto político" alternativo ou de uma ação política eficiente - sindical/partidária - por parte dos jacobinos. Lógica semelhante foi aplicada à análise do movimento operário brasileiro, por exemplo, na perspectiva de Eric Hobsbawm - bastante presente na já referida análise de Fausto e de Hardman e Leonardi, entre outros - as classes em sua acepção objetiva existem desde as sociedades arcaicas que romperam com as relações de parentesco. Entretanto, "a consciência de classe é um fenômeno dá era industrial moderna" (HOBSBAWM, 2000, p. 36), ou seja, somente com o desenvolvimento do capitalismo as classes começam a adquirir consciência de si próprias e produzem movimentos sociais genuinamente políticos e coesos.

Por isso, as classes trabalhadoras provenientes das sociedades arcaicas, ao adentrarem as sociedades modernas – por vontade própria ou por coerção –, tendem a apresentar uma consciência de classe indeterminada, ambígua e/ou conservadora. Gradativamente, já participando das sociedades modernas, essas classes trabalhadoras começam a se formar como classe consciente de si própria, apesar de esse ser um momento

importante à constituição de práticas revolucionárias é, também, um momento propício à proliferação de ideologias e movimentos sociais, pré-políticos ou primitivos (HOBSBAWM, 1970, p. 12-14).

Entre as ideologias pré-políticas, Hobsbawm destaca o anarquismo clássico, que por se basear nas revoltas espontâneas e descartar a luta sindical e político-partidária; "é incapaz de resistir de forma organizada a uma repressão verdadeiramente eficiente e a um controle constante, [...] é uma forma de movimento de quase impossível e efetiva adaptação às condições modernas, apesar de ser o resultado delas" (HOBSBAWM, 1970, p. 119). O anarco-sindicalismo, em relação ao anarquismo clássico, apresenta a vantagem de admitir uma organização sindical, o que é um passo, embora não concretizado, em direção a uma luta político-partidária (HOBSBAWM, 1970, p. 118), mas sua debilidade era uma compreensão errônea da natureza do Estado e do Partido.

Para Hobsbawm – fundamentado principalmente em Marx, Lênin e Lukács – existem tipos e níveis de consciência de classe, que correspondem a formas de organização:

> O nível mais baixo é representado pelo que Lênin (com sua costumeira visão precisa e realista das realidades sociais) chamou de 'consciência sindical', e o mais alto é representado pela 'consciência socialista' (ou possivelmente, mas de forma muito mais rara algum tipo de consciência que prefigura a transformação total da sociedade). A primeira (como Lênin também observou) é aquela gerada mais espontaneamente, mas também a mais limitada. Sem a última, a consciência de classe da classe operária é, historicamente falando, incompleta [...]. (HOBSBAWM, 2000, p. 47)

Daí, Hobsbawm reafirma a importância da vanguarda socialista, da organização partidária e de um projeto político revolucionário, os movimentos anarquistas e outros movimentos pré-políticos estariam fadados ao fracasso em sociedades modernas. Nesse modelo, o que é analisado não é o que esses movimentos queriam fazer e o que fizeram, mas o que deveriam fazer.

A partir de meados da década de 1980, a historiografia brasileira oriunda dessa perspectiva foi duramente criticada por sua tendência a julgar negativamente o movimento operário:

> O estudo do movimento operário dos anos de 1917 a 1921 nos dois maiores centros brasileiros inicia-se com uma certa estupefação em relação, principalmente, ao tipo de horror que senti nos textos historiográficos existentes sobre o assunto. Era muito comum no balanço final da conjuntura deter-se nas características que a classe operária não

> possuía, porque tinha-se em mente um modelo de comportamento político e de classe operária visivelmente alienígena e historicamente dúbio ou absolutamente teórico.
> Chegava-se a conclusão de que a classe operária brasileira da Primeira República era fraca (pequena, composta de um grande número de mulheres e crianças) e mal conduzida, isto é, com uma liderança que se guiava por uma ideologia pequeno-burguesa. O meu horror era ver que com esses pressupostos – composição da classe e orientação ideológica – subtraia-se da classe operária a sua própria identidade. (CAMPOS, 1988, p. 12)

Destarte, alguns historiadores brasileiros "revisitaram" a história da Primeira Republica procurando "resgatar" monarquistas, jacobinos e operários, tentando escapar das determinações fatalistas e dos juízos de valor. Nessa época a historiografia sobre a Primeira República cresceu acentuadamente (FICO; POLITO, 1992, p. 53-54) e surgiram pesquisas preocupadas com a história das classes subalternas e dos movimentos sociais derrotados.

O Pensamento de E. P. Thompson e outro olhar historiográfico

O "novo" interesse pelos derrotados se relacionou com, primeiro, a proliferação dos novos paradigmas teóricos - as contribuições de Thompson, Nova História, Nova História Cultural, reflexões de Michel Foucault, etc. -; segundo, as transformações políticas e sociais do final da década de 1970; e, por fim, o desenvolvimento do ensino superior no país. As mudanças historiográficas advindas daí foram e ainda são polêmicas [25], para alguns - em especial para mídia da época - "jovens historiadores, notadamente da UNICAMP, contrapõem-se aos 'dogmatismos' teóricos, sobretudo marxista, e operam uma renovação teórica da História" (FICO; POLITO, 1992, p. 161). Outros saíram em defesa do marxismo ou, como acreditavam, da própria racionalidade:

> Quando se fala da crise [do] "marxismo" e do surgimento das novas metodologias, é necessário ter em mente que se trata da crise da razão instrumental, tecnológica, da razão positiva. O embate decisivo não é portanto entre "marxismo" e ecletismo, mas entre *razão* e *desrazão*. Entre modernidade e conservadorismo. As chamadas "novas" metodologias, com sua preferência pelo fragmentário, o sexo etc, apenas exarcerbam as fendas abertas pela crise da razão moderna, descambando resolutamente para o irracionalismo. (ZAIDEN FILHO, 1988 apud FICO; POLITO, 1992, p. 167)

[25] A respeitos dessas polêmicas ver principalmente COSTA, 1994; MORAES, 2002 e VAINFAS, 2009.

Carlos Fico e Ronald Polito (FICO; POLITO, 1992, p. 157-175) defendem que a mudança na historiografia brasileira não se deu por uma ruptura definitiva na década de 1980, mas por um processo que teve início nos anos 70 e que ainda caminhava lentamente em 1990; e não resultou em um total abandono dos "paradigmas tradicionais". "Esta problemática [...], talvez pudesse ser discutida supondo-se a existência de um núcleo renovador, de uma 'vanguarda' que, embora não constituísse a maioria, sinalizasse no sentido dos novos rumos que se estabeleceram a partir de então" (FICO; POLITO, 1992, p. 162).

No contexto dos anos 80, a simples apropriação teórica de autores como, por exemplo, Cornelius Castoriadis, Michel Foucault, Eric Hobsbawm, Edward Thompson e Christopher Hill; "transformou-se num campo de disputa" (FICO; POLITO, 1992, p. 171) não só historiográfica, mas também política. Esses e outros autores são alternadamente taxados de reacionários ou revolucionários.

Nesse sentido, Ronaldo Vainfas afirma que, pelo menos até 1980, havia no Brasil uma predominância dos estudos de caráter socioeconômico, com características marxistas. "O fundamental era, então, fazer uma história que buscasse as raízes socioeconômicas de nosso atraso, subdesenvolvimento ou dependência do imperialismo, em especial o norte-americano. Uma história engajada, portanto, uma história militante" (VAINFAS, 2009, p. 225).

A produção historiográfica fundada em outras temáticas e/ou vertentes historiográficas era inexistente ou relegada a segundo plano. Por exemplo, a produção em história das mentalidades só aparece seriamente no Brasil, no final da década de 1980 (VAINFAS, 2009, p. 228). Certamente a censura aos "novos paradigmas" dificultou a sua proliferação:

> Uma crítica que acusava os "novos historiadores" de se renderem a "modismos estrangeiros", de contribuírem, no âmbito nacional, para a pulverização e fragmentação da história, de renunciarem à questão central da luta de classes e do capitalismo em favor de temas irrelevantes e minúsculos que não punham em xeque a ordem mundial dominante, sendo, por isto, reacionários. (VAINFAS, 2009, p. 229)

Críticos ou defensores dos "modismos estrangeiros", ambos algumas vezes cometeram "equívocos teóricos" por não diferenciarem adequadamente vertentes interpretativas antagônicas como, por exemplo, história das mentalidades e micro-história

ou nova história cultural e nova esquerda inglesa, entre outras "mixórdias" (VAINFAS, 2009, p. 233).

De qualquer forma, é numa atmosfera de debate que essas e outras reflexões oriundas da Inglaterra, França e Itália repercutem entre os historiadores brasileiros na década de 1980, favorecendo o surgimento de outros padrões explicativos. Nesse sentido, as contribuições de Thompson são significativamente importantes para pensarmos os movimentos sociais, sobretudo os da classe operária. Pois, na perspectiva do autor - que difere de vertentes marxista-leninistas:

> A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais. Se a experiência aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe. (THOMPSON, 1987, p. 10)

Assim, a classe surge quando, por meio das relações humanas e da luta de classes [26], um grupo de pessoas passa a se comportar repetidamente de modo classista; partilhando, não somente a mesma posição nas relações de produção, mas também comportamentos, cultura e instituições que condizem com seus interesses.

Para compreender esse processo, Thompson utiliza *experiência* como conceito de junção, que articula "ser social", diretamente determinado pelas relações de produção; e "consciência social", mediada pela cultura e pelo pensamento dos indivíduos, mas limitada e pressionada pelo "ser social". Com uma acepção próxima a tradição hegeliana, que usa "essa palavra para designar a retificação da compreensão prévia da realidade, ou seja, a noção dialética da experiência como negação de erros prévios" (FERRERAS, 1999, p. 310). Contudo, em Thompson a "retificação dos erros prévios" tem como critério de verdade (base ontológica) o "ser social".

Em outras palavras, a *experiência* é diretamente determinada pelas condições materiais e pelas relações de produção, "surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento" (THOMPSON, 1981, p. 16). Os indivíduos passam fome, são

[26] Thompson assinala que a "luta de classe" precede a própria "classe", tendo o primeiro conceito caráter mais universal que o segundo (THOMPSON, 1989, p. 37).

presos sofrem com o desemprego e com as guerras, etc. e refletem sobre isso por meio de sua cultura, seus valores, pensamento, etc. constituindo a consciência social. Posteriormente, outras crises, guerras, enfim, as condições materiais proporcionam outras experiências que, por sua vez, mediadas pela cultura exercem pressões, geram tensões sobre a consciência social existente, modificando-a:

> O que queremos dizer é que ocorrem mudanças no ser social que dão origem a experiência modificada; e essa experiência é determinante, no sentido de que exerce pressões sobre a consciência social existente, propõe novas questões e proporciona grande parte do material sobre o qual se desenvolvem os exercícios intelectuais mais elaborados. (THOMPSON, 1981, p. 16)

Portanto, a classe deve ser entendida no seu "fazer-se", no modo como as experiências de determinados indivíduos, por serem regulares devido as causas materiais comuns, constituem relações de solidariedade de classe. Essas experiências serão mediadas pela cultura de cada época, lugar e grupo de indivíduos dando origem a distintas formas de consciência de classe. Por isto, Thompson, por um lado, considera a cultura como elemento constituinte da classe e da consciência de classe e, por outro lado, a impossibilidade de compreendermos a classe operária a partir de um modelo específico de práticas e formas de pensar, julgando um ou outro grupo de operários como mais ou menos consciente. Sobre isto, Thompson esclarece:

> Quando falamos da "inteligibilidade" da história podemos estar falando do entendimento da racionalidade (de causação, etc.) do processo histórico: trata-se de um conhecimento objetivo, revelado num diálogo com determinadas evidências. Mas podemos também estar fazendo referência à "significação" desse passado, seu significado para nós; este é um juízo de valor subjetivo, e a tais perguntas a evidência não pode oferecer respostas. Isso não implica a conclusão de que todos esses exercícios sejam impróprios. Podemos concordar (com Popper) que cada geração, cada historiador, tem direito a expressas um "ponto de vista", ou (com Kolakowski) que temos o direito de atribuir essa "inteligibilidade imanente" à história como um "ato de fé", desde que deixemos claro que isto se baseia não em procedimentos científicos (THOMPSON, 1981, p. 51)

Nesse sentido, por exemplo, é preciso descrever e analisar a experiência de exploração e resistência dos anarquistas da primeira República, por meio das suas condições de trabalho e moradia, repressão policial, suas festas, passeatas, destruição de máquinas, jornais, etc. como um processo de constituição de classe e de consciência classe. Porém, afirmar que possuem "falsa consciência social" ou assinalar seus equívocos a partir de critérios que desconheciam é tão inútil quanto "queixar-se de que a burguesia não foi

comunitária, ou de que os *Levellers* não introduziram a sociedade anarco-sidicalista" (THOMPSON, 1981, p. 52-53).

Em relação aos jacobinos, mesmo se tratando de um grupo bastante heterogêneo considerando a posição profissional (relações sociais de produção) e institucional de seus "membros", poderíamos tratá-los em termos de classe se analisarmos as experiências e os valores culturais que compartilham, que constituem laços de solidariedade entre eles e, também, as formas como reagem em conjunto à exploração que experimentam. Por fim, pensando suas lutas como um processo diversificado e sempre indeterminado de constituição de classes e consciências de classes no Brasil.

Nas reflexões de Thompson surge também uma crítica agressiva aos "princípios fatalista". Já que para o autor é a "agência humana" sempre imprevisível, mesmo limitada e pressionada pelas condições materiais, que constituí o processo histórico com regularidades, mas sempre aberto (THOMPSON, 1981, p. 59, 61, 111-112). Isto é, "como um momento de vir-a-ser, de possibilidades alternativas, de forças ascendentes e descendentes, de oposições e exercícios opostos (classes), de sinais bilíngues [...]", enfim, "a história como prática humana não dominada" (THOMPSON, 1981, p. 117). Nessa perspectiva, a monarquia ou o movimento monarquista não estavam fadados ao fracasso devido o "desenvolvimento irremediável das relações de produção", mas submergiram no combate, sendo a análise dessa luta o objetivo do conhecimento histórico.

Uma outra perspectiva interpretativa, não marxista, que também repercutiu no Brasil nos anos 80, é a da Nova História Cultural. Esta se caracteriza por analisar as representações de mundo - dispositivos metais duráveis e partilhados pelos indivíduos de um grupo que incorporam a estrutura social e organizam a apreensão e inteligibilidade do real - dos diferentes grupos socioculturais, que são matrizes de práticas e discursos que buscam impor determinada representação de mundo como verdadeira, dentro de um relação de forças com os outros grupos (CHARTIER, 1990, p. 17-18, passim).

Essas são algumas questões que fazem os movimentos operário, jacobino e monarquista adquirirem *status* de objeto central para análise historiográfica na década de 1980. Contudo, essa "nova produção" muitas vezes não escapou de noções ou princípios presentes na historiografia anterior. Vejamos alguns exemplos para examinarmos as características dessa mudança historiográfica.

Na obra *Os subversivos da República*, publicada pela primeira vez em 1986, Janotti afirma a relevância do movimento monarquista. Sua análise é fundamental para

percebermos a "violência como prática de dominação" no início da República, que foi permeada por constantes intervenções arbitrárias do Estado, como forma de "resolver os desentendimentos da classe dominante e neutralizar as manifestações das contradições entre as diferentes classes sociais" (JANOTTI, 1986, p. 8). Assim, a autora indica que as relações de força na sociedade são importantes para sua constituição e, portanto, a necessidade de estudá-las.

Segundo Janotti, após a proclamação da República, ainda atordoados, os monarquistas foram vagarosamente organizando-se em pequenos grupos que giravam em torno de importantes políticos do Império, jornalistas e intelectuais capazes de divulgar a ideologia monarquista. Fundaram, então, em 1895, o Partido Monarquista em São Paulo; e, em 1896, o Centro Monarquista no Rio de Janeiro. Esses partidos eram formados por políticos de província, funcionários da burocracia estatal, portadores de títulos nobiliárquicos, bacharéis das faculdades de Direito, parentes dos políticos do Império, católicos radicais e diversos outros personagens descontentes com a República. Todos tinham em comum:

> [...] ressentimentos relativos à perda do prestígio, dos cargos e dos privilégios que desfrutavam sob o Império [...] [ou, ainda,] profundo respeito a tradição, sentimentos antimilitaristas, a idealização do Império como modelo de virtudes cívicas e o conservadorismo religioso. (JANOTTI, 1986, p. 10)

O movimento foi ativo no período de 1889 até 1910, apoiando e organizando comícios, greves e revoltas, até mesmo proclamando a restauração da monarquia na cidade de Ribeirãozinho, Estado de São Paulo.

Em sua obra, Janotti busca compreender os monarquistas a partir de três eixos: suas origens, sua fragilidade e seu discurso. As origens do movimento remontam ao conflito entre conservadores e liberais no Império, que culminou no desmantelamento do sistema político vigente. A partir de uniões de caráter oportunistas começam a surgir grupos políticos, como os monarquistas, em parte composto pela facção liberal do império.

Em relação a fragilidade do movimento, a autora afirma que devido ao desenvolvimento capitalista no Brasil, ocorreu o aparecimento de diferentes camadas urbanas, a substituição do escravismo pelo trabalho livre e a ascensão da burguesia agrária. Por essa "questão fundamental":

> O grupo monarquista era representativo do segmento caído e que deixara de ser reinante. A vitória da sua causa somente seria obtida com o

> aniquilamento da burguesia cafeicultora e de todas as relações capitalistas já estabelecidas. Mas isso se afigurava totalmente impossível. (JANOTTI, 1986, p. 262)

Outros fatores de menor relevância são: a fragilidade da doutrina elaborada pelo movimento, que se baseava em contradizer os republicanos e sem construir princípios políticos viáveis; articulou-se e dirigiu-se apenas de e para a classe dominante, sem nunca pensar em um monarquismo popular; e, enfim, sofreu o desdém da família real alojada na Europa (JANOTTI, 1986, p. 262, passim).

Desta forma, apesar de em diversas passagens da obra demonstrar como as ações dos monarquistas foram importantes para o desenvolvimento de práticas repressivas do Estado, Janotti acaba por desqualificar essa relação de forças em sua conclusão, atribuindo como fator fundamental ao desmantelamento do movimento a "fatalidade história" - o desenvolvimento do capitalismo - noção que a própria autora irá questionar em textos posteriores, como vimos anteriormente.

Contudo, quando Janotti trata do discurso monarquista, evidencia como suas "práticas subversivas" penetram na repressão do Estado, fazendo com que este grupo tenha boa parte de suas vontades atendida durante a Primeira República:

> Seus escritores [dos monarquistas] esforçaram-se em negar o envolvimento monarquista em revoltas e conspirações, salientando apenas o vigor da propaganda jornalística realizada: ao movimento reacionário de uma fração da classe dominante convinha mais ser lembrado por suas convicções políticas do que pela prática que empreendera. [...] A culpa das violências sofridas por membros do movimento foi atribuída a exaltados jacobinos, isto é, a elementos de outras classes sociais e não à nova facção hegemônica, facilitando dessa forma a futura convivência entre rivais políticos que se respeitam mutuamente. (JANOTTI, 1986, p. 263-264)

Essa obra participa da "atmosfera historiográfica renovadora" da década de 1980. Pois, toma como objeto de estudo algo relegado ao segundo plano pela historiográfica anterior e demonstra a relevância da ação dos monarquista na Primeira República. Entretanto, ainda tende a concluir a derrocada do movimento a partir de "princípios fatalistas" (o estabelecimento das relações capitalistas) e não pelo embate com os adversários, bem como julga as ações dos monarquistas por critérios estranhos aos próprios (não construção de princípios "políticos viáveis" e não associação as classe subalternas).

Segundo exemplo, na obra *Os radicais da República* (1986), Queiroz analisa especificamente o movimento jacobino e segue um caminho semelhante ao de Janotti. A

autora entende que a transição da Monarquia à República é um momento revolucionário, pois remodela o sistema sociopolítico, para propiciar condições favoráveis ao desenvolvimento do capitalismo no Brasil. As condições socioeconômicas, o vazio de poder na instância política e a necessidade de modernização do Brasil, unificam forças heterogêneas – militares, classe média, oligarquia agrária, etc. – ao intento de derrubada da Monarquia. Cabendo às forças militares, única organização com estrutura e coesão suficiente, executar e assegurar a revolução. Tendo conquistado o objetivo comum, aparecem as diferenças entre esses distintos grupos.

Por um lado, a classe hegemônica (oligarquia agrária), já detentora do capital, quer adquirir seu espaço político para fortalecer sua condição econômica. Por outro lado, alguns militares não estão dispostos a entregar o espaço político, alegando que as instituições não estavam completamente formadas, necessitando de vigilância. Provocando, desta forma, a instabilidade característica dos primeiros tempos da República (QUEIROZ, 1986, p. 09-16).

Nessas condições emerge o movimento jacobino formado de pequenos comerciantes, funcionários públicos, farmacêuticos, guarda-livros, funcionários de estrada de ferro e outros elementos da classe média. Em parte, liderados por políticos - que nem sempre se declararam jacobinos - e por militares do Exército. Apesar da relativa união entre os diferentes grupos que compunham o movimento, esses "são distintos socialmente e, portanto, agem, obedecendo a motivações diferentes" (QUEIROZ, 1986, p. 241). Assim, existe uma relação complexa entre os indivíduos que compõe o movimento:

> É possível perceber que, não obstante a participação instigadora de civis interessados em utilizar o exército como instrumento de propósitos políticos na continuação de uma prática inauguradora com a República e recorrente no processo histórico brasileiro; não obstante ainda a participação entusiástica de um segmento das camadas médias urbanas, a retórica jacobina é nitidamente castrense. (QUEIROZ, 1986, p. 12-13)

Segundo Queiroz, os jacobinos entendem que são os únicos protetores e fiscalizadores das instituições republicanas e da nação, ameaçada constantemente por subversivos, como os monarquistas; ou estrangeiros, como os portugueses. Demonstra que as práticas - muitas vezes radicais - do movimento, como a constituição de clubes, imprensa especializada, manutenção de "batalhões patrióticos", passeatas de rua e quebra-quebras, etc. forçaram os grupos opositores a agirem de distintas formas, como o recuo em

momento críticos, repressão violenta, articulação da opinião pública, etc. (QUEIROZ, 1986, p. 49, 61, 216, passim).

Além disso, para a autora, um aspecto se destaca na derrota dos jacobinos: "o da impossibilidade de o grupo romper com a ideologia da classe rural e viabilizar um projeto político alternativo àquele por ela desenvolvido" (QUEIROZ, 1986, p. 266). Por um lado, a heterogeneidade étnica e sócio-profissional impossibilitou uma superioridade numérica e a constituição de fortes "laços organizatórios", principalmente entre os jacobinos e o operariado. Por outro lado, era "baixo também o estágio cultural, baixo o grau de consciência social [...] fica clara a inexistência de um projeto alternativo ao grupo agrário capaz de abalar-lhe os alicerces" (QUEIROS, 1986, p. 268).

Para definir seu conceito de consciência de classe, a autora utiliza como referencial teórico Lucian Goldman, concluindo:

> Como já se inferiu no caso presente, em decorrência de sua hegemonia, a consciência da classe agrária perpassa a das demais, influenciando-lhes a compreensão do real. Ao identificar lusos e monarquistas como os inimigos primordiais, os jacobinos oferecem um exemplo típico dessa interferência. Para eles, enquanto os primeiros ocuparam o espaço econômico, os últimos apresentavam o risco de preencher o espaço político. [...] **Para o grupo, chegar à "consciência possível" seria alcançar a noção clara de que a fração cafeeira e Prudente eram os representantes do sistema agroexportador responsável por seus males e, portanto, o inimigo a ser identificado em função de tais fatos** [grifo nosso]. (QUEIROZ, 1986, p. 272)

Na perspectiva de Thompson - notadamente antagônica em relação a de Goldman (THOMPSON, 1981, p. 51-53) - a análise de Queiroz seria um "juízo de valor". Pois, assinala a existência de uma consciência social, que não se relaciona com a experiência e a "cultura" dos jacobinos. Isto é, uma "consciência impossível", já que foi cunhada a partir de uma experiência e mediada por uma cultura ou pressupostos teóricos científicos, estranhos aos próprios jacobinos. Em suma, a autora descreve a partir de inúmeras evidências o discurso e as práticas do movimento jacobino, bem como a reação do Estado e de outros grupos sociais a essas práticas, mas conclui com uma análise - de acordo com a perspectiva de Thompson - fundada em um "juízo de valor", "imprópria para o exame de evidências históricas".

Na década de 1980, são os estudos sobre o movimento operário que efetivamente consideram as reflexões de Thompson e outras questões colocadas pela historiografia mais recente. Essa produção é, também, bem mais ampla que aquela sobre os jacobinos e

monarquistas. Obras como *Nem pátria, nem patrão* (1983) de Francisco Foot Hardman, *Trabalho, lar e botequim* (1984) de Sidney Chalhoub, *A vida fora das fábricas* (1983) de Maria Auxiliadora Guzzo, *Sonhar Libertário* (1986) de Cristina Hebling Campos, *Do cabaré ao lar* (1985) de Luzia Margareth Rago "resgatam" as práticas, a experiência, a cultura operária na Primeira República.

Dentre essas, como terceiro exemplo, destacamos a obra de Rago. A autora afirma que a luta de classes que leva a transformação/manutenção da sociedade não passa necessariamente pela instância política formal, pela luta político-partidária, como assinala a produção historiografia anterior, por exemplo, a referida obra de Fausto. Na perspectiva da autora, não existe sequer a dicotomia entre instância política formal e informal, existem múltiplas formas políticas, que não se hierarquizam ou se centralizam em uma única "instância verdadeira ou superior". A dominação e a resistência políticas estão em todos os espaços e todos os momentos da vida operária. Entre suas referências teóricas estão Michel Foucault e Thompson:

> Embora situados em campos teóricos e metodológicos diferenciados, Thompson e Foucault chamam a atenção para outros momentos do exercício da dominação burguesa, possibilitando recuperar as práticas políticas 'não-organizadas' do proletariado e desfazer o generalizado mito do atraso e do apoliticismo dos libertários. (RAGO, 1985, p. 14)

Desta maneira, de acordo com Rago, é restituído às "práticas políticas não-organizadas" da classe operária – até então consideradas banais, economicistas ou inconscientes – sua exata capacidade de transformação social, econômica e política. Nesta obra, a autora se propõe a estudar as manifestações de resistência cotidiana e a cultura produzidas pelos trabalhadores brasileiros, entre 1890 e 1930; bem como, as normas disciplinares a eles impostas pela organização fabril, pelas várias agências do poder público ou privado, regulando a sua maneira de morar, sua saúde, sua educação, sua sexualidade, etc. (RAGO, 1985, p. 11-14).

A autora interpreta as relações de força existente entre os operários e o patronato. Demonstrando as diferentes formas que este utilizou para dominação como, por exemplo, listas negras, repressão policial, organização de vilas operárias, práticas higienistas, etc. E as formas como o movimento operário, a partir da perspectiva anarquista, questionou essa dominação por meio de suas propostas de educação, "mulher", moradia, divisão da riqueza, etc. (RAGO, 1985, p. 62, 175-199, 183, 200, passim).

Na obra emerge uma representação de classe operária, compartilhada por parte dos acadêmicos da década de 1980, a saber: Não existe classe operária desarticulada, apática ou inconsciente no Brasil. Os operários possuem seus próprios saberes e práticas de resistência, que atingem todas as instâncias de dominação burguesa; não precisam de porta-vozes, vanguarda ou Partidos para representá-los, guiá-los ou educá-los em sua luta histórica, por justiça, liberdade e igualdade. Como transparece a seguinte fala da autora:

> Folheando as páginas já bastante amareladas destes jornais, reunidos há não muitos anos, a primeira impressão que me causam é a de uma riqueza muito grande de idéias e de acontecimentos de um período que vem sendo recentemente recuperado. Um universo vai-se delineando gradativamente aos meus olhos e é inevitável a pergunta: o que queriam aqueles loucos românticos? *Loucos*? *Românticos*?
>
> [...]
>
> Mas não só destes temas [greves, mobilizações, resistência nos locais de trabalho, etc.] vive a imprensa anarquista das primeiras décadas do século no Brasil: ela fala do amor, do lazer, registra excursões e piqueniques, sessões culturais, conferências educativas, discute uma nova moral. Propõe uma nova maneira de viver, anuncia um mundo fundado na igualdade, na liberdade e na felicidade, que deve ser construído por todos os oprimidos, aqui e agora. (RAGO, 1985, p. 16)

O modelo interpretativo da década de 1980 é permeado pela noção de resgate - em parte oriunda das reflexões Thompson. Isto é, a preocupação com a recuperação das práticas e dos discursos "libertários", desconsiderados pela historiografia anterior, também como forma de identificar os *germens* revolucionários presentes na classe operária brasileira do final da década de 1970, protagonista das greves do ABC paulista:

> Impressionados [os intelectuais] pelas demonstrações desses sinais de vida própria dos dominados [nas greves de 1978], muitos de nós nos voltamos para a interrogação do seu significado e de sua gestação. Vivemos todo um movimento intelectual de revisão histórica, buscando as raízes do presente, invisíveis nas formas passadas de representação do social. (PAOLI; et al., 1984, p. 130)

Se esse resgate foi em geral bem aceito pelos acadêmicos, *Do cabaré ao lar* e outras obras da época foram bastante criticadas por operacionalizarem simultaneamente as reflexões de Foucault e Thompson. Posteriormente, esse "problema conceitual" foi identificado pela própria Rago (RAGO, 1993, p. 133-134) e, em linhas gerais, diz respeito a articulação entre dois tipos de história: Por um lado, uma "história genealógica", em que não existem objetos naturais ou essenciais, mas constituídos por meio de práticas e discursos; e que não possui um sentido nato. Por outro lado, uma "história hermenêutica"

em que o conceito fundamental de experiência é determinado por elementos específicos ou "essenciais", que manifestam o caráter explorador das relações sociais de produção; e que o sentido, por mais indeterminado que seja pela noção do "fazer-se", é a busca de uma sociedade socioeconomicamente igualitária, ou seja, o fim da "exploração do homem pelo homem" (CARDOSO JR., 2006, p. 139-141; RAMOS).

Em uma perspectiva pautada nas reflexões de Thompson, a produção historiográfica da década de 1980, aqui discutida, apesar da manutenção de princípios fatalistas, de juízos de valor, do "problema conceitual"; foi importante para a compreensão dos "derrotados da República" e sua relação com a constituição da sociedade brasileira. Pois, em muitos momentos analisou a relação de forças entre os diferentes grupos socioculturais em confronto na época e sua importância para o contexto histórico. Afinal, é também devido a existência e ação dos monarquistas, jacobinos e operários que os discursos e as práticas de dominação adquiriram determinada forma e conteúdo.

Os derrotados ou o "povo das ruas" como denominou José Murilo de Carvalho, assombraram a sociedade com sua radicalidade, corroeram subversivamente o Estado, impuseram práticas que acabaram por esclerosar os mecanismos de dominação. Sendo, por isto, relevantes no processo histórico:

> Pode-se sugerir que o fracasso do regime [Primeira República] foi decretado pelos critérios que ele próprio estabeleceu ao se definir como república liberal e que, por mecanismos não vistos nem previstos, continuaram movendo-se para a frente as forças da sociedade. De alguma maneira, o reprimido movimento operário da velha república impactou sobre a decisão de criar um Ministério do Trabalho e sobre a legislação social, trabalhista e sindical; o rígido domínio oligárquico gestou em seu próprio ventre uma intelectualidade crítica e renovadora que contribuiu, por caminhos muitas vezes divergentes, para repensar e reorientar o país; o rebelde, indócil e marginalizado povo das ruas das maiores cidades se viu, pela primeira vez, interpelado pelos novos governantes; a descrença anterior no povo civil, baseada em suas características raciais, foi subvertida pela valorização da mestiçagem promovida pelo próprio governo; a crítica ao exagero federalista, já feita pelos intelectuais dos anos 20, ajudou a restaurar a capacidade do governo central de definir políticas nacionais. (CARVALHO, 2002, p. 86-87)

Por fim, é importante notar, que esse balanço historiográfico corrobora com as indicações de Fico, Polito e Vainfas sobre as transformações ocorridas na historiografia brasileira na década de 1980; resultante também da disputa no interior de nosso campo de produção. Talvez ainda seja necessário uma análise minuciosa da produção historiográfica dos anos 80, seguindo as indicações de Vainfas:

> Não é caso de celebrar ou condenar esta ou aquela moda historiográfica, senão de contextualizá-la, de tentar explicar suas condições de produção no meio acadêmico, bem como sua maior ou menor capacidade de irradiação ou recepção. E, sobretudo, buscar extrair dos resultados concretos de cada pesquisa aquilo que nos ajuda a compreender melhor as várias faces de nossa história, sem preconceitos. Pois é certo que quando o debate historiográfico cai prisioneiro da ideologia, quem sai perdendo é a história. (VAINFAS, 2009, p. 234)

Referências:

ANTUNES, R. **Classe operária, sindicato e partido no Brasil**: um estudo sobre a consciência de classe, da revolução de 30 até a Aliança Nacional Libertadora. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1990.

BATALHA, C. A historiografia da classe operária no Brasil: trajetória e tendências. In FREITAS, Marcos Cezar de (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

CAMPOS, C. **O sonhar libertário**: Movimento operário nos anos de 1917 a 1921. Campinas: Pontes, 1988.

CARDOSO J. Foucault em voo rasante. In CARVALHO, Alonzo Bezerra de; LIMA DA SILVA, W. (Org.). **Sociologia e Educação: leituras e interpretações**. São Paulo: Avercamp, 2006, p. 135-160.

CARVALHO, J. Os três povos da República. In CARVALHO, Alice Resende de (org.). República no Catete. Rio de Janeiro: Museu da República, 2002, p. 61-87.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CHARTIER, R. **A História Cultural**: Entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

COSTA, E. A dialética invertida: 1960-1990. **Revista Brasileira de História**, São Paulo: Marco Zero, v.14, n.27, p.9-26, 1994.

FAUSTO, B. **Trabalho urbano e conflito social (1890-1920)**. 4.ed. São Paulo: Difel, 1986.

FERRERAS, N. Culturalismo e Experiência: leitura dos debates em torno da obra de E.P. Thompson. **Diálogos**, Maringá, v. 3, n. 3, p. 309-322, 1999.

FICO, C & POLITO, R. **A história no Brasil (1980-1989)**. Ouro Preto: UFOP, 1994, 2v.

HOBSBAWM, E. **Rebeldes Primitivos**: Estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

_____. **Mundos do Trabalho**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

JANOTTI, M. **Os subversivos da República**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. O diálogo convergente: políticos e historiadores no início da República. In FREITAS, M (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

MORAES, J &; REGO, J (org.). **Conversas com historiadores brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2002.

MÜLLER, R & MORAES, M. Pesquisa Social e Lógica Histórica: a atualidade de E. P. Thompson. **VI Congresso português de sociologia**, Universidade Nova de Lisboa, 2008. Disponível em: http://www.aps.pt/vicongresso/pdfs/623.pdf Acesso em: 20 de janeiro de 2011

PAOLI, M ; SADER, E & TELLES, V. Pensando a Classe Operária: Os Trabalhadores Sujeitos ao Imaginário Acadêmico. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: Marco Zero, v.3, n.6, p.129-149, set. 1984.

PAOLI, M. Os trabalhadores urbanos na fala dos outros. In LOPES, José Sérgio Leite (org.). **Cultura e Identidade Operária**: aspectos da cultura da classe trabalhadora. 1. ed. São Paulo: Marco Zero,1987, v.1, p.53-101.

PÉCAUT, D. **Os intelectuais e a política no Brasil: Entre o povo e a nação**. São Paulo: Ática, 1990.

RAGO, L. **Do cabaré ao lar: A utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. As marcas da pantera: Michel Foucault na historiografia brasileira contemporânea. **Anos 90**. Rio Grande do Sul, PPGH-UFRGS, v. 1, n. 1, p.121-143, 1993.

RAMOS, I. **O messianismo acadêmico: redenção pela classe operária**. Londrina: UEL, 2009 (Dissertação de Mestrado).

_____. **Genealogia de uma operação historiográfica**: as apropriações dos pensamentos de Edward Palmer Thompson e de Michel Foucault pelos historiadores brasileiros na década de 1980**.** 2014. 541 f. Tese (Doutorado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2014.

THOMPSON, E. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1981.

_____. **A formação da classe operária inglesa**: A árvore da liberdade. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v.1.

_____. **Tradición, revuelta y consciência de clase**: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. 3. ed. Barcelona: Crítica, 1989.

VAINFAS, R. História cultural e historiografia brasileira. **História: Questões & Debates**, Curitiba, Editora da UFPR, n. 50, p. 217-235, jan./jun. 2009.

Por uma memória da Teoria: o conflito entre as gerações dos Metódicos e dos Annales[27]

By a memory Theory: the conflict between generations of methodical and Annales

Clayton Ferreira e Ferreira Borges[28]

Resumo: Partindo das reflexões de Ricoeur sobre a relação entre História e memória, tentaremos discorrer sobre como a memória historiográfica construída e, recorrentemente comemorada pela tradição dos *Annales* pôde criar uma postura generalizada de grande aversão à tradição historiográfica que os precederam. A questão que norteia nossa reflexão aqui é: a memória histórica criada, memorizada e celebrada pelos *Annales* faz jus à ideia de uma Revolução, sendo o conceito de Revolução entendido aqui no corrente sentido de uma mudança brusca e negadora da tradição? Dentro destes termos, a memória histórica da "escola metódica"[29] pode ser vista como impedida e/ou como manipulada dentro da prática de boa parte dos historiadores franceses e brasileiros, tendo em vista a grande influência exercida pelos *Annales* entre nossos profissionais? Ressaltamos de imediato que sabemos da impossibilidade de responder a ambas as perguntas de maneira completa neste curto trabalho, o que então almejamos é desenvolver um exercício heurístico no intuito de arrolar e minimamente problematizar certa gama de indícios.

Palvras- chave: Memória. Historiografia. Escola metódica.

Abstract: Starting from Ricoeur's reflections on the relationship between history and memory, try to discuss as built memory and historiography, repeatedly celebrated the tradition of the Annales could create a generalized attitude of great aversion to historiographical tradition that preceded them. The question that guides our thinking here is: the historical memory created, stored and celebrated by the Annales lives up to the idea of a revolution, and the concept of Revolution understood here in the usual sense of a sudden change and negating tradition? Within these terms, the historical memory of the "methodical school" can be seen as prevented and / or as manipulated in the practice of many of the French and Brazilian historians, considering the great influence exerted by the Annales between our professionals? We point out immediately that we know the impossibility to answer both questions in a complete way in this short work, which is then aim to develop a heuristic exercise in order to enroll and minimally discuss certain range of indications.

Keywords: Memory. Historiography. School methodical.

---

[27] Agradeço aos colegas Dianari Júnior e Philippe Delfino Sartin e ao professor Noé Freire Sandes pelas críticas e sugestões a este trabalho. Data de submissão 14/03/2015 e aceite em 30/07/2015

[28] Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás – UFG. Professor da Universidade Estadual de Goiás – Campus Iporá. E-mail: clayton.borges@ueg.br ou cferreiraeferreira@yahoo.com.br

[29] Utilizaremos os termos *escola metódica* e *metódicos* entre aspas em função do caráter pejorativo neles contido.

Paul Ricoeur e sua reflexão sobre a memória

Em seu texto *A memória exercitada: uso e abuso,* Paul Ricoeur (2007, p. 71-72) almeja construir uma tipologia sobre a memória partindo do pressuposto de que a mesma constitui uma matriz para a História ciência. A ambição veritativa da memória seria então um problema digno de ser explorado, na medida em que incide sobre perguntas que não querem se calar desde o último quarto do século XX, no âmbito das ciências humanas: em que medida a História consegue representar de maneira adequada o passado? Qual o papel da narrativa neste esforço explicativo daquilo que já se foi? E, afunilando ainda mais a pergunta, como se dá a relação entre a História e a memória na dinâmica temporal?

A partir da distinção entre uma abordagem cognitiva ("o reconhecimento que coroa a busca bem sucedida") e uma abordagem prática (onde o conceito de trabalho se torna central para se pensar na operação da recordação) sobre a memória, Ricoeur (no texto aqui trabalhado) procura explorar a última opção. A dimensão pragmática é então tratada a partir da expressão *memória exercitada*, uma memória que deixa de ser meramente uma busca pela recordação, mas que é agida (na "ação" o passado é visto como que colado ao presente, tende-se a se enxergar somente sua imediatez), se caracterizando assim em uma "economia de esforços" do sujeito que se lembra, na medida em que este "explora metodicamente [...] a memorização". Memorização (sendo esta uma memória hábito, é cultivada a partir das estratégias de aprendizado) e rememoração são então definidas como duas "modalidades de fazer memória", que embora distintas entrecruzam-se no ato de lembrar-se. Ricoeur utiliza os conceitos memória natural e memória artificial para refinar a distinção entre as já referidas dimensões cognitiva e pragmática da memória, respectivamente. Deste modo, a *memória natural* é o ato de rememorar, trata-se de uma busca. Enquanto que a *memória artificial* já não é uma busca, mas sim uma prática, a prática daquilo que foi lembrado e/ou memorizado.

Partindo do pressuposto de que a memória também é praticada, Ricoeur ressalta que o uso enseja o abuso, e este abuso acarreta uma *memória infeliz*, pois inconsciente e irrefletida. A memória infeliz seria uma espécie de *memória memorizante*,[30] ou seja,

[30] Ao utilizar o termo *memorizante*, Ricoeur deixa evidente a influência da tradição dos *Annales* para com a sua concepção de História, fazendo alusão às críticas de François Simiand e de Henri Berr (fundador da *Revue de Synthèse Historique*, revista pioneira nas críticas à história tradicional em França) sobre os "metódicos", onde o primeiro cunhou o termo *história historizante*. Os *Annales* por sua vez podem ser vistos como "herdeiros" do debate crítico sobre a "escola metódica" iniciado com a fundação da *Revue de*

resultado de uma prática descompromissada com uma postura crítica que preza pelo uso comedido da memória natural. Assim, memória infeliz e/ou memorizante seria uma forma abusiva da memória natural, pois o seu apanágio seria esquecer o esquecimento (RICOEUR, 2007, p. 73-74).

Em contrapartida, Ricoeur defende uma *memória feliz*, pois fruto de um esforço reflexivo que almeja uma justa memória, negando tanto o excesso de memória quanto o excesso de esquecimento. Desenvolvendo de forma exemplar o método hermenêutico (como o faz em todo o seu referido texto), o autor esclarece que memória feliz não significa ingenuamente estabelecer uma apologia e/ou "elogio da memória", entretanto, também não se tratando de cair no outro extremo da negação da memória. Sua defesa de uma visão crítica que convenha ao exercício plausível da memória é pautada na tentativa de construir "uma *memória poética* para transcender a oposição entre memória natural e memória artificial, para pulverizar a oposição entre uso e abuso" (RICOEUR, 2007, p. 79) (grifo meu).

O caráter pernicioso da memória é evidenciado de forma mais clara em sua reflexão sobre a tradição da *ars memoriae,* que exaltava o poder da memória e almejava o "desejo exorbitante de nada esquecer". Segundo Ricoeur, o efeito colateral mais expressivo desta prática apologética foi o equívoco em desvincular a evocação da memória com o passado, com "aquilo que realmente aconteceu", pois a imaginação não controlada (desvinculada de qualquer noção de limite, logo não metodizada) produziu uma falsa memória, uma memória mágica. O que Ricoeur propõe então seria uma "reintrodução da ideia de limite" para se pensar a relação entre a memória e o esquecimento. Sugere o deslocamento de uma "magia da memória" para uma "pedagogia da memória" onde a noção de limite seria baseada em uma imaginação poética, uma imaginação criadora, porém também metódica, não se abstendo o sujeito que interpreta e/ou lembra, do uso comedido tanto da rememoração quanto do esquecimento (RICOEUR, 2007, p. 80).

A supracitada tipologia criada por Ricoeur se situa então de maneira mais enfática no âmbito do abuso da prática da memória natural. Ricoeur lança mão de um aparato conceitual retirado de Sigmund Freud buscando analisar de forma mais refinada o porquê

Synthèse Historique. O curioso é percebermos que mesmo partindo da concepção de História dos *Annales*, Ricoeur estabelece reflexões que possibilitam uma (re) visão crítica da construção da memória histórica do próprio grupo. Ver: SIMIAND, François. *Méthode historique et science sociale: étude critique d'après les ouvrages récents de M. Lacombe et de M. Seignobos. Revue de Synthèse Historique*. T. 05, 1903, p. 01-22; e também: BERR, Henri. *Histoire traditionnelle et synthèse historique. Revue de Synthèse Historique*, T. 23, 1911, p. 121-130.

do frequente mau uso da memória no âmbito coletivo. Ricoeur adverte que o conceitual teórico criado por Freud se situa na magnitude individual, entretanto, lança mão do uso de analogias para se pensar o coletivo dentro destes parâmetros. O seu interesse é o de estabelecer uma tentativa de transposição das categorias de análise freudiana da memória individual para se pensar no gerenciamento da memória na sociedade (a memória coletiva), uma busca generalizadora arrolada na prudência (RICOEUR, 2007, p. 82-83).

O primeiro nível, o "patológico-terapêutico", é o da *memória impedida*. A partir do estudo de Freud sobre as lembranças traumáticas individuais, Ricoeur extrai o conceito *compulsão de repetição* que consistiria na "substituição da lembrança" pela "passagem ao ato". Essa enfermidade individual seria oposta ao ato de superação da mesma, conceituado como *trabalho de rememoração*. Lançando uma ponte com outro estudo de Freud, "Luto e melancolia", Ricoeur cria uma analogia entre os conceitos *compulsão de repetição* e *melancolia* e, entre *Trabalho de rememoração* e *Trabalho de luto*. Enquanto a melancolia caracterizaria a patologia da memória - devido a uma relação problemática com a memória - o trabalho de luto seria o esforço de superação da doença psíquica, e o resultado dessa superação seria a reconciliação com o passado que até então era negado e/ou excessivamente evocado (RICOEUR, 2007, p. 84-89).

O importante aqui para Ricoeur é conjecturar que no plano da memória coletiva a compulsão de repetição produziria uma espécie de memória repetição, pois resistente à crítica, caracterizando assim um excesso de memória. Por outro lado, este excesso de memória produziria o seu contraponto, a insuficiência de memória sobre outrem. Novamente Ricoeur propõe como uma possível solução para este problema, uma memória lembrança (uma lembrança verdadeira, pois produtora de uma justa memória), uma memória crítica em detrimento da memória repetição, no objetivo de possibilitar que se supere o "déficit de crítica" necessário para efetuar o trabalho de rememoração, onde a reconciliação com o passado seria possível. Neste patamar, a memória impedida seria o resultado de uma postura acrítica para com a memória natural, caracterizando-se talvez em um mau uso coletivo do exercício da memória.

No nível prático Ricoeur versa sobre a *memória manipulada* pelo poder, onde lança mão da "categoria weberiana de racionalidade segundo um fim [...] oposta à de racionalidade segundo um valor" para cunhar o termo *memória instrumentalizada*. É neste ponto de sua análise que o autor explora o problema do entrelaçamento da memória e da

identidade, onde parte do pressuposto teórico de que a memória compõe o principal elemento constitutivo da identidade, e esta produz memória.

A memória manipulada é vista como frágil. Fragilidade esta potencializada no âmbito cognitivo em função da "proximidade entre imaginação e memória". De acordo com Ricoeur, neste ponto ocorre um círculo vicioso entre memória e identidade, onde a fragilidade da memória fomenta igualmente uma fragilidade da identidade, devido á uma "relação difícil [desta] com o tempo", o que por sua vez "justifica o recurso [da identidade] à memória". Memória e identidade se constituem mutuamente (RICOEUR, 2007, p. 93).

Um ponto importante neste nível é a atenção dada pelo autor ao fenômeno ideológico. Longe de negar a ideologia - de negar a presença de elementos subjetivos no fazer historiográfico, elementos produtores de múltiplos posicionamentos políticos ante a tradição estabelecida –, Ricoeur propõe uma crítica das ideologias, ao reconhecer não só o seu potencial para a "distorção da realidade, de legitimação do sistema de poder", aspectos estes vistos com ressalvas, mas também quando destaca a sua importância para a "integração da realidade por meio de sistemas simbólicos imanentes a ação" (RICOEUR, 2007, p. 95). O ponto crucial deste nível é quando o autor articula memória, identidade, narrativa e ideologia:

> [...] a memória é incorporada à constituição da identidade por meio da função narrativa. A ideologização da memória torna-se possível pelos recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. [...] É mais precisamente a função seletiva da narrativa que oferece à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa estratégia do esquecimento tanto quanto da rememoração. [...] Contudo, é no nível em que a ideologia opera como discurso justificador do poder, da dominação, que se veem mobilizados os recursos de manipulação que a narrativa oferece (RICOEUR, 2007, p. 98).

Esta relação complexa abre a possibilidade para que se produza uma narrativa imposta – uma constituição de sentido imposta – por determinado grupo a outrem, na medida em que este grupo procura justificá-la a partir de uma *memória imposta*, uma memória autorizada. Tal história imposta pede ainda que ela seja "aprendida e celebrada publicamente". Neste ponto crítico do gerenciamento da memória na sociedade pelo crivo da ideologia, Ricoeur novamente objeta o perigo do "elogio incondicional da memória" através da crítica de Tzvetan Todorov sobre os "ritos e mitos" associados a supostos "acontecimentos fundadores". O perigo exposto aqui é o de rimar "rememoração,

memorização e comemoração" em um só verso, em um só ato acrítico (RICOEUR, 2007, p. 98).

No nível ético-político o conceito cunhado é o de *memória obrigada*. O problema analisado aqui por Ricoeur é o de *dever de memória* associado à "ideia de justiça", onde o "dever de memória é o dever de fazer justiça, pela lembrança, a um outro que não o si". Mas a questão é a de saber até que ponto a referida ideia de justiça legitima um dever de memória. Outra vez a noção de limite é trazida à reflexão (RICOEUR, 2007, p. 99-104).

Lançando mão outra vez da analogia, Ricoeur desenvolve o raciocínio em que a noção de *dever* remete a uma noção de *dívida* do presente para com o passado, podendo ser considerada a dívida como uma *herança* temporal. A possível solução para este impasse seria a de "pagar a dívida [...] mas também submeter a herança a inventário", ou seja, a partir do momento em que admitimos que herdamos uma dívida para com o passado, devemos pagá-la, mas somente após um exercício de reflexão sobre a "procedência", o "desenvolvimento" e o "peso" da mesma em nosso presente. Ao trazer a noção de dívida, Ricoeur pretende fortalecer o seu argumento de que é preciso exercer uma postura crítica perante a memória para que possamos combater de forma consciente o seu mau uso também no âmbito político-social. A noção de vítima configuraria o sentido negativo do dever de memória, pois criaria uma "demanda de justiça" insaciável na medida em que esta demanda é utilizada com fins políticos, ocorrendo assim um deslocamento da memória lembrança para a "passagem ao ato".

Portanto, ocorre um uso abusivo dessa memória natural que resulta em uma instrumentalização da mesma, uso que explora uma memória que não é trespassada pela interpretação crítica, o que por um lado resulta na prática da comemoração de certa memória, enquanto que, pelo outro lado despreza, ignora e desvaloriza outras memórias, ao passo que supervaloriza a que "escolheu" de acordo com o seu interesse político. Nisto reside a importância da ambição veritativa da memória (esta dando-se "sob o signo da fidelidade" e não da objetividade), só possível pelo crivo da crítica, pois esta ambição funcionaria como um critério antropológico universal para a adequada gestão da prática da memória.

Assim é que Ricoeur entende a relação entre memória e a História, a primeira não constituindo mero objeto da segunda, mas sim uma matriz fenomenológica que serviria de base à epistemologia da História científica. Ressalta-se assim que esta relação não é optativa, mas intrínseca. Neste ponto, Ricoeur concorda com Pierre Nora quando este

afirma que a "história é uma memória verificada", onde a noção de limite da imaginação criadora é regida pelo método, sem que necessariamente haja prejuízo a nenhuma das partes. Em suma, o que Ricoeur propõe é uma "inversão da obsessão comemorativa", do seu uso exclusivamente passivo no âmbito social, e defende que se exercite o lado ativo do uso da memória, negando assim não a memória ou o esquecimento de forma plena, mas sim a tirania da memória em nome de uma justa memória. Trata-se de uma *terceira via* entre o dever de memória (em seu sentido pleno) e o direito ao esquecimento dentro da problemática moral. "Perspectiva veritativa e perspectiva pragmática sobre a memória" se imbricam de forma não excludente (ALBUQUERQUE JR, 2007).

Ao indicarmos os usos e abusos na prática da administração da memória temos a intenção de evidenciar a necessidade de depurar o debate teórico-metodológico. Tal debate é efetuado recorrentemente sem o recurso aos aspectos subjetivos constituintes da interpretação do passado. Longe de sugerir soluções definitivas, nosso intento é o de apontar o problema referente à exclusão da dimensão da memória nos debates teórico-metodológicos, exclusão que frequentemente acarreta em esquecimentos - sejam eles conscientes ou não - injustificados. Ocultar tal dimensão nos "combates" acadêmicos seria o mesmo que negar que o historiador esteja envolvido por uma série de condicionamentos subjetivos, fruto de um lugar e de práticas que teimam em não aparecer nos textos, mas que existem tão somente em suas entrelinhas (CERTEAU, 2000). Neste sentido, torna-se imprescindível tomar em consideração um tipo de registro do passado, o da memória social - "ancorada na vivencia" - e adicioná-lo ao tipo historiográfico - ancorado no método, o que pressupõe "controle e distancia" - pois, na realidade ambos se diluem na formação da cultura histórica, elemento este que funciona como pano de fundo para o estabelecimento da verdade na história (SANDES, 2009, p. 132).

Memória e historiografia: sobre a necessidade de considerar os elementos subjetivos na interpretação das tradições historiográficas

Partindo das reflexões de Ricoeur sobre a relação entre História e memória, tentaremos discorrer sobre como a memória historiográfica construída e, recorrentemente *comemorada* pela tradição dos *Annales* pôde criar uma postura generalizada de grande aversão à tradição historiográfica que os precederam. A questão que norteia nossa reflexão aqui é: a memória histórica criada, memorizada e celebrada pelos *Annales* faz jus à ideia de uma Revolução, sendo o conceito de Revolução entendido aqui no corrente sentido de uma

mudança brusca e negadora da tradição? Dentro destes termos, a memória histórica da "escola metódica" pode ser vista como impedida ou como manipulada dentro da prática de boa parte dos historiadores franceses e brasileiros, visto a grande influência exercida pelos *Annales* entre nossos profissionais? Longe de tentar esgotar o tema, o que almejamos nas páginas seguintes é desenvolver um exercício heurístico no intuito de arrolar e minimamente problematizar certa gama de indícios.

O embate político-institucional travado no início do século XX no cenário historiográfico francês entre a tradição até então consolidada e a corrente insurgente contra a mesma ("metódicos" e *annalistas*, respectivamente), produziu, além da já muito (re) conhecida "revolução metodológica", uma memória histórica exageradamente distorcida sobre os representantes do primeiro grupo, estes que por sua vez podem ser vistos como "pais intelectuais" dos últimos, visto que formavam o corpo docente responsável pela formação dos mesmos.

Sintomaticamente, Lucien Febvre e Marc Bloch – reconhecidamente os idealizadores e fundadores da escola dos *Annales* –, apesar de intelectualmente próximos dentro deste panorama de mudança, adotaram posturas diversas ante a tradição historiográfica precedente. Enquanto Febvre colocava para si a tarefa de *combater* uma concepção de História que considerava demasiadamente ultrapassada, Bloch em inúmeras oportunidades reconheceu os ensinamentos e o valor da tradição historiográfica anterior, emblematicamente representada por seu mestre Seignobos (GOMES, 2006).

Em sua obra *Combates pela História*, Febvre usa e abusa de acusações e/ou argumentos irônicos e sarcásticos ao se referir aos que julga como positivistas. A seu ver a história factual feita pelos metódicos priorizaria a história política, o singular e, recusavam qualquer forma de síntese (FEBVRE, 1977, p. 10-19). De acordo com o nosso interesse, o importante a ser destacado aqui é a postura extremamente agressiva de Febvre para com os "metódicos", podendo ser compreendida ao levarmos em consideração que o seu anseio era o de consolidar uma nova concepção de História em uma conjuntura institucional desfavorável. Tal anseio de hegemonia somente seria consolidado com seu sucessor Fernand Braudel, quase vinte anos depois da fundação da revista dos *Annales*[31].

[31] Utilizaremos a expressão "revista dos *Annales*" em função da constante troca do nome da referida revista, pois não estamos nos referindo a um período específico.

Antoine Prost, em sua obra *Doze lições sobre a história* (2008), observa lucidamente a postura de Febvre e a conjuntura em que ela se insere, onde também podemos perceber o papel exercido pela revista dos *Annales* (assim como toda revista científica, ela pode e talvez deva ser vista como um dispositivo de poder!) dentro de um "projeto científico", um projeto de poder historiográfico institucional ainda embrionário naquele momento:

> Temível polemista, Lucien Febvre perdeu o controle, nesse combate, a ponto de cometer injustiças ainda remanescentes [...]. Entretanto, a criação dos *Annales* perseguia, simultaneamente, desafios mais estratégicos, comprovando a veracidade de que "todo projeto científico é inseparável de um projeto de poder" (PROST, 2008, p. 40).

Por sua vez, F. Braudel também adotou a postura *polemista* e exagerada de L. Febvre. Em sua obra, *Escritos sobre a História*, Braudel sempre se refere à produção histórica do século XIX segundo uma ótica repulsiva. Mesmo quando Braudel procura estabelecer algum tipo de elogio a historiadores do século XIX, como a Leopold von Ranke e Fustel de Coulanges (chamando-os de grandes historiadores), parece que o faz sempre como mero pretexto para logo adiante destacar através de suas críticas ferrenhas o que julga problemático em sua produção intelectual. Apesar dos elogios aparecerem de forma frequente em sua referida obra, Braudel sempre ressalta os seus supostos erros a fim de deslegitimar uma tradição historiográfica da qual não se considera membro, e como é amplamente sabido, da qual a sua tradição historiográfica sempre toma como ponto de partida para as críticas com explícito teor político e, consequentemente como um exemplo de como não se fazer História de maneira plausível (BRAUDEL, 1978, p. 14-22).

Deste modo, Febvre (que ao lado de Bloch era o principal representante da chamada primeira geração dos *Annales*) e Braudel (o maior representante da segunda geração) produziram interpretações exageradas que podem ser compreendidas se inseridas no contexto do "calor" da disputa institucional frente aos "donos" do espaço acadêmico francês à época. De acordo com Ricoeur (2007, p. 93) memória e identidade se constituem mutuamente e concomitantemente. Assim, a construção de uma "memória negativa" sobre os "metódicos" por ambos pode ser compreendida pela necessidade de afirmação e consolidação de uma identidade recém-criada, esta por sua vez solicita que se produza (através da configuração narrativa) uma memória positivada do grupo emergente que possibilite as condições para que a sua mencionada "identidade recém-criada" dure no tempo.

No entanto, o problema se instala quando a maioria dos herdeiros da tradição dos *Annales* toma as palavras de ambos como verdades absolutas, indubitáveis. Passa-se então de maneira generalizada a se reproduzir tautologicamente tais sentenças de forma acrítica (REIS, 1996), chegando mesmo ao ponto de "diabolizar, sem poupar exageros e simplificações, essa história "historicizante"", o que a nosso ver constituiu um fator primordial para que se instituísse um déficit de compreensão sobre as possíveis contribuições dos "metódicos" à fundamentação epistemológica da História (PROST, 2008, p. 39)[32].

Antoine Prost chama a atenção para o extremo a que essa postura acrítica pode levar ao sublinhar a caracterização caricatural que normalmente é construída sobre a "escola metódica" e seus membros mais destacados como Seignobos. Complementando, o autor relativiza a mudança entre as tradições e *lembra* o equívoco em menosprezar o trabalho de nossos predecessores:

> É fácil reduzir essa concepção de história à sua caricatura. A caricatura é exagerada e Seignobos não se reconheceria em uma simplificação tão simplista. De fato, sejamos francos: em seu trabalho cotidiano, dando cursos ou escrevendo obras de síntese, a maior parte dos historiadores funciona segundo o esquema de Seignobos [...] O domínio da história é tão vasto e as fontes tão abundantes que seria um equívoco ignorar o trabalho dos colegas e dos predecessores [...] (PROST, 2008, p. 68-69).

Em outro trecho, Prost notoriamente minimiza a tão *celebrada* revolução dos *Annales* ao limitar ainda mais a mudança dentro da já limitada ideia de uma "revolução metodológica" (e não epistemológica!) defendida pela maioria dos críticos dos *Annales*. Divergindo até mesmo quanto ao verdadeiro *grau de mudança* nos pressupostos metodológicos do historiador produzido pela tradição dos *Annales*. Deste modo "a novidade dos *Annales* não está no método, mas nos objetos e nas questões. As normas da profissão foram integralmente respeitadas por L. Febvre e M. Bloch: o trabalho a partir dos documentos e a citação das fontes. Eles haviam aprendido o ofício na escola de Langlois e Seignobos" (PROST, 2008, p. 39).

[32] Nos termos de Ricoeur (2007, p. 99-104), esse seria um dos pontos em que lhes falta efetuar o inventário da herança evocada. Neste sentido, trata-se de questionar as verdades produzidas pela própria tradição em que o sujeito cognoscente se insere. Devendo fazer parte deste questionário a pergunta sobre até que ponto pode-se afirmar a diferença entre tradições distintas, dentro de uma perspectiva dialógica de investigação que inclua tanto as discrepâncias quanto as similitudes (GOMES, 2006, p. 458-459).

Prost emite uma sentença ao mesmo tempo simples e importante ao se referir a Febvre e Bloch: "Eles haviam aprendido o ofício na escola de Langlois e Seignobos". O exercício de memorização/aprendizado dos que promoveram a mudança foi realizado dentro e em contato com a tradição à que a memória histórica dos *Annales* insiste em negar de forma plena. Trata-se neste momento de nos questionarmos em que grau podemos pensar a categoria de *mudança*, e assim também inserirmos a ideia de *continuidade*, no processo de transição entre ambas as tradições.

Neste intento, explorar o contraste entre as posturas de Bloch para com o já mencionado Febvre talvez possa nos oferecer um bom caminho no desenvolvimento desta ideia. Tiago de Melo Gomes, em seu artigo *A Força da Tradição: a persistência do Antigo Regime historiográfico na obra de Marc Bloch* (2006) analisa os primeiros capítulos da obra *A sociedade Feudal* de Marc Bloch com a intenção de averiguar até que ponto procede a ideia muito difundida de que, diferentemente de Febvre, Bloch seria inteiramente um historiador do século XX.

Gomes assevera que, apesar de que sua análise se restrinja a somente alguns capítulos de uma obra monumental, lhe causa estranheza que ao procurar explicar como se constituiu o feudalismo na Europa central através das invasões "bárbaras" (este esforço representando somente a introdução de sua obra), Bloch tenha executado um trabalho que poderia muito bem pertencer à concepção de História predominante no século XIX, ao recorrer majoritariamente às "explicações a partir de fatores militares":

> Nota-se então que nas páginas percorridas Marc Bloch mostrou uma clara *dívida* para com a historiografia do século XIX, incluindo alguns elementos muito criticados pelo grupo de historiadores que reivindicou ardorosamente a herança do fundador dos *Annales*. Evolucionismo, visão da História como progresso, eurocentrismo, ênfase nas explicações a partir de fatores militares, idealismo, nacionalismo, exaltação de "grandes homens": isso implica numa negação do caráter inovador de Bloch? Evidente que não [...] [grifo meu] (GOMES, 2006, p. 458-459).

Evidentemente, Gomes reconhece que esta constatação não diminui o "caráter inovador de Bloch", assim como não pode ser usada para definir sua concepção de História como um todo. O seu interesse é colocar em evidência as continuidades da historiografia do século XIX na prática historiográfica de Bloch em uma de suas obras mais (re) conhecidas. Ora, se é plausível indicar uma certa parcela de dívida por parte de Marc Bloch para com seus antecessores, como é possível colocar o debate a respeito da transição

de uma geração a outra em termos radicais? A nosso ver, se podem ser constatadas "oposições radicais" entre uma tradição e outra, tais oposições são sobremaneira pontuais, restritas a questões bem delimitadas[33].

Segundo Gomes, Bloch pode ser visto assim como um indício importante e representativo para se desmistificar a memória histórica construída posteriormente sobre os "pais fundadores" da escola dos *Annales*. A mitologia estaria assim assentada na prática historiográfica (dos herdeiros da tradição) de se enfatizar demasiadamente a mudança, dando a esta uma conotação radical, enquanto negligenciam as continuidades entre ambas as tradições. Talvez a consciência deste erro por parte de Marc Bloch explique sua postura moderada frente àquilo que ele queria não *combater*, mas sim, *superar*! A argumentação de Bloch, tanto sobre a discrepância entre a tradição estabelecida e a que almejava construir, quanto para a necessidade de superá-la, gira em torno do que talvez possamos chamar de uma *historicização da historiografia*,[34] ao atribuir às "diferentes atmosferas mentais" o principal motivo para a existência de diferentes concepções de história:

> Um elemento importante e frequentemente esquecido é o fato de que Marc Bloch, muito diferente de Febvre neste ponto, não colocava seu próprio olhar sobre a história em termos de uma brutal ruptura com seus antecessores. Enquanto Febvre, muito sintomaticamente, deu o nome de *Combates Pela História* para sua mais conhecida obra metodológica e fez jus ao título disparando contra seus opositores, Bloch adotou um caminho bastante diverso. Em sua *Apologia da História* assume outra postura em relação a seus antecessores. Em diversos momentos, mostra-se simpático a pontos de vista expressos por autores como Seignobos, Coulanges, Michelet ou Ranke, ainda que se trate de questões pontuais. Mesmo quando se trata de se opor a historiadores canônicos, como Seignobos e Niebuhr, Bloch mostra-se pouco disposto a "combates", classificando suas diferenças em relação a tais autores como resultado de diferentes

[33] José D'Assunção Barros desenvolve uma análise sobre as contribuições dos *Annales* de forma crítica, ao buscar esquadrinhar o devido grau de inovação das contribuições dos mesmos através de um aparato categorial expresso nos seguintes termos: oposições radicais e oposições interativas. As oposições radicais caracterizariam as mudanças enquanto que as oposições interativas assinalam as permanências entre os "metódicos" e os *Annales*. O objetivo do autor é o de desfazer o mito criado em torno da escola dos *Annales* através do adjetivo da inovação. Ver: BARROS, José D'Assunção. A escola dos *Annales* e a crítica ao historicismo e ao positivismo. Revista Territórios e Fronteiras, V.: 3, N.: 1 – Jan/Jun 2010. Sobre outra interpretação dos *Annales* que também assinala o "mito historiográfico" criado em torno da escola, ver: MATTA, Sérgio da. Leopold von Ranke (1795-1886): Apresentação. *In*. Martins, Estevão de Rezende. (org.). *A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: contexto, 2010, p. 187-202.

[34] Para Ricoeur (2007, p. 90) a *memorização da história* deve coincidir com a *historicização da memória* em nome de uma justa memória. Neste sentido, o termo que utilizamos (historicização da historiografia) pode ser visto como uma historicização da memória histórica.

> "atmosferas mentais" entre a época dos mesmos e o momento em que escreve. Assim, percebe-se que, a despeito de sua obra conter diferenças bastante óbvias entre sua concepção de História e a de seus predecessores, Bloch não deixa de reconhecer suas virtudes e parece crer que tais diferenças se devem basicamente ao fato de terem escrito em momentos diversos. Tal postura de Bloch é muito divergente da memória histórica que tende a ver nos fundadores dos *Annales* um pequeno grupo devotado a um combate incessante e heroico contra a historiografia anterior, um ponto de vista que é em parte uma visão posterior. Gérard Noiriel, por exemplo, mostra o decisivo papel de Febvre na construção deliberada desse mito, incluindo procedimentos que rigorosamente deformavam o passado da escola (GOMES, 2006, p. 455-456).

A caricatura desenhada sobre os "metódicos" é mais uma vez rejeitada, pois vista como simplista e injusta na medida em que se baseia em uma "oposição rígida entre os *Annales* e seus predecessores". Gomes enfatiza assim a impossibilidade de se conceber uma história da historiografia plausível tendo como perspectiva interpretativa uma "súbita ruptura no campo da produção histórica":

> 1929 não marca o fim definitivo de toda a historiografia anterior, nem o nascimento de padrões inteiramente novos a partir do zero. Conforme apontado no início deste artigo, há autores que têm se esforçado em demonstrar que a historiografia anterior a 1929 não corresponde à caricatura que os *Annales* dela fizeram. Mas é preciso ir mais longe, notando que mesmo os elementos mais criticados pelos *Annales* naquela historiografia podem ter surgido eventualmente na produção do grupo, desde seus fundadores. É importante ter em mente que, independente de quantos manifestos contra a historiografia anterior o grupo possa ter escrito, ou de quantas vezes seus herdeiros reafirmarem uma oposição rígida entre os *Annales* e seus predecessores, o fato é que acatar tal ponto de vista é estudar a historiografia de forma que jamais um historiador profissional poderia fazer, aceitando integralmente o ponto de vista dos vencedores e pressupondo uma súbita ruptura no campo da produção histórica. [...]
>
> Se tal ano marca um duro golpe no Antigo Regime historiográfico, isso não significa sua imediata aniquilação seguida de uma reconstrução total do ofício do historiador. A superação da dicotomia entre permanência e ruptura e a consideração da interação dialética entre esses elementos são fatores cruciais na tarefa do historiador. E o mesmo vale para os estudos historiográficos: apenas levando em conta esse complexo jogo de trocas, influências e reapropriações é que se poderá ter uma visão mais rica e não linear da história da historiografia (GOMES, 2006, p. 458-459).

Deste modo, tais rótulos funcionam como disseminadores de uma memória que é inicialmente manipulada, na medida em que contribuem decisivamente para homogeneizar grande número de profissionais em torno de definições ingênuas e compartimentadas. A frequente prática de se reduzir a uma singela caricatura toda uma tradição historiográfica implica em um evidente uso abusivo da memória histórica.

Destarte, a nosso ver a perspectiva mais plausível é pensar a historiografia hermeneuticamente, onde os conceitos "duais" não sejam trabalhados de forma excludente, onde as categorias de *mudança* e de *continuidade* não sejam tomadas como necessariamente opostas. Pois, se por *análise* pode-se entender sumariamente um esforço de compreensão por partes, e assim tendemos a pensar em um primeiro momento no plano das extremidades, não devemos nos esquecer de "lançar pontes" entre as partes para que não cometamos o equívoco primário de tomar o todo pela parte, ou a parte pelo todo (RICOEUR, 2007, p. 107; MEINECKE, 1943).

Considerações finais

A pergunta persiste: a memória histórica dos "metódicos" pode ser vista como impedida ou manipulada em contraste com a memória imposta (e/ou obrigada) pelos *Annales*? A nosso ver, de acordo com as reflexões de Ricoeur, uma memória manipulada é o pressuposto para que se crie uma memória impedida. A memória histórica dos "metódicos" pode ser vista como impedida na medida em que é genericamente mal evocada.

A *compulsão de repetição* das verdades ditas consensuais sobre a mesma cria uma memória hábito repetitiva, tautológica, acrítica. Criam-se mecanismos de "manutenção do poder" adquirido que ferem as exigências de objetividade do fazer historiográfico (GOMES, 2006, p. 458-459). Ao se referir à memória histórica preterida frequentemente recorre-se quase que exclusivamente às fontes secundárias, estas inseridas em uma memória histórica vencedora. Chega-se ao ponto da abdicação da leitura sobre os próprios "metódicos" mesmo quando o objeto de investigação está atrelado aos mesmos, pois a verdade aparece já *dada*, não nos documentos, mas sim na própria tradição!

Ao se referir sobre os "metódicos" quase sempre se fala: segundo o autor "x" procediam assim; segundo o autor "y" os "metódicos" eram positivistas, pois comungavam dos preceitos de Ranke; segundo o autor "w" os "metódicos" eram positivistas porque eram adeptos da filosofia especulativa de Auguste Comte.[35] Leem-se os "metódicos" de

[35] Outro ponto importante na construção e comemoração da memória dos *Annales* foi a associação efetuada pelos mesmos entre os conceitos positivismo e historicismo. No emaranhado de detrações estigmatizadoras da tradição historiográfica predecessora, formou-se uma prática generalizada no interior da tradição dos *Annales* em identificar um conceito ao outro, em um duplo sentido. Por um lado realçar as deficiências da concepção a ser combatida e, por outro acusá-la de germanófila, visto os metódicos admitirem publicamente a influência alemã em sua prática historiográfica. O conceito positivismo se tornou

forma fragmentada, quase sempre meramente para se comprovar o já sabido, mas a citação das fontes (neste caso, a citação dos metódicos é quase sempre feita indiretamente) é uma exigência metodológica desde Langlois e Seignobos (REIS, 1996, p. 06-07)!

Os "metódicos" Fustel de Coulanges e Gabriel Monod protagonizaram um caloroso debate ainda em fins do século XIX sobre o método histórico. Neste diálogo Coulanges objeta Monod quanto ao uso do método comparativo em detrimento do método "analítico". A crítica de Coulanges versa sobre o modo como ambos os métodos deveriam ser colocados em prática, o último devendo possuir prioridade, pois para ele se a ordem fosse invertida o historiador iria à interpretação das fontes com *ideias preconcebidas*![36] Sua recomendação era a de primeiro analisar as fontes exaustivamente para a posteriori lançar mão da comparação dos mesmos com os trabalhos já existentes que utilizaram as mesmas fontes. O "espírito de dúvida" sugerido por Coulanges pode ser visto então como um princípio metódico que primaria pela dimensão objetiva do trabalho do historiador. Deve-se duvidar do conhecimento já existente sobre determinado tema, e consequentemente das interpretações efetuadas sobre as fontes (COULANGES, 1901, apud: HARTOG, 2003, p. 311-312; 313-318).

A nosso ver, este debate é sintomático por dois motivos: em primeiro lugar ele pode ser visto como um forte indício de que a "escola metódica" não pode ser interpretada em uma perspectiva homogênea, como constituindo um grupo fechado em que seus membros comungavam invariavelmente de uma única concepção de História. O que implica em uma

---

então um adjetivo pejorativo, em muitos autores colocado como sinônimo ou característica maior de uma história historizante. Vários trabalhos recentes assinalam o equívoco em identificar o espírito positivo de Comte ao espírito positivo de Ranke, o último sendo a verdadeira influência sobre a "escola metódica". Dentre os inúmeros motivos de tal confusão destacam-se o problema acerca do ideal de objetividade defendido por Ranke – associado erroneamente a um pretenso cientificismo – e as conturbadas relações entre as historiografias francesa e alemã em um momento de fervor nacionalista decorrente da Guerra franco prussiana de 1871. Entretanto, malgrado a explícita aversão filosófica de Ranke, acreditamos plausível atribuir ao mesmo uma filosofia da história de caráter crítico (ARON, 1969), negadora da principal característica da filosofia da história de Comte, a saber, a especulação sobre a produção dos fenômenos históricos, onde se almejava prevê-los através de leis. Sobre esta confusão conceitual ver: BARROS, 2010; CALDAS, 2007; CARBONELL, 1978; HOLANDA, 1979; MARTINS, 2008, 2010; MEINECKE, 1943; WHELING, 1994.

[36] Diferentemente de Coulanges, L. Febvre entende o termo "teorias preconcebidas" como as hipóteses necessárias para nortear a investigação histórica, ou seja, trata-se de afirmações temporárias sobre o objeto de pesquisa que podem ser comprovadas ou não (FEBVRE, 1977, p. 177-181). Fustel de Coulanges entende por "teorias preconcebidas" uma teoria de caráter conclusivo, que é formulada anteriormente ao contato com o material empírico, onde se buscaria encaixá-lo segundo uma ideia geral preexistente sobre o objeto, procedimento que distorceria o material empírico conforme o interesse do sujeito cognoscente. Deste modo, a nosso ver, há uma discrepância entre ambos os autores sobre o que entendem com uma mesma expressão. Utilizamos o referido termo em nosso trabalho de acordo com o significado atribuído por Coulanges.

memória histórica que não pode ser negada e/ou esquecida como um todo! Em segundo lugar, porque a lição dada por Coulanges a mais de um século ainda é útil para os historiadores da atualidade, principalmente ao questionarmos o mencionado procedimento da maior parte da tradição dos *Annales* de ir em direção aos "metódicos" com ideias preconcebidas! Ideia preconcebida significando aqui não uma hipótese de trabalho, uma teoria temporária sobre o material empírico, mas sim uma teoria a priori e de caráter definitivo, ou seja, trata-se de um equívoco metodológico ao se eximir de investigar a plausibilidade da mesma junto ao material empírico. Repetem-se tanto as mesmas sentenças que elas surgem como axiomas, como verdades absolutas!

O perigo iminente desta prática é o de se criar e reproduzir um efeito distorcido sobre as fontes, onde se transfere o princípio de *autoridade* dos textos antigos e dos historiadores mais notáveis (como era recorrente no século XIX) para o consenso instituído no interior de uma específica tradição. Entretanto, se tal consenso pode ser pensado como produto do princípio da intersubjetividade entre os estudiosos, é de bom grado lembrar que o princípio da intersubjetividade deve ser executado também entre tradições historiográficas diferentes, sejam elas contemporâneas ou não.

Assim, a memória impedida dos "metódicos" é também manipulada de acordo com os interesses implícitos dos herdeiros e "comemoradores" da memória histórica dos *Annales*. Em nome da defesa da tão aclamada ruptura (entre tradições) distorce-se inclusive a postura comedida de Marc Bloch quando o mesmo se refere ao seu mestre Seignobos. Enquanto Bloch presta uma homenagem (em uma nota de rodapé em sua obra *Apologia da História*) aos seus mestres ao reconhecer o valor de seu trabalho, Jaques Le Goff interpreta o trecho como uma crítica avassaladora à maneira de Febvre, ao afirmar que para Bloch a obra mais conhecida de Langlois e Seignobos, *Introdução aos estudos históricos* (1898), seria "um horror" (GOMES, 2006, p. 456-457)!

De tal modo, o excesso de memória dos e sobre os *Annales* gera a sua antítese, a insuficiência de memória sobre os "metódicos". De forma semelhante à relação entre a memória e a identidade, uma memória manipulada produz uma memória impedida e o resultado é a criação de uma memória imposta. Esta por sua vez fomenta a continuidade da instrumentalização da segunda com vistas a se reproduzir indefinidamente. A reconciliação com o passado, produto de uma memória-lembrança somente possível através de um esforço crítico (um trabalho de rememoração relativo tanto à memória histórica da qual fazemos parte, quanto àquela memória histórica que habitualmente execramos), passa pelo

reconhecimento do mérito também daqueles intelectualmente e politicamente opostos e/ou distantes temporalmente. A memorização da história deve assim entrelaçar-se com a sua contrapartida crítica, a historicização da memória e do ato de recordar, pois somente assim as duas formas de se fazer memória (memorização e rememoração) podem coexistir de maneira plausível (RICOEUR, 2007, p. 90).

Requisitar a memória da "escola metódica" atravessou duas finalidades neste trabalho. Em primeiro lugar, a pretensão de resgate da memória dos "metódicos" serve ao intento de valorizar – no grau adequado – as suas contribuições à fundamentação epistemológica da história em França. Não se tratando em nenhum momento de pender para o lado de uma tradição ou outra, em outras palavras, não sendo nosso objetivo simplesmente "ressuscitar" das cinzas uma concepção de história – em certa medida ultrapassada – em sua totalidade. A ideia defendida aqui foi a de evidenciar os esquecimentos injustificados, frutos de uma superposição dos elementos subjetivos ao ideal de objetividade da ciência histórica.

Em segundo lugar, serviu à intenção de evidenciar a tensão inerente no que tange ao uso das categorias temporais de *mudança* e *permanência* na análise das diferentes tradições historiográficas. Admitir e evidenciar tais elementos subjetivos na construção e na interpretação das distintas memórias históricas pode se apresentar como um frutífero fio condutor para uma compreensão mais ponderada da trajetória de nosso saber como um todo. Se este todo é constituído por contribuições as mais variadas, torna-se necessário constantemente (re) avaliar o devido valor de suas partes, se ainda pretende-se afirmar a sua cientificidade. Em suma, urge atualmente - mais do que nunca - a necessidade de reavaliação da verdade na história a partir da tomada em consideração de uma memória inerente ao seu proceder metódico.

Referências:

ALBUQUERQUE JR. D. **História: a arte de inventar o passado**. Bauru; São Paulo: EDUSC, 2007.

ARRAIS, C. **A Escola Metódica e o conhecimento histórico como problema**. In: *Emblemas*, Catalão, v. 01, n. 02, p. ?, 2006.

ARON, R. **La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire**. Paris: J. Vrin, 1969.

BARROS, J. **A escola dos *Annales* e a crítica ao historicismo e ao positivismo**. *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 03, n. 01, Jan/Jun. 2010.

BORGES, C. **Historiografia francesa fin-de-siècle: a heterogeneidade de sua produção**

científica. Monografia apresentada à Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, 2010.

BOURDÉ, G & MARTIN, H. **As Escolas Históricas**. Lisboa: Editora Europa-América, 2000.

BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

CALDAS, P. **O espírito dos papéis mortos: Um pequeno estudo sobre o problema da verdade histórica em Leopold Von Ranke**. *Emblemas,* Catalão, v. 02, n. 03, p. 11-15, 2007.

CALDAS, P. **O limite do historismo: Johann Gustav Droysen e a importância do conceito de *bildung* na consciência histórica alemã do século XIX**. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 29, p. 139-160, 2006.

CARBONELL, C. **L'histoire dite "positiviste" en France. Romantisme**, n. 21-22. Les positivismes. p. 173-185, 1978.

CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

COLLINGWOOD, R. **A ideia de história**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

COULANGES, N. **A cidade Antiga**. São Paulo: Martins fontes, 2000.

FEBVRE, L. **Combates pela história**. Editorial Presença, 1977.

GOMES, T. **A Força da Tradição: a persistência do Antigo Regime historiográfico na obra de Marc Bloch**. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, p. 443-459, Jul/Dez. 2006.

HARTOG, F. **O século XIX e a História: O caso Fustel de Coulanges**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

HOLANDA, S. (Org) **Leopold von Ranke: História**. São Paulo: Ática, 1979.

MARROU, H. **Do conhecimento histórico**. 3° edição. Lisboa: Pedagógica Universitária, 1974, p. 199-217.

MARTINS, E. **Historicismo: o útil e o desagradável**. In: ARAUJO, Valdei Lopes. et al. *A dinâmica do Historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008, p. 15-48.

_____. Introdução: **O renascimento da História como ciência**. In: Martins, Estevão de Rezende. (org.). *A história pensada: teoria e método na historiografia européia do século XIX*. São Paulo: contexto, 2010.

MASTROGREGORI, M. **Historiografia e tradição das lembranças**. In: MALERBA, Jurandir (Org.). *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.

MATTA, S. **Introdução a Ranke**. In.: Martins, Estevão de Rezende. (org.). *A história pensada: teoria e método na historiografia européia do século XIX*. São Paulo: contexto, 2010.

MEINECKE, F. **El historicismo y su génesis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.

MONOD, G. **Do progresso dos estudos históricos na França desde o século XVI**. In: MALERBA, J. (org.). **Lições de História: o caminho da ciência no longo século XIX**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p. 332-352.

PROST, A. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2008.

REIS, José Carlos. *A história, entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Ática, 1996.

RICOEUR, P. **A memória exercitada: uso e abuso**. In*: A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SANDES, N. **O passado como negócio: o tempo revolucionário (1930)**. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 125-140, 2009.

WHELING, A. **A invenção da história: estudos sobre o historicismo.** Rio de Janeiro: UGF; Niterói: UFF, 1994.

WHITE, H. **Meta-história: a imaginação histórica do século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1995.

Uma história através de dicotomias e purificações: uma reflexão metahistórica sobre a "Tática Fabiana" descrita por Hayden White

A History through dichotomies and purifications: a metahistorical reflectioin on the "Fabian Tactic" described by Hayden White

Felipe Souza Leão de Oliveira[37]

Resumo: Em seu artigo "The Burden of History", o historiador Hayden White descreve e interpreta uma estratégia que teria sido utilizada por diversos historiadores para tentar responder a pergunta "o que é História?" e para defenderem-se de seus críticos. White chamou essa estratégia de "tática fabiana", uma tática que, segundo a sua descrição, foi construída a partir de um paradoxo: definir o que é a História a partir daquilo que ela não é, afirmando que ela não é nem uma arte pura e nem uma ciência exata. Mas que paradigma histórico informa e sustenta esse paradoxo que define a "tática fabiana" descrita por White? Nesse artigo, o nosso objetivo é investigar esse paradigma histórico, assumido pelos defensores da "tática fabiana" e tentando compreender como ele sustenta e reproduz uma separação entre arte e ciência que termina por esvaziar o mesmo conceito de História que ela tenta definir e defender. Para isso, argumentaremos que esse paradigma pode ser descrito e compreendido se articularmos os principais aspectos da visão de mundo dos "modernos" descrita pelo antropólogo Bruno Latour e o conceito de "dicotomia" construído pelo filósofo Hilary Putnam. Por fim, mostraremos como uma reflexão sobre esse paradigma pode nos ajudar a repensar a discussão sobre o conceito de História atualmente.

Palavras-chave: Meta-história. "Tática fabiana". Hayden White.

Abstract: In his article "The Burden of History", the historian Hayden White describes and interprets a strategy that was supposedly used by many historians in order to try to answer the question "what is History?" and to defend themselves from their critics. White called this strategy "fabian tactic", a tactic that, according to his description, was constructed from a paradox: to define what History is from what it was not, affirming that it was neither a pure art nor a exact science. But what historical paradigm informs and sustains this paradox that supposedly defines the "fabian tactic" described by White? In this article, our objective is to investigate this historical paradigm, assumed by the defenders of the "fabian tactic" and try to comprehend how it sustains and reproduces a separation between art and science that ends up emptying the very same concept of History that it tries to define and defend. In order to do this, we will argue that this paradigm can be described and comprehended if we articulate the main aspects of the vision of the world of the "moderns", described by the anthropologist Bruno Latour, and the concept of "dichotomy", constructed by the philosopher Hilary Putnam. In the end, we will show how a reflection on this paradigm can help us rethink the discussion on the concept of History today.

Keywords: Metahistory. "Fabian tactic". Hayden White.

[37] Graduado em história e mestre em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte Data de submissão 07/04/2015 e aceite em 09/10/2015. Contato: souzarn@hotmail.com

Introdução

O que é História? A resposta que dermos a essa pergunta pode definir os limites e as possibilidades daquilo que escrevemos ou mesmo do que consideramos aceitável ou não em nossos trabalhos enquanto historiadores. Por isso, um exame daquilo que precisamos assumir *antes* de formularmos uma resposta a essa pergunta pode nos ajudar a construir novas respostas a ela. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é descrever e interpretar o conjunto de pressuposições assumidas pelos defensores daquilo que o historiador Hayden White chamou de "tática fabiana" em seu artigo "The Burden of History", originalmente publicado em 1966. White utiliza essa expressão para denominar uma tática que teria sido utilizada por diversos historiadores para responder a pergunta "o que é História?", bem como para se defenderem de seus críticos. A partir de uma análise dessa tática, argumentaremos que ela teve como uma de suas pressuposições centrais a dicotomia construída a partir da separação entre ciência e arte. E demonstraremos como essa dicotomia, paradoxalmente, terminou por esvaziar o significado daquilo mesmo que ela teria sido utilizada para definir: a História.

De modo a sermos capazes de identificar e interpretar essa dicotomia, examinaremos aquilo que acreditamos ser o paradigma aceito pré-criticamente pelos defensores da "tática fabiana". Entendemos por "paradigma aceito pré-criticamente" o conjunto de pressuposições que um historiador precisa assumir antes de escrever alguma coisa, isto é, o conjunto de pressuposições meta-históricas assumidas por ele (WHITE, 1973; PAUL, 2004). E argumentaremos que uma parte desse paradigma é formada por (1) aspectos da visão de mundo dos "modernos", visão essa descrita pelo antropólogo Bruno Latour, e (2) por aquilo que o filósofo norte-americano Hilary Putnam chamou de "dicotomia".

A nossa investigação será dividia em quatro partes. Na primeira parte (I), apresentaremos a "tática fabiana" tentando compreender a estrutura do seu argumento. Na segunda parte (II), partiremos da obra do filósofo Hilary Putnam de modo a construirmos uma definição do conceito de "dicotomia"; a partir deste conceito, tentaremos compreender as separações dicotômicas que sustentam a "tática fabiana". Na terceira parte (III), analisaremos o modo através do qual esse mesmo conceito de dicotomia pode ser relacionado com uma visão de mundo que faz uso e, ao mesmo tempo, é sustentada por ela: a visão de mundo dos "modernos" descrita pelo antropólogo Bruno Latour. Por último, na quarta e última parte (IV), concluiremos o nosso artigo argumentando que, partir da

interação entre a visão de mundo "moderna" e o conceito de "dicotomia", seremos capazes de compreender e repensar o "paradigma aceito pré-criticamente" pelos defensores da "tática fabiana". E finalizaremos este artigo mostrando como uma reflexão histórica a respeito dessa "tática" e do paradigma assumido por ela pode nos ajudar a repensar os pressupostos a partir dos quais tentamos definir a História até os dias de hoje.[38]

A "tática fabiana"

Em seu texto "The Burden of History" (WHITE, 1978), o historiador norte-americano Hayden White argumenta que, por um pouco mais de um século, muitos historiadores teriam feito uso de uma tática capaz de desarmar qualquer tentativa de crítica ao seu trabalho. Ela é chamada por ele de "tática fabiana".[39] Esta "tática" teria consistido em uma forma de se defender dessas críticas a partir de um argumento dividido, simultaneamente, em duas partes: por um lado, se criticados pelo uso "desleixado" de seu método, pelo uso "rudimentar" de suas metáforas ou mesmo pela "ambiguidade de suas pressuposições sociológicas e psicológicas", muitos historiadores respondem que a História não é exatamente uma ciência pura e que depende tanto de suas intuições quanto de seus "métodos" analíticos, de modo que ela não deve, portanto, ser avaliada pelos critérios utilizados na Matemática ou nas "disciplinas experimentais" como Física ou Química; segundo White, tudo isso sugere que a História não é propriamente uma "ciência", mas sim um tipo de arte (WHITE, 1978, p. 27). Por outro lado, uma vez que ela seja encarada como um tipo de arte, esses mesmos historiadores são então criticados por artistas literários por produzirem textos incapazes de vasculhar os "níveis mais profundos da consciência humana", bem como pelo desinteresse em utilizar modos contemporâneos de representação literária, como o modernismo, o dadaísmo ou o surrealismo, por exemplo. A essa segunda crítica, esses historiadores recorreriam então a segunda parte de sua tática de defesa, alegando que a História é, *em parte*, uma ciência, de modo que os dados com os quais eles lidam não estariam sujeitos a livre manipulação artística, e que a forma de suas narrativas não é fruto de suas escolhas, mas sim uma exigência do próprio material a partir do qual eles construiriam os seus trabalhos, isto é, a documentação por eles consultada (WHITE, 1978, p. 27).

[38] Todas as traduções de trechos e passagens transcritos em português ao longo deste artigo são nossas.
[39] White escreve o nome dessa tática em letras minúsculas. Vamos mantê-la assim ao longo do artigo.

Mas por quê White utiliza a expressão "tática fabiana" para descrever a dupla tática de defesa descrita acima? Em nenhum momento de seu texto ele explica o porquê de chamá-la assim. No entanto, podemos tentar explicar esse termo a partir do *uso* que ele faz dela ao longo de seu texto. Acreditamos que ele usa essa denominação em referência à estratégia que o então ditador romano Fabius Maximus teria utilizado contra Aníbal na Segunda Guerra Púnica (sobre isso, ver por exemplo: WINTER, 1976, p. 2-4). Sem precisarmos entrar em maiores detalhes, é suficiente termos em mente aqui que um dos principais pressupostos assumidos por essa estratégia é a ideia de que o confronto direto deve ser sempre evitado.

Mas o "confronto direto" com quem? Com os críticos da história, segundo White. Para ele, essa tática teria se mostrado capaz de desarmar os críticos da História durante muito tempo, na medida em que ela teria permitido que aqueles historiadores que fizeram uso dela se refugiassem em um suposto lugar neutro, lugar este situado entre ciência e arte. Seguros dessa posição intermediária, eles teriam defendido também a ideia de que somente na História arte e ciência se encontrariam em uma "síntese harmoniosa" (WHITE, 1978, p. 27). Mais do que isso, a História seria vista por eles como sendo capaz de mediar a interação entre passado e presente, fazendo uso de duas formas de compreender o mundo (ciência e arte) que estariam normalmente separadas.

Porém, no momento em que publicava esse artigo (em 1966), White afirmava ser capaz de perceber os sinais do desgaste dessa tática. Segundo ele, se até então ela havia garantido um lugar seguro para os historiadores, nessa década de 1960 ela estaria sendo posta em questão. Como consequência disso, a própria posição desses historiadores estaria sendo questionada também. Além disso, entre esses mesmos historiadores, estaria crescendo cada vez mais a suspeita de que essa tática estaria sendo mais utilizada para impedir reflexões sobre desenvolvimentos recentes na Literatura, nas Ciências Sociais ou na Filosofia, do que para qualquer outra coisa. E como se isso não fosse suficiente, estaria crescendo também entre aqueles situados fora da disciplina a suspeita de que os historiadores não eram os bons mediadores entre arte e ciência que eles mesmos alegavam ser. Em oposição a isso, eles estariam sendo encarados cada vez mais como *inimigos* de ambas ao se recusarem a serem avaliados pelos critérios de qualquer uma delas, já que eles faziam uso de uma tática mais voltada para o *impedimento* de qualquer discussão aprofundada, do que para *fazer proliferar*, de forma produtiva, essas mesmas discussões (WHITE, 1978, p. 28).

Assim, situados em uma posição ambígua que eles mesmos se recusavam a definir, os historiadores que faziam uso dessa tática teriam terminado por adotar uma atitude conscientemente ingênua diante de seus próprios métodos, recusando-se a pensar sobre eles criticamente, segundo White. Ele concorda que, no passado, essa tática teria produzido resultados positivos, mantendo a História distante de tendências idealistas na Filosofia ou de um positivismo militante na ciência (WHITE, 1978, p. 28). Agora, entretanto, ela só isolava a História das discussões conduzidas em outras disciplinas. E assim isolados, esses historiadores teriam perdido de vista o fato de que, com o passar do tempo, sua posição como mediadores entre ciência e arte já não se justificava mais, e que ambas já não eram mais tão claramente separadas entre si como eles ainda pareciam crer (WHITE, 1978, p. 29).

Mas como lidar com essa situação de isolamento? White sugere que esses historiadores busquem conhecer melhor os modos de fazer ciência e arte de sua própria época, ao invés de fazerem uso de uma tática voltada para impedir qualquer discussão sobre os desenvolvimentos de ambas. Para ele, quando esses historiadores falam em "arte", eles se referem normalmente a um conceito de arte que não vai além do século XIX, tendo o romance desse mesmo século como seu paradigma, isto é, como se a arte não tivesse ido além de Walter Scott ou Thackeray. Além disso, eles tenderiam a discutir o caráter artístico da História como se o único objetivo dela fosse contar histórias, isto é, como se o *nouvelle roman* francês, por exemplo, jamais tivesse existido. De modo similar, quando os historiadores falam em "ciência", eles invocam um conceito de ciência que teria servido perfeitamente bem para a época de Herbert Spencer, mas que ignora o que aconteceu na física desde Einstein ou nas "ciências sociais" desde Weber. Em resumo, White afirma que, nessa década de 1960, quando esses historiadores dizem que a História é uma combinação de ciência e arte, eles têm em mente uma ideia de ciência social do fim do século XIX e uma concepção de arte de meados do mesmo século (WHITE, 1978, p. 42-43).

Para White, os historiadores deveriam se recusar a clamar por uma autonomia disciplinar construída a partir das diferenças entre ciência e arte. Ao invés disso, ele sugere que eles deveriam reconhecer o caráter puramente circunstancial da emergência da História enquanto um campo de investigação autônomo, buscando dissolvê-la enquanto tal e assimilá-la a uma forma mais elevada de investigação intelectual na contemporaneidade. Essa forma mais elevada, segundo ele, seria construída a partir das *similaridades* entre

ciência e arte, ao invés de se concentrar, anacronicamente, em suas *diferenças*, colocando-se erroneamente ora como uma, ora como outra (WHITE, 1978, p. 29). Ao sugerir isso, porém, White não procura dissolver um dos principais pressupostos assumidos pelos defensores da "tática fabiana": a ideia de que uma definição de História deve partir, necessariamente, de uma *dicotomia* constituída pela separação entre ciência e arte. Mas se quisermos compreender essa separação, precisamos primeiro esclarecer o que entendemos pela palavra *dicotomia*.

Sobre o conceito de "dicotomia"

Para construirmos uma definição do conceito de "dicotomia", partiremos agora da análise histórica desenvolvida no livro *The Collapse of The Fact/Value Dichotomy and other essays*, do filósofo norte-americano Hilary Putnam. Acompanhar Putnam será útil para observarmos como essa construção histórica pode nos ajudar a definir o que entendemos por "dicotomia", transformando essa palavra em um conceito heurístico capaz de servir aos nossos propósitos aqui. Em seu livro, Putnam foca sua análise na emergência e nas consequências de uma dicotomia em particular: aquela constituída a partir da separação entre "fatos" e "julgamentos de valor". E para pôr a sua análise em prática, ele a concentra no campo da Filosofia Analítica, do qual ele destaca um grupo de filósofos em particular: os chamados "positivistas lógicos", que teriam levado até as últimas consequências essa dicotomia, ao ponto de a tornarem inviável.

Segundo Putnam, a dicotomia "fatos/julgamentos de valor", tal como é pensada hoje na Filosofia Analítica, teria emergido com uma interpretação da obra do filósofo David Hume (PUTNAM, 2002, p. 14). Em seu livro *A Treatise of Human Nature*, Hume teria notado que em todos os "sistemas de moralidade" que ele conheceu, seu autores sempre optavam por construí-los tentando provar a existência de Deus ou tentando descrever a sociedade humana, para, em seguida, construir afirmações do tipo "é" ("is") ou alguma negação do tipo "não é" ("is not"), transformando-as em "deve" ("ought") ou "não deve" ("ought not"). Por exemplo: um desses autores poderia partir da afirmação "Deus é o nosso criador" para concluir então, a partir disso, que "nós devemos obedecê-lo". Aqui, para Hume, de uma descrição de um suposto "fato" ("Deus é o nosso criador"), esses autores teriam deduzido um "julgamento de valor" ("nós devemos obedecê-lo") (PUTNAM, 2002, p. 149).

Para Putnam, muitos filósofos analíticos teriam encarado esse argumento presente no texto de Hume como um momento de enunciação de uma verdadeira lei que poderia ser resumida na seguinte frase: não podemos deduzir um "deve" ("ought") de um "é" ("is"). Ou, em outras palavras, não podemos deduzir um "julgamento de valor" de uma descrição da realidade, de "um fato". Para esses autores, segundo Putnam, o ato que consiste em descrever a realidade é diferente do ato que consiste em formular "julgamentos de valor" a partir da descrição dela. Putnam, entretanto, chama a nossa atenção para um paradoxo presente aqui: apesar de muitos filósofos analíticos aprovarem essa dicotomia, ela *pressupunha* uma metafísica para ser aceita enquanto tal, uma metafísica com a qual os próprios defensores dessa dicotomia não concordavam.

Segundo Putnam, para entendermos essa paradoxal aceitação de uma metafísica que é ao mesmo tempo rejeitada, precisamos ter em mente, em primeiro lugar, o fato de Hume ter supostamente assumido uma dicotomia metafísica entre, de um lado, "fatos experimentais bem estabelecidos" ("matters of fact"; sigo aqui a tradução de Renan Springer de Freitas para essa expressão e que está presente em: FREITAS, 2000, p. 35) e "relações de ideias" ("relations of ideas"). Com isso Hume teria tido como objetivo dizer que, quando uma afirmação do tipo "é" ("is") descreve um "fato experimental bem estabelecido", nenhuma afirmação do tipo "deve" ("ought") pode ser deduzida a partir dela (PUTNAM, 2002, p. 14-15). Mas como podemos saber que coisas devem ser classificadas como "fato experimental bem estabelecido" ou como parte de "relações de ideias"? Para Putnam, se quisermos responder a essa pergunta, precisamos investigar outro pressuposto que teria sido assumido por Hume em sua metafísica e que ele (Putnam) chama de "semântica pictórica" (PUTNAM, 2002, p. 15).

Segundo Putnam, essa "semântica pictórica" assume o pressuposto segundo o qual um "conceito" é um tipo de "ideia". Uma "ideia", por sua vez, só seria capaz de representar um "fato experimental bem estabelecido" se ela pudesse ser parecer com ele. E para se parecer com ele, essa ideia deve poder ser reproduzida "pictoriamente", do mesmo modo que representamos uma maçã através de um desenho, por exemplo. "Ideias", entretanto, podem estar intrinsecamente associadas a sentimentos e/ou emoções, e esses sentimentos e emoções não podem ser representados "pictoriamente". Por causa disso, ambos (sentimentos e emoções) não podem ser classificados como "fatos experimentais bem estabelecidos" (ou "fatos", para encurtar; usaremos essa forma mais curta daqui em diante). Dentro dessa lógica, se "julgamentos de valor" emergem a partir de nossas

emoções e sentimentos, e não a partir de "fatos", então não podemos deduzir, a partir desses mesmos "fatos", um "julgamento de valor". É de toda essa metafísica descrita até aqui que teriam se afastado os filósofos analíticos que concordam com Hume. A despeito disso, porém, esses mesmos filósofos teriam continuado a aceitar a separação entre "fatos" e "julgamentos de valor", uma separação que pressupunha a existência dessa mesma metafísica que eles se esforçavam por rejeitar (PUTNAM, 2002, p. 15).

Após a reconstrução e interpretação desse argumento de Hume, bem como da metafísica assumida por ele, Putnam parte, em seguida, em direção à análise de uma leitura bastante aceita da obra de Immanuel Kant, um autor que teria contribuído substancialmente para a consolidação dessa dicotomia que separa "fatos" de "julgamentos de valor". Segundo Putnam, uma leitura bastante influente de Kant teria afirmado que "julgamentos de valor" possuiriam o caráter de imperativos. Isso quer dizer que, de acordo com essa leitura, a frase "matar é errado", por exemplo, é uma forma de dizer: "não mate" (PUTNAM, 2002, p. 16-17). Para os proponentes dessa leitura, além disso, esse tipo de afirmação não diz respeito a uma descrição de algum "fato", o que pode dar a impressão de que ela está de acordo com a leitura de Hume descrita por Putnam anteriormente, na medida em que ela parece "julgamento de valor" de "fato". Todavia, essa leitura de Kant se afasta daquela da obra de Hume na medida em que expressões como "matar é errado" ou "não mate" não poderiam ser interpretadas como sendo somente expressões de um "sentimento". Ao contrário disso, para muitos dos intérpretes de Kant, ainda segundo Putnam, Kant teria defendido a ideia segundo a qual declarações morais podem ser "racionalmente justificadas". Para eles, toda a filosofia moral kantiana seria uma forma de mostrar como isso pode ser possível (PUTNAM, 2002, p. 17).

Assim, se a filosofia moral de Hume teria assumido como pressuposto toda uma metafísica com a qual muitos de seus proponentes *não estariam* de acordo hoje, o mesmo pode ser dito de alguns proponentes da filosofia moral kantiana, segundo Putnam. Aqui ele argumenta que, a despeito de notáveis exceções, a maior parte dos filósofos analíticos hoje não simpatizariam muito com a filosofia moral kantiana, exatamente por acreditarem que ela é dependente demais do restante de sua metafísica (PUTNAM, 2002, p. 17). Assim, se a metafísica pressuposta por uma leitura dominante de Hume teria passado despercebida para muitos de seus proponentes, a metafísica kantiana teria sido precisamente aquilo que impediria a filosofia moral que a pressupunha de ganhar mais adeptos hoje. Ironicamente, o motivo do descrédito em que uma expressão kantiana como "razão prática pura" teria

caído, para muitos filósofos analíticos, teria sido o mesmo motivo que teria levado esses mesmos filósofos de volta a uma leitura de Hume misturada com noções kantianas. Foi isso o que, segundo Putnam, teria acontecido no início da história da Filosofia Analítica, especialmente com um grupo de filósofos analíticos conhecido como "positivistas lógicos" nas primeiras décadas do século XX: ao perceberem que importantes noções kantianas como essa haviam caído em descrédito, eles teriam passado a defender a ideia de que "julgamentos de valor" éticos não deveriam ser interpretados como declarações de "fatos", mas somente enquanto expressões de sentimentos (seguindo Hume) ou imperativos disfarçados (seguindo Kant). Os "positivistas lógicos", porém, teriam adicionado algo mais a essa articulação Kant/Hume, reinterpretando-os de modo a serem capazes de afirmar que esses "imperativos disfarçados" não poderiam ser justificados racionalmente, ao contrário do que o próprio Kant teria defendido. E se afirmações e declarações éticas não poderiam ser justificadas racionalmente, então elas deveriam ser excluídas do discurso racional (PUTNAM, 2002, p. 17-18).

O que Putnam destaca de sua reconstrução histórica até aqui é o fato de uma separação conceitual (aquela entre "fatos" e "julgamentos de valor") se tornar "inflacionada", isto é, o fato dela ser estendida para situações diferentes daquelas para as quais ela teriam sido concebidas originalmente. O problema que teria emergido a partir dessa inflação é o seguinte: ao igualarem afirmações sobre "ética" a "julgamentos de valor", excluindo ambos do domínio do "discurso racional", muitos desses "positivistas lógicos" teriam continuado a escrever como se não existissem "julgamentos de valor" fora da ética, ou seja, como se julgamentos estéticos não existissem, por exemplo (PUTNAM, 2002, p. 19).

Putnam argumenta contra essa inflação, defendendo, ao contrário, que deveríamos adotar uma posição mais modesta. Essa posição mais modesta consiste no seguinte: podemos sim aceitar que existe uma *distinção* (não uma *dicotomia*) entre "julgamentos éticos" e outros tipos de "julgamentos de valor"; ou mesmo entre "julgamentos de valor" e a descrição de "fatos". No entanto, nenhuma metafísica deve ser assumida ou deduzida a partir daí. O significado de uma distinção, portanto, torna-se restrito às circunstâncias de sua afirmação, na medida em que ela não passa de uma separação lógica, construída somente para algumas circunstâncias e apenas para determinados fins (PUTNAM, 2002, p. 19).

Nesse sentido, um dos riscos de trazermos autores como Hume para a nossa época é o fato de alguns de seus pressupostos infiltrarem-se em meio aos conceitos que utilizamos hoje, particularmente em meio ao discurso daqueles que se propõem a adotar algumas de suas ideias. Putnam argumenta que teria sido precisamente isso o que teria acontecido com aqueles que, segundo ele, encarariam Hume até hoje como sendo um autor central para se justificar a separação *dicotômica* entre "fatos" e "julgamentos de valor". Um exemplo disso, na ótica de Putnam, é que a própria noção de "fato" da época de Hume é completamente diferente daquilo que a ciência concebe atualmente, por exemplo. Para Hume, um "fato" seria "simplesmente algo do qual podemos ter uma 'impressão' sensível" (PUTNAM, 2002, p. 21). O conceito de "fato" na ciência contemporânea, entretanto, é bem mais complexo que essa definição humeana. Atualmente, por exemplo, os cientistas lidam com átomos e bactérias que não são diretamente observáveis e, portanto, não podem ser apreendidos por mera "impressão sensível". Bactérias exigem a presença de um microscópio para serem observadas, e átomos não podem ser observados diretamente, algo que também se estende aos componentes de sua estrutura (elétrons, prótons, nêutrons e pósitrons, por exemplo). Contudo, o fato do átomo e de sua estrutura não poderem ser apreendidos por "impressões sensíveis" não tem sido um obstáculo para os cientistas afirmarem que ele é real e que, de fato, existe. E aqui é interessante notarmos que essa nova forma de conceber a palavra "fato" já era uma realidade quando os "positivistas lógicos" assumiram a lógica segundo a qual se algo não é observável, isto é, se algo não pode ser apreendido através de nossas "impressões sensíveis", então esse "algo", seja ele o que for, não pode corresponder a um "fato" (PUTNAM, 2002, p. 22). Para Putnam, os "positivistas lógicos" teriam se mostrado dispostos a se aproximarem da ciência de sua época, mas pareciam não se dar conta da flagrante contradição pressuposta em sua ideia de excluir "julgamentos de valor" do "domínio do discurso racional": eles pareciam não se dar conta de que essa exclusão só era possível se eles aceitassem toda a metafísica pressuposta pela dicotomia humeana, uma metafísica que estava indo contra a própria ciência de sua época.

Portanto, ao trazerem para a interpretação de Hume um trabalho de separação dos conceitos de "fato" e "julgamento de valor", produzindo uma filosofia dicotômica incapaz de apagar essa mesma separação, os "positivistas lógicos" teriam terminado por entrar em contradição com eles mesmos. Essa contradição terminou por esterilizar todo o seu discurso sobre "julgamentos de valor" e, particularmente, sobre a própria "ética" (na qual

os "julgamentos de valor" exerciam um papel fundamental). Um exemplo disso é Rudolf Carnap, um influente pensador entre os "positivistas lógicos", e que teria chegado a afirmar que os conceitos associados ao que ele classificou como "ética normativa" eram simplesmente desprovidos de sentido ("nonsense") (PUTNAM, 2002, p. 24).

Do que vimos até aqui, podemos concluir que dicotomias e distinções são, portanto, formas diferentes de articular separações conceituais. Dicotomias são separações conceituais inflacionadas, isto é, são separações estendidas além de seu contexto original e de forma arbitrária. Distinções são o contrário disso: são separações meramente lógicas, restritas a contextos específicos e construídas somente para determinados fins. E a partir do que examinamos do texto de Putnam até aqui, argumentaremos que separações conceituais podem ser expandidas e reproduzidas historicamente, mas que os padrões de articulação conceitual construídos a partir daí só podem ser compreendidos em um contexto mais amplo: a visão de mundo dos "modernos", tal como ela foi descrita pelo antropólogo Bruno Latour. Em que consiste essa visão de mundo é algo para o qual nos voltaremos a seguir.

A visão de mundo dos "modernos"

Partiremos agora de uma análise do ensaio *Jamais Fomos Modernos*, de autoria do antropólogo Bruno Latour, para entendermos em que consiste exatamente a visão de mundo "moderna". Ao mesmo tempo, pensaremos como ela se transforma em um contexto mais amplo, a partir do qual seremos capazes de propor uma nova interpretação da dicotomia que serve de base para a "tática fabiana". Em seu ensaio, Latour sugere investigarmos o embate entre o "filósofo natural" irlandês do século XVII Robert Boyle e um filósofo da mesma época, o inglês Thomas Hobbes. A razão disso é que, segundo Latour, tal embate seria emblemático da constituição da visão de mundo dos "modernos", apesar dele não precisar o momento em que tal visão de mundo teria emergido. De acordo com ele, o embate entre estes dois importantes pensadores teria ajudado a criar os contornos de uma forma de interpretar o mundo característica da "modernidade", forma essa que seria sustentada por diversos pressupostos, assumidos inadvertidamente ou não. Compreender a composição desses pressupostos nos ajuda a entender o que Latour define por "modernidade", bem como visão de mundo pressuposta por ela. Chamamos de pressupostos as premissas que são assumidas implicitamente em um determinado discurso. E é para um momento emblemático da história dessas premissas que nos voltaremos agora.

Seguindo Latour, voltemos a nossa atenção, primeiro, para o "filósofo natural" irlandês Robert Boyle. No século XVII, Boyle constrói um complexo aparelho que teria sido capaz de reproduzir um ambiente de vácuo e, assim, testar várias ideias de seus contemporâneos. Através da "fabricação" desse vácuo em um ambiente controlado, ele tentou detectar, por exemplo, o "vento de éter" (uma espécie de substância ou campo capaz de servir, supostamente, de meio de propagação para forças eletromagnéticas ou gravitacionais), postulado por seus adversários (LATOUR, 1993, p. 17). Latour destaca aí o fato de Boyle ter desenvolvido, com a construção desse ambiente de vácuo, um argumento que rejeitaria as demais formas de argumentação difundidas em sua época (lógica, matemática e retórica), para recorrer ao que o próprio Latour chama de uma "metáfora parajurídica". Essa "metáfora parajurídica" diria respeito ao fato de Boyle recorrer ao uso de testemunhas reunidas no local em que o experimento estava sendo realizado, de modo que elas pudessem atestar a existência do "fato" que ele estava buscando provar (como a prova de que o "vento do éter" não existe), legitimando assim a observação de um fenômeno produzido "artificialmente", no lugar "fechado e protegido" do laboratório (LATOUR, 1993, p. 18). Boyle, aqui, teria transformado uma necessidade (produzir fenômenos observáveis que se transformam em fatos em um ambiente controlado) em uma virtude (uma vez estabelecidos enquanto "fatos", esses fenômenos jamais poderiam ser modificados, não importa o que acontecesse na metafísica, política, religião etc.) (LATOUR, 1993, p. 18).

Mas Thomas Hobbes rejeitaria todo esse "teatro da prova" criado por Boyle (LATOUR, 1993, 18). Boyle teria recorrido a todo o expediente descrito acima para tentar solucionar algumas controvérsias de sua época (LATOUR, 1993, p. 18), mas Hobbes também estaria interessado em solucionar disputas de uma vez por todas. Assim como Boyle, ele teria tentado se afastar de formas de argumentações escolásticas utilizadas para interpretar a Bíblia, bem como de opiniões mundanas do senso comum. Sua forma de alcançar esse objetivo, contudo, teria sido diferente daquela de Boyle, pois ele terminou por se voltar para a política, e não para ambientes "controlados", "fechados" e "protegidos". Escrevendo sobre política, Hobbes vai buscar na figura do representante supremo do povo – o soberano – a chave para a solução de disputas e controvérsias.

Na antiga sociedade medieval, segundo Latour, a lealdade de um povo era essencialmente dupla, dividida entre "Deus e Rei". Hobbes, porém, teria acreditado que o apelo a essa dupla autoridade já não era mais possível em sua época: entendendo que

"poder" é sinônimo de "conhecimento", ele teria tentado, então, unificar "conhecimento" e "poder" de modo que, no fim, só restasse uma única autoridade a qual o povo pudesse recorrer, a autoridade do soberano. Para isso, ele teria decidido combater uma forma de adquirir conhecimento considerada por ele inaceitável e perigosa: a crença em corpos imateriais, tais como espíritos, fantasmas e almas. O motivo disso é que esse conjunto de seres também poderiam ser encarados ou designados como autoridades por aqueles que acreditavam em sua existência (LATOUR, 1993, p. 18-19).

Para eliminar a crença nesses seres sobrenaturais, Hobbes teria acreditado ser essencial a defesa de que somente a matéria seria uma substância real e que, sendo a única substância existente, ela deveria ser inerte e mecânica. Mas se a única substância existente era a matéria, então o imaterial (o sobrenatural) não poderia existir: dessa forma, este último não poderia se transformar em uma fonte de autoridade. Ao mesmo tempo, porém, se a matéria existe e deve ser interpretada enquanto sendo somente "inerte e mecânica", então ela é também incapaz de ser tomada como fonte de autoridade. Dessa forma, se nem o material e nem o imaterial podem ser tomados como fontes de autoridade, então não poderia existir nenhuma autoridade paralela àquela da única fonte de autoridade real, o único que deveria ser aceito enquanto tal: o soberano. Dentro dessa lógica, o soberano seria a única figura capaz de unir, dessa forma, "poder" e "conhecimento" (LATOUR, 1993, p. 19). Para reforçar o seu argumento, Hobbes afirma ter sido capaz de chegar a essa conclusão através de uma demonstração puramente matemática, o único tipo de demonstração supostamente capaz de ser aceita por todos de modo convincente (LATOUR, 1993, p. 19). Assim, de forma metódica, Hobbes teria acreditado ser capaz de unificar o "corpo político" (LATOUR, 1993, p. 18). E assim estariam criadas as condições em meio às quais ele e Boyle irão digladiar-se.

Latour noz diz que, após ter delineado o argumento descrito acima, Hobbes teria ficado indignado com Boyle, alegando que este último acreditava (de forma errônea e irresponsável, na opinião do próprio Hobbes) ter sido capaz de demonstrar que era possível sim solucionar controvérsias através de fatos experimentais que poderiam ser "fabricados" em um laboratório, mesmo que de forma parcial e modesta, dentro de condições artificiais. Uma dessas "fabricações" teria sido a criação de um ambiente de vácuo, como vimos anteriormente. Aqui, Boyle teria encontrado na "fabricação" controlada de fatos experimentais uma fonte de autoridade capaz de resolver controvérsias, enquanto que, para Hobbes, a única fonte de autoridade deveria ser o próprio soberano que governava o povo,

de modo que os experimentos de Boyle terminavam por se tornar perigosos: eles deslocavam a fonte de autoridade do soberano para um ambiente "artificial". Para Hobbes, então, a pergunta teria sido: como seria possível manter a paz e a unidade de uma República, se as fontes de autoridade para resolver controvérsias estavam sendo fabricadas e multiplicadas dessa forma? (LATOUR, 1993, p. 22).

Tal era a confiança nessa "autoridade" produzida em seu laboratório, que Boyle teria acreditado ser capaz de detectar a existência do "éter" tal como havíamos descrito acima. A lógica assumida por ele teria sido, grosso modo, a seguinte: se o éter realmente existe, então o vácuo é simplesmente impossível; por outro lado, se o éter não existe, então o vácuo é perfeitamente possível e pode ser "fabricado" no laboratório. E se Boyle fosse capaz de detectar a existência do "éter", então Hobbes venceria, já que ficaria provado que os "fatos fabricados" em laboratório não poderiam se considerados fontes de autoridades. Porém, se Boyle fosse capaz de produzir o vácuo completo, então seria ele o vencedor desse debate, mostrando que "fatos" em um experimento também poderiam ser fonte de "autoridade" para servir como prova e resolver controvérsias.

A julgar por tudo o que lemos até aqui, podemos pensar que Hobbes e Boyle estavam falando de coisas distintas, mas Latour afirma que não, pois o que Boyle estava prestes a fazer não era outra coisa senão o uso da "matéria inerte" descrita por Hobbes como uma fonte de "autoridade": seria somente através da manipulação dela que ele teria acreditado ser capaz de "provar" o seu argumento. E se até esse momento os relatos de fatos eram de inspiração divina ou humana, eles passariam, agora, a serem inspirados por essa "matéria inerte", bem como pelos objetos utilizados no "laboratório" e feitos a partir dela. No fim, Boyle vence: seu experimento é um sucesso, mas Hobbes teria se recusado a reconhecer isso, colocando em questão os próprios procedimentos através dos quais Boyle teria chegado a essa conclusão (LATOUR, 1993, p. 22-23). E ao alcançar o sucesso que tanto queria, Boyle teria encontrado sua própria "fonte de autoridade", de modo que o "soberano" de Hobbes, agora, teria que "dividir" sua capacidade de solucionar controvérsias com homens como Boyle.

Dessa controvérsia entre Boyle e Hobbes, tal como descrita e interpretada por Latour, é importante enfatizarmos a distinção que o próprio Latour destaca aí e que teria se tornado característica da visão de mundo dos "modernos": de um lado, Boyle e seus sucessores teriam inventado todo um repertório de palavras para falar sobre a "natureza" ("experimento", "fato", "evidência"); do outro lado, Hobbes e seus sucessores teriam

inventado todo um repertório para falar de "poder" ("representação", "soberano", "contrato", "propriedade" e "cidadãos") (LATOUR, 1993, p. 25). Desse modo, teria surgido aí uma *dicotomia* capaz de instaurar uma separação entre, de um lado, o "cientista" Boyle, e do outro, o "estudioso da política e do poder" Hobbes: para Hobbes, a política; para Boyle, a "ciência". A partir daí, os sucessores de Hobbes e Boyle (que Latour chama simplesmente de "modernos") teriam continuado a expandir essas separações para inúmeras áreas do conhecimento humano, reificando-as (transformando-as em coisas) e compartimentalizando o mundo em oposições incomensuráveis ou "reinos opostos" (HARMAN, 2009, p. 57).

Tomando Latour como ponto de partida, podemos argumentar que eles farão isso através da transformação de *distinções*, como "sujeito e objeto", "ciência e política" e "sociedade e natureza", em *dicotomias*. Aqui, as dicotomias ganham um novo significado: além de *inflacionarem* separações conceituais, elas também as *reificam*. Nesse momento, é importante lembrarmos que os exemplos descritos por Putnam e examinados anteriormente, são de filósofos presos a essa forma moderna de ver mundo, uma forma que tende a descrevê-lo a partir da proliferação de dicotomias, chegando até mesmo ao ponto de esvaziar campos inteiros do discurso humano somente para satisfazer essa proliferação – pensemos aqui naquilo que os "positivistas lógicos" teriam feito com toda a reflexão sobre ética, por exemplo. Essa operação de transformação de *distinções* em *dicotomias* é o que, seguindo Latour, chamaremos de "trabalho de purificação" de conceitos. Chamamos de "trabalho de purificação" a operação que consiste na compartimentalização de uma dada realidade em oposições dicotômicas, reificando separações conceituais e expandindo-as de modo arbitrário, anacrônico e indiscriminado. Mas como teria se dado, historicamente, a transformação das "distinções" que identificamos no embate entre Boyle e Hobbes em "dicotomias" pelos seus sucessores "modernos"?

Antes de respondermos a essa pergunta, precisamos compreender primeiro o porquê de chamarmos as separações conceituais discernidas na controvérsia entre Boyle e Hobbes de "distinções". A partir da leitura do ensaio de Latour, argumentamos que as separações conceituais presentes aí ainda não estavam inteiramente separadas entre si, pois serão os sucessores de Hobbes e Boyle que irão purificá-las, isto é, compartimentalizá-las e separá-las mais claramente. E é exatamente porque ainda não estavam inteiramente separadas entre si que tais conexões entre as reflexões políticas de Hobbes e os

experimentos de Boyle aparecem enquanto estando tão intimamente associadas ao ponto de levá-los a uma controvérsia (LATOUR, 1993, p. 56).

Tomando o ensaio de Latour como ponto de partida, podemos dizer que esse processo de transformação dessas *distinções* em *dicotomias* teria emergido historicamente, aproximadamente, na obra de Kant, na medida em que é na obra desse autor que podemos encontrar a separação completa entre "as coisas em si", de um lado, e o "sujeito transcendental", supostamente capaz de conhecer essas "coisas", do outro. Nessa interpretação de Kant, o conhecimento só é possível no espaço de mediação situado em meio a essa separação, isto é, no ponto médio em que essas duas formas puras (as "coisas em si" e o "sujeito transcendental") se encontram. Através desse ponto médio, esse "sujeito transcendental" é obrigado a passar por vários estágios até chegar a "coisa a si", de modo que ele jamais poderá ter acesso direto a ela. Segundo Latour, essa interpretação de Kant estaria presente até os dias de hoje, e podemos ver um exemplo dela quando lemos afirmações do tipo "a mente humana é capaz de atribuir significados a objetos no mundo", de modo que entre a mente humana e os objetos no mundo estaria o indissolúvel espaço de mediação que sustenta e mantém essa dicotomia (LATOUR, 1993, p. 56). Daí em diante, os "modernos" continuarão a deixar essa separação cada vez mais nítida, recortada e definida, aumentando seu abismo: ao longo da história, eles alargarão cada vez mais espaços de mediação como este, transformando meras distinções lógicas em dicotomias, continuando a purificá-las.

Depois de Kant, esse processo de purificação teria continuado com Hegel, particularmente através da chamada dialética hegeliana. Essa dialética teria escolhido como ponto de partida, entre outras coisas, diversas contradições no pensamento "moderno", incluindo a própria relação entre sujeito e objeto. O problema aqui, segundo Latour, é que a dialética hegeliana jamais tentará pôr em questão a relação entre a necessidade de ver o mundo assim, de forma compartimentalizada, e as separações que essa visão de mundo continuará a gerar, através desses mesmos "compartimentos": a dialética hegeliana jamais irá pôr em questão a relação entre, de um lado, as contradições a partir das quais ela parte e, do outro lado, a visão de mundo "moderna" que gerou e que continua a fazer proliferar essas mesmas contradições. Desse modo, essa dialética se transforma em mais um produto "moderno", isto é, em mais um resultado do processo dicotômico e purificador para o qual ela, inadvertidamente, contribuirá. De modo a tornar essa ideia mais clara, Latour chama a nossa atenção para o fato de que um dos pilares dessa

dialética, a ideia de contradição, teria sido alçada a um papel central, por exemplo, no próprio enredo da concepção de História hegeliana. Essa concepção de história teria acreditado na superação das separações kantianas; todavia, ao tomar precisamente essas contradições como base do enredo de sua própria história, ela estará somente reforçando essas mesmas contradições, transformando-as, ironicamente, em seus principais atores. Um exame desse enredo revelaria, assim, uma dialética determinada a concentrar-se somente no "espaço de mediação" em que essas contradições desapareceriam, como, por exemplo, nos "espaços de mediação" entre sujeito e objeto. Esse espaço de mediação ganhará um nome próprio na dialética hegeliana: será o Espírito; e ganhará um nome próprio também em uma dialética inspirada na obra de Hegel, a dialética marxista: será a matéria (LATOUR, 1993, p. 57).

Depois disso, o processo de expansão das separações conceituais "modernas" (processo este que chamamos de "transformação de distinções em dicotomias") continuará com a fenomenologia. Se a dialética hegeliana teria acreditado na superação das separações kantianas ao mesmo tempo em que as reforçava e as expandia, transformando-as em seus atores principais, a fenomenologia teria acreditado, por sua vez, na superação de ambas as separações, as kantianas e as dialéticas, acreditando ter dissolvido ambas. Porém, tal como o kantianismo ou a dialética hegeliana, aqueles que trabalhavam com a fenomenologia vieram a reforçar e expandir ainda mais as diversas dicotomias "modernas". Segundo Latour, podemos ver isso quando eles, os proponentes da fenomenologia, teriam se negado a atribuir essências a sujeitos "puros" ou a objetos "puros", por exemplo. Ao invés disso, eles teriam buscado falar somente de *mediações* que não exigiriam dois polos purificados dessa forma. Desse modo, eles não falariam em consciência "pura" de um sujeito "purificado", isto é, inteiramente separado do objeto. Ao invés disso, eles voltariam suas atenções para uma ideia de consciência que é sempre "consciência de alguma coisa". Aqui, portanto, não existiram consciências "puras", mas somente consciências dentro de relações. Essas relações, entretanto, formariam precisamente os espaços de mediação que estabeleciam o contato dos sujeitos com as "coisas" no mundo, e que jamais poderiam ser descritas como estando em suas formas "puras". Dessa modo, o problema da expressão "consciência de alguma coisa", é que ela só reforçaria ainda mais a dicotomia existente entre sujeito e objeto, já que ela reafirmaria a existência de um espaço de mediação dentro do qual essa separação seria dissolvida, enquanto esses espaços de mediação, por sua vez, pressupunham precisamente a dicotomia constituída pela separação entre sujeitos e objetos

para existirem enquanto tais. Sujeitos e objetos, assim, podem não aparecer aqui em suas formas "puras", mas isso não significa que eles tenham desaparecido, já que a expressão "consciência de alguma coisa" pressupõe precisamente a existência deles (sujeitos e objetos), bem como uma separação entre eles, mesmo que essa separação seja sempre negada, ou que se diga que sujeitos e objetos jamais sejam "puros" (LATOUR, 1993, 57-59).

Assim, a visão de mundo dos chamados "modernos" construiria e articularia suas categorias através de dicotomias purificadas e purificadoras. Tomando como base uma visão compartimentalizada e purificada da própria realidade, os "modernos" acabaram por reificar conceitos, descrevendo um mundo povoado por oposições incomensuráveis e intransponíveis. Criou-se, assim, uma visão circular do mundo: uma realidade preenchida por oposições reforça a existência de dicotomias; e essas mesmas dicotomias, por sua vez, solidificam ainda mais essa forma de pensar a realidade através dessas oposições. E uma vez que tenhamos em mente esse contexto marcado por essa visão circular, podemos nos voltar, agora, para a "tática fabiana", lançando um novo olhar sobre ela.

Através de dicotomias e purificações

Agora, tendo em mente o que foi dito até aqui, argumentaremos que os defensores da "tática fabiana", de acordo com a descrição de Hayden White, tendem a repetir os mesmos padrões de purificação dos "modernos" descritos por Latour, algo que pode ser percebido no uso que eles teriam feito da dicotomia arte/ciência. E argumentaremos também que, ao agirem dessa forma, eles terminaram por cair nas mesmas contradições em que teriam caído os "positivistas lógicos" descritos por Putnam. E finalizaremos este artigo mostrando como uma reflexão sobre essa tentativa de defender e definir a História na década de 60 pode nos ajudar a repensarmos os pressupostos a partir dos quais tentamos defini-la até os dias de hoje.

Dizemos que os defensores da "tática fabiana" reproduzem a "operação de purificação" dos "modernos" na medida em que eles compartimentalizam os conceitos de arte e ciência, isto é, na medida em que eles isolam estes dois conceitos, criando um espaço de mediação intransponível entre eles. Essa operação de purificação separa arte e ciência ao mesmo tempo em que legitima a posição desses historiadores, na medida em que a posição adotada por eles esforça-se por ocupar precisamente esse espaço de mediação, preenchendo-o com a História. Partindo dessa dicotomia, a História será pensada aqui

como uma palavra temporalmente inflacionada, isto é, como se ela jamais tivesse sofrido qualquer alteração desde o século XIX, o século que teria servido de modelo para os conceitos de "ciência" e "arte" dos proponentes dessa "tática", fazendo com que eles ignorassem também tudo o que veio a acontecer na própria História enquanto disciplina depois desse mesmo século. Essa forma de pensar a História, portanto, ignora a própria história da disciplina, além de ignorar as práticas artísticas e científicas da sua segunda metade do século XX.

Pensando comparativamente, porém, podemos perceber que a lógica que sustenta esse modo de conceber a História é muito parecida com a lógica que teria sido utilizada pelos "positivistas lógicos" para pensar a ética: ao tentarem analisar a ideia de ética, os "positivistas lógicos" teriam terminado por esvaziá-la, partindo de uma dicotomia epistemologicamente esterilizante, impedindo toda e qualquer discussão racional sobre este conceito. Algo muito parecido teria acontecido com os defensores da "tática fabiana": determinados a defender e definir o que a História *é*, eles terminaram por esterilizá-la, estabelecendo somente aquilo que ela *não é*: a História, para eles, *não é* exatamente uma ciência e *não é* exatamente uma arte. Aqui a História seria pensada, paradoxalmente, como um conceito vazio e destituído de sentido, já que ela seria concebida somente através de *negações*. Essas negações, por sua vez, teriam terminado por deixar o conceito de História estrategicamente mal definido e vago. E dizemos que essa indefinição é estratégica na medida em que ela terminou por ser *utilizada* para impedir qualquer tentativa de modificá-la ou qualquer tentativa de discussão mais precisa ou aprofundada sobre ela, bem como sobre os conceitos de "ciência" e "arte" naquele momento.

Entretanto, a ideia de tentar dar a História um lugar único, a partir da articulação de ciência e arte, não é uma exclusividade dos defensores da "tática fabiana". O filósofo inglês Anthony Kenny fez algo parecido (mas não idêntico) ao tentar definir o que é a Filosofia, e sua tentativa pode nos ajudar a lançar uma nova luz sobre o que os historiadores descritos por White teriam feito na década de 1960. Em seu primeiro volume da série *A New History of Western Philosophy*, intitulado *Ancient Philosophy*, Kenny construiu uma breve reflexão a respeito do conceito de "Filosofia". Para isso, ele assumiu como pressuposto o fato de que a Filosofia é, em primeiro lugar, "singularmente difícil de classificar, e se parece tanto com as artes quanto com as ciências" (KENNY, 2004, p. xii). Em seguida, ele considera duas formas de definir a Filosofia. A primeira é essa:

> Por um lado, a filosofia parece ser uma ciência no sentido em que o filósofo está em busca da verdade. Descobertas, aparentemente, são feitas na filosofia, e então o filósofo, como o cientista, tem a excitação de fazer parte de um empreendimento intelectual em andamento, cooperativo e cumulativo. Sendo assim, o filósofo precisa estar familiarizado com a produção escrita atual, e estar a par do atual 'estado da arte' [state of the art]. Nessa forma de olhar, os filósofos do século vinte e um [sic] possuem uma vantagem sobre praticantes anteriores da disciplina. Nós nos posicionamos, sem dúvida, sobre o ombro de outros filósofos ainda maiores, mas nós estamos acima deles. Nós tornamos Platão e Kant obsoletos (KENNY, 2004, p. xii).

Mas isso é só uma possibilidade. A outra seria essa :

> Por outro lado, nas artes, os trabalhos clássicos não envelhecem. Se nós quisermos aprender física ou química, em oposição a história delas, nós não lemos Newton ou Faraday hoje. Mas nós lemos a literatura de Homero e Shakespeare não apenas para aprender coisas pitorescas que passaram pelas mentes de pessoas de tempos distantes, em épocas pretéritas. Pode-se muito bem argumentar, claro, que o mesmo é verdadeiro em relação a filosofia. Não é somente no espírito de uma curiosidade antiquária que nós lemos Aristóteles hoje. Filosofia é essencialmente o trabalho de gênios individuais, e Kant não supera Platão mais do que Shakespeare supera Homero (KENNY, 2004, p. xii-xiii).

Após delinear as duas possibilidades, juntando-as em uma mesma definição da Filosofia, Kenny reconhece que ela contém *alguma* verdade, apesar de também reconhecer que nenhuma das partes dela são *inteiramente* verdadeiras (KENNY, 2004, p. xiii). Dentro dessa linha de pensamento, ele faz questão de afirmar que a "Filosofia não é uma ciência e não existe um 'estado da arte' na filosofia", mas que ela possui "uma relação íntima com as ciências" (KENNY, 2004, p. xiii). Ao mesmo tempo, porém, ele enfatiza o fato da Filosofia se parecer com as artes na medida em que ela possui um "cânone", bem como pelo fato do filósofo situar seus problemas "fazendo referência a textos clássicos" (KENNY, 2004, p. xiv). E de tudo isso ele conclui que a "filosofia se situa em algum lugar entre as ciências e as artes" (KENNY, 2004, p. xv).

Para analisarmos a visão de Kenny descrita acima, é importante observarmos, primeiro, que já em seu pressuposto a respeito da Filosofia ("singularmente difícil de classificar, e se parece tanto com as artes quanto com as ciências"), Kenny adota uma postura significativamente presa às categorias purificadas e purificadoras dos "modernos": para ele, é difícil classificar a Filosofia na medida em que ela não pode ser *compartimentalizada* em nenhuma delas ("arte" ou "ciência"). *Apesar disso*, Kenny insiste em tentar classificá-la entre categorias modernas de algum modo ("em algum lugar entre as

ciências e as artes"). Nesse sentido, sua abordagem pode ser relacionada com a visão de mundo dos "modernos", na medida em que ela é construída a partir de um jogo paradoxal entre dicotomia e purificação, jogo este semelhante àquele utilizado pelos defensores da "tática fabiana". Vejamos: em primeiro lugar, ele argumenta que é necessário classificar a Filosofia em meio a dicotomias nas quais ela simplesmente não se encaixa, concluindo, a partir disso, que ela é "inclassificável". Não satisfeito com isso, porém, ele distingue as características que definem a Filosofia ao mesmo tempo em que tenta purificá-las, isolando-as e colocando algumas delas ora em meio a arte, ora em meio a ciência. No entanto, logo depois de fazer isso, ele reconhece a impossibilidade dessa mesma operação de purificação, afirmando que essa separação entre arte e ciência "não contém toda a verdade". Ao fim, todavia, ele retorna a essa mesma separação dicotômica e purificadora, situando a filosofia em algum lugar entre os conceitos de arte e ciência.

Mas o que faz a abordagem de Kenny se aproximar ainda mais da definição negativa da História adotada pelos proponentes da "tática fabiana", é o fato dele reduzir arte e ciência a aspectos muito específicos e restritos a uma determinada época para, somente depois disso, tentar situar a Filosofia. Outro aspecto que aproxima a definição de Kenny daquela dos defensores da "tática fabiana" é o fato deles desconsiderarem que ambas, Filosofia e História, são *anteriores* a ideia de ciência, um conceito do século XIX, e *anteriores* a própria ideia de arte deste mesmo século ou da época de autores como Kenny ou dos defensores da "tática fabiana". Assim, como pensar História ou Filosofia enquanto *resultantes* da articulação de dois conceitos que as próprias existências delas precedem?

Mas voltemos a nossa atenção para a "tática fabiana" e seus pressupostos, nosso principal objeto de análise aqui. Vamos supor que, a julgar pela descrição que Hayden White faz dela, a ideia de seus defensores tenha sido apenas o de tentar definir a História de modo que os seus contemporâneos pudessem entendê-la, colocando-a em meio a definições de arte e ciência que lhes fossem familiares. O problema, nesse caso, é que isso só teria sido possível a um custo muito elevado: essa estratégia terminou por esvaziar e reduzir a História ao que ela *não é*, além de retirar dela a possibilidade daquilo que ela poderia *vir a ser*, já que impedia qualquer discussão mais aprofundada sobre ciência ou arte. Aqui, a História teria terminado por ficar restrita a conceitos de ciência e arte purificados, separados de forma dicotômica e arbitrária, sendo reduzidos a seus aspectos mais gerais e superficiais, incapacitando esses dois conceitos de enriquecer aquilo que entendemos por História. Diante disso, podemos nos perguntar se o fato de pensarmos a

História somente a partir de pressupostos purificados e através de dicotomias, é a melhor forma de defini-la. Ou se, antes de tentar defini-la, talvez não fosse mais produtivo modificarmos os paradigmas aceitos pré-criticamente que organizam o nosso pensamento.

Referências:

HARMAN, Graham. **Prince of Networks**: Bruno Latour and Metaphysics. Melbourne: re.press, 2009.

FREITAS, Renan Springer de. A desforra de Hume. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 42, Feb. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 7 abr. 2015.

KENNY, Anthony. **A New History of Western Philosophy**: Ancient Philosophy. Oxford: Claredon Press, 2004.

LATOUR, Bruno. **We Have Never Been Modern**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

PAUL, Herman. Metahistorical Prefigurations: Toward a Re-Interpretation of Tropology in Hayden White. **Journal of Interdisciplinary Studies in History and Archaeology**, vol. 1, no 2, Winter 2004, pp. 1-19.

PUTNAM, Hilary. **The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays**. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

WHITE, Hayden. **Metahistory**: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1973.

WHITE, Hayden. **Tropics of Discourse**: Essays in Cultural Criticism. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1978.

WINTER, Thomas Nelson. The Strategy that Gave Independence to the U.S. **The Classical Bulletin**. Lincoln, v. 53, nov. 1976. Disponível em <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1070&context=classicsfacpub>. Acesso em: 7 abr. 2015.

O ensino de história em busca de novas referências:Considerações sobre o pensamento de Edgar Morin.

The teaching of history in search of new references: Considerations Edgar Morin

André Wagner Rodrigues

Resumo: Esse texto apresenta os resultados de pesquisa bibliográfica que teve como objeto investigar possíveis contribuições do pensamento transdisciplinar de Edgar Morin para as ciências históricas. Acreditamos, depois do estudo realizado, que suas ideias indicam um novo paradigma para se pensar a História enquanto campo de conhecimento e disciplina escolar. É notável sua preocupação em buscar na História referências para fundamentar suas análises em torno dos problemas sociais, políticos, econômicos, culturais, ecológicos, éticos e estéticos que irrompem no tempo presente. Para isso, abordaremos o que muitos estudiosos chamam de "Neo-Humanismo" no pensamento de Morin. Pensamos que suas ideias podem oferecer subsídios para se pensar em propostas curriculares e metodológicas alternativas para o ensino de História, assim como, possibilidades norteadoras de soluções para a reversão dos malefícios orquestrados pelo ritmo informacional e tecnológico da sociedade contemporânea e sua tradição educacional que separa, disjunta e compartimenta os saberes.

Palavras-chave: Neo-Humanismo. Ensino de História. Edgar Morin. Transdisciplinaridade.

Abstract: This paper presents the results of literature that had as object to investigate possible contributions of transdisciplinary thought Edgar Morin for the historical sciences. We believe, after study, that their ideas indicate a new paradigm for thinking about history as a field of knowledge and school discipline. It is remarkable in its concern to seek references in history to support their analysis around the social, political, economic, cultural, ecological, ethical and aesthetic that erupts at the present time. To do so, discuss what many scholars call "Neo-Humanism" at the thought of Morin that aims to "see" the present in its complex dimension and, thus, establish links with the past history.

Key Words: Neo-Humanism - Teaching History - Edgar Morin – Transdisciplinarity

O Ensino de história em busca de novas referências: Considerações sobre o pensamento de Edgar Morin.

> *"Podemos, enfim, dizer que a globalização da nação, que se concluiu ao final do século 20, confere ao planeta uma característica de civilização e cultura comuns; ao mesmo tempo, porém, o fragmenta ainda mais, e a soberania absoluta das Nações cria obstáculos, justamente, ao surgimento da sociedade-mundo. E*[40]*mancipadora e opressora, a nação torna*

[40] Mestre em educação pela Universidade Nove de Julho, autor dos livros: "A História através de conceitos: metodologias e práticas de ensino voltadas a uma educação para o pensar"; e "História, Historiografia e

> *extremamente difícil a criação de confederações que responderiam às necessidades vitais dos continentes e ainda mais difícil o nascimento de uma confederação planetária."*
>
> *Edgar Morin. Os problemas do fim do século, p. 134*

O que pretendemos nesse artigo é sintetizar algumas importantes considerações teóricas do filósofo francês Edgar Morin, principalmente em relação ao que denomina como "Terra-Pátria"; "cidadania planetária" ou ainda "sociedade-mundo", que insere o ser humano no centro dos dilemas contemporâneos, advogando a favor de um pensamento que busque as relações entre o local e o global, a unidade individual e a pluralidade cultural e o entendimento da tríade indivíduo/sociedade/espécie. Assim, pretendemos identificar em suas contribuições teóricas, alguns subsídios para promover reflexões em torno da criação de propostas metodológicas para o Ensino de História atual.

Antes de iniciarmos esse estudo é importante explicarmos a definição do termo *Humanismo*, para assim entender se é válido para denominar o pensamento e a produção teórica desse autor. Segundo o dicionário de conceitos históricos, podemos definir o humanismo como:

> [...] um empreendimento moral e intelectual que colocava o homem no centro dos estudos e das preocupações espirituais, buscando construir o mais alto tipo de humanidade possível [...] Gerado no contexto das grandes transformações culturais do fim da Idade Média, o Humanismo possui estreitos laços com o Renascimento e com a retomada dos estudos dos clássicos gregos e latinos". (SILVA, 2006, p. 193)

Essa é a definição do "Humanismo clássico" que está distante do Neo-Humanismo. Isto porque a proposta dos renascentistas do final do séc. XV e início do XVI que cunharam essa expressão tinham como perspectiva exaltar as potencialidades humanas; as aspirações e conquistas da burguesia em expansão, ou seja, situar o homem no núcleo do cosmos ou no "centro de todas as coisas" (Antropocentrismo). Devemos destacar que estamos nos referindo ao contexto da transição do Feudalismo para o Capitalismo. Dessa forma, é válido destacar esse período como a passagem do Teocentrismo cristão para o Antropocentrismo humano, destacadamente um tempo de críticas aos dogmas clericais que prepararam a modernidade para a Reforma Protestante e também para o desenvolvimento

---

Ensino de História em relação dialógica com a Teoria da Complexidade", e professor da UNIBAN/ANHANGUERA na unidade Campo Limpo. Data de submissão 26/04/2013 e aceite em 23/07/2015. Contato: andrewunesp@gmail.com

científico. Nesse sentido, o Humanismo clássico pode ser pensado como a valorização do egocentrismo e do hedonismo, ou seja, a busca incessante do prazer individual, o que acarreta na exacerbação dos valores individuais ante os coletivos.

Podemos entender como Neo-humanismo uma proposta filosófica e cultural que tende situar os valores humanos no centro dos debates contemporâneos. Isto é, teorizar os principais dilemas do homem e da humanidade do final do século XX e início do século XXI, principalmente aqueles que ameaçam a vida no planeta, notoriamente: os problemas ecológicos, éticos, culturais, sociais e econômicos que irrompem no nosso tempo. Segundo Adalberto Dias de Carvalho, o Neo – Humanismo na obra de Morin busca, sobretudo destacar:

> [...] noções-chave como as de *autonomia, de Liberdade, de amor, de indivíduo e de sujeito*, denunciando aí, por um lado, os equívocos em matéria de fundamentação científica e ideológica, por outro, procurando sempre salvaguardar os valores que lhes são inerentes, tudo isto em prol de uma dignidade do homem potencialmente ameaçada. (1987, p. 33)

O Neo-humanismo se distingue do Humanismo clássico em, pelo menos, três características: primeiramente devemos levar em consideração a distância temporal entre ambas. Essa consideração por si só evidencia contextos sociais, políticos, econômicos e culturais distintos. Em segundo lugar, podemos interpretar o Neo-humanismo como a busca da valorização dialógica entre indivíduo/sociedade/espécie, diferentemente do apelo antropocêntrico do humanismo clássico. Em terceiro, devemos destacar que há, nas proposições de Morin, uma tentativa de superação do pensamento clássico, de origem renascentista, de modelo cartesiano, que separa o sujeito do objeto, que disjunta para conceber a unidade, um tipo de pensamento que divide em partes para depois conceber o todo, etc.

Nessas proposições podemos sintetizar três diferenças entre o humanismo clássico e o Neo-humanismo: a distância temporal; as divergências entre Antropo e Sócio-centrismo e as propostas epistemológicas que as fundamentam, deixando claro que o Neo-Humanismo busca uma nova concepção de sujeito que, não pode ser visto de maneira egocentrista ou individualista (como no Humanismo clássico), e sim, em sua relação dialógica com a sociedade com que se relaciona e também com a espécie de que faz parte.

A definição de Neo-Humanismo sugere uma nova concepção de ser humano, voltada para a sua inserção no contexto do final do século XX e início do XXI. Um período marcado pelo desenvolvimento[41] científico, pela especialização técnica, pelo auge da indústria em ritmo acelerado de produção e pelo Capitalismo, sistema que regula as relações econômicas locais, regionais, nacionais e mundiais em sua fase globalizada.[42] Isso confere ao planeta uma característica de civilização e cultura comuns, mas que ao mesmo tempo, fragmenta e isola, na medida em que a soberania política de algumas Nações e os mandonismos locais e regionais com sua autoridade cega impossibilita a criação de uma confederação planetária. Por esses fatores, Morin argumenta ainda que:

> A vida democrática regride. Quanto mais os problemas adquirem uma dimensão técnica, tanto mais escapam às competências dos cidadãos em proveito dos especialistas. Quanto mais os problemas de civilização se tornam políticos, tanto menos os políticos são capazes de integrá-los em sua linguagem e em seus programas. (MORIN, 2005, p. 84)

O desenvolvimento[43] científico e tecnológico, motor do sistema capitalista, acompanhado das teorias históricas e sociológicas que acreditavam no progresso majestoso da civilização moderna Ocidental[44], na verdade apresentaram para o século XX: a barbárie

---

[41] A palavra de ordem do progresso capitalista no contexto do final do século XX, talvez seja "Desenvolvimento". Segundo Morin: "O desenvolvimento de nossa civilização produziu maravilhas: a domesticação da energia física, as máquinas industriais cada vez mais automatizadas, as máquinas eletrodomésticas que liberam os lares das tarefas mais escravizadoras, o bem-estar, o conforto, os produtos extremamente variados de consumo, o automóvel (que, como indica seu nome, proporciona a autonomia na mobilidade), o avião, que nos faz devorar o espaço, a televisão, janela aberta para o mundo real e os mundos imaginários..." (Vide seus estudos no livro: "Terra Pátria", p. 83-87)

[42] A Globalização da Economia, como nos sugere Morin: "[...] é cada vez mais um todo interdependente: cada uma de suas partes tornou-se dependente do todo, e, reciprocamente, o todo sofre as perturbações e vicissitudes que afetam as partes. A queda da cotação do café, por exemplo, incita os camponeses da Colômbia a cultivar a coca, que vai alimentar as redes planetárias de transformação e tráfico da droga, e depois a lavagem do dinheiro em bancos de países como a Suiça [...]" (Vide estudos de Morin, no livro Terra Pátria, p. 34)

[43] Podemos entender esses reflexos do desenvolvimento do Capitalismo inclusive no Brasil. Segundo Morin: A noção de desenvolvimento hoje corrente pode ser devastadora para os índios - e não apenas para eles, mas para toda a humanidade, considerando que a integração dos índios à sociedade não pode significar a desintegração da cultura indígena. Isso pode trazer consequências graves, como a degradação da floresta pelo uso de pesticidas nos projetos agrícolas dos latifundiários. Claro, há também a questão urbana e a favelização das cidades, tão grave como o crescimento do número de carros em circulação. (Ver entrevista de Morin na íntegra para o Estado de São Paulo em 02/08/2009)

[44] Nas palavras de Morin, o Ocidente sofre ainda e cada vez mais: "do domínio do calculo, da técnica do lucro sobre todos os aspectos da vida humana, do domínio da quantidade sobre a qualidade, da degradação da qualidade de vida nas megalópoles e da desertificação da zona rural, utilizada pela agricultura e a

e os resultados catastróficos de duas guerras Mundiais; a escalada dos partidos nazi-fascistas ao poder; o colapso do Capitalismo Mundial; a bipolaridade de dois sistemas ideológicos, políticos e econômicos que colocaram em risco o destino da humanidade; a desigualdade social em escala mundial; o xenofobismo; a miséria; a fome, etc. E mais:

> O desenvolvimento, do modo que é concebido, ignora aquilo que não é calculável nem mensurável: a vida, o sofrimento, a alegria, o amor, e o único critério pelo qual mede a satisfação é o crescimento (da produção, da produtividade, da receita monetária). Definido unicamente em termos quantitativos, ele ignora as qualidades: de existência, de solidariedade, do próprio meio e também a qualidade de vida. (MORIN, 1991, p. 117)

Por causa dos avanços tecnológicos e científicos de finais desse período em conseqüência do consumo exacerbado, combustível do próprio sistema capitalista, novos dilemas colocaram o destino do planeta e da humanidade no centro das discussões políticas em escala Mundial. Muitas conferências ecológicas, que propunham a redução da emissão de monóxido e dióxido de carbono na atmosfera, promoveram divergências entre as Nações. A Organização das Nações Unidas, de tempos em tempos, promove grandes arrecadações para países que apresentam condições de miséria absoluta, de grande parcela de sua população convivendo com epidemias e extremas desigualdades sociais. Mas apesar do esforço da ONU, e de várias Instituições e ONG´s que atuam em caráter regional ou Nacional, os problemas persistem.

Em face de todas essas considerações é importante perguntarmos se a Teoria da Complexidade[45] de Edgar Morin aponta caminhos para superarmos, ou ao menos,

---

pecuária industriais que já produziram várias catástrofes alimentares. (vide estudos sobre essa temática, no livro "Os problemas do fim do século", p. 93-101)

[45] A expressão "complexidade" pode soar como complicada, intrincada ou até mesmo difícil. Morin não emprega este termo nesta conotação; ele o emprega no sentido originário do latim *complexus* que é entendido como aquilo que é tecido em conjunto. Esta teoria foi herdada dos estudos de Morin sobre a Teoria dos Sistemas, da Comunicação e da Cibernética. A teoria da Complexidade propõe que há na realidade como um todo e, também no acontecer histórico, um tecido interdependente, antagônico e ao mesmo tempo complementar. Assim, estão relacionados entre si o todo e as partes, as partes e o todo, as partes entre si e as relações das partes entre si com o todo. Assim, também, na História: as ações individuais; os acontecimentos; as transformações sociais, políticas, econômicas, culturais; o acaso e a incerteza, etc., estão relacionados intrinsecamente entre si, complementarmente e antagonicamente e, produzem desta forma, as transformações históricas no curso do tempo. A complexidade da realidade, ou a sua trama, organiza-se, desorganiza-se e reorganiza-se, constituindo-se de acordo com princípios que a operam, diz Morin. Assim, também a história humana.

compreendermos a nossa parcela de responsabilidade na perspectiva de transformar o planeta em que vivemos. Indica Morin que:

> "[...] a missão da educação para a era planetária é fortalecer as condições de possibilidades de emergência de uma sociedade-mundo composta por cidadãos protagonistas, conscientes e criticamente comprometido com a construção de uma civilização planetária" (2003, p. 98)

A proposta educacional, presente em sua teoria pode ensejar caminhos para se pensar em possibilidades metodológicas alternativas para o Ensino de História, como disciplina que pode promover debates e reflexões que levem as novas gerações de alunos, a reconhecerem a sua parcela de contribuição no agravamento de todos esses problemas, e principalmente no amadurecimento de uma consciência e da responsabilidade necessária para uma postura voltada para a transformação necessária do nosso planeta. Tentaremos situar as contribuições educacionais de Edgar Morin nesse sentido.

Para ele é necessário que se dê aos alunos e adolescentes que irão enfrentar o mundo do terceiro milênio um tipo de pensamento[46] e cultura que possa prepará-los para "articular, religar, contextualizar, situar-se no contexto e, se possível, globalizar, reunir os conhecimentos que adquiram" (2002, p. 29). Entende ainda que no interior do espaço escolar, as disciplinas devem colaborar para que tais questões estejam presentes, sendo importante somar a isso a possibilidade da realização de jornadas temáticas, cada uma delas centradas sobre um grande tema que permita religar as disciplinas. Jornadas temáticas que ressaltem a importância de discutir: "o mundo, a terra, a vida, a humanidade, literatura, poesia, línguas, artes, cinema, culturas adolescentes, conhecimento" (Idem, p. 35). Para que esse tipo de educação aconteça, nossa tradição escolar precisa transformar-se em uma forma de organização transdisciplinar[47] e complexa, capaz de produzir

[46] Cabe agora ressaltar, que em algumas obras Morin, sugere: "[...] a busca sobre a compreensão do mundo, do humano e da humanidade tendo como base os códigos de um conhecimento complexo, pois este tem a pretensão de conceber, inseparavelmente, a dialógica da unidade e da diversidade humana" (Vide estudos de Morin no livro "Introdução ao pensamento Complexo, p. 76). Essa consideração pode indicar sua preocupação Neo-humanista.

[47] Trans, significa através de. Isto é, pensar a disciplina escolar como campo do saber autônomo, que possa atravessar os seus limites de conhecimento e atuação. Uma disciplina "aberta" está disposta a ampliar os assuntos e temáticas comuns ao cotidiano escolar. Nossa tradição de ensino compartimentou o conhecimento em áreas específicas do saber, por isso, os professores ainda são resistentes a promoverem um debate que possa ser direcionado a uma transformação de sua disciplina. Mas as próprias necessidades do mundo contemporâneo, aos poucos, nos mobilizam para pensar em propostas emergenciais de transformação do currículo escolar.

conhecimentos pertinentes, onde docentes e discentes aprendam a se situar e a se compreender no universo onde convivem e atuam para poderem construir uma identidade individual, regional, da sociedade que representa e também da espécie, num mundo com características comuns e problemas que também devem ser compartilhados. A solidariedade deve ser uma característica desse aluno do terceiro milênio. Isso pode ser dificultado pelo tipo de educação que temos, pois,

> nossa educação nos ensinou a separar, compartimentar, isolar, e não a ligar os conhecimentos, e portanto nos faz conceber nossa humanidade de forma insular, fora do cosmos que nos cerca e da matéria física com que somos constituídos" (MORIN, 2000, p. 48)

Além de defender a aquisição de uma identidade planetária, devemos acrescentar que um dos maiores desafios da Educação e do Ensino de História seja trabalhar de maneira eficiente os temas ligados à diversidade ou pluralidade cultural no contexto de sala de aula. Mesmo sendo temática corrente e obrigatória nos PCN´s de História e Geografia, visualizamos poucos trabalhos nessa direção. Os poucos que ocorrem servem para ilustrar algumas datas, tais como: O dia do Índio ou o dia da Consciência Negra. Dessa forma, gradativamente os alunos ficam com uma referência parcelada ou incompleta do reconhecimento de suas origens. Conhecer a identidade terrena, cósmica e planetária é indispensável ao ser humano e é proposta condizente com o novo Humanismo.

As ideias de identidade e de diversidade nas obras de Morin são conhecidas por um bom número de educadores e estudiosos, assim como sua visão do ser humano. Este é concebido, por ele, biológica e culturalmente na perspectiva dialógica "indivíduo, sociedade e espécie". A identidade é resultante, também, do envolvimento e reconhecimento do ser humano em seu grupo de convívio, como parte integrante da cultura de seu tempo e de uma relação com e compreensão dos seus antepassados. Esse entendimento está presente nos objetivos dos Parâmetros Curriculares Nacionais de História e Geografia, que apontam para a necessidade de ensinar aos alunos sua história local, regional, nacional, mundial e planetária, reforçando que isso é importante para a constituição da identidade dos alunos do Ensino fundamental e Médio o:

> Levantamento de diferenças e semelhanças individuais, sociais, econômicas e culturais entre os alunos da classe e entre eles e as demais pessoas que convivem e trabalham na escola: idade, sexo, origem, costumes, trabalho, religião, etnia, organização familiar, lazer, jogos [...] (PCN´s de História e Geografia, 2000, p. 54)

Além de:

> "[...] Identificar as ascendências e descendências das pessoas que pertencem à sua localidade, quanto à nacionalidade, etnia, língua, religião e costumes, contextualizando seus deslocamentos e confrontos culturais e étnicos, em diversos momentos históricos nacionais [...]" (PCN´s de História e Geografia, 2000, p. 62)

Porém, notamos ainda nas leituras de livros didáticos de História e nas aulas em várias escolas de São Paulo[48] uma maneira de apontar os sujeitos e suas identidades como seres desvinculados de suas relações culturais, quase como supra-humanos, destacando-os como os verdadeiros "construtores do passado" os grandes lideres nacionais, reis, príncipes, estadistas, etc. Além disso, eles não são considerados subjetivamente, isto é, como portadores de emoções, sentimentos e até defeitos, de acordo com certos critérios de análise. Isso pode levar o aluno a não se identificar com o seu passado, que parece não existir, obscurecido por "personalidades" que parecem extemporâneas e nem com o estudo desse passado, pois não se reconhece como partícipe do processo de transformações históricas. O resultado mais drástico desse tipo de ensino é o não reconhecimento identitário da juventude. Em face disso, a construção da identidade desses estudantes fica de alguma forma comprometida nas aulas de História.

Outra reflexão importante a respeito da construção da identidade juvenil é o estudo sobre a origem de Nação e do povo brasileiro. Acostumamo-nos com um tipo de ensino que inaugura a História do Brasil a partir da chegada dos colonizadores portugueses. Em cursos de licenciatura em História, dividimos a História do Brasil em: Colônia, Império e República. Isto quer dizer, que também na academia, ainda constatamos esse modelo de ensino. O Brasil se constitui como civilização após o seu "descobrimento". Há uma pergunta que muitos jovens do ensino fundamental e médio fazem aos seus professores de História: Não havia História do Brasil antes da chegada dos portugueses? As populações indígenas não tinham história? Os índios não fazem parte da civilização? Questões que ficam muitas vezes sem respostas e logicamente contribuem para uma visão estereotipada de identidade. Os objetivos dos Parâmetros curriculares Nacionais reforçam que é

[48] Realizamos esse estudo com alunos (futuros professores de História) do curso de licenciatura em História da Universidade Bandeirante de São Paulo (UNIBAN) no período de 2007-2009. Desse resultado, produzimos um livro intitulado: "História através de conceitos: metodologias e práticas de ensino voltados a uma educação para o pensar", citado na bibliografia.

importante uma nova visão dos estudos históricos e que também é necessária, para os alunos do Ensino fundamental e Médio, a compreensão das origens e da diversidade étnica, da formação do povo brasileiro. Daí a proposta de presença nas aulas de História de:

> "[...] Identificação do grupo indígena da região e estudo do seu modo de vida social, econômico, cultural, político, religioso e artístico [...] o território que habitam e que já habitaram; organização das famílias e parentesco, a produção e distribuição de alimentos, a divisão de trabalho entre os sexos e as idades, as moradias e a organização do espaço, os rituais culturais e religiosos, as relações materiais e simbólicas com a natureza, a língua falada, a vestimentas, os hábitos cotidianos de higiene [...]" (PCN´s de História e Geografia, 2000, p. 55 e 56)

Questões relacionadas à formação da identidade brasileira devem se constituir em temática importante nas aulas de História. É possível que o conhecimento do passado ganhe interesse maior se os programas curriculares apresentarem uma trajetória histórica sobre a constituição do povo brasileiro, tentando resgatar a cultura produzida pelas civilizações indígenas em tempos anteriores à colonização e suas influências presentes até hoje em nossa cultura. Além disso, provavelmente oferecesse uma compreensão maior sobre a identidade de povo brasileiro.

Entre os principais valores que a Escola deve promover e cultivar no terceiro milênio está o respeito à diferença, que pode ser pensado como a aceitação da pluralidade cultural e étnica, assim como a realização do diálogo e do debate de ideias. Uma escola que esteja aberta para a novidade e criatividade que as novas gerações, a cada ano, de maneira mais desafiadora trazem consigo. Uma postura contestadora pode ensejar transformações curriculares, metodológicas e de objetivos educacionais.

Referências:

ALMEIDA, C. & PETRAGLIA, I. (orgs.). **Estudos de Complexidade**. São Paulo: Xamã, 2006.

BITTENCOURT, C. **Ensino de História***:* fundamentos e métodos. São Paulo: Cortez, 2004.

_____.(org.) **O saber Histórico na sala de aula.** 11. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

CARVALHO, A. **Morin e a Renovação do Humanismo**. Revista de Ciências, Letras e Filosofia da Universidade do Porto. Lisboa: 1987.

MORIN, E. **A cabeça bem feita***:* repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. **Cultura e barbárie européias**. Tradução de Daniela Cerdeira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. **Os sete saberes necessários à Educação do futuro**. São Paulo: Cortez, 2000.

MORIN, E & KERN, A. **Terra Pátria**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, E ; BOCCHI, G & CERUTTI, M. **Os problemas do fim do século**. Tradução de Cascais Franco. Lisboa: Editorial Notícias, 1991.

MORIN, E ; CIURANA, E & MOTTA, R. **Educar na era planetária:** O pensamento complexo como método de aprendizagem pelo erro e incerteza humana. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. 3º Ed. São Paulo: Cortez, 2009.

RODRIGUES, A. **A História através de conceitos**: metodologias e práticas de ensino voltadas a uma Educação para o pensar. São Paulo: Andreolli, 2009.

_____. **História, historiografia e ensino de História em relação dialógica com a Teoria da Complexidade.** Rio de Janeiro: Multifoco, 2011

A brasilidade na prosa de Manuel Bandeira*

The Brazilianness in the prose of Manuel Bandeira

Nayamim Moscal[49]

Resumo: Ainda que não seja necessário um contato muito extenso para perceber a riqueza (e possibilidades), da prosa de Manuel Bandeira enquanto fonte histórica, a atenção dada ao poeta - amplamente focado pelos estudos literários – parece, ainda, tímida, principalmente se tomado em relação a boa parte das Ciências Humanas. Assim, neste trabalho utilizaremos crônicas do livro Andorinha, Andorinha na intenção de delinear a brasilidade na perspectiva de Bandeira. O livro, que aborda 40 anos da produção do autor, foi organizado, em 1966, por Carlos Drummond de Andrade e traz textos de temas diversos. Aqui nos atemos aos textos dedicados à música, poesia e pintura, produzidos entre as décadas de 1920 e 1930, nos quais buscaremos perceber a tônica da temática nacional, e como ela se apresenta na prosa de Bandeira, problematizando-a. Ao analisarmos tais textos nos fica claro que a proximidade com o os modernistas marca o
pensamento de Bandeira sobre o Brasil, sobretudo sua amizade com Mário de Andrade. Com isso, utilizaremos como apoio para a pesquisa parte da correspondência estabelecida entre os dois autores, que se configura em fonte extremamente rica para a pesquisa da cultura brasileira. Partindo do campo da História Cultural, nossa pesquisa busca pensar a prosa de Bandeira como uma (privilegiada) forma de representação acerca daquele contexto e, por extensão, em diálogo com seu próprio tempo.

Palavras-chave: História – literatura – brasilidade

Abstract: Although a very extensive contact is not necessary to realize the wealth (and possibilities), the prose of Manuel Bandeira as historical source, the attention given to the poet - widely focused by literary studies - also seems shy, especially if taken in relation the good part of the Humanities. In this work we use the book chronicles Andorinha, andorinha intending to delineate the Brazilianness from the perspective of Bandeira. The book, which covers 40 years of production of the author, was organized in 1966 by Carlos Drummond de Andrade and brings texts of various topics. Here we focus in the texts to music, poetry and painting, produced between 1920 and 1930, in which we will seek to realize the tone of the national theme, and how it presents itself in prose Bandeira, problematizing it. When analyzing such texts is clear to us that the proximity to the modernist brand of thinking about the Brazil Bandeira, especially his friendship with Mario de Andrade. With this, we use as support for the research part of the established correspondence between the two authors, which is configured in extremely rich source for the study of Brazilian culture. Leaving the Field of Cultural History, our research aims to rethink the prose Flag as a (prime) form of representation about that context and, by extension, in dialogue with their own time.

Keywords: History. Literature. Brazilianness

---

* Este artigo foi apresentado no V Seminário Nacional Sociologia e Política, em Curitiba, no ano de 2014.

[49] Mestranda em História, Universidade Estadual de Ponta Grossa, nayamimmoscal@gmail.com, data de submissão 16/09/2014 e aceite em 11/09/2015.

Manuel Bandeira

Manuel Bandeira (1886-1968) é um autor canônico dentro da literatura brasileira, contando com grande quantidade de estudos desenvolvidos a partir de sua produção, principalmente sobre sua poesia. Porém, mesmo inserido dentro de um círculo de pensadores bastante significativo dentro da cultura brasileira, Bandeira não se faz tão presente nas pesquisas de historiadores.

Sabe-se que as primeiras décadas do século XX são marcadas pela ideia de moderno. Esta época foi marcada por um profundo interesse pelo Brasil, e Bandeira também estava envolto neste sentimento. Próximo ao Modernismo, ainda que nunca tenha se colocado como participante, mantinha relações com diversos nomes importantes da intelectualidade brasileira, como Mário de Andrade, Gilberto Freyre e Sergio Buarque de Holanda. Há quem aponte certa ingenuidade na visão de Bandeira sobre o Brasil[50], mas o que vemos em seu diálogo com Mário de Andrade nos mostra um pensador bastante atento às questões nacionais, e não apenas um poeta de circunstância e ingênuo.

Encontramos no estudo de Luciana Stegagno-Picchio sobre a literatura brasileira interessantes percepções sobre o poeta. Segundo a autora,

> A trajetória poética de Bandeira é individual e marginal como poucas. Embora Bandeira tenha sido – atingido na idade juvenil pelo presságio da morte – dono daquela alegria circunspecta, daquele destaque participante que somente quem esteve "além" pode conhecer, foi ele próprio quem, na sua longa vida, soube fazer-se partícipe de toda a experiência estética: do Simbolismo à poesia concreta, num jogo constante de experimentação artística conduzida sempre com extraordinária leveza e divertido pudor. (STEGAGNO-PICCHIO, 2004, p.492).

Nas palavras de Sergio Buarque de Holanda, "ninguém foi menos militante, ninguém menos antiacadêmico". Essas características de Bandeira exercem grande importância na sua leitura de Brasil, influenciando também suas percepções acerca da identidade brasileira.

Holanda (1996), em seus estudos de crítica literária, nos traz definições de Manuel Bandeira que se afinam muito bem com a obra do autor. Segundo ele, referindo-se a Bandeira, "sua obra reveste-se de tal cunho de originalidade que é inútil irmos procurar quem mais influência exerceu sobre ele". Holanda se concentra na obra de Bandeira, no

[50] Ver FALLEIROS, Marcos Falchero. *O brasileirismo em Manuel Bandeira.* In: Pro-posições. Vol. 9. N. 1. Março de 1998.

sentido de que enxerga tão somente Bandeira nas obras e não quem o influenciou, afirmando que "ela é, antes de tudo, sua e só sua". De acordo com o crítico, Bandeira "aparece como uma voz diferente e destoante, que perturba nosso concerto literário".

Em certo ponto de seu texto, nos faz lembrar as ideias de Gerald Moser, crítico norte-americano, que afirma que a sensibilidade de Bandeira é uma característica marcadamente brasileira. Moser afirma que "por isso tinha razão Mário de Andrade, quando julgou que a tristeza de Bandeira era passageira apenas, tal qual a apregoada 'tristeza brasileira' [...]". Moser tem várias considerações interessantes sobre Bandeira, sendo uma delas a que diz que Bandeira inventou um Brasil para uso pessoal. Para ele, até o catolicismo de Bandeira era digno de nota, uma religião aprendida e não doutrinária.

O crítico norte-americano não nos traz muitas informações novas sobre Bandeira, mas o seu ponto de vista privilegia um lado diferente dos demais estudiosos, características que percebemos em estrangeiros que se aventuram em estudos sobre o Brasil. Uma das facetas de Bandeira pouquíssimo explorada é a sua relação com a música, e Moser pincela este assunto rapidamente em seu texto, citando a relação do autor com o samba e o jazz. Segundo Moser, sobre o estilo da escrita de Bandeira, "parece indisciplina, mas Bandeira não tem um pensamento anárquico". Diferente de alguns críticos brasileiros, Moser compreende a obra de Bandeira não como algo extremamente moderno, mas como algo também moderno, mas que, por outro lado, não dispensa a sua formação tradicional. A escrita de Bandeira nos permite enxergar a tradição e a modernidade. A tradição, por pesar em sua linguagem toda a sua formação literária tradicional e experiência de vida de um Brasil quase que colonial; e a modernidade, por saber como dispensar a tradição em novas formas estéticas, modificando padrões. Para o norte-americano, o autor dá à poesia a mesma fluidez da língua falada, este sim um ponto de convergência entre Manuel Bandeira e o modernismo, pois essa era uma questão muito presente no diálogo entre Bandeira e Mário de Andrade. Percebemos que em ambos os escritores havia uma vontade de trazer definitivamente para a literatura a língua falada do povo brasileiro, que, como disse Bandeira, "eles que falam o português gostoso do Brasil". Mais a frente essa discussão será retomada.

Literatura e Identidade Nacional

Bandeira foi um escritor muito atuante nas discussões intelectuais brasileiras, portanto um estudo sobre ele nos permite novas leituras sobre o Brasil. E para iniciarmos

uma discussão acerca da identidade brasileira nos parece necessário fazer um retrospecto sobre como esta noção se desenvolveu ao longo da história do Brasil. A identidade brasileira é constantemente revisitada e questionada dentro das ciências humanas. Para podermos seguir o trabalho, antes precisamos deixar claro como entenderemos a noção de identidade aqui.

> O debate sobre a questão das identidades na modernidade tardia é complexo porque, ao se partir de uma definição que na sua origem tem um uso ontológico, para empregos cada vez mais fluidos, sem contornos definidos, que vão do sociológico ao antropológico, do político ao cultural, do literário ao existencial, encontram-se problemas que se referem a visões essencialistas e até críticas que negam a possibilidade de se conceber a existência de uma identidade fixa. (FIGUEIREDO E NORONHA, 2010, p.189)

Esta complexidade apontada por Eurídice Figueiredo e Jovita Noronha é bastante clara logo que se inicia uma pretensão de estudos acerca de identidade. Muitos caminhos já foram traçados, e algumas definições são essenciais para que compreendam nossa linha de pensamento. Ao tratarmos de identidade, a entendemos,

> Por uma série de mediações que permitem a invenção do que é comumente chamado de "alma nacional", ou seja, parâmetros simbólicos que funcionam como "provas" da existência desse Estado, e que determinam sua originalidade [...]
> [...] Os integrantes de cada comunidade são convidados a neles se reconhecer e a eles aderir. (FIGUEIREDO E NORONHA, 2010, p.192)

Podemos perceber, através do processo histórico de construção da identidade nacional, cada momento intelectual vivido pelo país, pois cada teoria identitária revela suas referências e inspirações. No Brasil, o século XVIII foi marcado pelo início mais concreto dessas definições, que se consolidaram no decorrer do século XIX. Neste momento vigoravam representações marcadas pela exaltação da natureza assim como da população indígena, que remetia a um suposto passado heroico vivido por estas nações em formação. Tais definições perpassaram a América Latina como um todo, e não somente o Brasil (VELOSO E MADEIRA, 1999). Difundidos pelos discursos literários e científicos, estas ideias foram de extrema importância para suscitar novas discussões.

Com a vinda da corte portuguesa para o Brasil, em 1808, as configurações sociais se modificam ainda mais, e acontece uma tentativa de organização da vida intelectual, com as criações de várias instituições culturais. Desde o descobrimento até o século XIX, as definições de Brasil são fortemente marcadas pelo olhar estrangeiro. A partir do século

XIX, começam a aparecer algumas mudanças nos discursos sobre a nação, mas não chegam a ser uma ruptura com os discursos anteriores (VELOSO E MADEIRA, 1999).

Na obra "Leituras brasileiras", as pesquisadoras Mariza Veloso e Angélica Madeira, afirmam que o

> Estado nacional pós-independência foi o responsável pelo surgimento de uma organização burocrática mais complexa do que a do período precedente, exigindo maior autonomia do campo intelectual e uma política de formação de quadros especializados para ocupar as mais altas posições na hierarquia burocrática. A criação de cursos superiores no Brasil – os cursos de Direito nas Faculdades de São Paulo e Recife, em 1827 – visava atender àquela necessidade. (VELOSO E MADEIRA, 1999, p.70)

Nesta época a literatura retrata também os Estados nacionais, e um dos literatos mais relevantes neste momento foi José Alencar. Até aproximadamente 1870, foi o romantismo que predominou nos discursos acerca da identidade brasileira, fossem literários ou teóricos. Com o fim de criticar algumas postulações dos estrangeiros, é que ocorre no final do século XIX e início do século XX uma busca dos intelectuais brasileiros para firmar uma ideia própria de Brasil.

O resultado desta crítica feita pelos intelectuais brasileiros é que após a fase romântica há uma forte ruptura no tom desta discussão. Questões sociais começam a despontar, assim como teorias como o evolucionismo e o positivismo, fazendo parte da temática da chamada Geração de 1870. Algumas instituições acadêmicas, como a Escola Politécnica, a Escola de Direito de Olinda e a Academia Militar do Rio de Janeiro, "foram os principais centros de recepção, reelaboração e divulgação daquelas ideias" (VELOSO E MADEIRA, 1999, p.75). Um representante desta fase foi Euclides da Cunha, que com sua principal obra, "Os Sertões", publicada em 1902, nos mostra muito dos debates intelectuais da época. Até a Primeira Guerra Mundial, as discussões intelectuais no Brasil serão muito influenciadas pelo pensamento europeu. Depois disto se encaminharam para uma das mais impactantes rupturas estéticas do século XX, o Modernismo.

A relação modernismo/modernidade vai perpassar todo o período desde o final do século XIX até as primeiras décadas do XX, instigando parte da intelectualidade brasileira a procurar e seguir outros caminhos, no que diz respeito ao discurso sobre si mesmo, ou seja, sobre a própria identidade e o ser brasileiro. Muito se questiona acerca da importância

da Semana de Arte Moderna, em 1922, porém ainda podemos utilizá-la como uma referência para marcar uma nova postura das artes no Brasil[51].

É este contexto que nos interessa. Investigar os vestígios de identidade nacional nas crônicas de Manuel Bandeira, tentando a partir delas, estabelecer o autor como um importante intelectual dentro deste debate.

Manuel Bandeira, *Andorinha, Andorinha* e a Brasilidade

Na presente pesquisa buscamos, através da história, com suas teorias e métodos, entender um pouco melhor o papel de um intelectual na construção da famigerada "identidade nacional". E neste ponto outro questionamento surge: o que entendemos por intelectual? Qual sua importância para a sociedade? Aqui, entenderemos Manuel Bandeira, enquanto um intelectual, ou seja, um sujeito que acompanha os problemas de seu tempo, fazendo reflexões acerca dele, contribuindo de alguma forma para um melhor entendimento de nosso presente. Gisele Zanotto (2008) nos indica algumas ferramentas para trabalharmos com a história intelectual, surgidas após a década de 1980, tais como noção de geração e estruturas de sociabilidade, que nos serão muito caros, pois a inserção de Bandeira em grupos intelectuais contemporâneos seus, é essencial para o entendimento que o autor possui sobre a brasilidade. Segundo Zanotto,

> [...] O estudo da noção de geração – que muitas vezes engloba os "efeitos de idade", os microcosmos e as redes – não devedesconsiderar a dificuldade intrínseca de tal estudo, visto que asgerações intelectuais são essencialmente multiformes, elásticas, sãoconjuntos complexos de contornos incertos e bordas porosas. Tendociência dessa complexidade, deve-se partir da compreensão de umadupla abordagem de geração, válida tanto para o estudo das geraçõespolíticas, quanto das intelectuais (que não devem ser consideradasequivalentes). A primeira considera que esta pode nascer do encontrode jovens – no tempo de estudo ou no seio de uma atividade cultural –com um evento ou crise fundante que, por sua vez, deixará marcascomuns na sensibilidade desse grupo. Outra proposta possívelcontempla a sondagem daqueles que, no seu tempo intelectual,cimentam um corte demográfico de jovens intelectuais que a distingue
> da precedente. Sirinelli destaca que a geração se situa no tempo curtodo ritmo das décadas e que é indissociável da noção de evento, vistoque o marco fundador é essencial para a aparição de uma geração. (ZANOTTO, 2008, p.39, 40)

[51] Sobre o evento e sua importância ver RÉMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 449

Assim, é fundamental pensar Bandeira dentro de uma geração específica de intelectuais, que vai exercer grande influência em sua estrutura de pensamento, e também tentar entender a constituição desta geração de forma mais ampla.

Temos aqui o tema delimitado. Passamos a outro passo importante, a escolha das fontes. O trabalho diz respeito à produção de Manuel Bandeira feita para jornais; crônicas que perfazem boa parte de seu trabalho em prosa. Mas como definir o conjunto a ser trabalhado? Aqui lembramos de Michel de Certeau:

> Em história, tudo começa com o gesto de *separar*, de reunir, de transformar em"documentos" certos objetos distribuídos de outra maneira. Esta nova distribuição cultural é o primeiro trabalho. Na realidade, ela consiste em *produzir* tais documentos, pelo simples fato de recopiar, transcrever ou fotografar estes objetos mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto. Este gesto consiste em "isolar" um corpo, como se faz em física, e em "desfigurar" as coisas para constituí-las como peças que preencham lacunas de um conjunto, proposto *a priori*. Ele forma a "coleção". Constitui as coisas em um "sistema marginal", como diz Jean Baudrillard; ele as exila da prática para as estabelecer como objetos "abstratos" de um saber. Longe de aceitar os "dados", ele os constitui. O material é criado por ações combinadas, que o recortam no universo do uso, que vão procurá-lo também fora das fronteiras do uso, e que o destinam a um reemprego coerente. E o vestígio dos atos que modificam uma *ordem* recebida e uma visão social. Instauradora de signos, expostos a tratamentos específicos, esta ruptura não é, pois, nem apenas nem primordialmente, o efeito de um "olhar". É necessário aí uma operação técnica. (CERTEAU, 1982, p.81)

Com um número de material à disposição extensíssimo, essa seleção foi feita e abandonada por diversas vezes. A tarefa de escolher um grupo de crônicas entre mais de quarenta anos de produção se revelou bastante árdua. A possibilidade de trabalhar com material inédito em livro era ainda muito incipiente para justificar tal escolha. Era necessário buscar um conjunto mais estabelecido, que respondesse melhor aos nossos questionamentos, e tivesse mais substancialidade enquanto fonte histórica. Optamos por escolher um período de tempo mais alongado, mas que poderá – espera-se – dar conta do objetivo de forma mais satisfatória. Utilizaremos, como fonte primária, a publicação *Andorinha Andorinha*, que abrange quarenta anos da produção de Bandeira, versando sobre os mais diversos assuntos. Com organização de Carlos Drummond de Andrade, sua primeira edição data de 1966, quando Bandeira ainda era vivo. No nosso caso, mesmo havendo um conjunto já selecionado, foi necessário fazer uma seleção, como apontou

Certeau. Mas é certo que nosso olhar transformará aquele conjunto de crônicas, pois será ele que as constituirá enquanto fonte, enquanto material para nossa historiografia.

As crônicas escritas por ele abrangem todo tipo de assunto, o que nos dá o indício do interesse de Bandeira por vários aspectos da cultura nacional, mas a diversidade da prosa também está ligada à solicitação dos editores. A história editorial de Bandeira, aliás, não é das melhores; ele mesmo financiava seus livros até 1940, ano em que entrou para a Academia Brasileira de Letras; segundo Castañon (1984), esses dados antagônicos não podem ser desprezados, pois revelam o tortuoso e difícil perfil de consagração de uma das obras fundamentais da literatura brasileira.

Os textos literários são produtores de sentido, portanto podemos, através deles, ler a História de diversas maneiras. Daqui fazemos uma conexão com o conceito de *representação* de Roger Chartier, que usamos como referencial teórico. Em seu texto *O mundo como representação*, o autor coloca a necessidade de abandonarmos a oposição que foi firmada entre objetividade das estruturas e subjetividade das representações. Tal abordagem se fixou na história e também em outras disciplinas como a sociologia e a etnologia, e para superá-la é necessário, segundo o autor, "considerar os esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção como verdadeiras 'instituições sociais'". Para respaldar tal afirmação, Chartier se utiliza da noção de "representações coletivas", cunhada por Emile Durkheim e Marcel Mauss. "Representações coletivas" seriam os regulamentos implícitos que comandam os atos. A utilização desta noção permite uma articulação de

> (...) três modalidades da relação com o mundo social: primeiro, o trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõe uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais "representantes" (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade ou da classe. (CHARTIER, 2002, p. 73)

Podemos pensar a obra de Manuel Bandeira a partir desta concepção de representação que Chartier apresenta, pois ela se configura em um trabalho intelectual feito por um grupo que compõe a sociedade em questão, que contribui para a construção de uma representação desta mesma sociedade. Baseando-nos nas proposições de Chartier, analisaremos as percepções de Brasil presentes na obra de Manuel Bandeira, buscando

considerar como a sua relação com Mário de Andrade afetou a sua produção, e buscando neste contexto indícios de como a brasilidade era entendida por Bandeira.

Portanto, ao perseguirmos na obra de Bandeira, e em seu diálogo com Mário de Andrade, uma noção de identidade brasileira, não o fazemos achando que encontraremos as definições ali postas, mas sim indícios, representações que nos ajudem a pensar sua obra em uma leitura de Brasil, importante para a contínua construção de nossa identidade nacional. Se a noção que Bandeira tem sobre a brasilidade passa pelo modernismo, antes de nos voltarmos para o diálogo entre os dois autores, exploraremos a relação de Bandeira com os modernistas e a modernidade, enquanto fenômeno mais amplo, a partir de suas crônicas, a fim de delineá-la melhor.

Ao nos debruçarmos sobre *Andorinha, andorinha*, encontramos as crônicas divididas por sessões das quais trabalhamos três: *Arte para os olhos*, *Ouvinte de música* e *Negócios de poesia*. Selecionamos para esta apresentação uma crônica de cada sessão, que tragam em sua temática aspectos que possamos relacionar com a identidade brasileira, indícios de como Manuel Bandeira pensava a brasilidade.

Na sessão *Arte para os olhos* selecionamos uma crônica que fala da Candido Portinari; o texto publicado em 1933 em algum periódico de Minas Gerais, fala da condição interiorana de Portinari, afirmando-o como um "quase caipira" apesar das origens Florentinas. Diz Bandeira:

> Eu sempre tive para mim que o caipira, no seu jeito e no seu espírito, pode dar em arte as obras mais características do Brasil. [...]
> [...] Foi, me parece, esse espírito de Brodóvsqui que situou Portinari na posição singular que ele ocupa hoje na pintura brasileira. O brilho dos modernos, que a agressividade dos paulistas, a boca mole do Norte e a leviandade caçoísta dos cariocas exagerou, com prejuízo das qualidades de fundo, se viu de repente em Portinari corrigido por esse instinto de cautela tão forte em nossos caipiras. (BANDEIRA, 1986, p.46)

A brasilidade na prosa de Bandeira nos aparece de forma sutil, na maioria das vezes. Neste trecho talvez possamos a identificar de forma mais clara; vemos nesta crônica um dos tantos *Brasis* identificados por Bandeira, o Brasil caipira, que mesmo interiorano corrige o brilho dos modernos, por sua cautela típica. O autor define a cautela de Portinari como a dos mineiros, pois segundo ele Brodóvsqui era mais mineira que paulista. Esta atribuição de diferentes características a cada região do país é recorrente na prosa de Bandeira.

Da sessão *Ouvinte de música*, selecionamos crônicas que tratam de Villa-Lobos. Bandeira, que conhecia um pouco de música, faz, além da crítica à música enquanto técnica, coloca os espetáculos de Villa-Lobos como os mais belos espetáculos de arte brasileira oferecido para o público. Ao longo do texto Bandeira ressalta a tonalidade brasileira presente na obra de Villa-Lobos, repassada ao público "como se todo mundo estivesse chupando manga numa varanda de fazenda".

Mônica Pimenta Velloso, em seu texto *O Modernismo e a Questão Nacional*, afirma a impossibilidade de pensar o movimento modernista brasileiro sem inseri-lo na questão maior da modernidade como fenômeno cultural amplo. Apesar dos recursos metodológicos como analisar separadamente a intelectualidade ou as artes de uma época, e os elementos que ajudaram a construí-lo? É a experiência da modernidade que vai sugerir a necessidade da mudança nos padrões estéticos.

Em seu *Noção de História das Literaturas*, Bandeira, quando em sua breve explicação sobre o modernismo brasileiro, afirma que este teria sido,

> A princípio destrutivo e bem caracterizado pela novidade da forma, assumiu mais tarde cor acentuadamente nacional, buscando interpretar artisticamente o presente e o passado brasileiros.
> Se assim se pode, em linhas muito gerais, definir o movimento – convém no entanto assinalar certas particularidades que desde cedo o dividiram em várias correntes. (BANDEIRA, 1960, p. 510)

A nacionalidade foi um dos combustíveis do modernismo brasileiro. Segundo Bandeira (1960) a grande questão do modernismo para Mário de Andrade era "abrasileirar o brasileiro num sentido total, patrializar a pátria ainda tão despatrializada". Podemos perceber nesta afirmação de Antônio Saraiva, em uma passagem sobre a relação do movimento com a nacionalidade, comparando o modernismo brasileiro e português:

> Mas não admira: os portugueses não tinham que lutar contra a tutela cultural brasileira [...]; e não se debatiam com problemas de nacionalismo literário, que preocupavam muitos modernistas brasileiros – embora também houvesse os que, como Manuel Bandeira, poderiam declarar: "aborreço os poetas que se lembram da nacionalidade quando fazem versos". (SARAIVA, 2004, p. 258)

Como dissemos anteriormente, Bandeira era um homem de seu tempo, atento à dinâmica apresentada por ele, e apesar de dizer-se aborrecido com a nacionalidade nos versos de alguns poetas podemos dizer que sua produção aborda a brasilidade de forma discreta. Arriscamos dizer que Bandeira foi moderno, porém não modernista.

Eduardo Jardim de Moraes nos aponta, assim como Manuel Bandeira, que a preocupação nacionalista não está presente desde o início, para o autor ela aparece como "o ponto de chegada de uma linha de indagações", com isso ela seria a própria modernidade para o caso brasileiro. Ele afirma

> A brasilidade, com tudo o que ela implica de dimensionamento da proposta modernista e até de redefinição daquilo que se entende como sendo moderno, só constituiu uma indagação para os modernistas no desdobramento de sua discussão sobre a modernidade. (MORAES, 1988, p.22)

As possibilidades de pesquisa apresentadas pela correspondência trocada por Mário de Andrade e Manuel Bandeira são muito ricas. Aqui aproveitaremos apenas uma pequeníssima porcentagem deste potencial para ilustrar alguns aspectos já apontados anteriormente.

Élide Valarini Oliver (2007) nos apresenta um interessante ponto de vista sobre o diálogo entre estes dois intelectuais. Em seu artigo intitulado *Mario, the brazilian and Manuel, the lusitanian. Notes on the Brazilian Language in the Correspondence between Mário de Andrade and Manuel Bandeira*, faz um estudo sobre as discussões estabelecidas entre os dois escritores sobre a linguagem brasileira. Ponto em comum em ambos os trabalhos, a valorização da fluidez da língua oral brasileira, fez convergirem os interesses de Andrade e Bandeira. Porém como mostra Oliver, há também muita discordância nestas cartas. A questão principal é o esforço de Andrade em estabelecer um português brasileiro que privilegie a linguagem oral, objetivo este nem sempre alcançado com sucesso, e rendendo algumas críticas do amigo. Por sua vez, Bandeira, também recebe represálias do correspondente, que o "acusa" de manter certos lusitanismos.

Bandeira acreditava que a linguagem desenvolvida por Mário era por demais individual, e que apesar de querer escrever "brasileiro", não se faria entender por grande parte da população. Mas Mário defendia sua sistematização da língua brasileira, e o debate entre os dois se mostra extremamente rico para entendermos a produção destes dois grandes poetas brasileiros.

Seguimos com alguns trechos da correspondência, nos quais Bandeira e Andrade discutem acerca da modernidade/Modernismo. Em carta de Andrade, na qual ele fala sobre os comentários que aproximam sua obra às de poetas da vanguarda europeia: "É verdade que movo como eles as mesmas águas da modernidade. Isso não é imitar; é seguir o

espírito de uma época." (Carta n° 2, de 6 de junho de 1922, p.62). Ao que o amigo responde,

> [...] Você é imitador deles como todo poeta que escreve em metro regular é imitador de todos os poetas que o precederam e que foram por ele assimilados. Um poeta realmente digno desse nome implica em matéria de sensibilidade e de técnica a assimilação de todo o passado e, a mais, alguma coisa que balbucia – e é a contribuição ingênua do poeta. (Carta n° 3, de 3 de julho de 1922, p. 65)

Observamos, a partir da resposta de Bandeira, que as críticas de que os modernistas brasileiros apenas copiavam as vanguardas europeias eram infundadas. O poeta percebia que no modernismo brasileiro os elementos das vanguardas eram assimilados e trazidos para nossa realidade.

A troca de elogios era frequente nas cartas, a admiração entre os dois escritores era grande. Em carta Bandeira afirma

> "Ora, desde aquela noite em que nos avistamos em casa de Ronald, tive fé em ti como cabeça e como coração. Tu és já uma esplêndida realidade para mim. Mas que direis das esperanças que me inspiras? Porque és esta coisa extraordinária no Brasil: um poeta com grande força intuitiva, com sólida cultura e com alta moralidade. Tens aquela profundidade de sentimento que faltou a todos os nossos poetas, salvo talvez Cruz e Sousa. É entre nós o único temperamento integralmente e harmoniosamente moderno. Todos nós outros somos mais ou menos adesistas; assimilamos o pensamento e a técnica moderna, e artistas que sobretudo somos, demos à nossa arte mais essa maneira de ser. Tu, não. O verso livre moderno é o teu único instrumento de expressão como poeta. Creio firmemente que estás vivendo a época da tua alma. Eis porque deposito tanta fé em ti. (Carta n° 19, de 31 de maio de 1923, p.94)

Neste trecho, acreditamos que é possível perceber Bandeira enquanto sujeito histórico consciente, pois sabe que a modernidade é presente e não à frente de seu tempo. Interessante também para os que estudam o modernismo nos tempos de hoje, é a afirmação de Bandeira que diz: "A arte moderna é profundamente intelectual e precisa ser explicada" (Carta n°12, de 6 de janeiro de 1923, p.81). Bandeira afirmava para Mário de Andrade que por vezes alguns textos precisavam ser acompanhados por um "prefácio interessantíssimo", fazendo alusão à obra do amigo.

Quando do lançamento do Manifesto Pau-Brasil de Oswald de Andrade, Bandeira publica crônica criticando o texto, ao que recebe carta de Mário de Andrade, que não compreendia a posição do amigo. Na resposta, Bandeira se justifica, dizendo se valer da ironia, afirma ainda: "Com relação a Oswald destaquei maliciosamente certas inconsequências e rebati a estreiteza daquele conceito nacionalista. De resto é minha

convicção de que somos irremediavelmente brasileiros" (Carta n° 31, de 17 de abril de 1924, p.118). Aqui podemos ver que, apesar de divergir de alguns integrantes do movimento, o autor compreende que a brasilidade está presente na época, irremediavelmente ela faz parte da modernidade.

Em uma época de efervescidos diálogos sobre a cultura brasileira, a produção de Bandeira (seja em poesia ou prosa) nos permite enxergar alguns aspectos importantes deste período da história do nosso país, assim como ver também a importância que o poeta e cronista, teve em nossa cultura.

Referências:

ANDRADE, M ; BANDEIRA, M &; MORAES, M. **Correspondência : Mário de Andrade & Manuel Bandeira.** São Paulo, SP: EDUSP, IEB, 2001.

BANDEIRA, M. **Andorinha Andorinha**. 2. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

_____ **Noções de história das literaturas.** 5. ed. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960.

CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, . **O mundo como representação**. In: _____ À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 2002.

FIGUEIREDO, E & NORONHA, J. **Identidade Nacional e Identidade Cultural**. In: __. Conceitos de literatura e cultura. Niterói: EdUFF, 2010.

GUIMARÃES, J. **Manuel Bandeira**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

HOLANDA, S. **Manuel Bandeira.** In: O espírito e a letra: estudos de crítica literária. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MORAES, E. **Modernismo revisitado**. Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, 1988. p. 222-238.

MOSER, G. **A sensibilidade brasileira de Manuel Bandeira**. In: Revista Iberoamericana, n. 40, p. 323-336, 1995.

OLIVER, E**. Mário, the Brazilian and Manuel, the Lusitanian: Notes on the Brazilian Language in the Correspondence between Mário de Andrade and Manuel Bandeira**. In: Portuguese Studies. 2007, Vol. 23 Issue2, p167-190. 24p.

SANTOS, M & MADEIRA, M. **Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

SARAIVA, A. **Modernismo brasileiro e modernismo português: subsídios para o seu estudo e para a história das suas relações**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2004

STEGAGNO P. **História da literatura Brasileira.** 2. ed. [S.l.]: Lacerda Editores, 2004.

ZANOTTO, G. **História dos intelectuais e história intelectual: contribuições da historiografia francesa**. In: Biblos, Rio Grande, 22 (1): 31-45, 2008.

Contra a história historicista: a combatividade discursiva de Lucien Febvre contra Victor Langlois e Charles Seignobos

Historicist history: the discursive combativeness of Lucien Febvre against Victor Langlois and Charles Seignobos

Wigeslei Rosa de Oliveira[52]

Resumo: O presente artigo objetiva delinear os meandros do discurso de combate epistemológico que Lucien Febvre (e também Marc Bloch, porém, em menor escala) empreendeu, no início da década de 1920, contra a historiografia da Escola Metódica Francesa, em especial os arcabouços teóricos e metodológicos de seus principais representantes: Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos. A combatividade discursiva de Febvre traduz o anseio da corrente historiográfica dos *Annales* de renovação dos estudos históricos, com forte apelo à interdisciplinaridade e a problematização. A acidez do discurso do historiador francês contra os historiadores metódicos também representava a disputa por território dentro das academias francesas, como também a crítica do annalista a corrente metódica, que tornou-se forte propagadora dos ideais políticos da Terceira República Francesa. Por fim, analisaremos, sem nos aprofundarmos, o processo de reabilitação da historiografia historicista, apontando as contribuições desta corrente ao pensamento histórico. Sob esses aspectos apontados, nortearemos nossa problematização temática.

Palavras-chave: História Tradicional. História Historizante. Combates.

Abstract: This article aims to outline the intricacies of epistemological combat speech that Lucien Febvre (and Marc Bloch, though to a lesser extent) undertook in the early 1920s, against the historiography of the French Methodical School, especially the theoretical frameworks and methodological of its main representatives: Charles-Victor Langlois and Charles Seignobos. The discursive combativeness of Febvre reflects the desire of the current historiography of the Annales of renovation of historical studies, with strong appeal to interdisciplinarity and the questioning. The acidity of the French historian speech against the methodical historians also represented the dispute over territory within the French academies, as well as criticism of annalista methodical current, which has strong propagator of the political ideals of the French Third Republic. Finally, we will analyze, without delving, the process of rehabilitation of historicist historiography pointing out the contributions of this current to historical thought. Under these aspects highlighted, nortearemos our thematic questioning.

Keywords: Traditional history. History Historizante. Fighting.

Um modelo historiográfico a ser combatido: historiografia metódica

A produção historiográfica dos historiadores ligados a Escola Metódica Francesa – em especial Charles-Victor Langlois (1863-1929) e Charles Seignobos (1854-1942) – foi

[52] Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: gesllei2010@hotmail.com, Data de submissão 24/03/2015 e aceite em 04/05/2015.

demasiadamente influenciada pelos pressupostos[53] defendidos, no limiar do século XIX, pelo Historicismo, sob os auspícios de Leopold Von Ranke (1795-1886). A corrente histórica alemã[54] influenciou significativamente a produção historiográfica francesa na segunda metade do século XIX. O aparato teórico do historicismo norteou o trabalho científico dos historiadores na França por décadas. Os teóricos franceses admiravam profundamente a organização institucional das academias alemãs. (DELACROIX; DOSSE; GARCIA, 2012, p. 75). Um grande número de estudantes franceses – entre eles Charles Seignobos – se dirigia às academias alemãs para desenvolverem seus estudos superiores. Afirmam Christian Delacroix, François Dosse e Patrick Garcia (2012, p. 74) que

> A comparação com a Alemanha torna-se um lugar comum, e a estadas nas universidades alemãs, já encorajada por Victor Duruy, uma etapa necessária do currículo dos mais brilhantes estudantes franceses, a começar por Ernest Lavisse, Gabriel Monod, Charles Seignobos ou Camille Jullian, para nos limitarmos apenas aos historiadores. Essa tradição conservar-se-á durante muito tempo, como demostram os muitos relatórios e livros que se dedicam aos quadros comparativos.

Salienta Guy Bourdé e Hervé Martin (2012, p. 93) que os principais fundamentos da Escola Metódica Francesa são consolidados através do texto de lançamento da *Revista Histórica* (1876) por Gabriel Monod (1844-1912), como também pelo manual *Introdução aos Estudos Históricos*, publicado em 1898 pelos professores da Universidade de Sorbonne Charles-Victor Langlois (1863-1929) e Charles Seignobos (1854-1942). A corrente metódica tinha por objetivo legitimar as realidades do conhecimento histórico através de um sólido processo científico, erigido sobre técnicas rigorosas de análise documental e

[53] O programa historiográfico do Historicismo valorizava, segundo José D'Assunção Barros, os aspectos concernentes a História Factual, História Narrativa e História Política. (BARROS, 2012, p. 74).

[54] A Escola Histórica Alemã torna-se, então, propagadora dos aparatos científicos de análise historiográfica. Segundo a perspectiva desta corrente histórica, "a história, longe de ser concebida como mera cópia do real, é apresentada como uma imitação, à imagem da criação artística". (DELACROIX; DOSSE; GARCIA, 2012, p. 78). Seu principal expoente fora Leopold Von Ranke. Historiador oficial do governo prussiano. Ranke organizou pragmaticamente os postulados científicos para compreensão histórica (objetivando, vale ressaltar, distanciar as interpretações históricas das especulações filosóficas), as técnicas de trabalho do historiador, fomentando a profissionalização da disciplina. O paradigma rankeano instruía o historiador a manter certa imparcialidade no processo de interpretação histórica. Defendia Ranke que o historiador não deveria emitir opiniões particulares, mas reproduzir o que, de fato, se passou. (BARROS, 2012, p. 66).

organização do trabalho do historiador. Intentavam também afastar os estudos históricos das perspectivas filosóficas.

Ao criar a *Revista Histórica*, Gabriel Monod buscou formular uma corrente historiográfica que ambicionava reunir as mais variadas investigações referentes à história da Europa, partindo da morte do imperador romano Teodósio – no ano de 395 – até a derrocada do monarca francês Napoleão I em 1815. Christian Delacroix, François Dosse e Patrick Garcia (2012, p. 82) afirmam que "a principal preocupação que permeia o artigo de Gabriel Monod é permitir compreender e articular as diferentes facetas da produção historiográfica francesa, para definir as perspectivas dela". A revista alegava para si a herança de uma tradição que remonta o humanismo renascentista (através das reflexões de J. J. Scaliger e Bodin), perpassando a erudição dos teóricos modernos, em especial na figura de D. Mabilon, chegando aos pensadores românticos Thierry, Michelet, entre outros.

Gabriel Monod analisava que a produção historiográfica na França do século XIX estava em seu limiar, construindo paulatinamente suas bases investigativas. Para Gabriel Monod, a História deveria criar profundas raízes no ensino superior francês, proporcionado aos pesquisadores um sentimento de solidariedade científica, que tendia por fim último fortalecer o campo das interpretações históricas, como afirma Guy Bourdé e Hervé Martin citando o manifesto de lançamento da Revista Histórica (Manifesto, p. 321 apud BOURDÉ; MARTIN, 2012, p. 95):

> E a disciplina deve ser inserida no ensino superior. Todos aqueles que se entregam à investigação científica são solidários uns com os outros; trabalham para a mesma obra, executam partes diversas de um mesmo plano, tendem para o mesmo objetivo. É útil, é indispensável que se sintam unidos todos juntos e que os seus esforços sejam coordenados para serem mais fortes.

Gabriel Monod conceituava o século XIX como o "século da História", defendendo a centralidade da História entre as ciências. O historiador era, segundo a concepção do historiador francês, como nos mostra Christian Delacroix, François Dosse e Patrick Garcia (2012, p. 85), o depositário dos aspectos da tradição de determinado povo, e da humanidade em geral. O historiador, no desenrolar de seu ofício, deveria agir com prudência, pautando suas pesquisas nos métodos científicos e, consequentemente, fugindo das paixões pessoais. O pesquisador deveria, segundo essa prerrogativa, ambicionar a publicação dos textos através de uma crítica sistemática das fontes, em um trabalho que exige paciência e minúcia. Gabriel Monod defendia a ideia de que dever-se-ia erigir uma

comunidade de historiadores empenhados no progresso da disciplina, através de uma reorganização dos estudos históricos.

A obra *Introdução aos Estudos Históricos*[55], publicada em 1898 por Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, constituiu-se como manual basilar do modelo historiográfico da corrente metódica durante décadas. Esta obra sintetiza os arcabouços teóricos e metodológicos defendidos pela Escola Metódica Francesa, que dominou a produção historiográfica na França, de 1880 a 1930.

"Introdução aos Estudos Históricos": um dos pilares teórico-metodológicos da Escola Metódica Francesa

Os aportes teóricos e metodológicos da Escola Metódica Francesa são expressos de forma sistematizada no livro *Introdução aos Estudos Históricos*, publicado em 1898 por Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos. Nele, os autores expõem os processos críticos constituintes da análise documental. No início da obra, Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, p. 6) afirmam seus principais objetivos ao publicá-la:

> O que nos propomos é examinar as condições e os processos do conhecimento histórico, bem como indicar-lhe o caráter e os limites. Como podemos chegar a saber, do passado, o que é possível e o que convem saber? Que é um documento? Como tratar um documento em função da obra histórica? Que são fatos históricos? Como grupá-los, para construir a obra histórica?

Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, p. 5) expressam seu desejo de construir uma obra norteada pelos rigores do método científico, renegando os princípios metafísicos da Filosofia da História que, segundo eles, não possuíam boa reputação. Os autores tecem severas críticas aos inúmeros manuais de seu tempo que trabalham a metodologia na pesquisa histórica, afirmando que "são superficiais, insípidos e ilegíveis, quando não ridículos". (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1946, p. 8). Na concepção destes teóricos, os historiadores devem, com urgência, conhecer os métodos próprios que constituem sua disciplina de trabalho. Essa consciência metodológica permitiria aos historiadores, na visão de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, p. 10), a concreta "feitura das obras".

[55] Lucien Febvre denominava pejorativamente a obra de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos como a "Bíblia do modelo metódico".

Os historiadores metódicos afirmam que a *Introdução aos Estudos Históricos* (1946) não pretende ser uma obra acabada sobre o método histórico, mas um breviário de orientação aos estudantes de História que, entram na Universidade sem um objetivo definido, sem um conhecimento básico do ofício que escolheram. Atestam Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, p. 12-13):

> Já nos havíamos certificados há muito, pela experiência, da urgente necessidade de esclarecimento dessa espécie. A maioria daqueles que ingressam no curso de história, fazem-no sem terem razões definidas para isso, ignorando quase sempre se tem pendores para os trabalhos históricos, cuja natureza não chegam a compreender bem. Em geral, são fúteis as razões que levam os estudantes a procurar o curso de história: fazem-no pelo motivo ingênuo de haverem obtido boas notas em história, no curso secundário, outras, porque sentem pelas coisas do passado essa espécie de atração romântica que, segundo afirmam, decidiu a vocação de Augustin Thierry, outras, ainda, seduzidos pela ilusão de que a história é uma disciplina relativamente fácil.

Num primeiro momento, os autores trabalham o processo de busca dos documentos (denominado *heurística*). Os autores reafirmam o posicionamento da corrente metódica, que concebe os documentos oficiais como fonte basilar para a construção narrativa: "a história se faz com documentos". (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1946, p. 15). Os documentos são conceituados como os vestígios que os homens deixam no passado (pensamentos e ações). Segundo os autores, determinados acontecimentos históricos não serão conhecidos em decorrência da falta dos documentos, pois "nada supre os documentos: onde não há documentos não há história". (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1946, p. 15). Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, p. 15-16) ressaltam, entretanto, que antes de iniciar os processos críticos de análise documental, é necessário fazer um levantamento quantitativo das obras, apontando os locais que elas se encontram:

> Se pretendo abordar um ponto de história qualquer devo informar-me preliminarmente do lugar ou dos lugares em que se encontram os documentos necessários para tratá-lo, supondo-se que eles existam. Procurar e reunir os documentos é, pois, uma das principais partes do trabalho do historiador [...].

Os documentos, depois de encontrados, deveriam ser inventariados. A organização sistemática dos inventários, salienta Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, p. 23), é um dos fatores preponderantes para o progresso da História. O bom êxito da organização dos inventários dependeria de métodos eficazes utilizados para a descrição documental. A catalogação permitiria ao historiador definir os documentos que poderiam

ser utilizados para o estudo dos acontecimentos históricos[56], e descartar aqueles de menos importância para o estudo do recorte temporal definido.

Após o processo de criação dos inventários, os documentos deveriam passar, na concepção dos historiadores, por sistemáticos processos de análise. Os historiadores metódicos denominam esses processos de "Crítica Externa (crítica de erudição)" e "Crítica Interna". A "Crítica Externa" configura diversos processos de análise, que perpassam a "crítica de restauração", a "crítica de procedência", e a "classificação crítica das fontes". A crítica de restauração consiste em reparar os documentos que de forma, intencional ou não intencional, foram compilados com negligência, influenciando na inexatidão dos fatos históricos. Os Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, 51) advertem:

> Na quase totalidade dos casos os originais estão perdidos; deles só existem cópias. Cópias extraídas diretamente do original? Não, mas cópias de cópias. Os escribas que as executaram não eram todos, como seria de desejar, homens hábeis e conscienciosos; transcreviam com frequência textos que absolutamente não compreendiam, ou compreendiam mal, e não era costume, como ao tempo da Renascença carolíngia, confrontar manuscritos.

Esse procedimento de crítica visava analisar a alteração textual, pontuar os erros e oferecer alternativas mais claras de compreensão dos fatos narrados. A Crítica de procedência, por seu lado, permitiria elencar as informações precípuas do documento analisado, como "de onde proveio êle? Qual o seu autor? A que época pertence? Um documento cujo autor, data, lugar de origem, em suma, cuja procedência é totalmente desconhecida, de nada serve". (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1946, p. 62). Os autores observam, entretanto, que um grande número de documentos (principalmente os da Antiguidade), por vezes, não possuem autoria nem data[57] de feitura, o que dificulta o trabalho de crítica por parte do historiador. Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, p. 72) salientam que "quem quer que estude um ponto de história é obrigado a classificar previamente as fontes". Após a critica de restauração e de procedência, o historiador deve classificar ordenadamente as fontes documentais a serem estudadas em fichas. Essas fichas, ordenadas de forma lógica, possibilitará ao historiador recolher os

[56] Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, ainda no primeiro livro, elencam as disciplinas que auxiliariam o historiador no processo de análise documental. A Diplomática, a Arqueologia, a Epigrafia, a Paleografia e a Filologia serviriam de auxilio ao historiador que se debruçava sobre os documentos.

[57] Quando não há datação nos documentos, a ordem de agrupamento deve contar com "a ordem alfabética", "ordem geográfica" e a "ordem sistemática". (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1946, p. 76).

documentos necessários à sua pesquisa. Os historiadores metódicos sugerem que essa classificação pode ser organizada em "época", "lugar de origem", "conteúdo" e "formas"[58].

As operações que norteiam a Crítica Interna pautam-se na "Crítica de interpretação (hermenêutica)" e na "Crítica interna negativa de sinceridade e exatidão". A Crítica de interpretação objetiva, segundo Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, p. 100), definir o que é verdadeiro e o que é falso em um documento. Estes defendem que é preciso analisar o texto produzido pelo autor, e pontuar as operações incorretas utilizadas, e refutar os resultados obtidos. O estudo de qualquer que seja o documento deve iniciar-se pela análise, que permitiria segundo Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, p. 103), delimitar o pensamento real do autor, pois "um documento contém apenas as ideias de quem o escreveu". Esse procedimento crítico só se findará quando for obtido "o verdadeiro sentido do texto"[59]. Para os historiadores franceses, seria de responsabilidade do historiador revelá-la ou refutá-la, através dos processos de crítica, sem emitir juízos particulares. Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos defendiam que os documentos[60] são vestígios dos atos humanos e das formas de pensamento através da escrita.

Outro aspecto importante na obra de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, vale ressaltar, é o apreço ao fato particular. As narrativas históricas construídas por esses historiadores abordavam fatos que legitimavam ações políticas de um determinado indivíduo, permitindo o fortalecimento do espírito patriótico, nacional. Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos (1946, p. 175) afirma a necessidade de atribuir na História um lugar especial aos personagens e aos acontecimentos. Ainda salienta os autores que "os episódios da vida de um homem tornam-se, então, fatos importantes". (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1946, p. 175). Lembra os historiadores franceses que, no transcorrer do processo evolutivo do homem, as mais expressivas transformações foram propiciadas por individualidades. Os documentos – concebidos como "fonte do conhecimento histórico"[61] – dão a conhecer

---

[58] (Cf. LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1946, p. 77).
[59] (Idem, p. 109).
[60] Na concepção dos historiadores metódicos, os documentos são "testemunhos voluntários – cartas, decretos, correspondências, manuscritos diversos; não pensam nos documentos não escritos – por exemplo, locais arqueológicos, que reflectem a vida económica, a estrutura social ou a organização militar – nem nos Testamentos involuntários – por exemplo, manuais de confessores que exprimem mentalidades religiosas. (BOURDÉ; MARTIN, 2012, p. 97).
[61] (Cf. LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1946, p. 152).

> Atos (e palavras) dos homens de outrora, os quais, por sua vez, constituíram fatos materiais vistos e observados pelos autores, mas que, para nós, não passam de lembranças dos autores, representadas unicamente por imagens subjetivas. (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1946, p. 153).

A obra de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos por décadas serviu de alicerce na formação de gerações de historiadores. Como afirma Bourdé e Martin (2012, p. 98): "de facto, a obra exprime exatamente o ponto de vista da 'escola metódica' que domina a produção francesa entre 1880-1930". É contra essas perspectivas teóricas e metodológicas de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos e de outros historiadores influenciados pelo historicismo que Lucien Febvre empreende seus ácidos combates pela História, com o intuito de fertilizar o solo para as novas perspectivas de sua revista.

Annales D´histoire económique et sociale: e o ideal de renovação epistemológica

Os percussores da renovação historiográfica: François Simiand e Henri Berr contra a História Historizante

A crítica à história historicista (e, por extensão, a dos historiadores metódicos) e a construção de uma nova História, não é invenção dos pais-fundadores dos *Annales*, mas origina-se das perspectivas de sociólogos – em especial, François Simiand (1873-1935) – ligados a corrente durkheimiana. (REIS, 2000, p. 37). Outra influência importante para o processo de renovação historiográfica empreendido pelos *Annales* fora a criação da Revista de Síntese Histórica, no início do século XX, por Henri Berr.

As ciências sociais, contrapondo as perspectivas da história metódica – que legitimavam o homem como sujeito do estudo – compreendiam o indivíduo como "objeto" do conhecimento. Em 1903, François Simiand publica um breve texto intitulado *Método Histórico e Ciências Sociais*, no qual faz severas críticas ao modelo historiográfico vigente na França: o da Escola Metódica Francesa. François Simiand direciona suas críticas aos aportes teóricos defendidos por Charles Seignobos e Ernest Lavisse (1842-1922). José Carlos Reis (2000, p. 52) afirma, entretanto, que François Simiand "faz um ataque teórico – e não pessoal – à produção histórica 'historizante' e, sobretudo, apresenta um projeto de história como ciência social".

François Simiand, ao questionar os arcabouços teóricos da historiografia metódica, intenta redirecionar a metodologia dos estudos históricos – pautada, até então, em "uma

prática empírica mal raciocinada"[62] – a uma reflexão crítica, solidamente teorizada. Essa mudança epistemológica em História não se daria de forma rápida, mas paulatina, processual, como defendia François Simiand, argumenta José Carlos Reis (2000, p. 53). A tríade paradigmática atribuída aos historiadores metódicos (em especial, Charles Seignobos) – a história individual, cronológica e política – é analisada e rebatida por François Simiand, como salienta Reis (2000, p. 54):

> Simiand reapresenta a argumentação da história "historizante" para rebatê-la ponto por ponto: sobre a observação do objeto histórico individual, psicológico, ele dirá: esse "indivíduo psicológico" é uma identidade metafísica, abstrata, um agrupamento de sensações. Os indivíduos humanos são, para a ciência social, abstrações, que escapam ao conhecimento positivo. Esses indivíduos sempre estiveram encerrados em regras sociais numerosas e estritas. [...] Sobre os quadros da história "historizante", ele atacará: o fundo cronológico é grosseiro e não passa de um índice, um trabalho de referência, e não constitui obra de história, mas instrumento de pesquisa; a história política não deve ser ignorada, mas não pode ocupar um lugar tão predominante; o *zusammenhang* não pode ser estabelecido pelo método erudito, mas só pelo método comparativo.

O sociólogo francês destila suas críticas as possíveis "fragilidades" nos estudos de Charles Seignobos e dos demais historiadores ligados a Escola Metódica Francesa, ao defender que os problemas teóricos e metodológicos dessa corrente historiográfica "está atrasada de cinquenta a cem anos". (REIS, 2000, p. 54). François Simiand explicita que a historiografia de seu tempo deve abandonar os "ídolos" propagados nas pesquisas históricas dos metódicos: o "ídolo político", o "ídolo individual" e o "ídolo cronológico". O "ídolo político", na perspectiva de François Simiand, deveria ser destituído de seu papel central. O "ídolo" individual" deveria ser substituído pelo estudo dos fatos sociais. E o "ídolo cronológico" deveria ser sobreposto por estudos que dialoguem o presente e o passado[63]. Os estudos históricos, segundo a concepção das ciências sociais, deveriam, a partir de então, analisar as repetições, os ciclos concernentes à vida humana, e não mais o progressismo cronológico da história humana, atribuído as perspectivas analíticas dos historiadores metódicos[64].

Por tanto, os argumentos formulados por François Simiand no artigo supracitado evidencia o esforço das ciências sociais no processo de renovação historiográfica no início

---

[62] (Cf. REIS, 2000, p. 53).
[63] (Cf. REIS, 2000, p. 55).
[64] (Cf. REIS, 1994, p. 17).

do século XX, que será a força motriz dos aportes teóricos e metodológicos defendidos por Lucien Febvre (1878-1956) e Marc Bloch (1886-1944), a partir dos anos 1920, contra a Escola Metódica Francesa. José Carlos Reis (2000, p. 51) afirma que os pais-fundadores "compreenderam e desenvolveram o ataque dos sociólogos contra a história metódica".

A Revista de Síntese Histórica[65], criada por Henri Berr (1863-1954), também inseriu-se no processo de crítica a historiografia da Escola Metódica, antes da efetivação dos *Annales* no cenário historiográfico, no final dos anos 1920. Segundo José Carlos Reis (2000, p. 57), o objetivo da revista de Henri Berr era estabelecer um conciso debate teórico sobre a História enquanto ciência, que se consolidava na observação empírica. Henri Berr questionou a predominância da narração e da cronologia histórica nos trabalhos dos historiadores metódicos. Henri Berr atribuiu a historiografia metódica uma falta de problematização nas narrativas históricas que, segundo ele, caracteriza uma representação histórica de pouca profundidade[66].

O periódico de Henri Berr contou com a colaboração de expressivos historiadores, entre eles Lucien Febvre. Disserta José Carlos Reis (2000, p. 57) que "L. Febvre participou regularmente, através de resenhas, que dialogava principalmente com os geógrafos". Henri Berr, entretanto, defendia a eliminação das barreiras constituídas entre as Ciências Sociais e a Filosofia. Essa perspectiva distanciou o filósofo dos pais-fundadores dos *Annales*, que inseriram em seu programa teórico a recusa a Filosofia da História.

Fernand Braudel (1902-1985), líder da segunda geração dos *Annales*, considerava Henri Berr o precursor do grupo dos annalistas. Para Fernand Braudel, "é para ele que deve olhar quando se quer saber como os *Annale*s começaram". (REIS, 2000, p. 60 apud BRAUDEL, 1972, p. 455). Segundo Fernand Braudel, a contribuição de Henri Berr a Revista *Annales* não foi como teórico, mas como interlocutor, um propagador das reuniões destinadas aos debates teóricos sobre o caráter da pesquisa histórica. Atesta José Carlos Reis (2000, p. 60), ainda citando Fernand Braudel, que, através do modelo da Revista de Síntese Histórica, que Lucien Febvre e Marc Bloch levaram adiante a ideia da criação de uma nova revista, que servisse de ferramenta de combate por uma *nouvelle histoire*. Em 1929, o especialista em Idade Moderna Lucien Febvre e o medievalista Marc Bloch fundam a Revista *Annales* – apropriando-se de algumas perspectivas teórico-

[65] Em francês *Revue de Shyntèse Historique*.
[66] (Cf. REIS, 2000, p. 59).

metodológicas de François Simiand e Henri Berr –, que se torna a força motriz do que Peter Burke conceituou como "a revolução francesa da historiografia".

A arma de combate de Febvre e Bloch: a Revista Annales

O encontro de Lucien Febvre e Marc Bloch na Universidade de Estrasburgo se dá em um período conturbado da história mundial: o pós-guerra. Havia pouco tempo que o mundo (e a Europa, em particular) sofrera os terrores da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), que deixou um rastro de destruição incomensurável. Lucien Febvre e Marc Bloch sentiram na pele os terrores do conflito mundial. Carlos Guilherme Mota (1978, p. 8) afirma que Lucien Febvre foi:

> convocado para o exército em 3 de agosto de 1914, atuou nas frentes da batalha até 7 de fevereiro de 1919. Durante este tempo, só deixou os campos em 1916, quando – ferido – teve de ser hospitalizado. De sargento foi a segundo-tenente, tenente e daí comandante, tendo sob suas ordens uma companhia de metralhadoras.

Marc Bloch, com pouco mais de vinte anos de idade, combateu na guerra de 14-19, sob a patente de capitão de infantaria. Com 53 anos, Bloch vai à luta novamente na Segunda Guerra Mundial, assumindo os cargos de escrivão em Estrasburgo e de organizador do serviço de abastecimento de gasolina do exército francês. Em 1944, Bloch é preso e fuzilado pela GESTAPO em Lyon. Essas experiências de guerra deixaram marcas profundas em Lucien Febvre e Marc Bloch, fomentando nos analistas e em outros historiadores do pós-guerra um profundo sentimento de análise crítica concernente ao papel assumido pela historiografia nos processos de interpretação histórica desde o findar do século XIX, como também da possível "culpa" da História, que não se preocupou com as tensões sociais, que culminariam com a Primeira Guerra Mundial. Pontua Carlos Guilherme Mota (1978, p. 20):

> A Grande Guerra, como não poderia ser de outra forma, deixou marcas profundas, e as ciências humanas (a História, em particular) não deixavam de ter, pelo menos, uma parcela de responsabilidade em face da crise geral, da destruição e das mortes incontáveis.

Segundo Christian Delacroix, François Dosse e Patrick Garcia (2012, p. 138), o historiador francês Lucien Febvre indagara que "a guerra deve, ao contrário, levar a um exame de consciência dos historiadores". Ao ser nomeado, em 1919, para a cátedra de História Moderna na Universidade de Estrasburgo, Lucien Febvre em sua aula inaugural (denominada "A história no mundo em ruínas") faz severas críticas aos aportes teóricos defendidos pela historiografia dos fins do século XIX e inícios do século XX, que, segundo

ele, legitimava o discurso de exaltação das grandezas do Estado. (DELACROIX; DOSSE; GARCIA, 2012, p. 138). Após o fim do primeiro conflito mundial, o historiador indagava-se se, de fato, tinha o direito de voltar ao trabalho de historiador. Salienta Christian Delacroix, François Dosse e Patrick Garcia (2012, p. 141) que a França passara por extrema crise intelectual no entreguerras:

> É toda uma atmosfera intelectual dominada pelos temas da incerteza, da instabilidade, do indefinido e também pelo da falência da ciência, que marca o período entreguerras. A desconfiança em relação à História exprimida em particular por Paul Válery (1931) e Julien Benda (1934) e o tema da crise da História que se desenvolve durante a década de 1930 participam dessa atmosfera intelectual. Febvre (1936a), por seu lado evoca uma "crise geral e profunda das ideias e concepções científicas".

A reorganização do papel social da História enquanto ciência, para estabelecer respostas concisas às mazelas que imperavam no mundo pós-guerra, era o desafio dos historiadores nascidos no final do século XIX. A década de 1920 marca o início da trajetória da Revista *Annales*[67], fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch no conturbado ano de 1929[68]. François Dosse (2003, p. 33) afirma que "a criação dos *Annales* resulta da dupla mutação que perturbou tanto a situação mundial no pós 1914-1918 quanto o campo das ciências sociais". O objetivo dos historiadores franceses ao criar a revista era "exercer uma liderança intelectual nos campos da história social e econômica". (BURKE, 2010, p. 36). A escolha de Estrasburgo como campo de ação para uma revista histórica "assinalava a vontade do governo francês de fazer da universidade uma vitrina da reconquista francesa". (DELACROIX; DOSSE; GARCIA, 2012, p. 144). A amizade dos historiadores franceses começa a ser construída a partir da nomeação para lecionarem na Universidade de Estrasburgo[69], cidade recentemente desanexada da Alemanha. O clima de liberdade intelectual que pairava sobre a Universidade de Estrasburgo propiciou aos historiadores franceses empreenderem um movimento de quebra e construção de novos paradigmas historiográficos, com o forte incentivo ao discurso interdisciplinar, como explica Peter Burke (2010, p. 30):

---

[67] Segundo Peter Burke (2010, p. 36), a *Revista Annales d'Histoire Économique et Sociale* fora criada assemelhando-se a Revista *Annales de Gèographie* de Paul Vidal de La Blache.

[68] O ano de 1929 foi palco da Crise de 29, que abalou as bases econômicas do sistema capitalista. Hobsbawm (1995, p. 91) conceitua a grande Depressão como "o maior terremoto global medido na escala Richter dos historiadores econômicos".

[69] Lucien Febvre é nomeado professor e Marc Bloch mestre de conferências. (Cf. BURKE, 2010, p. 30).

> Nos anos que se seguiram a Primeira Guerra Mundial, Estrasburgo era efetivamente uma nova universidade, pois a cidade vinha de ser recentemente desanexada da Alemanha, criando um ambiente favorável à inovação intelectual e facilitando o intercâmbio de ideias através das fronteiras disciplinares.

O anseio de publicar uma revista que abarcasse novas perspectivas históricas esteve, desde muito cedo, no plano de ação de Lucien Febvre e Marc Bloch. Em 1921, os annalistas dirigem-se a Henri Pirenne (1862-1935), renomado historiador medievalista, e convidam-no para dirigir uma revista de história econômica e social. O desejo de Lucien Febvre era que essa revista servisse de apoio a debates críticos concernentes a metodologia em História, dialogando com os outros campos do conhecimento como, por exemplo, a Sociologia, a Filosofia, a Economia entre outros[70]. A iniciativa, porém, não se concretizou em decorrência da recusa de Henri Pirenne. Entretanto, esse primeiro anseio de Lucien Febvre e Marc Bloch permite, explicita Christian Delacroix, François Dosse e Patrick Garcia (2012, p. 145), estabelecer as bases teóricas e as alianças profissionais da futura Revista *Annales*.

Em 1928, Marc Bloch retoma o desejo de publicar uma nova revista que trabalhe de forma ampla os aspectos da história econômica e social. Apoiados pelo geógrafo Albert Demangeon (1872-1940) – diretor da Revista *Annales de Geografia* – Lucien Febvre e Marc Bloch negociam com a editora Armand Colin a publicação da revista. Conseguem o apoio editorial e lançam, em 15 de janeiro de 1929, o primeiro número da Revista batizada em francês como "*Annales d'Histoire Économique et Sociale*[71]". A revista "seria o porta voz, melhor dizendo, o alto falante de difusão dos apelos dos editores em favor de uma abordagem nova e interdisciplinar da história". (BURKE, 2010, p. 36)[72].

O programa de combate da Revista *Annales* contra a historiografia metódica contava com os seguintes eixos temáticos: a expansão do que era conceituado como fonte histórica, a preocupação com o coletivo em detrimento as perspectivas individualizantes, a concepção de tempo histórico, a relação interativa entre presente e passado, a compreensão de uma história totalizante e a História-problema (que constituiu-se como força motriz nos trabalhos dos annalistas). Marc Bloch e, de forma mais particular, Lucien Febvre erguem-

[70] (Cf. DELACROIX; DOSSE; GARCIA, 2012, p. 145).
[71] (Cf. BURKE, 2010, p. 36).
[72] Ainda segundo Peter Burke (2010, p. 36), a revista foi criada com o intuito de "exercer uma liderança intelectual nos campos da história social e econômica".

se contra as perspectivas historiográficas da "História Historizante"[73], que tinha por principais representantes os renomados professores universitários Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, que contribuíram de forma efetiva para a concretização da História enquanto ciência e, consequentemente, efetivação da disciplina nas principais universidades francesas.

A historiografia produzida pelas correntes do historicismo na Alemanha e pela Escola Metódica Francesa restringia, segundo a ótica dos analistas, o que consideravam como fonte histórica. Para essas escolas históricas, os documentos que poderiam ser utilizados nas construções do passado deveriam ser oficiais, chancelados pelo Estado: cartas diplomáticas, crônicas. Esses documentos eram utilizados para legitimar a História Política, a história dos grandes feitos de personalidades ilustres. Os *Annales*, buscando contrapor o modelo de história disseminado pelos historicistas e metódicos, inserem em seus itens de programa a ampliação das fontes. Para Lucien Febvre e Marc Bloch, explica José D'Assunção Barros (2012, p. 140), as fontes poderiam ser

> qualquer vestígio ou qualquer evidência – dos objetos da cultura material às obras literárias, das séries de dados estatísticos às imagens iconográficas, das canções aos testamentos, dos diários de pessoas anônimas aos jornais – podia ser agora legitimamente utilizado pelos historiadores.

Lucien Febvre, no manifesto "Frente ao vento: Manifesto dos novos *Annales*" – que foi introduzido em 1953 nos *Combates pela Histór*ia – deixa claro a intenção dos *Annales* ao repensar a condição da História no início do século XX. Lucien Febvre afirma que a História produzida por eles é a que procura compreender e fazer compreender, reafirmando a ideia por ele defendida que o historiador não julga, mas compreende. O especialista em Idade Moderna ainda afirma que a História configura-se como resposta às perguntas que os homens hodiernos se dispõem a se fazerem, como também traduz explicações de realidades conflituosas, complexas[74]. O anseio de repensar as bases da historiografia no principiar do século XX, possibilitou a Lucien Febvre e Marc Bloch conceber a História como ciência que postulava problemas, construía hipóteses, questionava padrões, diferindo-se da concepção metódica que, para os pais-fundadores dos *Annales*, não passava

[73] Termo cunhado pelo sociólogo François Simiand. (Cf. REIS, 2000, p. 55).
[74] (Cf. FEBVRE, 1977, p. 70).

de narração factual[75], pautada numa cronologia linear e tendo por fim último expor o que Leopold Von Ranke postulava como "contar os fatos tal como aconteceram". (BARROS, 2012, p. 111).

A "História Factual", explorada nas obras dos historiadores ligados a Escola Metódica, – em especial por Charles Seignobos e Charles-Victor Langlois, no manual do método histórico *Introdução aos Estudos Históricos* (1946) – concebia o documento oficial como a única fonte de transmissão da verdade histórica. Segundo José D'Assunção Barros, Charles Seignobos afirmava que "sem documento não há história". (BARROS, 2012, p. 117). Lucien Febvre, contrapondo a concepção de Charles Seignobos, vociferava sarcasticamente: "sem problema não há história"[76]. A História-problema dos *primeiros Annales* (em especial com Lucien Febvre) também combateu avidamente a "História Narrativa" e a "História Política", que formava, junto a "História Factual", a tríade paradigmática dos metódicos[77].

Lucien Febvre e Marc Bloch acreditavam não haver contribuições à História em narrar de forma "superficial" os fatos contidos nos documentos. Para eles, os fatos deveriam ser problematizados, através de perguntas formuladas e hipóteses definidas para sanar possíveis lacunas deixadas pelos documentos. A História Política, afirma José D'Assunção Barros (2012, p. 124) "tão pouco deixou de ser um dos alvos preferidos de Lucien Febvre ao longo de "toda sua carreira de polemista". Os ataques de Lucien Febvre a esse campo histórico concentrava-se nas histórias diplomáticas que eram publicadas em sua época. Essas histórias, na concepção dos historiadores franceses, serviam para legitimar os atos de personalidades políticas. Para os annalistas, as hipóteses levantadas, as novas teorias formuladas tinham um papel preponderante para o processo de renovação dos paradigmas historiográficos. Ao submeter à História a problematização, o historiador tinha a sua frente um problema a ser respondido, através de hipótese levantadas e verificadas

[75] Apesar de constituir o aporte basilar do discurso dos fundadores dos *Annales*, o combate a História Factual não surge com eles. Segundo afirma José d'Assunção Barros (2012, p. 110), Voltaire (1694-1778), em meados do século XVIII, tecia duras críticas aqueles historiadores que preocupavam-se, sobremaneira, em apresentar fatos ligados a acontecimentos políticos, construindo narrativas de glorificação das grandes personalidades.

[76] (Cf. BARROS, 2012, p. 117).

[77] As críticas à tríade metódica "História Factual", "História Narrativa" e "História Política" encontram-se reunidas na coletânea de artigos de Lucien Febvre, que deu origem a obra "Combates pela História", publicada em 1953.

cientificamente. Na concepção de Lucien Febvre e Marc Bloch, os fatos históricos não são dados prontos, que se organizam de forma inteligível nos documentos, mas devem ser construídos pelo historiador, através da crítica interpretativa. Estes reservavam lugar privilegiado à *imaginação construtiva*[78], que permitiria a expansão dos eixos temáticos em História.

O discurso combativo de Lucien Febvre também traduzia o embate da corrente dos *Annales* contra a Escola Metódica por disputa de território "dentro e fora das instituições historiográficas". (BARROS, 2012, p. 89). Em 1919, Lucien Febvre e Marc Bloch são convidados a lecionarem na Universidade de Estrasburgo (região da Alsácia-Lorena), que gozava de autonomia intelectual, possibilitando o processo de renovação histórica que os annalistas começariam a empreender a partir do limiar da década de 1920. José D'Assunção Barros (2012, p; 89) sublinha, porém, que os fundadores sempre almejaram cargos nas principais universidades francesas: Sorbonne e *Collège de France*, para poderem expandir seu campo de ação. Em 1932, Lucien Febvre assume uma cátedra de história da civilização moderna no *Collège de France*. Já Marc Bloch sucede, em 1936, Henri Hauser na Universidade de Sorbonne, assumindo a cadeira de história econômica[79]. A ascensão profissional de Lucien Febvre e Marc Bloch, explicita Christian Delacroix, François Dosse e Patrick Garcia (2012, p. 153), através dos cargos assumidos nas principais universidades de Paris, permitiu-lhes "empenhar-se em atividades profissionais variadas, ganhar um reconhecimento profissional mais seguro e desempenhar um papel intelectual e social mais conforme com a imagem de reformadores da disciplina histórica".

Os professores da Universidade de Sorbonne, Charles Seignobos e Charles-Victor Langlois, conseguiram posição de destaque na historiografia francesa ao publicarem manuais para o ensino superior (em especial *Introdução aos Estudos Históricos* (1946), destinado aos historiadores em formação) e também livros para formação básica das crianças francesas entre 7 e 12 anos de idade. Esses manuais escolares legitimavam o discurso de exaltação do modelo político vigente: a Terceira República Francesa. Guy Bourdé e Hervé Martin (2012, p. 105) explicam que a Escola Metódica não mascarava as suas dileções políticas de glorificação da Terceira República nos manuais publicados "com toda candura".

---

[78] (Cf. DELACROIX; DOSSE; GARCIA, 2012, p. 170).
[79] (Cf. DELACROIX; DOSSE; GARCIA, 2012, p. 152).

É nesse contexto de predomínio dos paradigmas metódicos (de 1880 a 1930), que Lucien Febvre direciona suas críticas a Charles Seignobos e Charles-Victor Langlois e sua "História-quadro" (como conceituava Lucien Febvre), que norteava-se pelo "sistema da cômoda"[80]. Lucien Febvre (1977, p. 136), porém, ressalta que seus combates não são direcionados a um determinado historiador, mas "contra uma determinada concepção de história que eu me declaro. [...] uma concepção que eu repudio com todo o meu ser [...]".

A Combatividade historiográfica de Lucien Febvre contra Charles – Victor Langlois e Charles Seignobos: Por uma Nova História

Os combates que Lucien Febvre travou contra os arcabouços teórico-metodológicos dos historiadores metódicos Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos são reunidos, em 1953, na obra *Combates pela História*. Lucien Febvre (1977, p. 7), no prefácio da obra, expõe o motivo principal da publicação de seus combates, ao afirmar:

> Mas não foi de forma nenhuma para me rever nessas obras quotidianas, mas sim para prestar alguns serviços aos meus companheiros, sobretudo aos mais jovens, que pus em prática essa recolha. E, por isso, o título que escolhi lembrará o que sempre houve de militante na minha vida. Os meus combates, certamente que não: nunca me bati nem por mim nem contra este ou aquele como pessoa. Combates pela História, sim. Foi bem por ela que lutei toda a minha vida.

Ainda no prefácio, Lucien Febvre (1977, p. 10) discorre sobre sua aspereza ao criticar os paradigmas das perspectivas históricas de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, a qual conceitua como história sintética, de "prudências vacilantes [...] e culto laborioso, mas intelectualmente preguiçoso, do 'facto', e esse gosto quase exclusivo pela história diplomática". No início do artigo "Profissões de Fé à partida"[81], o historiador francês traça um panorama da situação da História nas universidades francesas (em particular o Collége de France) nos finais do século XIX. Lucien Febvre (1977, p. 18) assinala o sucesso que a História havia alcançado – graças, vale ressaltar, ao pioneirismo

[80] Segundo Lucien Febvre (1977, p. 112), o "sistema da cômoda" dos historiadores metódicos era organizado da seguinte forma: "Gaveta de cima, a política: 'a nacional' à direita, a 'internacional' à esquerda, nada de confusão. Segunda gaveta: canto direito 'o movimento da população'; canto esquerdo, 'organização da sociedade'. (Por quem? Pelo poder político, imagino, que domina, regula e governa tudo do alto da gaveta n.º 1). [...] a História da Rússia arruma na terceira... os fenómenos económicos? Não, mas as três velhas em pessoa, as três irmãs-de-leite, se preferirem: a Agricultura, a Indústria e o Comércio, a que se seguirão as Letras e as Artes".

[81] Reproduzido de FEBVRE, Lucien. "Profissões de Fé à partida". Em: Combates pela História. Portugal: Editoria Presença, 1977.

científico dos historiadores ligados ao historicismo – , ocupando espaços no ensino superior e público da França, e constata que "orgulhosa e poderosa no temporal, mostrava-se, no espiritual, segura de si – mas um pouco sonolenta". O historiador francês critica, de forma severa, a filosofia que norteava a História por volta de 1892, conceituando-a como fórmulas apropriadas de qualquer maneira de Comte, Taine e Claude Bernard, que mostrava "buracos e roturas"[82].

Neste artigo supracitado, Lucien Febvre, utilizando seu tom polemista, direciona seus ataques a história dos metódicos Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos – que, a esse tempo, já eram historiadores de prestígio no ensino superior e básico francês. Lucien Febvre (1977, p. 19) escreve: "Nada de definição prévia: a história, era a história... Se, no entanto, se davam ao trabalho de a definir, era, estranhamente, não pelo seu objeto, mas pelo seu material. Quero dizer, apenas por uma parte do seu rico material". Para Lucien Febvre (1977, p. 22), as universidades tão pouco se preocupavam com a problematização histórica, mas contentava-se "quase unicamente com palavras, datas nomes de lugares e de homens [...]". Lucien Febvre (1977, p. 22) repudia o tom "maximizado" que os historicistas atribuíam em suas obras aos acontecimentos políticos e individuais, e defende que outros aspectos sociais sejam explorados pela História, como o próprio historiador aponta:

> Mas, por outro lado, e o facto de a libra tornesa se ter depreciado progressivamente ao longo dos séculos; de numa dada sucessão de anos os salários terem baixados ou o custo de vida subido? Factos históricos, sem dúvida, e aos nossos olhos mais importantes que a morte de um rei ou a conclusão de um tratado efêmero.

Lucien Febvre ressalta que os fatos não podem ser compreendidos pelo processo de recolha direta dos documentos, mas que tal compreensão se estabelece através de um processo minucioso de análise, de problematizações que norteiam-se por hipóteses formuladas, através de um trabalho "delicado e apaixonante"[83]. Outro princípio atribuído aos historiadores metódicos e combatido por Lucien Febvre é a ideia de que o historiador não pode escolher o fato a ser trabalhado. Os documentos, na perspectiva metódica, já definiria o objeto a ser trabalhado pelo historiador. O annalista defendia, ao contrário, que toda história é escolha e que o "historiador cria os seus materiais, ou se se quiser, recria-os:

[82] (Cf. FEBVRE, 1977, p. 180).
[83] (Cf. FEBVRE, 1977, p. 23).

o historiador que não vagueia ao acaso pelo passado, como um trapeiro a procura de achados, mas parte com uma intenção precisa, um problema a resolver". (FEBVRE, 1977, p, 24). O historiador cria os objetos que serão observados e, a *posteriori*, empreende um processo de leitura que possibilitará delimitar os seus cortes, as suas contrariedades, percebendo as lacunas existentes, pois "descrever o que se vê, ainda vá; o difícil é ver o que é preciso descrever". (FEBVRE, 1977, p. 24).

Ainda no artigo "Profissões de Fé à partida", o historiador dos *Annales* também se posicionou contra a metodologia de trabalho atribuída aos historiadores metódicos, que reuniam os fatos contidos nos documentos para depois tratá-los. Lucien Febvre (1977, p. 30) adverte sobre o prejuízo histórico de pesquisadores que amontoavam "factos para nada, e depois, de braços cruzados, esperam eternamente que venha o homem capaz de os reunir". O historiador francês ressalta que as representações historiográficas deveriam ser perpassadas por questionamentos inventivos, capazes de elucidar realidades conflituosas. O historiador deveria fomentar perguntas e "fornecer uma resposta a uma pergunta", pois "e se não há pergunta, só há o nada"[84].

Lucien Febvre, do mesmo modo de Marc Bloch, conceituava a História como "ciência dos homens no tempo", "ciência do passado humano", e não "ciência das coisas e dos conceitos" como era imputado a história produzida por Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos. Os fatos históricos, na concepção de Lucien Febvre, deveriam configurar as ações humanas na pluralidade das realidades sociais que constituíam o passado. Os textos a serem utilizados na pesquisa histórica deveriam ser diversos, e não restrito aos documentos de arquivos que se preocupavam em precisar datas e nomes de personalidades políticas. Textos que retratassem poemas, dramas vividos, "documentos de uma história viva e humana, saturados de pensamento e acção em potência"[85]. (FEBVRE, 1977, p. 31).

Outro artigo emblemático e que delineia os combates de Lucien Febvre contra os aportes teóricos de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos é o "Viver a História"[86]. Lucien Febvre, neste artigo, direciona seu olhar para a problematização em História,

---

[84] (Cf. FEBVRE, 1977, p. 23).

[85] Documentos que abarcavam aspectos estatísticos, demográficos, genealógicos também figuravam como suporte para a construção historiográfica defendida por Lucien Febvre.

[86] Reproduzido de FEBVRE, Lucien. "Profissões de Fé à partida". Em: Combates pela História. Portugal: Editoria Presença, 1977.

confrontando as perspectivas dos metódicos que, segundo ele, praticavam uma história automática, narrativa e política. Este observa que a historiografia de seu tempo devotava um respeito "ingênuo e pueril[87]" ao fato, que era retirado dos documentos oficiais e apresentado de forma narrativa e linear, não apresentando nenhuma problematização. A respeito desta, Lucien Febvre (1977, p. 43) afirma: "é que pôr um problema é precisamente o começo e o fim de toda história. Se não há problemas, não há história".

Os fatos são produtos da escolha do historiador, que "os chama à vida"[88]. Os documentos não são capazes de transmitir a integralidade histórica, tão pouco trazer à tona verdade do passado, mas são peças que possibilitam ao historiador construir uma determinada realidade histórica que lhe apetece. Lucien Febvre questiona o porquê da historiografia de seu tempo produzir trabalhos que, segundo ele, eram marcados pela superficialidade e automatismo. Lucien Febvre (1977, p. 45), em um tom de lamento, afirma:

> Continuaremos ainda por muito tempo a perguntar porque troçam da história, se afastam da história, difamam e ridicularizam a história, muitos bons espíritos, decepcionados por vezes por tantos esforços, tanto dinheiro, tanto bom papel impresso, não levarem senão a propor essa filosofia, se não a perpetuar essa história psitácica e sem vida em que nunca ninguém sente [...].

A tríade paradigmática (história narrativa, factual e política[89]) atribuída pelos annalistas aos estudos de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos – em especial na *Introdução aos Estudos Históricos* (1946) – era conceituada de forma generalista por Lucien Febvre (1977, p. 52) como "pilar inabalável da velha história clássica". O francês se pergunta se "não será tempo de substituir essas velhas noções caducas por noções novas, mais exactas, mais aproximadas?". (FEBVRE, 1977, p. 54). O annalista e ex-comandante de infantaria na Primeira Guerra Mundial, no artigo supracitado, conclama os jovens historiadores à luta, ao embate por uma nova forma de se pensar a história: "vocês penetrem, animados da luta, todos cobertos da poeira do combate, do sangue coagulado do monstro vencido [...] despertem com a vossa própria vida, com a vossa vida quente e jovem [...]"[90].

---

[87] (Cf. FEBVRE, 1977, p. 43).
[88] (Idem, p. 44).
[89] (Cf. BARROS, 2012, p. 123).
[90] (FEBVRE, 1977, p. 56).

"Contra a História diplomática em si – História ou Política"[91] traduz a insatisfação do historiador francês com os estudos políticos produzidos pelos historiadores da Escola Metódica. Lucien Febvre (1977, p. 99) direciona asseveradas críticas a Charles-Victor Langlois, Charles Seignobos e a outros historiadores dessa corrente historiográfica. Salienta o annalista que os metódicos recorriam aos documentos diplomáticos (pertencentes aos arquivos nacionais da França, Alemanha, e Inglaterra), correspondências e documentos memoriais, para legitimar ações de personagens célebres, dignas de glória e devoção. O autor direciona sua ferocidade combativa aos manuais escolares produzidos nos anos iniciais da década de 1890, onde a defesa do nacionalismo é fortemente acentuada, conforme o espírito social vigente. Lucien Febvre (1977, p. 99) constata a predominância dos aspectos políticos nas obras escolares, ao afirmar "que livros bem conhecidos, recentemente publicados sobre a rubrica *Manuais históricos de política estrangeira*, representaram em França, desde 1892, e fizeram triunfar, pouco a pouco, no ensino. Fizeram infelizmente triunfar [...]". Esses manuais contribuíram, escreve Lucien Febvre (1977, p. 100)

> Para substituir no cérebro de várias gerações de estudantes (muitos dos quais se tornaram, depois, professores), a noção desinteressada de uma história "das relações", pela noção pragmática de uma "política histórica", isto é, de uma história que se contenta com compreender e fazer compreender, se possível (digamos, em toda medida em que não é impossível), os motivos reais, profundos e múltiplos desses grandes movimentos de massas que tão depressa levam as colectividades nacionais a unir-se e a colaborar pacificamente, como as lançam umas contras as outras, incitadas por paixões violentas e assassinas.

Os arcabouços teóricos e metodológicos defendidos por Charles Seignobos é denominado por Lucien Febvre como "História-Quadro", pois setoriza, por grau de importância, os fatos históricos. Este também compara a história dos metódicos com uma cômoda, sistematicamente organizada, tendo cada gaveta o papel de guardar os pertences de mais valor. A história política era guardada com todo cuidado, afirma o annalista, na primeira gaveta da mesa de estudos dos metódicos. Expõe Lucien Febvre (1977, p. 112):

> É o que eu tenho o costume de chamar "o sistema da cómoda", a boa velha cómoda de mogno, gloria dos larzinhos burgueses. Tão bem arrumada em tão boa ordem! Gaveta de cima, a política: "a nacional" à

[91] Reproduzido de FEBVRE, Lucien. "Profissões de Fé à partida". Em: Combates pela História. Portugal: Editoria Presença, 1977.

> direita, "a internacional" à esquerda, nada de confusão. Segunda gaveta: canto direito, "o movimento da população"; canto esquerdo, "organização da sociedade". (Por quem? pelo poder político, imagino, que domina, regula e governa tudo do alto da gaveta n.º 1).

Os fatores econômicos, atesta Lucien Febvre (1977, p. 112), eram mal acomodados na terceira gaveta: "Os fenómenos económicos? Não, mas as três velhas em pessoa, as três irmãs-de-leite, se preferirem: a Agricultura, a Indústria e o Comércio, a que se seguirão as letras e as artes".

Após proferir seus combates contra o que ficou estigmatizado como "História Historizante" de Charles-Victor Langlois, Charles Seignobos e demais historiadores influenciados teoricamente pelo historicismo, Lucien Febvre – no texto manifesto "Frente ao Vento: Manifesto dos novos *Annales*"[92] – projeta os rumos da renovação historiográfica empreendida por ele e por Bloch e seus colaboradores com o lançamento da Revista *Annales*, em 1929. Ressalta o caráter interdisciplinar dos estudos históricos, que ampliariam os campos temáticos e fomentariam a totalidade dos processos históricos. O historiador francês salienta o caráter científico e educacional[93] da Revista, que se torna a força motriz para o processo de mudanças epistemológicas em tempos de sangrentos conflitos mundiais. Lucien Febvre conclama os historiadores a abraçarem a bandeira de luta por uma nova historiografia, com novas armas de trabalho. Este anseia por produções históricas que priorizem a problematização, o levantamento de hipóteses e concisas respostas às lacunas existentes na história, que se constitui por continuidades e descontinuidades temporais. Exorta Lucien Febvre (1977, p. 67):

> Depressa, pois, ao trabalho, historiadores. Basta de discussões. O tempo passa, o tempo aperta. Queriam talvez que vos deixassem respirar? O tempo de cada um varrer diante de sua porta? É isso. O mundo empurra-vos, o mundo sopra-vos na cara o seu hálito de febre.

Diante dos prejuízos materiais e psicológicos causados pelas duas guerras mundiais, Lucien Febvre vocifera por uma história que, humanizada, dilui os medos

---

[92] Reproduzido de FEBVRE, Lucien. "Frente ao Vento: Manifesto dos Novos *Annales*". Em: Combates pela História. Portugal: Editoria Presença, 1977.

[93] Lucien Febvre observa que os *Annales* mantiveram-se ativos no que diz respeito às publicações historiográficas, mesmo diante das mazelas sociais decorrentes das guerras mundiais e dos colapsos do capitalismo no pós-guerra. Escreve ele: "Quaisquer que fossem as calamidades que se abatiam sobre a França e sobre o mundo, não abandonaram, nem um ano, a sua dupla tarefa de ciência e educação". (FEBVRE, 1977, p. 59).

produzidos pelos conflitos bélicos, configurando-se ciência de ação, de *práxis*[94] e contrapondo a história "romantizada"[95] que, segundo o historiador da época moderna, era praticada pela Escola Metódica. O historiador francês Lucien Febvre finaliza o seu artigo-manifesto acima citado defendendo que o historiador deve ser um indivíduo que se abraça com todas as forças a vida em suas diversas manifestações, pois a vida é uma mescla de realidades, que perpassam continuidades e descontinuidades. Para Lucien Febvre (1977, p. 59) "viver é mudar".

Revisitando o historicismo: suas contribuições para a cientificidade histórica

A construção paradigmática do discurso dos fundadores da Revista *Annales* por uma *Nouvelle Histoire*, ficou caracterizada pela desconstrução e crítica asseverada – e generalizada, vale ressaltar – aos aportes teóricos e metodológicos da perspectiva historicista que, desde o limiar do século XIX estabeleceu-se hegemônica no campo historiográfico das principais universidades europeias (que consagrou-se, em especial, na figura de Leopold Von Ranke) e, de forma particular, estabeleceu-se na França através da Escola Metódica Francesa, denominada equivocadamente como "Positivista". A criação da Revista, em 1929, por Lucien Febvre e Marc Bloch denota a rebeldia e inconformismo dos pais-fundadores com as perspectivas vigentes, como salienta a historiadora Marie-Paule Caire-Jabinet (2003, p. 119):

> Nos inícios dos *Annales* nota-se algo daquela revolta dos filhos contra os pais. As críticas contra a escola metódica se multiplicam e acusam-na de basear a história unicamente sobre os textos e de privilegiar o método (fichas, notas de rodapé, etc.), o acontecimento, a "história batalha".

O discurso combativo difundido por Lucien Febvre e Marc Bloch – amparado nas ciências sociais, em especial na sociologia durkheiminiana[96] – elegeu Charles-Victor Langlois, Charles Seignobos e outros historiadores ligados ao historicismo alemão como adversários. Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos tornaram-se, no fim do século

[94] (Cf. FEBVRE, 1977, p. 69).
[95] (Idem, p. 68).
[96] O sociólogo François Simiand (e, posteriormente, Lucien Febvre e Marc Bloch), ao criticar a historiografia produzida pela corrente metódica (com ênfase na obra de Charles Seignobos), conceituou-a como "ídolos da tribos dos historiadores". Os ídolos cultuados seriam, na concepção de François Simiand, a História Política, a História Individual e a Cronológica. (Cf. DOSSE, 2003, p. 45-46).

XIX e início do século XX, respeitados historiadores, tendo suas obras teórico-metodológicas adotadas nas principais universidades e instituições de ensino da França. Os representantes da Escola Metódica conseguiram difundir suas obras no ensino básico e superior francês, onde conseguiram grande credibilidade e respeitabilidade por estabelecer seus estudos através de um sólido processe de crítica documental, reafirmando o caráter científico da história. A *Introdução aos Estudos Históricos*, publicada em 1898 pelos historiadores, tornou-se o manual teórico e metodológico de uma leva jovens universitários que almejavam contribuir para a manutenção de *Clio* nos padrões de cientificidade histórica.

A predominância historiográfica das perspectivas dos metódicos incomodou os jovens Lucien Febvre e Marc Bloch, impulsionando-os a construírem seus arcabouços contra os professores da Sorbonne e demais historiadores metódicos, empunhando a bandeira tremulante da renovação historiográfica, da qual eles se intitulavam os artífices, através do discurso de negação e suplantação do modelo vigente. Os pais-fundadores dos *Annales*, ao atribuírem a si a missão de renovação historiográfica, alegaram que a historiografia que os precedeu era "uma concepção histórica 'superada', 'ingênua', 'relativista' e até mesmo 'perigosa", como salienta Sérgio da Mata em artigo denominado "Elogio do historicismo", publicado na obra "A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna". (2011)[97], organizada pelos pesquisadores Flávia Florentino Varella, Helena Miranda Mollo, Sérgio Ricardo da Mata e Valdei Lopes de Araújo.

A acidez discursiva de Bloch e, com mais acentuações, Febvre contra o paradigma historicista traduz o anseio dos historiadores pelo poder[98] dentro do ofício historiográfico que queriam apoderar-se, utilizando a ideia da constituição de uma "nova história" – que externaliza-se na construção do "outro" (ligado a ideia de antigo, tradicional) para consolidar o "eu" (referente a ideia de moderno, novo). Lucien Febvre e Marc Bloch – Professores em Estrasburgo – tinham por anseio conquistar cargos nas principais instituições francesas (como a Sorbonne – onde os respeitados professores Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos lecionavam – e o Collège de France), e vociferar para outros

[97] (Cf.VARELLA; MOLLO; MATA; ARAÚJO, 2011, p. 50).

[98] Segundo Michel Foucault (2013, p. 10), "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar".

rincões a "nova história" que alçavam[99]. A ferocidade do discurso dos pais-fundadores dos *Annales* denota, também, o sentimento de revanche nutrido pelo espírito francês diante os alemães, vitoriosos em 1871 na guerra franco-prussiana, que anexaram a seu território a Alsácia-lorena, subjugando a altivez do espírito nacional francês. O assassinato de seu companheiro Marc Bloch, pelas forças nazistas em 1944, corroborou para a efetivação do discurso apaixonado de Lucien Febvre contra o modelo historicista. Fica evidente, por tanto, que os anseios historiográficos dos pais-fundadores dos *Annales* perpassavam a ideia de construção de uma nova história, inserindo-se nas disputas de caráter ideológico no pós 1914-1918.

A hegemonia dos *Annales* no território historiográfico europeu (e além Europa) após a década de 1940, permitiu a construção e efetivação "tradição" de negação com um tom generalista dos arcabouços teóricos e metodológicos do historicismo. Entretanto, no final do século XX, inúmeros historiadores realizaram trabalhos com objetivo de denunciar os exageros dos *Annales* (em especial, de Lucien Febvre) e reabilitar salientando as contribuições significativas do historicismo alemão que se ramificou na França através da Escola Metódica. O próprio conceito de "Positivista", atribuído a Escola Metódica, foi reavaliado, como afirma Guy Bourdé e Hervé Martin (2012, p. 108): "Foi erradamente que se classificou e ainda se classifica a escola histórica, que se impõe em França entre 1880 e 1930, de corrente 'positivista". Guy Bourdé e Hervé Martin ainda salientam que a inspiração teórica e metodológica da Escola Metódica não vinha de Augusto Comte, mas de Leopold von Ranke[100]. Segundo Arlette Medeiros Gasparello (PROST, 1994, p. 102 apud GASPARELLO, 2009, p. 4)[101], Antoine Prost revisitou as obras de Charles Seignobos e afirmou: "Suas posições metodológicas são muito mais sutis e interessantes do que se imagina [...]. Sua principal obra, *La méthode historique appliqué aux sciences sociales* (Seignobos, 1901) continua atual".

[99] O discurso combativo de Lucien Febvre traduzia o embate da corrente dos *Annales* contra a Escola Metódica por disputa de território "dentro e fora das instituições historiográficas". (BARROS, 2012, p. 89)
[100] (Cf.: BOURDÉ; MARTIN, 2012, p. 109).
[101] Artigo apresentado (e publicado) no XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, realizado pela ANPUH em Fortaleza, em 2009.

No artigo denominado "Historicismo: o útil e o desegradável" – publicado na obra "A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna[102] (2011) –, Estevão C. de Rezende Martins (2011, p. 15) disserta que o historicismo é "a época da historiografia alemã ao longo de todo o século XIX, de metodização e de formatação científica do conhecimento histórico". Ainda aponta Estevão C. de Rezende Martins (2011, p. 17), baseando-se em Friedrich Jaeger e Jorn Rusen, que o historicismo "considera a história como um conhecimento específico dos tempos passados, distintos do conhecimento do tempo presente, mas que coloca aqueles em perspectiva com este e com o tempo futuro".

Entre os historiadores alemães do século XIX classificados como historicistas, destacam-se: Leopoldo von Ranke, Johann Gustav Droysen, Heinrich von Sybel e Theodor Mommen. Seguindo ainda a interpretação de Jaeger e Rusen, Estevão C. de Rezende Martins (2011, p. 18) aponta que "a principal virtude do historicismo consiste em ter firmado o entendimento de que um tal conhecimento e um tal pensamento histórico são científicos por requererem o controle metódico de suas operações". O surgimento do historicismo está estritamente ligado a formulação da história enquanto ciência. Em decorrência disso, "o historicismo não pode ser considerado como uma mera inovação como tantas outras desde o início do século XIX. Ele é visto, isto sim, como um novo por excelência, definitivamente insuperável"[103]. Sérgio da Mata (2011, p. 50), no artigo "Elogio do historicismo"[104], afirma que compreende o historicismo

> não como um método, e muito menos como uma época da história da historiografia, mas como uma atitude espiritual diante da realidade e que nela ressalta duas dimensões principais: (a) o caráter dinâmico, mutável, histórico; de um lado, e (b) e sua inefável singularidade.

Sérgio da Mata (2011, p. 53) ainda ressalta o pioneirismo e a sofisticação das perspectivas teórico-metodológicas da história produzida pelos historicistas, ao afirmar:

> Ingênuas não me parecem as brilhantes páginas de Ranke no ensaio sobre *As grandes potências* e muito menos os escritos de Sybel, Treitchschke ou Mommsen. Historiadores plenamente inseridos na tradição historicista, como eles, construíram análises extremamente sofisticadas.

---

[102] O livro faz uma análise das múltiplas faces do historicismo, tentando romper com as interpretações generalistas que foram (ainda são) realizadas a corrente histórica alemã.
[103] (Cf. VARELLA; MOLLO; MATA; ARAÚJO, 2011, p. 20).
[104] Idem, p. 49.

A corrente historicista, por tanto, permitiu a história o status de ciência, que utiliza métodos rigorosos para estabelecer seu objeto de estudo. O historicismo possibilitou a entrada e a supremacia da história nas mais renomadas universidades da Europa. Esse processo pioneiro de cientificidade dos historicistas foi explorado pelos pais-fundadores e seus sucessores na Revista *Annales*. Lucien Febvre afirmava que a história é um "processo cientificamente conduzido", já Marc Bloch conceituava a história como "ciência dos homens no tempo", expressando, assim, o caráter científico atribuído à história pelos historiadores alemães no século XIX. A consolidação dos annalistas nas precípuas universidades francesas também foi possibilitada graças ao status que a história herdou dos historicistas. Por isso, a corrente historicista não pode ser reduzida a juízos de valores pejorativos – como fizeram os historiadores dos *Annales* – sem uma profunda análise e problematização de suas reais contribuições a historiografia.

Considerações finais

A *Revista Annales de História Econômica e Social* surge num momento histórico de profundas mudanças sociais, econômicas e políticas: o entreguerras. Lucien Febvre e Marc Bloch almejam novas perspectivas historiográficas, e empreendem um movimento de combate generalizado ao que consideravam como "velha história dos metódicos franceses". A historiografia da Escola Metódica Francesa dominou as produções históricas por cerca de 50 anos (de 1880 a 1930). Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, seus principais representantes, compreendiam a História como ciência que constituia-se através dos documentos, que poderiam permitir ao historiador legitimar ou refutar a possível verdade histórica contida nos documentos, submetidos aos processos críticos. Os metódicos submetiam os documentos a um sistemático e rigoroso processo metodológico para compreenderam aspectos do passado histórico.

É contra o metodismo cientificista dos historiadores da Escola Metódica que Lucien Febvre e Marc Bloch empreendem seus ferrenhos combates pela História. Lucien Febvre, em especial, desenvolve um forte discurso de negação paradigmática, estabelecendo como oponentes os historiadores Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos – respeitados professores do ensino básico e superior da França – e sua obra *Introdução aos Estudos Históricos* (1946), que "fez escola" nos estudos históricos no final do século XIX e início do século XX nas academias francesas. A "História Historizante" (como definiu François Simiad) – que criou profundas raízes através da *História Factual, História Narrativa e*

História Política – torna-se o programa a ser substituído. A interdisciplinaridade, a problematização, a ampliação das fontes configura o programa principal dos combatentes por uma *Nova História*, que tem por objeto central os "homens no passado", "homens no plural" contrapondo "o homem singular" que alegavam estar presente em demasia nas obras dos historiadores metódicos.

O objetivo precípuo do nosso estudo fora perceber e pontuar as características basilares do discurso de combate de Lucien Febvre contra os aportes teóricos de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos. Elencamos, como fatores norteadores de nossa pesquisa, o descontentamento do annalista contra a historiografia metódica, que, na concepção de Lucien Febvre, fora uma arma utilizada para legitimar o discurso de glorificação das ações políticas da Terceira República Francesa. Buscamos, também, demonstrar que os posicionamentos ácidos de Lucien Febvre inserem-se num forte processo de legitimação da História enquanto ciência nas Universidades Francesas, como também traduziu a disputa de território "dentro e fora das instituições historiográficas". (BARROS, 2012, p. 89). A insatisfação do historiador francês contra as perspectivas dos historicistas acirrou-se ainda mais com a execução de seu companheiro de combate Marc Bloch, em 1944, pelo exército nazista, inflamando, ainda mais, seu "espírito humanista".

O discurso efusivo de Lucien Febvre permitiu a historiografia de seu tempo repensar o estatuto da História, enquanto "ciência dos homens no tempo", como também construir um sólido programa de análise histórica, através da interdisciplinaridade, da ampliação das fontes e dos campos temáticos e, sobretudo, da problematização das temporalidades históricas. Os pressupostos de Lucien Febvre, Marc Bloch e Fernand Braudel, ultrapassaram décadas, fazendo-se, com forte vigor, presentes na historiografia hodierna. A principal herdeira do conteúdo programático dos pais-fundadores dos *Annales* é a *Terceira Geração*[105] ou a *Nova História*, que despontou na década de 1970, tendo por

[105] Tradicionalmente, conceitua-se a Escola (ou movimento) dos Annales constituída por três fases ou gerações. As concepções de "fases" e/ou "gerações" tornou-se um campo de discussão entre os historiadores do movimento. Há aqueles, como Peter Burke, que defendem que as perspectivas dos Annales foram (e ainda são) perpetuadas por "gerações". Defende-se a ideia de "geração" partindo da análise de uma continuidade teórico-metodológica dos autores que contribuíram de forma significativa para a construção dos arcabouços teóricos e metodológicos do movimento. (Cf. BARROS, 2012, p. 215). Defende Burke que as gerações posteriores à primeira (liderada por Lucien Febvre e Marc Bloch) deram continuidade aos projetos dos fundadores da Revista Annales. (OLIVEIRA, 2011, p. 1). O historiador francês François Dosse (1950), contrapondo a interpretação de Peter Burke, parte da ideia de "fases" marcadas por descontinuidades e rupturas da Terceira Geração (que conta com os historiadores ligados a "Nova História",

principal axioma teórico o estudo das mentalidades. Entre os historiadores da Nova História, destaca-se o medievalista Jacques Le Goff (1924-2014), Pierre Nora (1931), Michel Vovelle (1933), Philippe Ariès (1914-1984) entre outros.

Entretanto, vale ressaltar, que a historiografia atual tem revisitado (como apontamos na parte final do trabalho) a produção historiográfica dos historiadores historicistas, tentando suprimir os exageros formulados pelos historiadores dos *Annales* (com ênfase em Lucien Febvre) às obras dos historiadores metódicos e apontando as concretas contribuições dessa corrente a história. O historicismo possibilitou a história o caráter de ciência, que estabelece metodologias concisas para trabalhar o passado histórico, diferenciando-se da filosofia e da literatura da história. Graças, também, ao historicismo, a história ganhou posição de destaque nas principais universidades europeias (profissionalização do ofício) – destaque que, tanto Febvre quanto Bloch, buscaram em sua vida profissional.

Referências:

BARROS, J. **Teoria da História (Volume V): A Escola dos Annales e a Nova História.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

BOURDÉ, G & MARTIN, H. **As Escolas Históricas – da Idade Média aos nossos dias.** 3ª ed. Portugal: Europa-America, 2012.

BURKE, P. **A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia.** 2. ed. - São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

CAIRE-JABINET, Marie. **Introdução à Historiografia**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DELACROIX, C ; DOSSE, F &. GARCIA, P. **Correntes Históricas na França – Séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Editora FGV coedição com a UNESP, 2012.

DOSSE, F. **A História em migalhas: dos Annales à Nova História.** Bauru, SP: EDUSC, 2003.

FEBVRE, L. **Combates pela História I.** Portugal: Editorial Presença, 1977.

_____. **Combates pela História II**. Portugal: Editorial Presença, 1977.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciado em 2 de dezembro de 1970**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GASPARELLO, A. **O ensino de História no século XIX: a contribuição de historiadores/professores para uma pedagogia da história.** ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza, 2009.

HOBSBAWM, E. **A Era dos Extremos – o breve século XX 1914-1991.** São Paulo: Companhia

como Jacques Le Goff, Pierre Nora, Philippe Ariès, Marc Ferro, Michel Vovelle entre outros) com a Primeira e a Segunda Geração (liderada por Fernand Braudel). Para Dosse, os historiados da Terceira Geração preocupam-se mais com realidades individualizantes, que configura os aspectos ligados a memória e ao simbolismo, do que com as perspectivas globalizantes do social e do econômico trabalhados por Febvre, Bloch e Braudel.

das Letras, 1995.

LANGLOIS, C. & SEIGNOBOS, C. **Introdução aos Estudos Históricos.** São Paulo: Ed. Renascença, 1946.

MOTA, C. **Febvre: História.** São Paulo: Ática, 1978.

OLIVEIRA, E. **Considerações sobre a Escola dos Annales: o debate entre Peter Burke e François Dosse. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** - *ANPUH*, São Paulo, junho de 2011.

REIS, J. **Escola dos Annales: A inovação em História.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **Nouvelle Histoire e o tempo histórico: A contribuição de Febvre, Bloch e Braudel.** São Paulo: Editora Ática, 1994.

VARELLA, F; MOLLO, H; MATA, S; ARAÚJO, V. **A dinâmica do Historicismo: revisitando a historiografia moderna**. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2011.

Saber histórico e mimese em Paul Ricoeur

Historical knowledge and mimesis in Paul Ricoeur

Ivanhoé Albuquerque Leal*

Resumo: Analisaremos uma das teses diretoras da teoria narrativa de Paul Ricoeur que concebe o saber histórico como indissociável da habilidade narrativa oriunda do paradigma mimético aristotélico. Em face do rigor científico imposto à explicação histórica, ao conceito de acontecimento elaborado pela Nova História francesa e à dicotomia entre tempo histórico e tempo da ação, ocorre uma ruptura em três graus: o primeiro, entre os procedimentos explicativos e a força explicativa da intriga; o segundo, entre as entidades construídas pelo historiador e os personagens da intriga e, em decorrência desses dois graus anteriores, o terceiro, entre a multiplicidade do tempo histórico e a dialética temporal da intriga. Essas cisões levam a fenomenologia hermenêutica ricoeuriana a desenvolver instrumentos conceituais tais como a *quase-intriga*, o *quase-personagem* e o *quase-acontecimento*, para demonstrar a derivação do conhecimento histórico da síntese da heterogeneidade, própria do *muthos* trágico. A especificidade científica de uma explicação histórica, a diversidade do que pode ser considerado como agentes de uma ação e a multiplicidade do tempo não tornam dicotômicos o saber histórico e a composição mimética.

Palavras chave: Configuração. Prefiguração. Síntese da heterogeneidade.

Abstract: We'll be analyzing one of the main theses of Paul Ricoeur's narrative theory which conceives the historic knowledge that is inseparable from the narrative skill derived from the Aristotelian mimetic paradigm. In the face of the scientific rigor imposed to historical explanation, the concept of event prepared by the New French History and the dichotomy between historical time and time of the action, there is a break in three degrees: the first one, between the explanatory procedures and the explanatory power of intrigue; the second, between the entities constructed by the historian and the characters of the intrigue and, due to these two previous degrees, the third one, concerning the multiplicity of historical time and the temporal dialecti of intrigue. These splits lead to ricoeurian hermeneutic phenomenology to develop conceptual tools such as quasi-intrigue, quasi character and quasi event to demonstrate the derivation of historical knowledge synthesis of heterogeneity, which is common to the *muthos* tragic, The scientific specificity of a historical explanation, the diversity of what can be considered agents of an action as well as the multiplicity of time do not make dichotomous the historical knowledge and mimetic composition.

Keywords: Setting. Foreshadowing. Heterogeneity synthesis.

* Professor do Programa de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em filosofia pela Université Marc Bloch (Strasbourg/França). Email: ivanhoeleal@uol.com.br,
Data de submissão 23/03/2015 e aceite em 15/10/2015

Introdução

A compreensão do saber histórico mantém um vínculo indissociável com a habilidade narrativa oriunda do paradigma mimético aristotélico. Analisaremos aqui essa concepção, que é um dos componentes da tese diretora da teoria narrativa de Paul Ricoeur. Pensar a história é uma inquietação permanente ao longo de sua obra, desde os escritos juvenis condensados em *Histoire et verité* (RICOEUR, 1964), nos quais a constituição plena da subjetividade humana é mediada e instruída pela intencionalidade da própria história, até *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (RICOEUR, 2000), publicada várias décadas após a época inaugural, cinco anos antes da sua morte. Essa última se concentra na análise acerca da autoconstituição da memória, orientada sob o signo da coesão da vida. Entre essas duas obras, emergem os três volumes de *Temps et récit* (RICOEUR, 1983), que manifestam rigorosamente a imponência do ato narrativo como uma proposição de sentido a nossa existência no mundo e consistem em um grande centro irradiador de uma concepção hermenêutica da história, que retoma e desenvolve temas lançados nos textos iniciais e exprime construções conceituais que apontam horizontes de abordagem sobre a condição histórica da experiência humana nos textos ulteriores. Nesta obra monumental, Ricoeur concebe o ato de narrar como modo de emprego da linguagem que articula e clarifica o caráter temporal da existência humana, bifurcada entre o cronológico e o fenomenológico.

O narrativo se exalça enquanto convergência de qualidades específicas, tanto do discurso histórico quanto do literário[106]. A ciência da história constitui a chave necessária para a construção da temporalidade humana e exerce sua operacionalidade fincada primordialmente na configuração textual segundo propõe Aristóteles na sua Poética. Desta última, a análise ricoeuriana retém a noção de *muthos* trágico, que a traduz para o francês por *mise en intrigue* (organização da intriga) e identifica com a noção de *mimese*. Essas duas noções estão sempre associadas, porque compor uma intriga significa organizar fatos,

[106] Em *Da dignidade ontológica da literatura* de GAGNEBIN (2016, p. 35-55), encontramos um perfil preciso do discurso literário em Ricoeur, analisado conforme duas perspectivas da irreverência ricoeuriana. A primeira, face à primazia das elaborações conceituais, isto tanto vinculada aos seus trabalhos inaugurais sobre o símbolo e o mito, quanto, seguindo o movimento evolutivo de sua reflexão, aos estudos sobre a metáfora e o narrativo. A segunda, contra a transparência da consciência constituinte, que desemboca na capacidade da reconstrução permanente da subjetividade, inovando e ajustando nosso modo de pertencer ao mundo.

representando-os mimeticamente: a ordenação (muthos) dos fatos é a mimese (representação ou imitação) da ação. Aqui intervém a arte do poeta, que reúne os meios, os fins, o acaso, os motivos de uma ação. Isto significa que a conexão de elementos heterogêneos manifesta uma unidade de sentido, há um começo, um meio e um fim, ou seja, a partir de acontecimentos contingentes, a intriga extrai uma história, articula uma representação do tempo na ordem de *um após o outro* (sequência cronológica) e na ordem de *um por causa do outro* (encadeamento configurativo). Porém, esses caracteres temporais não são desenvolvidos explicitamente por Aristóteles, a tematização propriamente acerca do tempo tem lugar na sua Física e não na Poética. É a partir desse ponto que Ricoeur propõe desprender do ato configurativo peculiar à intriga os aspectos temporais.

A temporalidade concernente à intriga não se aplica diretamente ao tempo dos acontecimentos do mundo. Ela diz respeito ao tempo interno da obra, caracterizado pela noção que o leitor faz do *todo*. A originalidade de Ricoeur consiste em estender o momento configurativo, denominado por ele mimese II, ao prefigurativo e ao refigurativo, respectivamente intitulados mimese I e III. A inteligibilidade da mimese II implica tanto a compreensão do mundo concreto da ação precedendo a composição textual (mimese I), quanto os efeitos da narrativa sobre a ordem da ação (mimese III), sucedendo às operações configurantes. O encadeamento entre os três estágios miméticos instaura a mediação entre o caráter temporal da experiência humana e o discurso narrativo. Esse último reconstrói o conjunto das operações "pelas quais uma obra se eleva sobre o fundo opaco do viver, do agir e do sofrer [*mimese* I] para ser dada por um autor [*mimese* II] a um leitor que a reconhece e assim muda seu agir [*mimese* III]" (RICOEUR, 1983, p. 106-107; [p. 86]).[107] A tríplice mimese se impõe enquanto pressuposto fundamental que elabora a mediação entre tempo e narrativa. [108]

---

[107] Doravante, utilizaremos os colchetes para indicar a paginação correspondente na edição em português. No entanto, optamos, no conjunto do texto, por uma tradução livre.

[108] Sabemos que Ricoeur adota a noção benvenistiana (BENVENISTE, 1966) de discurso enquanto retomada do sistema linguístico em um acontecimento singular de caráter dialogal que se refere ao meio cultural circundante. Deste modo, o discurso é composto de quatro elementos: um locutor, um interlocutor, uma temática e uma referência. A consideração desses traços impulsiona Ricoeur a ultrapassar os limites da configuração (mimese II) em direção à prefiguração (mimese I) e à refiguração ulterior (mimese III). A elucidação do discurso conduz a uma concepção de narrativo que fusiona esses três estados miméticos com

O encadeamento dos fatos corresponde ao mundo inventado pelo poeta, oposto ao mundo real onde se desenvolve a ação efetiva. O paradigma mimético é emblemático da configuração fictícia, imaginada: *o mundo do como se*. Nessa perspectiva, a intriga introduz entre o real e o fictício uma ruptura, entretanto esse corte não impede que a arte poética permaneça vinculada à ação. Esse vínculo com a ação, assinala Ricoeur, torna o modelo aristotélico paradoxal, dado que ele mantém, apesar da cisão com o mundo real, uma ligação oblíqua, indireta com a ordem da ação. Por conseguinte, o termo *ficção* adquire uma dupla significação: uma geral, que é sinônima de configuração imaginada (em epopéias, dramas, tragédias, romances, novelas) e outra particular, que se opõe à pretensão da narração histórica de constituir-se uma narrativa verdadeira, pois esse gênero de discurso refere-se às ações que de fato aconteceram. Essas concepções traduzem certa bifurcação do narrativo em duas classes de discurso, cujo esclarecimento nos ajudará a discernir o lugar da história na teoria narrativa.

Antes de tratar do dinamismo mimético, vamos nos ater especialmente a correlação entre mimese II e I, onde se mostra incontornável o caráter temporal da ação imerso nas estruturas prefigurativas. Cabe ressaltar que o paradoxal apontado pelo Ricoeur se mostra mais problemático quando essa correlação é examinada segundo a tese de pertença do saber histórico ao campo narrativo. Do ponto de vista de Ricoeur, o rigor científico imposto à explicação histórica, o conceito de acontecimento elaborado pela Nova História francesa (*Annales*) [109] e a defasagem entre tempo histórico e tempo da ação afastam mais ainda do modelo mimético as operações configurativas concernentes à ciência da história. Podemos dizer, em outros termos, que se verifica uma ruptura entre conhecimento histórico e compreensão narrativa em três graus: o primeiro, entre os procedimentos explicativos e a força explicativa da intriga; o segundo, entre as entidades construídas pelo

os componentes do círculo hermenêutico; o autor, o leitor e o contexto. A conexão promovida pela intriga entre dimensões temporais diferentes assegura à mimese II o papel de pivô na medida em que lança o leitor no percurso da mimese I à mimese III, sendo esse último momento caracterizado pela "colisão entre o mundo do texto e o mundo da vida" (RICOEUR, 1983, p. 319; [p. 258]).

[109] Revista fundada por Lucien FEBVRE e Marc BLOCH em 1929, sob o título *Annales d'Histoire économique et sociale*. Depois, em 1939, os Annales tornaram-se os *Annales d'Histoire sociale*; em 1942, as *Mélanges d'Histoire sociale* e, em 1946, *Annales* (*Economies, Sociétés, Civilisations*). A renovação das ciências humanas com o papel essencial da história foi o fim perseguido pela corrente de pensamento que animava a revista. Desde então, o termo Nova História é empregado para designar o conjunto dos artigos, ensaios e obras oriundos dessa tendência.

historiador e os personagens da intriga; em decorrência desses dois graus anteriores, o terceiro, entre a multiplicidade do tempo histórico e a dialética temporal da intriga. Diante dessas rupturas Ricoeur desenvolve instrumentos conceituais, que examinaremos adiante, tais como a *quase-intriga*, o *quase-personagem* e o *quase-acontecimento*, para demonstrar a derivação do saber histórico da competência narrativa própria ao paradigma do muthos trágico.[110] Deste modo, o objetivo da atual análise se insere no âmbito das implicações epistemológicas advindas das rupturas acima citadas, isto é, no exame da relação e do vínculo entre os momentos configurativo e prefigurativo da ação envolvidos no saber histórico.

O mundo prefigurativo da mimese I

Tomemos como ponto de partida para compreender a construção conceitual proposta por Ricoeur a extensão do modelo aristotélico situado entre o antes e o depois de ato configurativo, entendido como operação que fixa os diversos elementos integrantes de uma história na matéria verbal e que é designado como *síntese da heterogeneidade*. Vejamos então, de modo breve, já que não cabe aqui uma análise pormenorizada dos estágios miméticos,[111] o que acrescenta maior clareza à tese da derivação do saber histórico da inteligência narrativa.

---

[110] Esses conceitos, enquanto elos entre o explicativo e o narrativo, são antecedidos por um duplo movimento de afastamento. Por um lado, o ponto de partida é o modelo nomológico de Hempel (HEMPEL, In GARDINER, 1959) que concebe uma função análoga para as leis em história e nas ciências da natureza. No entanto, a diferença entre regularidades na natureza e na história leva a uma crítica interna ao modelo, mas sem abandoná-lo. É o que ocorre nos trabalhos de Gardiner (*in* GARDINER, 1959), de Nagel (*in* GARDINER, 1959) e de Frankel (*in* GARDINER, 1959). Há ainda uma crítica externa, que não hesita em rejeitar a noção mesma de explicação, também destacada por Ricoeur (1983, p. 200-216), conforme as análises que empreende a respeito das obras de Dray (1957) e, particularmente das de Wright (1971), que insere o elemento intencional na estrutura da explicação causal. Podemos então falar de uma flexibilidade da explicação rigorosa em direção a certa narratividade. Por outro lado, ao enfraquecimento e à diversidade dos modelos explicativos corresponde, em contrapartida, no campo das investigações das estruturas narrativas, uma inclinação para a explicabilidade, isto é, para elevar o narrativo ao patamar de modelo explicativo; isso através das noções de *frase narrativa* de Danto (1965), de *explicação configurante* de Mink (*In* DRAY, 1966) e de *explicação por intriga* de White (1973), todas examinadas por Ricoeur (1983, p. 255-310; [p. 205-249]).

[111] Sobre a correlação e os desdobramentos relativos à tríplice mimese, Cf. RICOEUR (1983, p. 105-162; [p.85-131]) e, especificamente a respeito da mimese III, Cf. RICOEUR (1983, p. 136-162; [p.110-131]).

Em decorrência de estarmos originariamente imersos no mundo e de sermos afetados por situações, temos algo a dizer, uma experiência a transpor para a linguagem. Esse fato circunscreve e enraíza três componentes do que a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur designa como mimese I: as *estruturas inteligíveis*, as *fontes simbólicas* e o *caráter temporal da ação*. Quanto ao primeiro, essas estruturas têm a ver com a competência para utilizar a malha conceitual apropriada ao campo prático. À semântica do termo ação se articulam noções, tais como as de objetivo, de fim e de motivo, cujo emprego na relação de intersignificação possibilita a compreensão prática da ação. O uso pertinente da semântica concerne à familiaridade com as modalidades do discurso narrativo engendrado por uma determinada comunidade.

As fontes simbólicas do campo prático são o segundo componente da pré-compreensão da ação. A noção de símbolo praticada por Ricoeur é de natureza cultural, aquilo que aparece como formas imanentes de um contexto determinado, não se identificando com os signos das operações lógicas nem com uma pura interioridade do espírito. Os símbolos dizem respeito às formas de significação exteriores decifráveis pelos atores sociais. A ação sempre se encontra mediatizada pela totalidade simbólica que convenciona certo contexto significativo. Portanto, o mesmo gesto de levantar o braço pode ser compreendido como uma maneira de saudar, de chamar um táxi ou de votar. Uma conduta qualquer pode ser interpretada em função de certas convenções que descrevem ou prescrevem o agir inserido em certo ambiente cultural. Nesta perspectiva, os costumes, os hábitos de uma comunidade exprimem um simbolismo em função do qual a ação recebe um valor.

Por fim, quanto ao caráter temporal da mimese I, ponto essencial para entender o vínculo entre explicação histórica e competência narrativa, trata-se das estruturas envolvidas na ação "que reclamam a narração" (RICOEUR, 1983, p. 118; [p.95]). Ricoeur considera essas estruturas como indutores da narrativa que podem ser percebidos segundo a correlação entre as noções da malha conceitual adequada ao campo da ação e à dimensão múltipla do tempo. A multiplicidade temporal nos remete à reflexão de Agostinho que inscreve o tempo na subjetividade e concebe a alma humana distendida em direção a uma lembrança presente das coisas passadas, a uma atenção presente de coisas presentes e a uma espera presente de coisas futuras (Cf. AGOSTINHO, 1993, p. 499). Entre os signos do futuro e as marcas do passado, o espírito age, isto é, espera, faz atenção e se lembra. É essa articulação temporal, tomada não mais no plano interior do espírito, mas no plano

cotidiano, que Ricoeur concebe como o mais elementar indutor de narrativa. Podemos pensar a natureza tríplice do tempo descrita por Agostinho como *o não ainda do futuro, o nem sempre do presente e o não mais do passado,* enquanto transposta para o tempo objetivo do mundo, porém sem confundi-la com o simples cronológico. Esse deslocamento da *distensão da alma* para o plano da práxis é possível porque Ricoeur utiliza a noção heideggeriana de intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*), que é o nível onde o tempo é posto em paralelo com a representação linear, no entanto se mantém irredutível a uma simples sucessão de agoras abstratos, já é um agora dotado de significação.

Os traços temporais implícitos na semântica da ação contribuem para a investigação da estrutura temporal da ação, visto que a experiência cotidiana nos inclina a perceber nossa própria história de vida sob a ótica da ambígua natureza tríplice do tempo, na qual as ocorrências sobrevindas se fusionam com outras histórias individuais e coletivas. A noção de projeto pode ser associada à idéia de futuro. O eu posso, o eu faço podem eventualmente exprimir o sentido que damos em geral ao presente. Essas histórias são por vezes recontadas sem ser ainda ordenadas sob a forma da textualização verbal. A pertença da nossa experiência temporal a um determinado contexto é tomada como uma narratividade incoativa, constituindo "um autêntico pedido de narrativa" (RICOEUR, 1983, p. 141; [p. 114]).

Essa experiência caracteriza-se então como uma estrutura pré-narrativa de onde procede a uma história recontada. O mundo de onde emerge uma história consiste em um âmbito originário que fornece os elementos essenciais à composição de uma intriga e no qual nos encontramos emaranhados. Ricoeur alude à noção de *emaranhamento* (*Verstrickung*)[112] para sublinhar que o narrativo não deve ser compreendido como uma projeção da literatura sobre a vida, no sentido de um artifício lançado sobre a realidade, mas deve significar fundamentalmente a continuidade das histórias não-ditas. Sem ser profundamente envolvido dentro das histórias, não é possível recontar uma história, visto que estar *emaranhado* é de algum modo "a condição de possibilidade para que possa

[112] Dentre as traduções possíveis da noção de *Verstrickung*, "que define o ser mesmo da história e a maneira como o sujeito se encontra nela implicado" (Posfácio de GREISCH a SCHAPP, 1992, p. 108), há um sentido fraco: implicação (implication), e um sentido forte: "enchevêtrement", derivado de "enchevêtrer", que pode significar embrulhar, misturar ou, na acepção figurada: complicar, confundir, Há ainda um sentido mais forte: "empêtrement", derivado de "emprêtrer", podendo significar pear, travar, embaraçar.

existir uma intriga narrativa" (SCHAPP, 1992, p. 246). Desse modo, o solo (mimese I) de onde emergem as operações textuais de mimese II guarda sua consistência conforme à malha conceitual pertinente ao campo prático, aos símbolos mediadores de nossa experiência temporal e societária e aos traços temporais da ação indutores de narrativa.

Mimese II como síntese da heterogeneidade

Como dissemos, a operação configurativa encadeia fatos, fornecendo-nos uma idéia de um todo, de uma unidade de sentido: a ação representada tem um começo, um meio e um fim. Prossigamos então essa análise. A noção de *todo* corresponde às exigências que regulam a sucessão temporal na composição do enredo, no entanto trata-se do tempo reduzido ao vínculo lógico da intriga: o tempo da obra. Esse gênero de unidade temporal concerne à interdependência dos fatos ordenados. A coesão do *todo* constitui, para Ricoeur, a *síntese da heterogeneidade* efetuada pela transposição da ação no texto, isto é, a operação que institui certa concordância entre os fatos congregados. Entretanto, a intriga não se contenta em articular de modo concordante os elementos dispersos e heterogêneos. Os incidentes aterrorizantes e lamentáveis instalam uma ameaça para a coerência da história, embora sejam partes inerentes. A expectativa evocada pelo desenrolar das ocorrências cria uma tensão que atinge seu auge no momento denominado por Aristóteles *inversão*, transtornando a sequência da história, embora estabelecendo o discernimento lá onde antes havia incompreensão. A perplexidade despertada pelo teatral (*peripateia*) [113] supõe que o espectador atinja uma consciência, um *reconhecimento* conforme a transparência do sentido proposto na narrativa. Os efeitos de surpresa produzidos pela *inversão* da fortuna mudam radicalmente a ordem dos acontecimentos. A discordância, que funda o sentido do drama, instaura a lucidez frente à perplexidade, porquanto cria a concordância entre os fatos encadeados, constituindo então o lado predominante. A discordância insere-se no interior da concordância, evidenciando a própria estrutura da intriga (*mise en intrigue*), denominada por Ricoeur modelo *concordante-discordante*.

[113] A noção de *peripateia* é empregada por Aristóteles para especificar a diferença entre a ação trágica simples e a complexa. Ela concerne à questão da *inversão* que altera as ações em direção a um sentido contrário a toda expectativa. Enquanto elemento da ação trágica complexa, o teatral – na tradução francesa: *le coup de théâtre* – reúne o efeito de surpresa ao encadeamento necessário ou verossímil das ações. Poderemos encontrar uma análise bastante instrutiva sobre essa definição nas notas dos tradutores franceses Dupont-Roc e Lallot nos capítulos 10 e 11 da *Poética* (ARISTÓTELES, 1980, p. 230 a 234).

A dimensão cronológica desse modelo o caracteriza como uma história feita de acontecimentos. Eles se seguem *um após o outro*, indo do passado (que não é mais) em direção ao futuro (que não é ainda). No entanto, acrescenta-se a isso a dimensão não cronológica do ato configurante,[114] que toma em conjunto o diverso dos acontecimentos para transformá-lo em história. Essa operação retira de uma sucessão episódica uma unidade temporal que não corresponde a uma sequência física do tempo, mas a uma totalidade significante que a congrega, permitindo acompanhar o desenrolar dos fatos conforme um modo temporal inédito. Como destacamos no início, a mediação dos caracteres temporais pela organização da intriga articula uma representação do tempo na ordem de *um após o outro* (sequência cronológica) e na ordem de *um por causa do outro* (encadeamento configurativo). Apesar de a direção do tempo não ser a mesma, o *considerar-junto* do ato configurante torna a história apta a ser seguida. Dessa maneira, *seguir uma história*[115] é compreender como e porque certos episódios encontraram sua realização em uma conclusão, nem sempre previsível no interior da intriga, mas sendo aceitável pelo modo de juntar os eventos. A *conclusão* ou o *ponto final* impõe, à sequência indefinida dos incidentes, outra direção para o escoamento do tempo, fazendo que os episódios não sigam o percurso inexoravelmente linear do tempo. O fim traz à história o ponto de convergência das características temporais da configuração narrativa, de forma que, nesse momento, a intriga se dá na compreensão como um todo. Uma história que se deixa seguir, que se deixa narrar manifesta ao leitor o encadeamento efetuado pela estrutura concordante-discordante à proporção que ela combina em medidas variáveis duas dimensões temporais diferentes.

Vinculo oblíquo ao campo prático

---

[114] Ricoeur utiliza a noção de *ato configurante* conforme o termo *configurational act* utilizado por Louis O. Mink (Cf. MINK, *in* DRAY, 1966, p. 160-162).

[115] Essa noção corresponde ao conceito de *followability* de Gallie (GALLIE, 1964). Ricoeur desenvolve na seção *Suivre une histoire* (RICOEUR, 1983 p. 265-276; [p. 213-222]) os principais argumentos sobre as condições de aceitabilidade que constituem a aptidão de uma história a ser seguida. Embora Gallie não faça referência de seu conceito ao de Aristóteles, Ricoeur o compara à noção de inversão (*le coup de théâtre*) no sentido de que o essencial para a *followability* é incorporar o contingente ao conjunto da história, isto é, o aspecto *discordante* não é eliminado, pois, ao contrário, é preciso inscrever esse tipo de acontecimento na narrativa aceitável.

A mimese II enquanto texto poético se manifesta desde sua origem grega pela cisão "que abre o reino da fábula e cinde a ordem da ação efetiva" (RICOEUR, 1983, p. 319; [p. 258]). Este corte cria o mundo da ficção, mas a ação representada não se desvincula do campo prático peculiar ao prefigurativo. Esta ligação indireta, segundo Ricoeur, torna-se discernível na mediada em que temos em vista a universalidade engendrada pela intriga. Isso quer dizer que o universal definido pela Poética diz respeito ao "que poderia ter lugar" (ARISTÓTELES, 1980, p. 65). Contrariamente à crônica, que se ocupa do particular, a poesia trata de preferência do geral, que diz respeito ao encadeamento entre o tipo de coisa (um acontecimento qualquer) e o tipo de homem (nobre ou vil). Isto é, a relação entre os caracteres de alguém e suas ações pode servir de modelo universal: "é por esta razão que a poesia é mais filosófica e mais nobre que a crônica" (ARISTÓTELES, 1980, p. 65). Desse modo, o tipo de universal elaborado pela intriga não deixa de se remeter às condições de inteligibilidade de uma ação, enquanto sensata: aquela que corresponde à expectativa comum aos espíritos de uma comunidade de língua e de valor. Esta expectativa tem como pano de fundo as respostas que um agente deve poder fornecer para explicar seu agir. O conceito de ação sensata, como sabemos, pertence à razão prática no sentido da *phronésis* aristotélica: o agir sábio analisado através da ótica ética e política.

O agir sábio ou virtuoso implica na inteligência da ação enquanto modo de ser, hábito ou aplicação de uma regra. Sua efetividade depende de uma vontade que arbitra entre duas reivindicações, percebidas uma como falta, outra como excesso. Chegar a um justo meio é personalizar a norma. A ação virtuosa é preparada pela formação do caráter do indivíduo, que o impulsiona a exercer a regra. Sob o plano ético, o caráter (vil ou nobre) rege a ação, sendo dado que o justo meio se subordina a uma vontade que decide entre dois extremos. No que concerne ao fazer poético, observamos o inverso. Isto é, a representação da ação (boa ou má) designa os caracteres dos agentes. Quando Aristóteles define o objeto do muthos trágico leva em conta que "é segundo seu caráter que os homens têm tal ou qual qualidade, mas é conforme suas ações que eles são felizes ou desgraçados" (ARISTÓTELES, 1980, p. 55). Assim, o poema trágico exprime ações que atiram os homens na desgraça, mesmo se eles possuem nobres caracteres. A ética ensina o exercício das virtudes e considera as regras que conduzirão os homens à felicidade. Desta distinção, Ricoeur retém seu ponto comum: a ação sábia que a ética aconselha e a poética universaliza. Desse modo, a ação ordenada pelo muthos (*mimese* II) se mantém

indiretamente ligada ao meio cultural onde se desenrola a práxis cotidiana, isto é, o mundo prefigurativo da mimese I.

Apesar desse vínculo oblíquo com o mundo da vida, a excelência de uma ação inventada pela composição poética pode nunca ter existido, porém se existisse efetivamente no mundo real já não seria um tema para a configuração ficcional, simplesmente porque o que de fato ocorre é assunto apropriado a outro tipo de agenciamento, aquele que traz à matéria verbal o agir concreto, aquele que já está sob o signo da anterioridade. O mundo que não existe, mas que não é irreal transparece certo alo fictício, denota algo paradoxal, se bem que a narração dos acontecimentos passados só adquire autenticidade a partir de argumentos fundados nas provas documentais. No entanto, essa exigência não anula a capacidade imaginativa própria do muthos trágico no exercício de concatenar as circunstâncias, os fatos e os motivos da ação. É isso que Ricoeur procura demonstrar quando se refere ao procedimento metodológico historiográfico, denominado imputação causal.

Imputação causal como quase-intriga

A imputação causal constitui um tipo de explicação histórica proposta por Max Weber (1992) e desenvolvida por Raymond Aron (ARON, 1991), a qual Ricoeur sustenta ter uma afinidade com a explicação pela intriga e com a explicação por leis, familiar, por exemplo, à sociologia. A lógica deste raciocínio consiste em construir, graças à imaginação, um curso diferente dos acontecimentos e em compará-los com o curso real, articulando os encadeamentos prováveis. Modificando em pensamento a significação causal de um acontecimento singular, seguir-se-ia um desenvolvimento diferente do conjunto das relações históricas componentes de certo contexto considerado. Neste caso, podem existir vários esquemas de conexões prováveis entre os numerosos fatores do curso das ocorrências, visando a discernir as relações reais que conduzem ao desdobramento dos fatos.

Para Ricoeur, essa construção imaginária probabilística manifesta certo parentesco com a explicação científica conforme três traços: a *análise dos fatores*, o *recurso às regras de experiência* e a *possibilidade objetiva* Quanto ao primeiro, a explicação por *imputação causal* supõe a análise dos múltiplos fatores que cercam os acontecimentos. Uma seleção dos *elos de causalidade* (Cf. WEBER, 1992, p. 295) integra o exame histórico de certa classe de resultados tidos como significativos. A constatação e a explicação de um fato não transcorrem sem a verificação probabilística dos fatores, mas este procedimento

não se reveste de um caráter puramente imaginativo no sentido do aleatório ou do completamente desatado da realidade. Por isso organizar o conjunto dos fatores e avaliar as consequências implica em inserir neste tipo de raciocínio o que Max Weber denomina "regras da experiência" (WEBER, 1992, p. 305). Estas são as formas habituais de os protagonistas reagirem a contextos dados. Como vimos na seção anterior, o agenciamento das ocorrências emerge da multiplicidade de fatores heterogêneos, mas não desarticula a coerência da intriga, que se mantém inseparável das exigências racionais ou das expectativas comuns às respostas que um personagem deve fornecer para explicar seu agir. As regras da experiência destacadas por Weber são comparáveis com a *sabedoria prática* sobre a qual a ação configurada é reenviada, isto é, reenviada ao mundo real da prefiguração mimética (mimese I).

Entretanto, a construção irreal da explicação por *imputação causal*, termo ao qual Ricoeur acrescenta a palavra singular (*imputação causal singular*), manifesta de modo mais nítido a marca da cientificidade no terceiro traço considerado, o da *possibilidade objetiva*. Este último implica o deslocamento das construções irreais para um nível de julgamento que situa os fatores da causalidade sobre o plano do curso real dos acontecimentos. Trata-se da idéia de uma causalidade graduada, isto é, eleva o curso imaginário ao patamar da possibilidade efetiva. Os graus de probabilidade são dispostos entre o ponto que define a causalidade denominada *acidental* e o outro ponto que define a causalidade denominada *adequada*. Um fator candidato à *causa suficiente* é examinado segundo seu enquadramento entre esses dois extremos: a ocorrência puramente aleatória, contingente e aquela suscetível de equivaler a uma maneira habitual de agir, a uma generalidade típica concernente ao tecido social das interações intersubjetivas no campo do agir prático. Esta graduação organiza a determinação da causalidade adequada e identifica ao mesmo tempo certa descontinuidade com a explicação pela intriga, que não dispõe do tipo de cálculo probabilístico utilizado pelo historiador.

Especificamente, o poeta cria uma história e a explica recontando; ao contrário, o historiador organiza o curso dos acontecimentos e o explica argumentando. Ele argumenta porque sabe "que se pode explicar de outro modo" (RICOEUR, 1983, p. 329; [p. 266]). Isto quer dizer que um público sempre desconfiado poderá exigir mais precisão ou mesmo contestar a escolha de certos fatores da causalidade tomados como válidos. Mas a filiação da *explicação histórica* a partir da *explicação narrativa* não é rompida porque "a

causalidade adequada fica irredutível a uma só necessidade lógica" (RICOEUR, 1983, p. 329; [p. 266]). Em última instância, trata-se de uma imputação causal provável.

Segundo Ricoeur, apesar de as análises de Aron colocarem mais em relevo o aspecto descontínuo da relação entre explicação histórica e explicação narrativa que as de Weber, não deixam de, enfim, reafirmar a continuidade entre estes modos explicativos. A *causalidade acidental* não corresponde a uma das extremidades da escala de probabilidade objetiva, dado que o estudo de Aron sobre a correlação *causalidade–contingência* permite considerar o mesmo acontecimento como *acidental* e *adequado*. O aspecto adequado se refere à causalidade que se deixa cobrir por leis ou se submete a um raciocínio lógico, o qual dependerá do conjunto dos antecedentes examinados. A reflexão de Aron sobre o que é acidental não se reduz a "uma simples oposição à causalidade adequada" (RICOEUR, 1983, p. 330; [p. 267]). A interferência, a complementaridade entre as causalidades sociológica e histórica, em Aron, serve de exemplo à *continuidade* entre explicação por intriga e explicação por leis. Quando o historiador estabelece o encadeamento probabilístico, insere generalidades no desdobramento das ocorrências que suscitam a pesquisa de regularidades e de leis.

A preocupação da sociologia de estabelecer leis encontra na causalidade histórica um limite a sua pretensão de cientificidade. Este fato sobressai de uma ambivalência epistemológica, isto é, o probabilismo histórico absorve as regularidades fornecidas pela sociologia, ainda que a aquisição não determine a lógica da imputação. A função da sociologia de emprestar generalidades sob a forma de leis à explicação histórica corresponde, segundo Ricoeur, à proposição essencial da obra de Aron. Esta obra se opõe à perspectiva positivista em matéria de objetividade histórica.[116] A importância científica da explicação sociológica "é roída no interior" (RICOEUR, 1983, p. 331; [p. 267]) pelos fatores do *acaso* que integram a causalidade histórica, visto que esta última se situa em um

[116] A atitude de Aron se inscreve na crítica à concepção ontológica de acontecimento histórico enquanto coisa em si, enquanto propriedade absoluta do passado, isto é, um ter-sido-absoluto, o qual, na sua acepção epistemológica, exprime a idéia de singularidade do que aconteceu uma só vez: o não repetível. Tal perspectiva atribui à historiografia a função de reproduzir o passado tal qual ele foi, desconhecendo o cálculo retrospectivo das decisões suscetível de resignificar os eventos. Filia-se Aron a corrente de pensadores crítica da filosofia da história como Dilthey, Simmel, Rickert e Weber (Cf. ARON, 1969).

tipo de fusão do que é acidental e do que pode ser previsto segundo as *regras de experiência* de um contexto cultural. Deste modo, a complementaridade ou a continuidade entre as causalidades sociológica e histórica continuam circunscritas dentro de limites: as regularidades da sociologia não subordinam a construção da rede de explicação probabilista.

Ricoeur enfatiza que as construções irreais, para Aron, contribuem para refutar a ilusão retrospectiva da fatalidade (Cf. RICOEUR, 1983, p. 332; [p. 268]), dado que o essencial da explicação causal consiste em restituir ao passado "a incerteza do futuro" (ARON, 1991, p. 181). O caráter probabilista da explicação causal "incorpora ao passado o imprevisível que é a marca do futuro e introduz na retrospecção a incerteza do acontecimento" (RICOEUR, 1983, p. 332; [p. 269]). Neste caso, o historiador age como um narrador, redefinindo a partir de uma operação imaginária a dimensão temporal dos fatos, pois o cálculo antecipado de possíveis decisões modificará o curso dos acontecimentos, permitindo inserir o futuro do passado, que ocupará o lugar da fatalidade. Cabe acrescentar, que esse procedimento, para Aron, vai além do cálculo racional de decisões individuais, pois inclui, por exemplo, componentes motivacionais não racionais. O historiador ocupa o lugar do protagonista e, como ele, pesa as maneiras possíveis de seu agir e estima o fim e os meios à sua disposição. Contudo, o valor causal atribuído a uma decisão tomada como importante não corresponde necessariamente aos fins visados pelos agentes da ação. Os eventos apreciados reúnem uma multiplicidade de fatores heterogêneos que ocasionam uma dicotomia entre intenção e consequências da ação, pois a intencionalidade de um agente se vê envolta por um conjunto de elementos não controlados e não visados por sua vontade.

Além deste aspecto da imprevisibilidade da ação, Ricoeur considera um erro metodológico identificar as mudanças históricas com uma personagem, atribuir ao indivíduo toda a responsabilidade das modificações, uma vez que as forças sociais que atuam no plano profundo e anterior as ações individuais são, no sentido próprio do termo, anônimas. Exigir em princípio a redução do curso da história aos seus autores significa desconhecer a cisão epistemológica instaurada entre as entidades elaboradas pelo historiador, para explicar o desenvolvimento dos fatos e as personagens enquanto figuras narrativas que produzem a ação. Examinemos então as ponderações de Ricoeur acerca da personagem histórica, aquela que incorpora as estruturas, as conjunturas e ocupam o lugar dos protagonistas.

Ordem societária e o quase-personagem

Ricoeur parte do ponto de vista que o objeto irredutível da história é a ordem societária: os historiadores se interessam pelos indivíduos na medida em que eles são considerados no quadro específico de seu círculo social, de sua sociedade singular. Em contrapartida, a ideia de sociedade não poderia sustentar-se sem a referência aos indivíduos que a compõem. Uma vez que a noção de sociedade é levada em conta como uma entidade singular, pode ser considerada no discurso histórico como uma quase-personagem. Vejamos em que sentido Ricoeur adota o conceito de sociedade como etapa (*relais*) que permite a derivação das entidades historiográficas a partir dos personagens da narrativa.

Ricoeur integra a sua análise a noção de sociedade segundo Maurice Mandelbaum (1977), que a define como uma organização territorial, uma estrutura institucional e uma continuidade temporal (Cf. RICOEUR, 1983, p. 344; [p. 278]). Esses três traços do conceito remetem aos indivíduos que habitam um território particular, que representam os papéis estipulados pelas instituições e que perpetuam, pela substituição das gerações, a continuidade histórica da sociedade. Nessa definição, a referência indireta aos indivíduos não constitui um tema específico para o historiador, mas é pertinente à inquietação do filósofo, particularmente à fenomenologia hermenêutica ricoeuriana. A origem do elo entre os indivíduos e a sociedade se encontra no fenômeno de *pertença participativa* que qualifica os portadores da ação como *membros de*. Pertencer a uma sociedade como seu membro significa poder ser reconhecido como tal, isto é, provado e declarado, todavia esse reconhecimento é atestado segundo as mediações simbólicas - os códigos, os valores, os costumes, a língua - pelas quais se identifica e se exprime o vínculo ontológico.

O elo de pertença do indivíduo a uma sociedade é real e ontológico na medida em que "tem prioridade sobre a consciência que os membros tomam dela" (RICOEUR, 1983, p. 348; [p. 281]). Isto quer dizer que este vínculo pode ser experimentado (*com aprovação ou com execração*), esquecido, negligenciado, dissimulado, mas sua possibilidade pressupõe sua anterioridade. A tomada de consciência não é um elemento constitutivo do elo de pertença, porém um momento posterior que se incorpora à condição de *membro de*. O momento ontológico caracterizado como membro de e aquele da tomada de consciência

deste vínculo, sob suas diversas modalidade e graus, exprimem a polaridade entre o grupo e o indivíduo sobre a qual se inscreve a noção de *pertença participativa*.

O que atrai Ricoeur ao conceito de Mandelbaum é o caráter oblíquo da referência aos indivíduos componentes de uma sociedade. Isso lhe permite estender a noção de personagem da narrativa ao fenômeno societário, tido como uma entidade de primeira ordem ou a entidade de base utilizada metodologicamente pelo historiador e suscetível de se comportar na cena da história enquanto um grande indivíduo responsável por certos cursos de ações e por certos resultados, mesmo não queridos intencionalmente. Esta analogia se justifica também no campo narrativo, porque o lugar da personagem é ocupado por qualquer um designado pela narrativa como sujeito gramatical de um predicado da ação. Na intriga, nada exige que o autor real da ação seja o personagem da história. Isso significa que a teoria narrativa desprega o personagem do indivíduo. Nesse sentido, Ricoeur concebe as entidades de base da historiografia, quer sejam denominadas nação, classe, povo, comunidade ou civilização, como quase-personagens. Isso ocorre porque a noção narrativa de personagem, no nível da mimese II (*configuração*), serve de etapa, de ponto de apoio que torna possível o reenviar indireto da própria ação posta em texto ao plano dos agentes implicados na prática real, ao nível da mimese I (*prefiguração*) onde se desenrola a ação cotidiana. Em outros termos, as entidades historiográficas são construídas sobre o plano mimético da configuração, pois compomos uma história na qual os protagonistas podem ser desatados dos agentes reais, sem perder o vínculo com o plano pré-configurativo da circunscrição cultural e societária em que se efetiva o *vivido* prático.

Temporalidade e o quase-acontecimento

A personagem, seja um determinado indivíduo ou um fato social, será sempre um promotor de acontecimentos, os quais se prestam a ser componentes de uma proposição de sentido configurada pela intriga. Vejamos então o que explica Ricoeur a respeito do conceito de acontecimento em seu suposto vínculo com as operações narrativas comuns ao âmbito mimético e historiográfico. O acontecimento enquanto resultado das ações humanas, enquanto produto da intervenção de protagonistas no mundo traduziu uma concepção característica da história política, militar e diplomática. Essa noção de acontecimento foi contestada pela Nova História francesa a partir dos anos 30 e 40. A dimensão essencialmente política da história foi acusada de reduzi-la a um "teatro de aparências" (LE GOFF, 1978, p. 215), deixando o verdadeiro jogo das estruturas ocultas

sem explicação nem análise. A investigação dos motivos profundos e múltiplos do curso dos acontecimentos foi tida como limitada aos caprichos dos *grandes homens* ou como se dissolvendo no afrontamento das diplomacias rivais. A história que se pauta em tal concepção é identificada com uma história simplista que permanece na superfície dos eventos, história de curto termo, incapaz de entender e de explicar tanto o permanente quanto as mudanças.

Nesse contexto forjou-se o conceito de *longa duração*, oposto ao de *curta duração* enquanto nível superficial das ocorrências integrado na idéia de *multiplicidade do tempo*.[117] Encontramos níveis distintos da temporalidade no próprio arcabouço dos três tomos da obra de Braudel (1990). O primeiro trata das relações dos homens "com o meio que os envolve" (RICOEUR, 1983, p. 186; [p. 149]): os homens vivendo na ambiência circunvizinha. É o tempo geográfico. Esse nível corresponde ao que Braudel desenvolveu no primeiro tomo de sua obra *La part du milieu*. São as forças permanentes agindo sobre as vontades humanas. O segundo concerne às forças impessoais e coletivas: é *o tempo social*. Esse grau é exposto no segundo tomo *Destins collectifs et mouvements d'ensemble*, correspondendo ao plano propriamente histórico, isto é, o patamar da *longa-duração*, por exemplo, a temporalidade do reino de Philippe II da Espanha. O terceiro compreende o nível das forças imprevisíveis do acaso, das variações súbitas da *breve-duração*. Esse grau temporal foi tratado no terceiro tomo, intitulado *Les événements, la politique et les hommes*.

A depreciação da noção de acontecimento leva à negação do caráter narrativo da história, visto que aí não há personagens. A história política foi substituída pela história social, concebida enquanto fenômeno humano total, compreendendo grupos, classes, instituições, estruturas coletivas envolvidas no meio geográfico quase imóvel. A Nova História parece ser "uma história sem personagens e até mesmo sem narrativa" (RICOEUR, 1983, p. 314; [p. 254]), uma vez que a ação individual não

[117] Le Goff sublinha no artigo citado acima que uma das tarefas da *Nova história* consistia no retratamento da noção de tempo, isto é, desfazer a idéia de um *tempo único, homogêneo e linear*. O desafio era então construir sobre conceitos operacionais os diversos tempos de uma sociedade. As obras de Halbwachs (1925) e Guvitch (1958) constituem o modelo teórico sobre o qual se apóia essa renovação.

mais sendo o tema da história, o agir passa a ocupar um nível temporal menos significativo do que as forças e correntes estruturais. Com Braudel, acontecimento e tempo coincidem, embora o tempo de *curta duração* não possua a força heurística da temporalidade própria das estruturas coletivas. Entre o tempo histórico e o tempo da ação, apresenta-se uma defasagem, e é nesse sentido que Ricoeur se refere à dispersão do tempo configurado segundo as temporalidades longa e muito longa, as quais parecem "sem relação discernível com o tempo da ação" (RICOEUR, 1983, p. 315; [p.254]). Desse modo, o tempo histórico, não mais se referindo ao presente vivo de uma consciência subjetiva, isto é, "sem vínculo com o tempo da memória, o da expectativa e o da circunspecção de agentes individuais" (RICOEUR, 1983, p. 314; [p.254]), arrisca-se a ser inscrito sobre um plano exclusivamente cosmológico e linear, alheio à própria natureza tríplice do tempo.

O interesse pela obra de Braudel é justificado porque ela torna pensável a correlação entre uma história bastante longa, uma longa e uma de curta duração, marcada pela instantaneidade das decisões individuais. Entenderemos melhor essa correlação a partir do princípio de unidade, que mantém articulados os três níveis da temporalidade. Este princípio unificador constitui o conceito mesmo de longa duração, aquele que mediatiza, ou mais especificamente, aquele que efetua, segundo Ricoeur, a transição entre a bastante longa e a breve duração, assegurando o enquadramento dos três níveis da temporalidade. Esse nível, o da longa duração, exprime um fluxo e uma hierarquia dos contextos nos quais a superposição e o entrelaçamento compõem o conjunto onde os acontecimentos são convocados para testemunhar os pontos de contato, de fricção, de conflitos estruturais. Nesse patamar, os acontecimentos exercem uma função de sintomas das grandes modificações, tal foi a vasta translação de força que fez voltar o império espanhol ao Atlântico e à América. É a função de síntese da longa duração que Ricoeur considera "uma expansão do traço cardeal do tempo narrativo" (RICOEUR, 1983, p. 396; [p. 320]). Esse traço exprime a capacidade de integração e de mediação da estrutura *concordante-discordante* da intriga. A operação de pôr em texto a ação faz de uma sucessão episódica uma unidade, um todo que não corresponde necessariamente à sequência física do tempo. Isto é, o tempo configurado pela intriga possui traços opostos: um de ordem cronológica e outro de ordem não-cronológica. O tempo narrativo é formado de uma síntese entre o componente cosmológico e do componente configurativo.

Os elementos temporais da mimese da ação não são eliminados pela narrativa histórica. A esfera da ação como grau de uma escala temporal utilizada pelo historiador

para reconstruir a experiência humana no tempo é, para a análise ricoeuriana, o ponto de partida que renova a significação da correlação *tempo-acontecimento*. No final de sua reflexão sobre Braudel, Ricoeur verifica que a noção de acontecimento se apresenta segundo três modalidades: como um suplemento e um complemento explicativo, como dissonância entre as estruturas e como vida e morte das estruturas. Essas modalidades são unificadas a partir da função mediadora da *longa duração*, que demonstra a aptidão de conjugar dimensões temporais diferentes, estabelecendo assim as condições para forjar a idéia de que toda modificação penetra no domínio da história enquanto *quase-acontecimento*.

Como vimos, o encadeamento configurativo (mimese II) manifesta certo caráter paradoxal, pois, apesar de instaurar a cisão entre real e fictício, preserva um vínculo com o âmbito prefigurativo (mimese I), que é o campo da experiência temporal cotidiana enquanto estrutura indutora de narrativa, enquanto uma narratividade incoativa que nos inclina a perceber a nossa própria história de vida conforme a ambígua natureza tríplice do tempo, na qual as ocorrências sobrevindas se fusionam com outras histórias individuais e coletivas. Esse caráter paradoxal se acentua quando o rigor científico concernente à explicação histórica é posto em correlação com a inteligibilidade própria da mimese. Em decorrência disso, Ricoeur elabora a noção de *quase-intriga* (imputação causal singular), que religa os procedimentos explicativos à força explicativa do ato mimético, e a noção de *quase-personagem*, que mantém o elo entre as entidades construídas pelo historiador e os personagens do muthos trágico. Por fim, o *quase-acontecimento* vincula a multiplicidade do tempo histórico à dialética temporal da intriga e conjuga, desse modo, dimensões diferenciadas da temporalidade. Em suma, a especificidade científica de uma explicação histórica, a diversidade do que pode ser considerado como agentes de uma ação e a multiplicidade do tempo não tornam dicotômicos o saber histórico e a composição mimética.

Referências:

ARON, R. **Introduction à la philosophie de l'histoire.** Paris: Gallimard, 1991, (Colllection Tel).

_____. **La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire.** Paris: Vrin, 1969.

ARISTÓTELES. **La Poétique.** Tradução de Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot. Paris: Seuil, 1980.

AGOSTINHO. **Confessions**. Tradução de Arnaud de Andilly. Paris: Gallimard, 1993.

BENVENISTE, É. **Problèmes de linguistique générale**. Paris: Gallimard, 1966.

BRAUDEL, F. **La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philipe II**. 9. ed. Paris: Armand Colin, 3 tomos, 1990.

DANTO, A. **Analytical Philosophy of History**. Cambridge University Press, 1965.

DRAY, W. **Laws and explanation in History.** New York: Oxford University Press, 1957.

FRANKEL, C. **Explanation and Interpretation in History**, In: GARDINER, Patrick. (Org.). *Theories of History*. New York: The Free Press, 1959, p. 408-427.

GARDINER, P. (Org.). **Theories of History**. New York: The Free Press, 1959.

GALLIE, W. **Philosophy and the Historical Understanding**. New York: Schoken Books, 1964.

GAGNEBIN, J. **Da dignidade ontológica da literatura**. In NASCIMENTO, Fernando e SALES, Walter. *Paul Ricoeur: Ética, Identidade e Reconhecimento*. Rio: PUC/Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

GUVITCH, G. **La multiplicité des temps sociaux**. Paris: C.D.U., 1958.

HALBWACHS, M. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Alcan, 1925.

LE GOFF, J. **L'histoire nouvelle**. In : LE GOFF, Jaques, CHARTIER, Roger e REVEL, Jacques (Orgs.). **La nouvelle Histoire**. Paris: Retz - CEPL, 1978, p. 210-241.

HEMPEL, C. **The Function of General Laws in History**. In : GARDINER, Patrick. (Org.). *Theories of History*. New York: The Free Press, 1959, p.344-356.

MANDELBAUM, M. **The Anatomy of Historical**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977.

MINK, L. **The Autonomy of Historical Understandig**. In DRAY, William. *Philosophical Analysis and History*. New York: Harper and Row, 1966, p. 160-192.

NAGEL, E. **Some Issues in the Logic of Historical Analysis**. In : GARDINER, Patrick.(Org.). *Theories of History*. New York: The Free Press, 1959, p.373-386.

RICOEUR, P. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000, (Collection L'ordre philosophique).

_____. **Histoire et verité**. 2ed. Paris: Seuil, 1964, (Collection Esprit).

_____. **Temps et récit.** Paris: Seuil, v.I, 1983, (Collection Essais).

_____. **Tempo e Narrativa**. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, v.I, 1994.

SCHAPP, W. **Empêtrés dans des histories. L'être de l'homme et de la chose**. Tradução de Jean Greisch. Paris: Cerf, 1992.

WEBER, M. **Essais sur la théorie de la science**. Tradução de Julien Freund. Paris: Plon, 1992.

WHITE, H. **Metahistory: The Historical Imagination in XIX th Centyry Europe**. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1973.

WRIGHT, H. **Explanation and Understanding**. Londres: Routledge and Paul Kegan, 1971.

Herói da nação salvador predestinado: Porfírio Dias pela perspectiva de Bernardo Reyes[118]

National hero, predestined savior: Porfirio Díaz by Bernardo Reyes perspective

Fernanda Bastos Barbosa[119]

Resumo: Bernardo Reyes foi um importante membro da elite política do governo de Porfirio Díaz. Ocupou importantes cargos e, em 1902, escreveu *El General Porfirio Díaz*; livro de grande apologia ao presidente e seus mandatos. O objetivo do artigo é analisar, explicar e discutir como o presidente foi representado na obra e como a construção de um discurso laudatório se fez necessária como contra-argumento a uma nascente literatura de protesto, que criticava a permanência de Díaz no poder. Para Reyes, Don Porfirio foi o herói mexicano predestinado a salvar a nação; após tantas guerras civis e intervenções estrangeiras, apenas um homem com pulsos firmes colocaria o país no sendeiro da paz, ordem, progresso e felicidade.

Palavras chave: Porfirio Díaz. Bernardo Reyes. Herói nacional.

Abstract: Bernardo Reyes was an important member of the political elite of Porfirio Diaz government. Held senior positions and, in 1902, wrote *El General Porfirio Díaz*; book of great apology to president and his mandates. The objective of this article is to analyze, explain and discuss how the president was represented in the work and how to build a laudatory speech was necessary as a counterargument to a nascent protest literature that criticized the permanence of Díaz on power. For Reyes, Don Porfirio was the Mexican hero predestined to save the nation; after so many civil wars and foreign interventions, only a man with firm grip would place the country on hacking peace, order, progress and happiness.

Keywords: Porfirio Díaz. Bernardo Reyes. National Hero.

Porfirio Díaz (1830-1915) tornou-se presidente constitucional da República dos Estados Unidos Mexicanos após ganhar a eleição de 1876. Manteve-se no governo, por meio de reeleições – mesmo que contestáveis –, até o ano de 1911; época em que

---

[118] Este texto é uma releitura e revisão de alguns trabalhos anteriormente publicados: BARBOSA, Fernanda Bastos; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Pacificar a história: passado, presente e futuro nas formas de pensar a política mexicana na transição do século XIX ao XX. In: *Revista História da Historiografia*, Ouro Preto, nº. 7, nov./dez. 2011, pp. 90-112 e BARBOSA, Fernanda Bastos. *De herói a tirano: as interpretações sobre o Porfiriato entre os anos de 1902 e 1920*. Dissertação de Mestrado. UFOP. Ouro Preto: EdUfop, 2014.

[119] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto. Pesquisadora da subárea História da América, desenvolve trabalhos acerca das interpretações sobre o Porfiriato (1876-1910) em polígrafos mexicanos da primeira e segunda fase revolucionária, bem como sobre o intercâmbio intelectual entre México e Estados Unidos no oitocentos. Email para contato: fernanda.ichs@yahoo.com.br. Data de submissão 20/08/2015 e aceite em 30/10/2015. Currículo Lattes: http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4323995P1.

renunciou devido à eclosão do processo revolucionário de 1910. Após a abdicação, exilou-se na França, onde residiu até falecer (em 1915). O período correspondente aos seus anos de governo é conhecido como Porfiriato. Foram trinta e um anos quase ininterruptos de governança. Em 1880, após o término de seu mandato, o general Manuel González assumiu a primeira magistratura, mas, em 1884, Díaz foi novamente eleito.

Como sabemos, existe uma ampla produção acerca do período político em destaque. Um estudo geral acerca de suas interpretações, desde a própria produção oitocentista até as gerações profissionais atuantes, mostra-nos como existem matizes e matrizes avaliativas sobre o Porfiriato. Desta forma, ressaltamos que o objetivo deste artigo possui um recorte temático específico: analisar, explicar e discutir como foi construída a legitimação do governo do presidente por um importante personagem da elite governamental porfirista: Bernardo Reyes, indivíduo ainda pouco estudado no cenário acadêmico brasileiro. No ano de 1902 o tapatío escreveu *El General Porfirio Díaz*, tecendo uma narrativa laudatória sobre a trajetória política (e militar) de Don Porfirio.

Bernardo Reyes Ogazón (1850-1913) foi um importante general mexicano que começou sua carreira militar aos quatorze anos de idade, lutando a favor do grupo liberal. Alistou-se contra a Intervenção Francesa nos grupos de guerrilhas de seu estado natal, Jalisco[120], e participou contra os levantes de Manuel Lozada, militar imperialista que, em Nayarit, mantinha-se rebelde ao governo (SOTO, 1979). Este episódio ficou conhecido como "batalha de Mojonera", ocorrida em 1873 próximo à Guadalajara.

Durante a presidência de Díaz, o general atuou como governador do estado de Nuevo León e encarregado da zona militar da região noroeste do país. Em 1896 foi nomeado pelo presidente à função de secretário de Guerra, importante cargo, mas renunciou. Assumiu novamente o referido Ministério em 1900, permanecendo até 1902, mesmo ano em que terminou o livro supracitado. Para alguns autores que estudam o

[120] No ano de 1864 segmentos conservadores do México respaldaram a ida de um arquiduque europeu para governar o país: Fernando Maximiliano de Habsburgo. O governo foi apoiado pelo Exército francês, centrado na figura de Napoleão III. Com a invasão francesa no país e o estabelecimento da monarquia, o governo de Benito Juárez, então presidente à época, precisou se fixar fora da capital. Juárez migrou para Paso del Norte e o país passou a ser governado por dois grupos paralelos em atividade (Maximiliano na capital e Juárez em Paso del Norte). Essa forma de governo (monárquica) durou até 1867, ano em que as tropas liberais conseguiram derrotar o arquiduque e instaurar a república liberal – evento conhecido como "República Restaurada". Maximiliano foi julgado segundo a lei de atentado contra a independência nacional e, em 15 de junho de 1867, foi sentenciado à pena de morte.

Porfiriato, Reyes ficou conhecido como um forte aliado do presidente, tornando-se um dos principais nomes para sucedê-lo no cargo (SOTO, 1979; GUERRA, 1991; GARNER, 2003)[121]. Por conseguinte, existem poucos trabalhos no cenário nacional e internacional que discutem sua trajetória política no interior do governo.

Antes de adentrarmos na análise do livro de Reyes, é importante explicarmos aspectos da conjuntura política durante o Porfiriato. A partir do último quartel do século XIX percebemos no cenário mexicano a pulverização de ensaios políticos, livros de testemunho e biografias sobre o presidente que buscavam legitimar o governo, valendo-se da narrativa de eventos passados que desenhavam um México caótico, frente a um presente pacífico. Os eventos históricos mobilizados para construir a sensação de conturbação nacional foram 1) as guerras civis que assolaram o país durante grande parte da primeira metade do século XIX e 2) as guerras contra os Estados Unidos e a intervenção francesa no território[122]. No interior dessas produções emergia um novo tempo marcado pelo governo

[121] Logo de início, achamos importante destacar que, mesmo Bernardo Reyes não sendo um crítico explícito do governo porfirista, existiu no México um movimento popular conhecido como "Reyismo". Reyes possuía grande popularidade no país e quando da notícia, em abril de 1909, de que eram candidatos para as eleições de 1910 Porfirio Díaz e Ramón Corral; muitos indivíduos passaram a almejar Reyes para o cargo, pedindo que Don Porfirio reconsiderasse sua escolha. Segundo Artemio Benavides Hinojosa, entre maio e junho do mesmo ano vários clubes foram organizados, tanto na capital quanto nos estados, com a proposta de que Reyes fosse candidato à vice-presidência. Contudo, diante desta situação, o próprio Reyes não tomou nenhuma atitude, negando-se a encabeçar o movimento e partindo para Paris – a pedido do presidente – em novembro de 1909. Como escreveu Benavides, "frente a la elección presidencial de 1910, son los reyistas los más importantes protagonistas, no el general Reyes que 'no hizo entonces –ni nunca – acto público de candidatura. Todo el episodio reyista permanece caracterizado por esta ambigüedad permanente: la de un movimiento extremadamente popular, en que el candidato jamás quiso ponerse a la cabeza de sus tropas'" (BENAVIDES, 1998, p. 292).

[122] A partir de 1821, com a proclamação da independência mexicana, o poder pelo país passou a ser disputado por dois grandes setores, o liberal e o conservador. À época, uma das grandes querelas da elite política foi: que Estado-nação construir? Em linhas gerais, os conservadores, principalmente membros do Exército e Igreja – além de muitos proprietários rurais –, defendiam um retorno da ordem espanhola no México, bem como a fortificação da religião católica. Os liberais, ao contrário, "creían en la existencia de un indomable antagonismo entre los antecedentes históricos de México y su engrandecimiento futuro y en la necesidad de conducir a la patria por las vías del todo nuevas de las libertades de trabajo, comercio, educación y letras (...)." (GONZÁLEZ, 1994, p. 110).

Durante o governo de Ignácio Comonfort, eleito em 1857, que expediu a Constituição liberal no mesmo ano, os conflitos entre os dois setores rivais ficaram ainda mais candentes, desembocando na chama "Guerra da Reforma". Além disto, já no primeiro governo de Juárez, entre meados de 1859 e finais de 1860, foram promulgadas cinco leis ("Leis da Reforma") que separavam os poderes da Igreja e do Estado; tais leis fizeram com que a Igreja perdesse muita força no México, fortificando o poder temporal. Já o setor conservador, entre os anos de 1884 e 1887, respaldou, como explicamos acima, o "Segundo Império" mexicano governado pelo imperador Maximiliano. Embora os moderados fossem em maior número no país, analisar a dicotomia – liberais *versus* conservadores – existente na literatura política da época é importante, uma vez que foi uso corrente no vocabulário da época. Sobre as guerras civis e as intervenções

de Don Porfirio: Díaz era necessário para a consolidação de uma nova etapa no país, pacífica[123]. Além disto, a autoridade para falar sobre este passado caótico foi dada aos indivíduos que diziam ter sofrido a experiência direta dos conflitos políticos. Por terem visto e vivido a anarquia política mexicana antes de 1876, também estavam autorizados a narrar sobre ela. Segundo Marcelo Santos de Abreu,

> Existem narrativas de legitimação, que reivindicam o passado a fim de afirmar pretensões políticas do presente, e discursos apologéticos que visam enaltecer as qualidades de um grupo ou personagem. Além destas formas, há os silêncios das narrativas que elidem ou fazem esquecer momentos difíceis do passado. (ABREU, 2010, p. 19).

A eclosão desta literatura laudatória e legitimadora do Porfiriato – na qual, como veremos, Bernardo Reyes se aproxima – buscava fortalecer um governo que desde meados de sua presidência sofria censuras de diferentes grupos sócio-políticos, além de se mostrar frágil às várias críticas realizadas tanto por meio da imprensa, quanto por meio de uma nascente literatura de protesto. As principais censuras deviam-se, principalmente, à permanência do presidente na primeira magistratura. Pesquisando documentos, percebemos que as críticas ao Porfiriato começaram desde meados da presidência de Díaz. Filomeno Mata, por exemplo, importante crítico de Don Porfirio, iniciou sua oposição no periódico *Diario Del Hogar* (1881-1912) ainda em 1887 (sobretudo devido às suas várias reeleições). De diário voltado para as questões cotidianas do país, conhecido como

---

dos Estados Unidos e França no México. *Cf.* BARBOSA, Fernanda Bastos; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Pacificar a história*: passado, presente e futuro nas formas de pensar a política mexicana na transição do século XIX ao XX. Revista História da Historiografia, Ouro Preto, número 7, nov./dez. 2011, pp. 90-112; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Patria mestiza: a invenção do passado nacional mexicano (séculos XVIII e XIX).* Jundiaí: Editorial Paco, 2012; PRIEGO, Natalia. Symbolism, solitude and modernity: science and scientists in porfirian Mexico. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 473-485, Abr.-Jun. 2008; VÁZQUEZ, Josefina Zoraida. *El primer liberalismo mexicano, 1808-1855*. INAH-Porrúa, 1995.

[123] Algumas obras são: CREELMAN, James. *Díaz, master of Mexico*. Lexington: Cornell University Library, 2011 [1910]; SIERRA, Justo. *Evolución Política del Pueblo Mexicano*. México: La Casa de España en México, 1940.MADERO, Francisco I.. *La sucesión presidencial en 1910*: el partido nacional democrático. Coahuila, 1908; TWEEDIE, Alec. *Mexico as I saw it*. Michigan: Michigan University Library, 2011 [1901/1910]. Não podemos nos esquecer dos periódicos porfiristas que circulavam no país, não citados nesse artigo. É importante deixar claro que não pretendemos afirmar que os autores citados acima possuíam obras e projetos políticos semelhantes; o escopo é informar como a mobilização e a apropriação do passado, para se posicionar no presente, ganhou dimensão e lugar de destaque em seus escritos. Essa matriz interpretativa ficou conhecida como "porfirista". Como sintetizou Garner: "El porfirismo pone de relieve, sobre todo, la longevidad del régimen, particularmente en contraste con sus predecesores en el México del siglo XIX, y su éxito al lograr una estabilidad y una paz políticas por un periodo de casi 35 años. El Porfirismo también enfatiza las cualidades personales que justifican que Díaz haya monopolizado el oficio de gobernar durante más de 30 años: *inter alia*, su patriotismo, su heroísmo, su dedicación, su sacrificio personal, su tenacidad y su valentía."(GARNER, 2003, p. 14).

periódico das famílias; transformou-se, no ano de 1888, em crítica perene à administração do general (INEHRM, 2013[124]). Além deste, também na década de 1880 foi criado *El Hijo del Ahuizote*, periódico que criticou o governo a partir de caricaturas, funcionando até 1903. Em 1887 os editores de *El Hijo* foram encarcerados[125].

Já em 1900 publicava-se na Cidade do México o primeiro número de *Regeneración*, um dos maiores expoentes de crítica ao porfirismo. Ao analisarmos a produção do periódico, percebemos que ele começou como uma crítica jurídica, destinada a denunciar juízes da capital e dos estados que não cumpriam as leis nacionais e a Constituição liberal de 1857. Ao ser perseguido e fechado pelo governo, em 1901, passou a fazer uma crítica profunda, direcionada ao presidente.

A partir de 1906 as críticas ao governo começaram a se intensificar (SERRANO ÁLVAREZ, 2011). Neste ano foi criado o Partido Liberal Mexicano, encabeçado pelos irmãos Ricardo e Jesús Flores Magón (diretores do *Regeneración*). O principal grupo no interior do PLM foi a chamada "Junta Organizadora" que, ao longo do tempo, adquiriu tintes anarquistas – principalmente após Ricardo Flores Magón estabelecer contato nos Estados Unidos com Emma Goldman e os chamados *reds* do oeste norte-americano. Sob o silêncio da paz porfirista, começava-se a escutar as censuras ao governo, principalmente através dos periódicos.

Segundo Stanley Ross, "los periódicos pre-revolucionarios contribuyeron importantemente a la formación de una opinión pública receptiva a la idea y necesidad de transformación." (ROSS, s/d, p. 378). Muitas vezes os artigos em periódicos possuíam uma circularidade maior do que os livros, pois a produção destes era mais cara. Como afirmou Ross ao analisar a conjuntura mexicana, os periódicos eram mais baratos e populares. Para Elias Paltí, "más decisivo aún era su capacidad material [do periódico] para generar *hechos* políticos (sea orquestando campañas, haciendo circular rumores, etcétera), en fin, *operar* políticamente, *intervenir* sobre la escena partidaria sirviendo de

[124] Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México. Endereço eletrônico para consulta: http://www.inehrm.gob.mx/es/inehrm/acerca_de

[125] Para los nahuas el ahuizote era un animal, especie de perro anfibio, muy feroz; el término se usaba para designar a « una persona molesta, hostil y acosadora [...] que se ha propuesto molestar a otra." (GANTÚS, 2004, s/p). O periódico configurou-se como um dos maiores críticos do Porfiriato e as reeleições de Díaz, juntamente com os já mencionados *Diario del Hogar* e *Regeneración*.

base para los diversos intentos de articulación (o desarticulación) de redes políticas." (PALTÍ, 2004, p. 177- Grifo no original).

Mesmo que de forma esquemática, o objetivo de pontuar rapidamente estes acontecimentos é mostrar ao leitor como já existia, em grandes proporções, uma crítica ao governo a partir de finais da década de 1880. Tais acontecimentos podem nos possibilitar inferir o porquê de, partir de 1900, começar a eclodir no país uma literatura laudatória sobre Díaz, tentando silenciar o discurso de que o presidente era um ditador. Don Porfirio foi representado como o herói necessário ao glorioso destino mexicano. Reyes, aqui analisado, é um dos polígrafos que escreveu sobre ele.

O objetivo do livro (*El General Porfirio Díaz*), o qual fundamentará minhas análises nesse artigo, foi criar uma síntese da vida de Díaz, apresentando sua biografia pública – tanto como general, quanto primeiro magistrado do país – à posteridade. O escritor visava consolidar uma memória positiva do presidente, interpretando-o como o herói nacional que, após lutar em várias guerras civis e combater tentativas de intervenções estrangeiras, buscou, com seu patriotismo, regenerar um país imerso em caos e anarquia. É importante destacar que a representação de um governante como o salvador da nação não foi uma exceção no oitocentos. Muitos líderes foram representados a partir dessa moldura narrativa; sobre isto, falaremos mais detidamente abaixo.

Ao atentarmo-nos, inicialmente, para os aspectos formais da obra veremos que ela é constituída por duas partes assimétricas. A primeira e maior delas narrou, ano a ano, os feitos militares de Díaz nas guerras sofridas pelo país. Isto demonstra a importância que aquele passado turbulento (em suas palavras) tinha para a geração que vivenciou essa atmosfera de anarquia, desejando, em contrapartida, um presente e futuro pacíficos. Um dos aspectos relevantes a se destacar é: dar dimensão a este passado específico se configurou como um dos instrumentos de legitimação do governo frente à pulverização de produções no país que censuravam o Porfiriato. Na representação de Reyes, Don Porfirio, frente ao pretérito mexicano, era necessário no cargo de primeiro magistrado. Somente um indivíduo com pulsos fortes seria capaz de colocar a nação no sendeiro da paz, felicidade e progresso.

Ao mencionar, por exemplo, o ano de 1821, o tapatío descreveu a heterogeneidade nacional pós-independência. Explicou que não havia um elemento dominador que desse unidade ao país, mas sim o conflito entre diversas facções que, como o mesmo ponderou, "ocasionaron una anarquíatan desoladora, que llegó a hacer *perder* alguna vez hasta la

esperanza de la salvación nacional."(REYES, 1960 [1902], p. 09- Grifo nosso). Por conseguinte, logo após a efetivação da independência, dois grandes partidos possuíam proeminência: o republicano, com ideias e propostas liberais; e o partido monarquista, que defendia os serviços espanhóis, propondo ideias reconhecidas como conservadoras. Segundo o autor, com o "Plano de Iguala" Iturbide tornou-se imperador, mas em pouco tempo esta forma de governo foi desconhecida e "comienza luego la separación de los bandos, llamados conservador el que tenía tendencias a la monarquía, y liberal el que anhelaba por la república."(REYES, 1960 [1902], p. 10).

Além deste quadro interno instável destacado pelo tapatío, os conflitos políticos com outros países também ganharam relevo: a perda do Texas pelo presidente Antonio López de Sant'Anna (1836) não deixou de ser mencionada, bem como a constituição do Segundo Império Mexicano (1864-1867). Se Díaz foi descrito como o modelo de herói nacional e o presente mexicano visto como um momento de paz, progresso e ordem; o contra modelo também estava em personagens históricos específicos: Sant'Anna e Maximiliano. Estes foram representados como traidores da nação, os anti-heróis.

A questão tinha destaque na obra: frente a esta atmosfera caótica, vivenciada pelo México por muitas décadas, qual seria o futuro do país? O desejo nacional, segundo Reyes, era por mudança; a nação necessitava se reerguer e se transformar para não perder a soberania (conceito caro para uma jovem nação). Frente a uma conjuntura como esta, o México precisava de um grande homem, um herói, e Don Porfirio possuía todas as qualidades para promover esse câmbio. É importante reiterar, como mencionado anteriormente, que o arquétipo de herói nacional não foi uma exceção no século XIX, bem como não o foram os usos do passado para se legitimar (ou deslegitimar) questões políticas no presente. Segundo Gonzalo Pasamar, embora o campo de investigações tenha ganhado destaque atualmente, os usos do passado e da história não são um fenômeno recente, constituindo-se um problema tradicional (PASAMAR, 2003, p. 212).

O que podemos perceber até o momento deste artigo, portanto, é que os conflitos intestinos e as intervenções estrangeiras, condensados no livro pela expressão "passado anárquico", foram mobilizados como uma forma de legitimar projetos políticos porfiristas, frente a discursos antiporfiristas que ganhavam relevância no cenário político do último quartel do século XIX. Para Don Bernardo, a paz era a base para a construção de uma nação moderna, a ser erguida por Díaz. O presidente era fundamental para a salvação do país.

Como mencionado nos parágrafos iniciais desse texto, o livro enquadra-se no gênero biográfico, que possuiu campo fértil no século XIX. (MALATIAN, 2008, p. 18). Segundo Mary Del Priore, era o momento "da história dos grandes homens, motores de decisões (...).". Ademais, no oitocentos, "a biografia assimilou-se à exaltação das glórias nacionais, no cenário de uma história que embelezava o acontecimento, o fato. Foi a época de ouro de historiadores renomados como, [por exemplo], Taine, Fustel de Coulanges e Michelet, autor de excepcionais retratos de Danton e Napoleão." (DEL PRIORI, 2009, pp. 08 e 09).O livro de Reyes narrou a vida do general e presidente a partir de uma forma linear de escrita e construção biográfica. O tapatío construiu uma sucessão cronológica de acontecimentos que formava um trajeto coerente sobre sua história. Como explicou Pierre Bourdieu, esta forma de escrita, coesa, constrói no leitor a sensação de que todas as etapas da vida do personagem narrado possuem sentido, harmonizando-se entre si. Entretanto, esta ideia é frágil e se configura como uma concepção artificial, uma ilusão retórica. (BOURDIEU, 2006, p. 184)[126].

No capítulo inicial do livro, o autor remeteu-se ao nascimento de Don Porfirio. Ao mencionar este momento, Reyes relacionou a vida do futuro presidente a um dos momentos históricos mexicanos mais importantes para a história nacional: a própria independência do país. Segundo Paul Garner, 15 de setembro é considerada a data de batismo de Díaz, mas foi amplamente mencionada e usada como data de seu nascimento. Desta forma, conseguia-se intercruzar sua história de vida pessoal com a história mexicana. Para o historiador, "este enlace umbilical entre Porfirio Díaz y el destino de México sería explotado por el régimen para crear, en la conciencia popular, una relación entre Díaz, la consumación de independencia y la soberanía nacionales." (GARNER, 2003, p. 32). Escreveu o tapatío,

> Viene el general Díaz á la vida en el año de 1830; nace en Oaxaca el 15 de Septiembre de ese año, día que es aniversario de aquel en que Hidalgo profiriera, con fulminante inspirado acento, en 1810, en el pueblo de Dolores, el sublime grito de *Independencia*, que repercutiendo atronador por valles y montañas, hasta los más apartados confines del virreinato del México, levantó en armas á un pueblo siervo, que tras de once años de lucha heroica, rompió las cadenas que lo

[126] Como explicou Bourdieu, "produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixa de reforçar." (BOURDIEU *apud* AMADO; FERREIRA, 2006, p. 185).

> ataran por trescientos años á la metrópoli española, para así formar una nación independiente y soberana.
> ¡Coincidencias inexplicables, pero que por su enlace magnífico hablan de algo inescrutable y grande! Aparece el predestinado para defender y transformar brillantemente á México, en ese aniversario glorioso del grito heroico por su independencia. (REYES, 1960 [1902], p. 09- Grifo no original).

Notamos no trecho acima que Don Bernardo ligou, de uma forma linear e determinista, a história de vida de Díaz à própria história do México. Em 15 de setembro de 1810 o padre Miguel Hidalgo y Costilla, conhecido no país como um dos pais da pátria, iniciou, segundo o calendário nacional, o processo independentista; após ter percorrido vários povoados e lutado contra a ordem política vigente, proferiu, no povoado de Dolores, o grito "Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Abajo el mal Gobierno! ¡Viva Fernando VII!"[127]. Este evento histórico ficou cristalizado no imaginário nacional como um momento de sublevação de *criollos* e de parte da população local contra as autoridades do Vice-reino da Nova Espanha.

Ainda analisando o trecho supracitado, percebemos que Reyes utilizou os conceitos "coincidências inexplicáveis" e "predestinado" para referir-se ao nascimento do futuro presidente. Ao final do parágrafo, vemos que o autor optou pelo caráter predestinado do nascimento de Díaz. Ou seja, o herói que, por antecipação, destinado a grandes feitos, viria não apenas "defender", mas "transformar", modificar com magnificência aquele México marcado em toda sua trajetória histórica por instabilidade e desordem (BARBOSA; FERNANDES, 2011). Assumir a primeira magistratura naquele contexto não era, para o autor, tarefa fácil. Qualquer estadista, mesmo que egrégio, ou algum afortunado vencedor, sentir-se-ia desalentado, uma vez que reerguer a nação imporia "tarefas titânicas", gigantescas. Mas tal situação não desanimava Díaz, quem, com o gênio do adivinho, a predestinação do nascimento e o heroísmo decorrente das grandes lutas que participara, enxergou com intuição profética, ou seja, podendo predizer fatos do futuro, um porvir feliz:

> El compromiso era solemne é imponía tareas titánicas, ante cuya perspectiva se hubiera sentido anonadado cualquier estadista ilustre, cualquier afortunado vencedor, pero no quien con el genio del vidente, con la energía del gladiador,

[127] Cabe mencionar que existem várias versões sobre o "Grito de Dolores". Como o foco não é o seu estudo e cotejo, optamos pela variante de maior circulação. Além disto, a construção posterior da memória sobre Hidalgo e sobre o "Grito" corroborou para a cristalização de um mito sobre o evento. *Cf.* VILLORO, Luis. La revolución de independencia. In: COSÍO, Daniel Villegas *et al*. *Historia general de México*. Cidade do México: El Colégio de México, 2000.

> desarrollada en grandes luchas; con la fe del triunfador, con la iniciativa del gobernador providente, y con el amor á la patria del que hiciérase glorioso combatiendo á muerte por ella, había medido de antemano, con olímpica serenidad y con intuición profética, lo formidable de la empresa á que se arrojara, y entrevisto con los ojos de la mente la realización feliz de sus proyectos colosales…
> Al solitario de Oaxaca en 1870, á fuerza de encender su pensamiento en los grandes ideales patrióticos, habíase mostrado la visión de la República feliz. Y el vidente se sintió impulsado, volando á realizar los propios destinos, en busca de aquella anhelada prosperidad para México. (REYES, 1960 [1902], p. 267).

A biografia de Reyes, como apreendemos a partir das citações trabalhadas, também se assemelhava ao gênero épico, já que apresentou, capítulo por capítulo, os eventos heroicos de Díaz. A construção da imagem do presidente e general equiparou-se ao herói moderno, consagrado como matriz de pensamento a partir, principalmente, do livro de Thomas Carlyle[128]. Como explicou Débora Andrade, o historiador escocês compartilhava de uma tradição oitocentista que se preocupava com as ações dos grandes homens no processo histórico. "As comunidades históricas recorrentemente apropriaram-se do passado e das narrativas ancestrais na tentativa de legitimar ou compreender ações presentes." (ANDRADE, 2009, p. 229). No início do livro *Tratado de los héroes*, o escritor deixou claro seu objetivo:

> (...) a mi entender, la Historia Universal, la Historia de lo que los hombres han realizado en este mundo es, en lo esencial, la Historia de los Grandes Hombres que han actuado en él. Estos Grandes son los conductores de hombres; los modeladores, los ejemplares y, en lato sentido, los creadores de todo cuanto el común de las gentes se han propuesto hacer o lograr; todo lo que vemos persistir de lo realizado en el mundo, es propiamente el resultado material exterior, la realización práctica y corpórea de los Pensamientos que residieron en los grandes Hombres enviados al mundo: el alma de toda la historia del mundo, podemos decirlo con toda razón, ha sido la historia de estos hombres. (CARLYLE, 1946, p. 33).

Neste sentido, para Carlyle, a História Universal foi definida como a biografia dos grandes homens, capazes de modificar a sociedade em que estivessem inseridos – tanto no

[128] Referimo-nos à obra *Onheroes, heroe-worship, andtheheroic in history*, publicado pela primeira vez em 1841. Esta ganhou uma edição em espanhol no ano de 1893, fato importante de ser mencionado. Carlyle foi historiador e ensaísta durante o reinado de Vitória, no Reino Unido. Influenciado pela filosofia alemã, possui fundamentação no chamado "Historicismo". Suas obras foram amplamente lidas entre os séculos XIX e início do XX. Como explicou Andrade, "no historicismo, a vida das nações seria criada e transformada pela ação dos homens, assim como o sentido do mundo histórico seria gerado por ela. (RUEDIGER, 1991)." (2009, p. 246). Sobre esta filosofia, também conferir: RUEDIGER, Francisco. *Paradigma do Estudo da História*. Porto Alegre: IEL, 1991; MATA, Sérgio. Elogio do Historicismo. In: VARELLA, F.; MOLLO, H.; MATA, Sérgio da; ARAUJO, Valdei L. de. (Org.) *A dinâmica do historicismo*: revisitando a historiografia moderna. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

aspecto material, quanto moral e espiritual. Esses importantes cidadãos enviados ao mundo tinham a tarefa de conduzir os outros indivíduos, servindo sempre como modelo e exemplo a ser seguido e admirado. O historiador mencionou seis tipos de heróis, cada um ganhando sentido em uma determinada época: o primeiro era o *Herói-Divindade* e sua figura maior foi representada por Odin, considerado deus nórdico da sabedoria, guerra e morte. O segundo era o *Herói Profeta*, representado pela figura de Maomé. Também se destacavam o *Herói-Poeta* e *Sacerdote*, centrados nas figuras de Shakespeare e Martinho Lutero, respectivamente. Por conseguinte, Carlyle mencionou o *Herói-Literato*, cujo exemplo foi Rousseau e, por fim, o *Herói-Rei*, representado pelas figuras de Napoleão Bonaparte e Oliver Cromwell. O Herói-Rei foi considerado por Carlyle como um dos arquétipos mais modernos; uma de suas qualidades era guiar a nação a um momento de ordem, estabilidade, em oposição à desordem. Para ele, "a pesar de todo, el héroe surge, y se afirma realmente de tal modo que todos confían en él." (CARLYLE, 1946, p. 252).

Sendo assim, podemos inferir que a construção da imagem de Díaz por Reyes reuniu todas as qualidades do Herói-Rei: Don Porfirio era o homem predestinado a transformar o México e guiá-lo pelo caminho da ordem. Com intuição profética, como dito acima, ele guiaria a nação a um futuro feliz, diferente do passado que acossara o país. Seu caráter continha elementos de bravura e, por patriotismo, sacrificava-se nas batalhas e tarefas titânicas. Utilizando as palavras do historiador escocês, Díaz, para Don Bernardo, era o "Homem Capaz" que sintetizaria toda uma nova época.

Descrevendo o período governamental de Díaz, que consiste na segunda e menor parte do livro, Reyes destacou o amor do presidente pelo México, a transformação do país em uma nação moderna que, sob esse governo, passou a vivenciar uma situação de paz, felicidade e progresso material. Reproduzindo trechos de documentos oficiais, o tapatío destacou as grandes conquistas materiais do país: a construção das estradas de ferro, dos telégrafos, a construção de hospícios, bancos, escolas, do *Desagüe del Valle*, que na época era símbolo de salubridade pública, entre outros[129]. Reyes também deu ênfase na organização da Fazenda pública, ou seja, ao equilíbrio econômico dos egressos e ingressos

[129] "Los tiempos en que para tener noticia de alguna parte del país se demandaba el transcurso de medio mes, y de uno ó dos meses más para que alguna fuerza puesta en campaña llegara á ella, eran propicios, naturalmente, á las revueltas; pero el telégrafo y el ferrocarril las hicieron difíciles y contribuyeron á consolidar la paz y tranquilidad públicas, que atrajeron el capital extranjero para que viniera á derramarse en nuestro territorio, erigiendo fábricas y talleres é innúmeras industrias." (REYES, 1960 [1902], p. 298)

do país. Tal equilíbrio foi conseguido pelo presidente entre os anos de 1895-1896 e Reyes descreveu o episódio da seguinte forma:

> La obra estaba hecha, *la nación regenerada*; el México moderno saludó gozoso á los pueblos cultos al entrar de lleno en la nueva era de su historia, que señala la época de la gestión administrativa de que nos hemos ocupado en los tres últimos capítulos de esta biografía; biografía que ha necesitado extensas páginas, ya que se ha tratado escribir la vida de un héroe y de un estadista que con sus proezas en la guerra y en la paz ha fatigado los ecos de la Fama. (REYES, 1960 [1902], p. 313- Grifo nosso).

Percebe-se que o autor utilizou a expressão "nação regenerada". Para ele, Don Porfirio conseguiu, durante sua presidência, gerar novamente a nação mexicana; reconstruiu um país e o transformou em um ambiente estável, pacífico e moderno. Enquanto a primeira metade do século XIX, pós-independência, foi representada como conflituosa, em que o governo de Benito Juárez, antes da República Restaurada, por exemplo, foi itinerante, tendo que se instalar em vários estados mexicanos devido às disputas entre o grupo liberal e o setor conservador; a partir de 1876 percebemos uma estrutura organizada de governo e Estado, base para todo o desenvolvimento nacional.

Ademais, a referência à fama do presidente não nos parece fortuita; novamente, há uma indicação ao modelo épico da escrita biográfica nesses contextos nacionais, caracterizada por um discurso laudatório e encomiástico. Quando o general escreveu sobre a eleição de Don Porfirio em 1884, ficou clara a justificativa de que aquela era uma vontade popular; em nenhum momento do livro o autor qualificou o presidente de ambicioso, egoísta ou ditador. Para Mauricio Tenorio Trillo, "(…) cuando Díaz cometió el error de confundir su persona con el destino de la nación, la historiografía se transformó en una apología del hombre providencial y en una exaltación de la paz, la prosperidad y el progreso material." (2006, p. 574.)

O general tornou-se o símbolo da salvação nacional. Segundo Raoul Girardet, "mais uma vez, o velho mito do Salvador ressurge em nossa história, mito destinado, nesse caso, a um futuro bastante curto, mas, por um momento, suficientemente poderoso, suficientemente coerente, suficientemente atrativo também para fixar a atenção, reter a reflexão." (1987, p. 63)[130]. Díaz sintetizava a mudança, representava o personagem-símbolo que faria o México se transformar. É importante destacar que ele foi interpretado

[130] Não podemos deixar de mencionar que os trabalhos de Girardet focam o caso francês, mas suas ideias e propostas textuais nos ajudam a pensar a conjuntura mexicana.

como o homem providencial, aparentando sempre um lutador, um combatente, que escolheu, como missão de vida, salvar sua nação. Narrativamente, Díaz se situava na ruptura dos tempos: "personagens símbolos, através de um e de outro exprime-se uma visão coerente e completa do destino coletivo. Em torno deles cristalizam-se poderosos impulsos de emoção, de espera, de esperança e de adesão." (GIRARDET, 1987, p. 70).Se observarmos a biografia de Reyes, o presidente se enquadrava, utilizando-se também as categorias de Girardet, no arquétipo do herói da república Romana: *Cincinatus*. Citamos:

> A imagem legendária é, de qualquer modo, a de um velho homem, que se tornou ilustre em outros tempos nos trabalhos da paz ou da guerra. Exerceu com honra altos cargos, grandes comandos, depois escolheu um retiro modesto, longe dos tumultos da vida pública. Interrompendo uma velhice tranquila e respeitada (...), a angústia de todo um povo bruscamente confrontado com a desgraça o chama ou o traz de volta à frente do Estado. Tendo "feito doação de sua pessoa" á pátria, provisoriamente investido de um poder supremo de essência monárquica, sua tarefa é apaziguar, proteger, restaurar. (GIRARDET, 1987, p. 74).

Além de *Cincinatus*, Don Porfirio também se harmonizava na figura do salvador Moisés, o arquétipo do profeta: via o que o povo ainda não enxergava, guiando-o para o futuro. No livro, o presidente fora exaltado como um representante ou aliado do povo, devendo realizar suas esperanças e fazê-lo evoluir. Entretanto, o presidente não se colocava como o povo ou sua encarnação. Para Garner, "este enlace umbilical entre Porfirio Díaz y el destino de México sería explotado por el régimen para crear, en la conciencia popular, una relación entre Díaz, la consumación de independencia y la soberanía nacionales." (2003, p. 32). É importante destacar que o objetivo não é afirmar que se trata aqui do verdadeiro ou do falso presidente, mas como essas construções e interpretações arquitetaram uma representação de Díaz que era recebida, relida e ressignificada por grupos político-sociais; bem como legitimadora das ações do presidente no presente.

A partir destas reflexões e esforço de elaboração textual, podemos sintetizar uma chave de discussão acerca do tema e análise da obra de Reyes: Se, de um ponto de vista histórico e político não houve povos e nações sem conflitos e guerras nas Repúblicas latino-americanas no século XIX, dizer que Díaz trouxe a paz ao país, sendo necessário agir com pulsos fortes frente a um passado anárquico – como percebemos na narrativa de Reyes –, não seria um uso político do passado? Todos os grupos mexicanos interpretavam a conjuntura desta forma? Havia paz para quem no México? Quem, ou quais grupos desenvolviam e acreditavam neste argumento? Como outros setores políticos mobilizavam o passado e interpretavam o Porfiriato? A eclosão desta literatura laudatória e

legitimadora, representada neste artigo pelo livro *El General Porfirio Díaz*, buscou fortalecer um governo que desde meados de sua presidência foi censurado por diferentes grupos. Para Garner, em 1892,

> Cuando la polémica desaparición de todas las restricciones a la reelección originó una ola de protestas antireeleccionistas en varios estados (particularmente en los del norte, como Tamaulipas, Coahuila y Nuevo León). Al mismo tiempo, él régimen se enfrentó constantemente a estallidos de protestas populares en las áreas rurales, mayormente entre 1891 y 1893, pero en algunos casos –como el de los mayas en Yucatán y el de los yaquis en Sonora –fue la constante a lo largo de todo el régimen. (GARNER, 2003, p. 104).

Sendo assim, construir narrativamente um clima de anarquia a partir da segunda década do século XIX ajudou a legitimar o governo de Díaz: o ano de 1876 era o começo de um novo tempo e o presidente era o promotor da paz. Os usos políticos do passado possuíam poder, a linguagem produzia presença. Não podemos deixar de ressaltar que a própria linguagem possui um papel ativo e as estruturas e disposições narrativas são elementos importantes na criação da realidade histórica (KRAMER, 2001). Perceber como os documentos foram construídos, como foi disposta sua estrutura narrativa, suas estratégias discursivas e persuasivas; e não apenas analisar e descrever o conteúdo que traziam, é substancial para chegarmos a discussões mais sofisticadas. Conjunturas foram mobilizadas para se defender projetos políticos diferentes entre 1876 e 1910/1911 e *El General Porfirio Díaz* nos possibilita pensar uma das esferas de defesa do governo, principalmente após as várias reeleições, mesmo que discutíveis, do primeiro magistrado. Sob o Porfiriato, Reyes interpretava o presente mexicano como a segunda independência do México e, ao olhar para o futuro, vislumbrava o país com um lugar reservado no palco das grandes nações civilizadas.

Referências:

ABREU, M. **Os mártires da causa paulista: culto aos mortos e usos políticos da Revolução Constitucionalista de 1932 (1932-1957)**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2010.

ANDRADE, D. **Escrita da História e Política no século XIX: Thomas Carlyle e o Culto aos Heróis**. In: *História e Perspectivas*, Uberlândia, v. 1, nº 35, dez. 2006.

BENAVIDES H. **El General Bernardo Reyes: vida de un liberal porfirista**. Monterrey: Ediciones Castillo, 1998.

BOURDIEU, P. **A ilusão biográfica**. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Morais (Coord.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

CARLYLE, T. **Os heróis e o culto dos heróis**. São Paulo: Cultura Moderna, s/d.

CREELMAN, J. **Díaz, master of Mexico**. Lexington: Cornell University Library, 2011.

DEL PRIORE, M. **Biografia: quando o indivíduo encontra a História**. In: *Topoi*, v.10, nº. 19, jun/dez 2009, pp. 07-16.

BARBOSA, F. **De herói a tirano: as interpretações do Porfiriato entre os anos de 1902 e 1920**. Dissertação de Mestrado. UFOP. Ouro Preto: EdUfop, 2014.

BARBOSA, F & FERNANDES, L. **Pacificar a história: passado, presente e futuro nas formas de pensar a política mexicana na transição do século XIX ao XX**. In: *Revista História da Historiografia*, Ouro Preto, nº. 7, nov./dez. 2011, pp. 90-112.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Patria mestiza*: a invenção do passado nacional mexicano (séculos XVIII e XIX). Jundiaí: Editorial Paco, 2012.

GANTÚS, F. **Prensa satírica y poder político**. In: *Amn*is, 4, 2004. Disponívelem: http://amnis.revues.org/755.

GARNER, P. **Porfirio Díaz: del héroe al dictador, una biografía política**. Cidade do México: Planeta, 2003.

GIRARDET, R. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GUERRA, F. **México: del Antiguo Régimen a la Revolución, I**. Cidade do México: FCE, 1991.

KRAMER, L. **Literatura, Crítica e Imaginação Histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick LaCapra**. In: HUNT, Lynn. (Org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KRAUZE, E. ***Porfirio Díaz*: Místico de la autoridad**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica S. A., 1987.

MADERO, F. **La sucesión presidencial en 1910: el partido nacional democrático**. Coahuila, 1908.

MALATIAN, T. **A biografia e a história. In**: *Cadernos CEDEM*, Franca, vol. 01, n. 01, 2008. Disponível em: http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/cedem/article/viewFile/518/414. Acesso em: 25/04/2013.

MATA, S. **Elogio do Historicismo**. In: VARELLA, F.; MOLLO, H.; MATA, Sérgio da; ARAUJO, V. (Org.) **A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna**. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

PALTÍ, E. **Los diarios y el sistema político mexicano en tiempos de la República Restaurada (1867-1876)**. In: ALONSO, Paula (Comp.). *Construcciones impresas*: panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920. Buenos Aires: FCE Argentina, 2004.

PASAMAR, G. **Los historiadores y el "uso público de la historia": viejo problema y desafío reciente**. *Ayer*, 49, 2003.

PRIEGO, N. **Symbolism, solitude and modernity: science and scientists** In: porfirian Mexico. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, nº. 02, abr/jun, 2008, pp. 473-485.

REYES, B. **El General Porfirio Díaz**. Cidade do México: Editora Nacional, 1960 [1902 1ª ed.].

RUEDIGER, F. **Paradigma do Estudo da História**. Porto Alegre: IEL, 1991.

SERRANO P. **Cronología de la Revolución (1906-1917)**. Cidade do México: INEHRM, 2011.

SIERRA, J.**Evolución Política del Pueblo Mexicano**. México: La Casa de España en México, 1940

SOTO, M. **Precisiones sobre el Reyismo. La oportunidad de Porfirio Díaz para dejar el poder**. In: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Álvaro Matute (editor), México, Universidad Nacional Autónoma de

México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 7, 1979, pp. 105-133. Disponível em: http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc07/083.htmlAcesso: Dia: 20/out./2011.

TENORIO T. **Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

TWEEDIE, A. **Mexico as I saw it**. Michigan: Michigan University Library, 2011.

VÁZQUEZ, J. **El primer liberalismo mexicano, 1808-1855**. INAH-Porrúa,1995.

VILLORO, L. **La revolución de independencia**. In: COSÍO Villegas, Daniel. *et al*. *Historia general de México*. Cidade do México: El Colégio de México, 2000.

EXPEDIÇÕES



Dossiê
História, Narrativa e usos do passado

Apresentação:

História, narrativa e usos do passado.

Leandro Hecko[131]

A História seja considerada como ciência ou arte, ou algo entre uma e outra, não pode deixar de ser posta em si no tempo de sua tessitura. Malgrado diga-se que ela possua por objeto um tempo passado, cabe considera-la em todas as suas perspectivas, afinal trata-se de um sujeito que analisa no presente indícios de um passado à sua e outras temporalidades que, por sua vez, será em narrativa lida, apropriada e criticada por sujeitos em um tempo que não se fecha em si. Neste ínterim, expõe-se a complexa constituição da matriz disciplinar enunciada pelo teórico alemão Jörn Rüsen em sua Razão Histórica[132]. É neste caminho que se constrói este Dossiê sobre "História, narrativa e usos do passado". Por compreender a história como problematizadora de uma série de questões, em diferentes tempos e espaços; por entender a necessidade de refletir sobre sua escrita e os sujeitos envolvidos; por compreender com Rüsen, na obra citada, que o cotidiano do historiador é a base para reflexão do seu exercício; por compreender a estreita relação entre a História e a vida prática das pessoas; por compreender, enfim, as diversas possibilidades de escrita e de usos que podem ser feitos do passado.

Por todas estas questões, são propostas as reflexões que seguem nos artigos, cabendo, no entanto, uma salvaguarda: a de que, acerca das reflexões sobre a História, narrativa e usos do passado não se limitam ao aqui elencado, mas sim esta é uma fração pequena de áreas tão profícuas à reflexão, por parte de filósofos e historiadores e que estão ganhando espaço entre pesquisadores brasileiros e de diversos países. Feitas essas breves contextualizações, cabe iniciar pelas contribuições dos intelectuais que construíram esta miríade temática, congregando profissionais da UFMS, UniCEUMA, UNIVERSO, UDF, UnB, UFRJ, UFMA e UFPI. A iniciar por uma história que é explicada em desenvolvimento e com uma finalidade, em detrimento da realização do Espírito, portanto plena de intencionalidades em seu devir. Assim podemos perceber as formas da razão

---

[131] Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná e Professor Adjunto do Curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Três Lagoas – MS. E-mail: leandro.hecko@gmail.com

[132] Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica. Brasília: EdUNB, 2001

associadas à historicidade em Hegel propostas por Delmo Mattos e que denotam, no século de Hegel, uma perspectiva bastante apropriável para o Estado de Direito, logo a serviço da ordem política e de uma elite que usufrui de fato do devir da História no contexto.

Neste sentido, mas em outra linguagem, Diogo Pereira da Silva nos traz à tona a música de Mozart que, na perspectiva apresentada mostra um passado apropriado em uma ópera desejante de representar "uma alegoria velada do monarca reinante, cuja Corte havia comissionado a composição da Ópera para um determinado festejo – como Coroações, Onomásticos, Jubileus, Bodas" conforme diz o autor. Para além do exemplo em questão, o material serve de instrumento para reflexões de outras produções musicais do século XVIII dentro do mesmo gênero que se apropriaram de um passado greco-romano. No âmbito filosófico e literário, Renato Nunes Bittencourt evoca Nietzsche e Eça de Queiroz para pensar o conhecimento histórico e a consciência histórica, no sentido de suas utilidades, benefícios ou malefícios ou, como o próprio autor diz, "benefícios e malefícios decorrentes do uso do conhecimento histórico na condução da vida individual e da consciência social". De fato, cabe pensar sobre a presença do conhecimento histórico na vida prática das pessoas e nos níveis de consciência a serem percebidos acerca do mesmo. Em uma perspectiva prática, em relação à Educação e movimentos populares, Wellington Lima Amorim e ainda Maria Aparecida Alves da Costa que mostra a própria ação de sujeitos no ato de empoderamento ao buscar definir seus papéis sociais em prol de uma Educação de qualidade. Neste sentido, a apropriação de ideias, o embate e engajamento caracterizam, no plano social, o plasmar de ações humanas no tempo e espaço que anseiam por construir sua própria história e mudar a ordem do estabelecido, criando expectativas em um horizonte de histórias não privilegiam classes subalternas.

E, nos contextos mais variados, não apenas a literatura, a música, a filosofia, a educação ou mesmo as ações humanas denotam apropriações, releituras e usos do passado. A figura do historiador não aparece imune a formas de leitura e as opções teóricas, metodológicas, perspectivas acerca das fontes históricas e construções narrativas são permeadas de concepções de verdade (entre ciência e arte), subjetividades e projeções/construções de identidades e alteridades. Neste caminho os autores Fábio Libóreo, Daniela Scheinkman Chatelard, Rita de Cássia Oliveira e Roberto Nunes Bittencourt problematizam diversas possibilidades e contribuem para uma profícua reflexão das relações entre passado e presente em diversas temporalidades com as quais trabalham os pesquisadores. Espaço aberto e palavras escritas, ficam as contribuições para

problematização das áreas que dão nome a este dossiê, com o saboroso gosto de dever cumprido, concomitante à sensação de que a tarefa está incompleta. Gosto este e sensação esta que advém da consciência de que o dizer do poeta Antonio Machado, no tocante à Teoria e Metodologia da História, é uma sentença válida: "Caminante, no hay camino, se hace camino al andar."[133] Portanto, sempre haverá reflexões, caminhos, opções e temas a se tornarem objeto de interesse dos historiadores, basta que estes os construam como tais.

[133] MACHADO, Antonio. Poesías Completas. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1917.

La clemenza di Tito de W. A. Mozart (KV 621): a antiguidade romana na Opera Seria do século XVIII

La clemenza di Tito WA Mozart (KV 621): the Roman antiquity in the Opera Seria of the eighteenth century

Diogo Pereira da Silva[134]

Resumo: Neste artigo, temos por objetivo analisar a apropriação de temas da Antiguidade Greco-Romano em produções operísticas do século XVIII, considerando a relação entre o *topos* da *historia magistra vitae* e a construção do libreto da *opera seria La Clemenza di Tito* de W. A. Mozart (KV 621).

Palavras-chave: La Clemenza di Tito. Mozart. Metastasio. Opera Seria.

Abstract: In this article, we aim to analyze the appropriation of themes from Classical Antiquity in operatic productions of Eighteenth Century, considering the relationship between the *topos* of *historia magistra vitae* and the opera *libretto* of W.A. Mozart's *La Clemenza di Tito* (KV 621).

Keywords: La Clemenza di Tito. Mozart. Metastasio. Opera Seria.

La belle Antiquité fut toujours vénérable;
Mais je ne crus jamais qu'elle fût adorable.
Je vois les anciens, sans plier les genoux;
Ils sont grands, il est vrai, mais hommes comme nous;
Et l'on peut comparer, sans craindre d'Être injuste,
Le siècle de Louis au beau siècle d'Auguste.[135]

Ao se considerar uma análise sobre a ópera *La Clemenza di Tito* (KV 621)[136] – última ópera composta por Wolfgang Amadeus Mozart, sobre o libreto de Pietro Metastasio, adaptado por Caterino Tommaso Mazzolà, em 1791 – deve-se, em primeiro lugar, ter em mente uma longa tradição de interpretações relativas a esta composição;

---

[134] Doutor em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO, *Campus* Niterói). E-mail: profdiogo.psilva@gmail.com, com data de submissão 20-06-2015 e aceite em 23-09-2015

[135] PERRAULT, Charles. *Le Siècle de Louis Le Grand.* 1687. Disponível no sítio: http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Si%C3%A8cle_de_Louis_le_Grand. Acessado em 28 de dezembro de 2014.

[136] Em relação à organização do *corpus* mozartiano seguimos o catálogo publicado pelo musicólogo austríaco Ludwig Ritter von Köchel, em 1862, que inventariou todas as composições de Mozart em uma disposição – dentro do possível – cronológica, desde KV 1 até KV 626, onde KV significa *Köchelverzeichnis*, isto é, "Catálogo Köchel". A ordem do Catálogo Köchel é a mais utilizada na classificação e estudo das *opera omnia* de W. A. Mozart; em relação ao presente artigo, a ópera "La Clemenza di Tito" é a de número 621 no Catálogo Köchel, daí, a marcação KV 621. Para a lista completa, ver: VON KÖCHEL, Ludwig Ritter. *Chronologisch-thematisches Verzaichnis der Werk W. A. Mozart*. Leipzig: Verb Breitkopf & Härtel, 1862.

ademais, observar as questões culturais que permeiam as relações entre os antigos e os modernos na Europa do século XVIII, e as formas de apropriação e releitura da cultura greco-romana. Por certo, considerando os limites impostos ao presente artigo frente à amplitude exigida pelo tema, nos concentraremos no segundo ponto, remetendo o leitor a obras e artigos de cunho introdutório que permitirão compreender o papel que esta *opera seria* possui dentro do amplo espectro do *corpus* mozartiano.[137]

Aos olhos de muitos contemporâneos do século XVIII, a Antiguidade Greco-Romana apresentava-se como um modelo a ser seguido, como um receptáculo de preceitos éticos e morais, e de exemplos de condutas dignas para a vida pública e privada, ou na construção clássica de Marco Túlio Cícero (107-44 a.C), em *De Oratore*: *"Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur"*.[138] De forma a contextualizar o leitor quanto ao *topos* da *historia magistra vitae*, nos remetemos a Reinhart Kosseleck:

> Até o século XVIII, o emprego de nossa expressão permanece como indício inquestionável da constância da natureza humana, cujas histórias são instrumentos recorrentes apropriados para comprovar doutrinas morais, teológicas, jurídicas ou políticas. Mas, da mesma forma, a perpetuação de nosso *topos* [i.e. da *historia magistra vitae*] aludia a uma constância efetiva das premissas e pressupostos, fato que tornava possível uma semelhança potencial entre os eventos terrenos.[139]

Assim concebida, a narrativa histórica se submete àquilo que François Hartog delimitou como o regime de historicidade da *historia magistra vitae* que teve início na Antiguidade, e que teve a sua cissura na Alemanha dos anos 1760-1780 com a formação de um conceito moderno de história (*die Geschichte*), que acaba por haurir a concepção de

---

[137] Como introdução ao tema, ver o verbete: RICE, John A. La Clemenza di Tito. In. EISEN, Cliff. KEEFE, Simon P. *The Cambridge Mozart Encyclopedia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 89-98. Outras discussões específicas podem ser encontradas em: DURANTE, Sergio. The Chronology of Mozart's "La Clemenza di Tito". *Music & Letters*. Oxford, v. 80, n. 4, pp.560-594, nov.1999; MOBERLY, R. B. The influence of French Classical Drama on Mozart's "La Clemenza di Tito". *Music & Letters*. Oxford, v. 55, n. 3, pp.286-298, jul.1974; SENICI, Emanuele. *La Clemenza di Tito di Mozart: I primi trent'anni (1791-1821).* Amsterdam: Brepols, 1997; TYSON, Alan. "La Clemenza di Tito" and Its Chronology. *The Musical Times*. Londres, v. 116, n. 1585, pp.221-227, mar. 1975. Uma introdução geral à obra de W.A. Mozart pode ser encontrada em COELHO, Lauro Machado. A Ópera Alemã. São Paulo: Perspectiva, 2000. p.93-130.

[138] CICERO. *De Oratore*. II, 9, 36. Versão utilizada: CICERO. *De Oratore.* Tr. E. W. Sutton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967 (Loeb Classical Library, 348).

[139] KOSSELECK, Reinhart. Historia Magistra Vitae. Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento. In. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos.* Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006. p.43.

história que se baseava na exemplaridade e na repetição.[140] Por certo, esta forma de se relacionar com a Antiguidade esteve na origem de uma série de produções culturais do século XVIII, da qual nos atentaremos para o universo musical, em especial o da *opera seria*, o gênero musical por excelência das Cortes Europeias da Época Moderna. Conforme sintetiza Victor Emmanuel Abadala, a *opera seria* possuía como origens e características, os seguintes pontos:

> O aspecto rígido e "invariável" do espetáculo foi, basicamente, estabelecido pelo trabalho dos poetas Apostolo Zeno e Pietro Metastasio, tendo ambos, em períodos diferentes, ocupado o posto de poeta imperial na corte de Viena. A *opera seria*, cuja popularidade nos palcos manteve-se inabalada até pelo menos a década de 1760, nasceu na virada do século XVII para o XVIII, fruto de um processo que une a dissociação entre recitativo e ária e uma campanha pela reforma radical do libreto, iniciada pela *Accademia degli Arcadi* romana. A forma rígida tentaria retornar aos ideais da Poética de Aristóteles, trabalhando com as unidades definidas nesta obra (tempo, lugar e ação), por acreditar que desta maneira auxiliava o poeta a se organizar – para que, assim, ele pudesse se preocupar com a finalidade moral da obra, que deveria sempre espelhar a superioridade da virtude, culminando com o quase obrigatório *lieto fine*.[141]

A *opera seria* era baseada na interpretação de um drama lírico no qual figuravam como protagonistas heróis da mitologia clássica ou figuras célebres da Antiguidade, principalmente da História de Roma. Dentro desta caracterização, as personagens antigas eram modeladas como uma alegoria velada do monarca reinante, cuja Corte havia comissionado a composição da Ópera para um determinado festejo – como Coroações, Onomásticos, Jubileus, Bodas...

Em decorrências desta característica de relacionar uma personagem da Antiguidade com alguém determinado no presente, a maior parte das composições operísticas consideradas como *opera seria* caíram no esquecimento após suas apresentações nos teatros das Cortes Monárquicas. Isto foi o caso de composições de Pietro Metastasio (1698-1782), que escreveu vários libretos do estilo *opera seria*, entre os anos de 1723 a 1771, dentre os quais podemos destacar títulos relacionados à Antiguidade Clássica como:

---

[140] HARTOG, François. Chateaubriand: entre o antigo e o novo regime de historicidade. In. *Regimes de Historicidade. Presentismo e experiências do tempo.* Belo Horizonte: Autêntica, 2013. pp. 93-130.

[141] ABADALA, Victor Emmanuel T. M. Ópera, Imagem e *Clemenza*: os usos do rito e das virtudes em duas aparições de *La Clemenza di Tito*, em palco e páginas portugueses. *Anais do XVI Encontro Regional de História ANPUH-Rio: saberes e práticas científicas.* Rio de Janeiro, 2014. pp.1-2.

Diddone Abbandonata (1724), *Siroe rè di Persia* (1726), *Catone in Utica* (1728), *Alessandro nell'Indie* (1729), *Adriano in Siria* (1732), *La Clemenza di Tito* (1734), *Temistocle* (1736), *Il trionfo di Clelia* (1762), entre outras.

Quanto ao primeiro libreto de *La Clemenza di Tito* (1734), ele foi escrito para o dia do onomástico do sacro-imperador romano-germânico Carlos VI de Habsburgo (reinou de 1711-1740), para composição operística de Antônio Caldara, cuja primeira representação ocorreu em Viena, no dia 4 de novembro de 1734. O mesmo libreto, com adaptações, foi reapropriado durante o século XVIII para óperas compostas por Christoph Willibald Gluck (1752), Josef Mysliveček (1774) e, por fim, Wolfgang Amadeus Mozart (1791), sobre libreto de Tommaso Mazzolà.

Assim, como parte da análise sobre *La Clemenza di Tito* de W.A. Mozart, cabe-nos identificar uma figura-chave, a de Pietro Metastasio, considerando o contexto de produção do primeiro libreto desta ópera.

Segundo David Adam Kirkpatrick,[142] Pietro Metastasio nasceu na cidade de Roma, no ano de 1698, com o nome de Antonio Trapassi. Aos dez anos, ele foi adotado por um rico advogado romano de nome Gian Vincenzo Gravina, e teve o seu nome mudado para Pietro Metastasio. Com o apoio de Gravina, o jovem Metastasio estudou grego, latim, retórica, literatura, filosofia moral, sendo influenciado por Aristóteles, René Descartes e Racine.

Em 1718, com a morte de Gravina, Metastasio passou a trabalhar como auxiliar de um advogado em Nápoles, onde escreveu os seus primeiros libretos de óperas. Seu grande sucesso o levou a ser convidado para viver na Corte Imperial de Carlos VI de Habsburgo, em Viena, onde se tornou "poeta imperial". A título de menção, Mestastasio já era súdito de Carlos VI, que também possuía o título de Rei de Nápoles, após o Tratado de Utrecht (1713), como aponta Adam Wandruszka.[143]

Metastasio comportou-se como um servo fiel de seu soberano, em uma de suas cartas ele descreveu o seu primeiro encontro com o imperador – em 18 de julho de 1730,

---

[142] KIRKPATRICK, David Adam. *The Role of Metastasio's Libretti in the Eighteenth Century: Opera as Propaganda*. Tallahassee: The Florida State University, 2005, pp.7-14.

[143] WANDRUSZKA, Adam. Pietro Metastasio e la corte de Viena, *Convegno indetto in ocasione del II centenário dela morte de Metastasio, Roma 1983*. Roma, 1985, pp. 293-300.

em Luxemburgo –, nos seguintes termos: "*Mi venne a mente che mi trovava a fronte del più gran personaggio dela terra*".[144]

Conforme argumenta Giorgio Santangelo, através de suas obras, Metastasio realizava duas funções fulcrais, por um lado, comunicava aos soberanos os desejos do povo, e, por outro, cantava ao povo o esplendor das virtudes reais. Para ele, o monarca, por suas capacidades e virtudes era o guia que devia garantir a "felicidade pública", respeitando a ordem racional e natural sancionada pelas leis, sendo, assim, um pai para os seus súditos. Neste sentido, a "felicidade pública", aludida por Giorgio Santangelo, era o êxito de um processo dialético comunicacional entre soberano e súditos.[145]

Por certo, podemos considerar que esta representação de Metastasio nada mais era que uma idealização poética daquilo que Francisco Falcon indicou como um *governo ilustrado* das monarquias europeias do século XVIII,[146] que referendava a sua alegria individual e sua sincera fidelidade a soberanos como Carlos VI de Habsburgo. Ademais, o sucesso de sua obra foi tamanho que entre os que contribuíram para a edição de sua *opera omnia* – impressa entre 1780 e 1782, em París –, encontram-se o rei Luis XVI e Maria Antonieta da França, o rei Jorge III e Sofia Carlota da Inglaterra, o imperador José II do Sacro-Império Romano Germânico e a czarina Catarina II da Rússia, e outros nobres de cortes europeias.

Para Metastasio, o conhecimento e o prazer pela Antiguidade começou em sua juventude com as lições de grego e latim, com a sua formação jurídica, a sua atração pelo drama francês e o sentimento que outros contemporâneos do século XVIII possuíam em relação ao mundo antigo. Neste ínterim, *La clemenza di Tito* se apresenta como um drama contextualizado na Antiguidade, assim como as outras composições que aludimos anteriormente.

Após considerarmos aspectos biográficos e motivações de Metastasio, como forma de guiar o leitor, faz-se necessária a descrição do argumento do libreto de *La Clemenza di*

---

[144] BRUNELLI, Bruno. (Ed.) *Tutte le Opere di Pietro Metastasio. Vol. III – Lettere.* Verona: Mondadori, 1951. p.50.

[145] SANTANGELO, Giorgio. Vita e Letteratura nell'Epistolario del Metastasio. *Convegno indetto in ocasione del II centenario della morte di Metastasio, Roma 1983.* Roma, 1985, p.187-197.

[146] FALCON, Franciso José Calazans. RODRIGUES, Antonio Edmilson. *A formação do Mundo Moderno.* 2ª Ed. Rio de Janeiro: Campus, 2006, p.51.

Tito, adaptado por Caterino Tommaso Mazzolà para a composição operística de Mozart, de forma a esclarecer pontos específicos de nossa argumentação.

No libreto original, *La Clemenza di Tito* foi composta inicialmente em três atos – sendo que na versão de W. A. Mozart a ópera está dividida em dois atos, com o alargamento do Ato I, o qual incorporou cenas do Ato II, e fusão do Ato III com o Ato II –, nos quais a trama se desenrola através das ações de seus seis personagens principais: Tito Vespasiano (imperador de Roma, Tenor), Vitélia (filha do imperador deposto Vitélio, Soprano), Sesto (amigo de Tito e apaixonado por Vitélia, Soprano ou Mezzo-soprano), Annio (amigo de Sesto e apaixonado por Servília, Soprano ou Mezzo-soprano), Servilia (irmã de Sesto e apaixonada por Annio, Soprano), e Públio (Prefeito do Pretório, Baixo). A ação transcorre na cidade Roma, no ano 79.[147]

A partir do libreto, o resumo do Ato I pode ser descrito da seguinte forma: Vitélia está enraivecida pelo amor que Tito sente pela princesa Berenice, o qual ameaça as suas pretensões em se tornar imperatriz de Roma, posição que afirma ter-lhe sido usurpada. Sesto, que se encontra com Vitélia, suspeita dos ciúmes dela, e após esta o ameaçar com seu desprezo, ele promete assassinar Tito.[148] Em seguida, chega Annio que informa que Tito se separou de Berenice para se casar com uma romana. Frente a esta notícia, o plano de Sesto é adiado.[149] Annio pede para eu Sesto interceda perante Tito para que este autorize o seu casamento com Servília, irmã de Annio.[150]

No Fórum, o povo de Roma se apresenta para exaltar Tito. Em cena estão o Prefeito do Pretório, Públio, senadores, magistrados e o imperador Tito seguido pelos *lictores* e pela Guarda Pretoriana; em seguida, aparecem Sesto e Annio. Públio e Annio entregam o tributo proveniente das províncias que, por desejo do Senado e do Povo de Roma, deve ser empregado em um templo consagrado ao imperador, mas Tito não quer ser comparado aos deuses, e determina que se utilizem estes tributos para aliviar a miséria das vítimas do Vesúvio. Tito conta a Sesto e Annio sobre o fim de seu relacionamento amoroso com Berenice, e anuncia-lhes as suas intenções de tomar por esposa a irmã de Sesto, Servília;

---

[147] A sinopse foi desenvolvida a partir da leitura do libreto de *La Clemenza di Tito*, disponível no sítio http://www.librettidopera.it/zpdf/cletito.pdf – Acessado em 14 de janeiro de 2015. Todas as indicações sinópticas, a seguir, remeter-se-ão aos Atos e as respectivas Cenas deste libreto.

[148] Ato I, Cena I.

[149] Ato I, Cena II.

[150] Ato I, Cena III.

cabendo a Annio o papel de comunicar à futura nubente sobre os desejos do imperador. Com este casamento, o imperador pretende elevar a categoria de Sesto, mas este comunica ao imperador não pretender tal graça, Tito responde que a única alegria do comando é a possibilidade de dispensar mercês.[151] Entrementes, Annio comunica a Servília a decisão de Tito, e se despede de sua amada, mas Servília quer renunciar à honra de ser imperatriz e ficar ao lado de Annio.[152]

Públio entrega a Tito uma lista com os nomes daqueles que foram acusados de injúrias contra os imperadores mortos, mas recusa a castigar estes crimes tão difíceis de comprovar.[153] Servília entra, e implora uma audiência com Tito, contando ao imperador sobre seu amor por Annio; frente a esta revelação Tito recusa continuar com seus planos de casar com Servília, admirando a lealdade e franqueza de Servília.[154] Em seguida, Vitélia aparece e Servília conta-lhe que talvez ela seja a próxima escolhida por Tito para o posto de imperatriz.[155] Enfurecida por ter sido relegada duas vezes, Vitélia roga a Sesto para que este execute o plano de assassinar Tito, admoestando-o por ser covarde. A contragosto, Sesto parte para matar o imperador, amaldiçoando os deuses por terem conjugado a beleza ao poder.[156]

Após a saída de Sesto, Públio e Annio chegam para informa Vitélia sobre a escolha de Tito, ela seria a próxima imperatriz de Roma. Percebendo o que estava para ocorrer, Vitélia chama por Sesto na esperança de pará-lo, mas ele já está ao longe.[157] Perante o Templo de Júpiter em chamas, Sesto fica cheio de culpa. Ao perceber a aproximação de Annio, Servília, Públio e Vitélia, Sesto corre armado ao interior do Templo para matar Tito pessoalmente. Ao reaparecer, Sesto anuncia que um homem horrível assassinou o imperador; quando está pronto para confessar que ele é este homem, Vitélia o silencia. [158]

O Ato II se inicia no Palácio Imperial, Annio relata a Sesto que Tito sobreviveu ao atentado. Em seguida, Sesto confessa a Annio o seu crime, dizendo que ele planeja fugir do Roma e nunca mais retornar. Annio enconraja o amigo a dizer a verdade ao imperador,

[151] Ato I, Cena IV.
[152] Ato I, Cena V.
[153] Ato I, Cena VI.
[154] Ato I, Cena VII.
[155] Ato I, Cena VIII.
[156] Ato I, Cena IX.
[157] Ato I, Cena X.
[158] Ato I, Cenas XI, XII e XIII.

sugerindo que todos os seus atos anteriores de lealdade somados a seu óbvio arrependimento podem ainda lhe valer a clemência de Tito. Annio sai.

Vitélia aconselha a Sesto que fuja, uma vez que teme a revelação de seu papel na conjuração contra o imperador. Públio entra, e exige as armas de Sesto. Em seguida, revela que o homem que Seste esfaqueou era Lêntulo, um de seus cúmplices na conjuração. Sesto deve ser levado ao Senado para um interrogatório.

Em um grande salão de audiências públicas, a multidão dá graças pela salvação do imperador. É dia de Jogos no Coliseu, e Públio aconselha Tito a estar presente. O imperador diz que se sentiria mais feliz em saber primeiro qual o destino de seu amigo Sesto. Públio entrega ao imperador uma folha com a confissão de Sesto, e a pena de morte outorgada pelo Senado. Tudo o que o documento necessita é da chancela de Tito, para que a sentença seja levada a cabo. Ignorando os pedidos de Annio por clemência, Tito se enraivece pela traição de Sesto, ficando próximo a assinar a sentença, mas se dá conta de que necessita primeiro escutar Sesto, pessoalmente, antes de manda-lo à morte.

Sesto entra, e Tito dispensa Públio e os Pretoriano para que possa conversar s sós com o seu velho amigo. Haurindo qualquer formalidade, o imperador pergunta a Sesto quais foram os seus motivos. Escondendo o envolvimento de Vitélia na conspiração, Sesto declara que uma fraqueza de caráter o levou a tentar o assassinato. Tito inquere por mais informações, mas Sesto negasse a revelar os seus motivos. Se sentindo ofendido, o imperador ordena que Sesto seja levado.

Sozinho, enquanto pondera sobre o futuro de Sesto, Tito compreende que ainda sente clemência, e o respeita apesar do ocorrido. O imperador continua a ponderar, sem saber se assina ou não a ordem de execução de seu velho amigo; por fim, Tito assina a ordem, mas, em seguida, percebe que não é de sua natureza condenar um amigo tendo o poder para perdoá-lo. Tito deseja que a História guarde-o como um imperador misericordioso ao invés de cruel. Assim, ele rasga a ordem, dirigindo-se aos deuses bradando que se um coração cruel é requisito para o governo do Império, que ele, então incapaz de governar.

Tito pede a Públio que entre, em seguida, diz ao Prefeito do Pretório que o futuro de Sesto será definido no Coliseu, e sai. Vitélia encontra Públio, e diz que deseja ver o imperador. Servília e Annio entram e pedem a ela que poupe Sesto, assinalando que ao se tornar a imperatriz, ela terá poder para fazê-lo. Vitélia surpreendida pelo fato de Tito ainda desejar desposá-la, entende que Sesto está se sacrificando por ela. Servília implora

novamente para que Vitélia salve Sesto, mas ela pede para ser deixada sozinha. Censurando Vitélia por sua inércia, Servília sai com Annio.

A sós, Vitélia afirma que caso se torne imperatriz, jamais poderia viver sabendo que Sesto se sacrificou por sua causa; e que sempre viveria com medo de que algum dia o seu envolvimento na conjuração fosse revelado. Ela se dirige à arena para confessar sua participação no crime para Tito. Todos os conjurados são levados à arena, onde serão atirados às bestas. O imperador pede para ver Sesto pela última vez, é neste momento que surge Vitélia, que confessa a sua participação como autora da conjuração contra Tito. Percebendo-se novamente traído, agora por sua futura esposa, Tito decide que sua clemência triunfará sobre toda a conjuração; assim, o imperador perdoa Sesto, Vitélia e Lêntulo, dizendo que a seus olhos o arrependimento verdadeiro é maior que a fidelidade constante. A ópera termina, enquanto todos os súditos glorificam a clemência do imperador Tito. A partir da sinopse de *La Clemenza di Tito*, pode-se verificar uma das bases do desenvolvimento das obras da chamada *opera seria*, a relação entre ações e personagens fictícios que desenvolvem a sua trama em um contexto histórico específico e dialogando com personagens históricos ou mitológicos cujo conhecimento se extrai de documentos escritos da Antiguidade.

Em relação ao libreto de *La Clemenza di Tito*, os dados sobre o governo do imperador Tito Vespasiano foram retirados, em especial, da biografia escrita por Suetônio (69-141), e outros detalhes das obras de das obras de Dião Cássio (155-235), Sexto Aurélio Victor (320-390) e Eutrópio (séc. IV) e. O conhecimento destas obras, e a sua utilização na composição de libreto, relaciona-se aos usos do passado no âmbito da criação em produções artísticas do século XVIII, em especial na máxima expressão musical das Cortes Europeias daquele século, a *opera seria*.

Por certo, a formação clássica – baseada nos estudos dos textos clássicos da literatura greco-latina – ata-se ao regime de historicidade da *historia magistra vitae* que aventamos anteriormente. Outrossim, os clássicos disponibilizavam um cabedal de *exempla* morais e éticos que passou a circular pela Europa Humanista no limiar de uma Época Moderna (séculos XIV-XV), onde no esforço para "ser moderno" definia-se o rompimento com o um "passado medieval" e a imitação dos "antigos", ou, nas palavras de

François Hartog:[159]. Se o Renascimento estabeleceu a equivalência entre o moderno e a Antiguidade, de modo que ser moderno significava imitar os antigos, foi, sobretudo, como uma maneira de desembaraçar-se da Idade Média, de romper com ela, relegando-a às trevas.

Não obstante, antes de avançarmos, é necessário considerar que a releitura dos clássicos no regime da *historia magistra vitae* se inscrevia naquilo que Michel Foucault interpretava como uma apropriação social dos discursos, que tem como principal agente perpetuador de agendas a educação.[160] A amplitude da difusão dos textos clássicos a partir do século XV – potencializado pela imprensa, e pela busca por manuscritos, pela crítica filológica e pela organização dos textos em edições críticas –[161] que acabou por se configurar na tradição antiquária dos séculos XVII e XVIII,[162] perpetuou o conhecimento sobre os autores antigos no *ethos* cultural da Europa Moderna, do qual tanto Metastasio, Mazzolà e Mozart estavam imbuídos. No caso de Suetônio, principal texto clássico apropriado na criação do libreto de *La Clemenza di Tito*, Castillo Pascual nos informa que:[163]

> Por ejemplo, de su fuente principal, Suetonio, las ediciones más antiguas datan de 1470 (J. Campanus/J. André) y antes del 1500 aparecen otras, once de las cuales se publican em Italia; una tercera aparece en Venecia en 1471; pero la época de máximo esplendor en la transmisíon de su obra fue entre 1672 y 1857, es entonces cuando se multiplica el número de ediciones (Graevius, Utrecht 1672, 1691 y 1703; Gronov, Leiden 1698; Ernesti, Leipzig 1748 y 1775; Oudendorp,Leiden *1751*, etc.). La reputación de este biógrafo latino fue muy grande durante el Renacimiento y continuó posteriormente como lo prueba el número de ediciones de sus obras, todas ellas al amparo del Absolutismo.

A apropriação do texto latino de Suetônio no libreto original de Metastasio e na adaptação de Mazzolà, esta para a ópera de Mozart, se deu na definição do caráter do imperador e na reinterpretação de um acontecimento histórico. Neste sentido, a apropriação segue o caminho da emulação de um modelo ético na figura de Tito

---

[159] HARTOG, François. O confronto com os antigos. In. *Os Antigos, o Passado e o Presente.* Brasília: Editora UnB, 2003, p.124.
[160] FOUCALT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 16ª Ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 43.
[161] FONTANA, Josep. Renascimento e renovação da história. In. *A história dos homens*. São Paulo, EDUSC, 2004, pp. 83-106
[162] Sobre o Antiquarianismo, ver: MOMIGLIANO, Arnaldo. O surgimento da pesquisa antiquária. In. *Raízes clássicas da historiografia moderna*. São Paulo: EDUSC, 2004, pp. 85-117;
[163] CASTILLO PASCUAL, M. J. Tito ¿un emperador ilustrado? *Gérion*. Madri, n. 17, p. 392, 1999.

Vespasiano para os monarcas modernos. Suetônio iniciou a sua biografia de Tito da seguinte forma:[164]

> Tito, que ostentava o mesmo sobrenome do pai, foi chamado o amor e as delícias do gênero humano, a tal ponto se extremou, durante o seu império, na dificílima arte de cativar a todos pela inteligência, pelo caráter e pela fortuna – ao passo que, quando simples cidadão e mesmo durante o principado de Vespasiano, não escapou ao ódio nem ao vitupério público.

No libreto, esta qualificação atribuída por Suetônio ao imperador é colocada na boca de Sesto, após ser pressionado por Vitélia a se juntar a Lêntulo na conjuração contra Tito: "Pensaci meglio, oh cara, / pensaci meglio. Ah, non togliamo in Tito / la sua delizia al mondo, il padre a Roma, / l'amico a noi." O drama de *La Clemenza di Tito* se desenvolve em torno de uma conjuração patrícia contra o imperador e de sua clemente reação ao não executar os conspiradores. A base para este enredo foi extraída de Suetônio, quando nos narra uma conjuração envolvendo dois patrícios que tentaram matar o imperador: [165]

> Tendo dois patrícios sido condenados por aspirar ao império, contentou-se em aconselhá-lo a renunciar a semelhante desígnio, dizendo-lhes: "É o destino que dá o poder supremo", e ainda por cima comprometeu-se a dar-lhes o que pedissem. Como, naquele momento, a mãe de um deles estivesse longe de Roma, enviou-lhe seus próprios correios para tranquilizá-la quanto à sorte do filho. Aos dois patrícios, convidou mesmo para um jantar íntimo e, no dia seguinte, durante um espetáculo de gladiadores, instalou-os a seu lado: quando lhe foram apresentadas as armas dos combatentes, estendeu-as a eles para que as examinassem.

Essa narrativa também foi recolhida em outros textos clássicos como nos breviários de Eutrópio[166] e de Sexto Aurélio Victor,[167] que relatam histórias semelhantes, que envolvem a conjuração contra o imperador Tito, e a mostra de clemência do imperador perante os conspiradores, o que nos remete a outra citação de Suetônio em sua

---

[164] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 1. A tradução utilizada é a do seguinte livro: SUETÔNIO. Vida dos Doze Césares. Tr. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Paumape, 2003.
[165] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 9,2.
[166] EUTRÓPIO. *Breviário*. 7, 21, 1. A tradução utilizada é a do seguinte livro: FLAVIO EUTROPIO. Eutropius: Breuiarium. Tr. H.W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.
[167] AURÉLIO VICTOR. *Sobre os Césares*. 10. A tradução utilizada é a do seguinte livro: AURELIO VICTOR. Aurelius Victor: de Caesaribus. Tr. H.W. Bird. Liverpool: Liverpool Press, 1994

caracterização de Tito:[168] Declarara aceitar o sumo-pontificado apenas para conservar as mãos puras e manteve a promessa, já que depois dessa data ninguém foi mandado para a morte por ordem sua, nem com seu consentimento. E não é que lhe faltassem razões para se vingar: ele, porém, jurara "preferir morrer que matar alguém".

Para além do complô, outros acontecimentos históricos foram apropriado pelos libretistas, com o objetivo de emular a imagem de Tito como um modelo de imperador clemente e bom como a erupção do vulcão Vesúvio, no ano 79. Na cena IV do Ato I, perante o povo de Roma, Tito rechaça a vontade popular pela construção de um Templo em sua honra utilizando os tributos provenientes das províncias, o imperador redireciona tais recursos para os desolados pela destruição, o que encontra como base o texto clássico de Suetônio.[169] Igualmente, um incêndio que grassou sobre a cidade de Roma, no ano de 80, e destruiu parte da cidade – também narrado por Suetônio –[170] se tornou parte fundamental do libreto, sendo o pano de fundo das últimas três cenas do Ato I, quando se deu a tentativa de assassinato de Tito por Sesto.[171]

Outras partes da narrativa de Suetônio se tornaram base para a trama de *La Clemenza di Tito*, como o amor que Tito nutria por Berenice (28-81) – filha de Herodes Agripa I, rei da Judeia entre os anos 41 a 44 –,[172] que por razões de governo não se concretizou. Desta relação entre Tito e Berenice, Metastasio lançou mão do *topos* retórico da intemperança e ciúmes das mulheres que manipulam os homens que são fracos em moral – como no relacionamento entre Vitélia e Sesto.

Um quarto ponto da narrativa de Suetônio que Mestastasio se apropriou diz respeito ao tratamento que o imperador dispensava aos delatores, que lançavam suspeitas de traição para adquirirem *status* dentro da casa imperial. No caso do libreto, isto aparece na Cena VI do Ato I, quando Públio – Prefeito do Pretório – apresenta ao imperador uma lista com o nome de suspeitos de conspirarem contra o imperador, a qual é vetada por Tito que não deseja castigar suspeitos, demonstrando novamente a sua clemência.[173] Quanto à narrativa

---

[168] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 9,1.
[169] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 8,3.
[170] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 8,3.
[171] Ato I, Cenas XI, XII e XIII.
[172] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 7,1-2.
[173] Ato I, Cena VI:
TITO
Che mi rechi in quel foglio?

de Suetônio, Tito buscou eliminar o vício da delação sem provas – tão comum em um governo monárquico – castigando não os suspeitos, mas os delatores e favorecidos:[174]

> Entre os flagelos do tempo estavam também os delatores e os favorecidos por , encorajados por uma longa tolerância. Após mandar vergastá-los e espancá-los no Fórum, sem se cansar, e depois fazê-los desfilar na arena do Anfiteatro, ordenou que uns fossem expostos e vendidos, outros levados para as ilhas mais selvagens. A fim de impedir que doravante se tivesse a audácia de imitá-los (...)

Assim, temos um conjunto de qualidades que Suetônio confere a Tito que acabaram por ser apropriadas na construção da imagem do imperador presente no libreto de *La Clemenza di Tito*. Em Suetônio, Tito é o "amor e a delícia da humanidade";[175] é incomparavelmente belo, forte e sábio, além de ser versado em latim e grego;[176] possui grandes habilidades militares; [177] ser reconhecido por sua liberalidade e clemência, guiando o povo como um pai;[178] sua misericórdia demonstra-se na clemência para com os conspiradores;[179] e seu breve reinado lança na tristeza o povo e os senadores.[180]. O Tito de Suetônio incorporava uma série de características que definiam o imperador como portador daquilo que Paul Veyne evidenciou como a principal qualidade buscada pelos romanos, a

---

PUBLIO
I nomi ei chiude
de' rei che osar con temerari accenti
de' cesari già spenti
la memoria oltraggiar.
TITO
Barbara inchiesta,
che agli estinti non giova, e somministra
mille strade alla frode
d'insidiar gl'innocenti!
PUBLIO
Ma v'è, signor, chi lacerate ardisce
anche il tuo nome.
TITO
E che perciò? se 'l mosse
leggerezza; no 'l curo;
se follia, lo compiango;
se ragion, gli son grato; e se in lui sono
impeti di malizia, io gli perdono.
PUBLIO Almen...

[174] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 8,4.
[175] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 1,1.
[176] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 3.
[177] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 4,1.
[178] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 7-8.
[179] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 9.
[180] SUETÔNIO. *Vida de Tito*. 11,2.

humanitas.[181] Tito evidenciava-se como o modelo de imperador cumpridor de suas relações para com os homens e com os deuses.

Neste sentido, a representação de Tito construída na biografia de Suetônio permitia a criação de um libreto ideal para uma *opera seria*, uma vez que havia um conjunto de exemplos da grandeza moral do imperador que podia ser utilizada pelo libretista na emulação do personagem contemporâneo que se desejava agradar – no caso do primeiro libreto de *La Clemenza di Tito*, o imperador Carlos VI de Habsburgo. Quanto ao contexto de produção de *La Clemenza di Tito* de Mozart, devemos considerar o contexto das produções operísticas durante o século XVIII. Norbert Elias demonstra que na época de Mozart o mercado da música clássica não havia transcendido os círculos das cortes monárquicas, sendo os músicos parte desta sociedade de corte, a qual era a principal consumidora das produções.[182]. Como músico de uma sociedade cortesã é que Mozart foi contactado por Domenico Guardasoni, em 8 de julho de 1791, para compor uma *opera seria* em comemoração pela coroação do sacro-imperador Leopoldo II de Habsburgo-Lorena como rei da Boêmia. A escolha da Corte recaiu sobre o libreto de *La Clemenza di Tito* de Metastasioseria, a produção seria encenada no Teatro Nacional de Praga, e a revisão e adaptação ficou a cargo de Tommaso Mazzolà, poeta da Corte de Dresden.[183]

Mas uma questão pode ser colocada: por qual motivo a escolha recaiu sobre *La Clemenza di Tito*, cujo libreto já possuía quase seis décadas para ser composta por Mozart? Por certo, como indica Adam Wandruszka, no período em que era ainda o Grão-Duque da Toscana (1765-1790), Leopoldo II já havia sido comparado com o imperador romano Tito, em virtude de suas reformas implementadas como governante da Toscana, destra as quais a eliminação da servidão, a revisão dos impostos, a reforma dos tribunais com a promulgação do Código Leopoldinense – que abolia a pena de morte, a tortura e o confisco –, a venda de terras públicas para organizar as finanças da Corte Toscana, entre outras medidas.[184] Estas medidas reformistas como Grão-Duque da Toscana e suas declarações nos permitem divisar um governante que buscava ser benevolente, equitativo e partidário

[181] VEYNE, Paul. Humanitas: romanos e não romanos. In. GIARDINA, Andrea (Dir.) *O homem romano.* Lisboa: Presença, 1992, pp. 283-302.
[182] ELIAS, Norbert. Mozart – Sociologia de um Gênio. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, p. 14.
[183] RICE, John A. *La Clemenza di Tito*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 4-7
[184] WANDRUSZKA, Adam. *Leopold II*. Volume I. Viena: Verlag Herold, 1963, p.261ss

de reformas de Estado, como na carta que ele enviou à sua irmã Maria Cristina em 25 janeiro de 1790, citada por Friedrich Weissensteiner:

> Eu creio que o soberano, inclusive aquele que o é por direito de sucessão, somente é o delegado do povo, para isto é solicitado, e a isto é que deve dedicar todas as suas preocupações, esforços e cuidados; ademais, cada Estado deve ter uma constituição ou um contrato entre o povo e o soberano, o qual delimite a autoridade e poder do último; que quando o soberano não cumprir essa constituição, então deve renunciar a seu trono que apenas foi-lhe entregue sob estas condições (...) Que o soberano não se imiscua nem diretamente, nem indiretamente, no juízo civil ou criminal (...); que o soberano apresente anualmente contas ao povo das finanças do Estado; ele não tem o direito de impor arbitrariamente impostos, taxas aduaneiras e cotas. (...) Logo, o único objetivo da sociedade e do governo é a felicidade dos indivíduos. [185]

No ano de 1790, Leopoldo II se tornou sacro-imperador romano-germânico a situação estava um tanto quanto crítica para o Sacro-Império. A leste, a guerra com o Império Otomano gerava um forte descontentamento na população, uma vez que exigia o aumento de impostos e o recrutamento de soldados; ademais, na Hungria, a nobreza pressionava o novo imperador a manter as concessões conquistadas sob o imperador anterior, José II. A Oeste, a Revolução Francesa estimulava um clima de instabilidade, nos domínios dos Habsburgos – como a independência da Holanda e Bélgica, e a própria existência da aliança matrimonial existente entre os Habsburgos e os Bourbon.

Neste contexto é que Leopoldo II chega a Viena para ser coroado como Sacro-Imperador (outubro de 1790), seguindo para sua coroação como rei da Hungria (novembro de 1790). No setembro do ano seguinte, em Praga, ocorre sua coroação como rei da Boêmia (6 de setembro de 1791). Por certo, considerando todo o contexto político, era necessária a apresentação de um príncipe ideal para consolidar o Sacro-Império Romano-Germânico dos Habsburgos, e neste ponto o libreto de *La Clemenza di Tito*, de Metastasio se mostrava como ideal para a composição de Mozart. Pelas argumentações desenvolvidas, verificamos que apropriação de partes da narrativa de Suetônio, para a construção da imagem do imperador Tito, tal qual desenvolvida no libreto de *La Clemenza di Tito* concentrava todo um conjunto de virtudes públicas e privadas que um monarca deveria

[185] WEISSENSTEINER, Friedrich., *Reformer, Republikaner und Rebellen. Das andere Haus Habsburg-Lothringen.* Wien: Österreichischer Bundesverlag 1987, p. 65ss.

possuir, e que o tornava um bom rei, um monarca clemente, justo, um pai para os seus súditos e um dispensador de mercês.

Por conseguinte, podemos considerar como libreto da ópera *La Clemenza di Tito* – a partir da apropriação de textos clássicos, de um uso do passado – nos permite evidenciar como o regime de historicidade de *historia magistra vitae* perpassa produções culturais do século XVIII, que se apropriavam de temas da Antiguidade tomando-os em seu aspecto de modelos éticos e morais para os contemporâneos.

Referências:

ABADALA, V. **Ópera, Imagem e Clemenza: os usos do rito e das virtudes em duas aparições de La Clemenza di Tito**, em palco e páginas portugueses. *Anais do XVI Encontro Regional de História ANPUH-Rio: saberes e práticas científicas***.** Rio de Janeiro, 2014. pp.1-10.

AURELIO VI. **Aurelius Victor: de Caesaribus.** Tr. H.W. Bird. Liverpool: Liverpool Press, 1994

BRUNELLI, B. (Ed.) **Tutte le Opere di Pietro Metastasio.** *Vol. III – Lettere*. Verona: Mondadori, 1951.

CASTILLO P. **Tito ¿un emperador ilustrado? Gérion**. Madri, n. 17, p. 371-392, 1999.

CICERO. **De Oratore**. Tr. E. W. Sutton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967 (Loeb Classical Library, 348).

COELHO, L. **A Ópera Alemã**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DURANTE, S. **The Chronology of Mozart's "La Clemenza di Tito". Music & Letters**. Oxford, v. 80, n. 4, pp.560-594, nov.1999.

ELIAS, N. **Sociologia de um Gênio**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, p. 14.

FALCON, F. RODRIGUES, A. **A formação do Mundo Moderno**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Campus, 2006.

FLAVIO E. **Eutropius: Breuiarium**. Tr. H.W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.

FONTANA, J. **A história dos homens**. São Paulo, EDUSC, 2004.

FOUCALT, M. **A Ordem do Discurso**. 16ª Ed. São Paulo: Loyola, 2008.

HARTOG, F. **Os Antigos, o Passado e o Presente**. Brasília: Editora UnB, 2003.

_____. **Regimes de Historicidade. Presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KIRKPATRICK, D. **The Role of Metastasio's Libretti in the Eighteenth Century: Opera as Propaganda**. Tallahassee: The Florida State University, 2005, pp.7-14.

KOSSELECK, R. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

MOBERLY, R. **The influence of French Classical Drama on Mozart's "La Clemenza di Tito". Music & Letters**. Oxford, v. 55, n. 3, pp.286-298, jul.1974.

MOMIGLIANO, A. **O surgimento da pesquisa antiquária**. In. *Raízes clássicas da historiografia moderna*. São Paulo: EDUSC, 2004, pp. 85-117.

RICE, J. **La Clemenza di Tito**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. **La Clemenza di Tito**. In. EISEN, Cliff. KEEFE, Simon P. *The Cambridge Mozart Encyclopedia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 89-98.

SANTANGELO, G. **Vita e Letteratura nell'Epistolario del Metastasio**. *Convegno indetto in ocasione del II centenario della morte di Metastasio, Roma 1983*. Roma, 1985, p.187-197.

SENICI, E. **La Clemenza di Tito di Mozart: I primi trent'anni (1791-1821)**. Amsterdam: Brepols, 1997;

SUETÔNIO. **Vida dos Doze Césares**. Tr. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Paumape, 2003.

TYSON, A. **"La Clemenza di Tito" and Its Chronology. The Musical Times**. Londres, v. 116, n. 1585, pp.221-227, mar. 1975.

VEYNE, P. **Humanitas: romanos e não romanos.** In. GIARDINA, Andrea (Dir.) *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, pp. 283-302.

VON KÖCHEL, L. **Chronologisch-thematisches Verzaichnis der Werk W. A. Mozart**. Leipzig: Verb Breitkopf & Härtel, 1862.

WANDRUSZKA, A. **Leopold II**. Volume I. Viena: Verlag Herold, 1963.

_____. **Pietro Metastasio e la corte de Viena, Convegno indetto in ocasione del II centenário dela morte de Metastasio, Roma 1983**. Roma, 1985, pp. 293-300.

WEISSENSTEINER, F. **Reformer, Republikaner und Rebellen. Das andere Haus Habsburg-Lothringen**. Wien: Österreichischer Bundesverlag 1987, p. 65ss.

Razão e historicidade em Hegel

Reason and history in Hegel

Delmo Mattos[186]

Resumo: A relação entre razão e história é uma temática comum no pensamento de Hegel. Para pensar essa relação, o presente artigo pretende expor o desenvolvimento da razão na história. Baseado nesse aspecto discute-se, sobretudo, o modo pelo qual o filósofo determina os pressupostos fundamentais do desenvolvimento do espírito no mundo. Cabe, portanto, a esse desenvolvimento a tarefa de explicitar a relação entre filosofia e história através auto compreensão racional mediada por uma sistematização filosófica.

Palavras-chave: espírito, história, ciência, autodesenvolvimento, filosofia.

Abstract: The relationship between reason and history is a common theme in Hegel's thought. To think this relationship, this article is to present the development of reason in history. Based on that aspect is discussed, especially the way the philosopher determines the fundamental assumptions of the development of the spirit in the world. It is therefore this development the task of explaining the relationship between philosophy and history through rational self mediated by a philosophical systematization.
Keywords: spirit, history, science, self-development, philosophy.

Introdução

Hegel afirma a necessidade de pensar a filosofia concomitantemente com as outras formas de manifestação cultural que edificam o espírito do mundo (*weltgeist*). Religião, arte, política, ciência, leis, entre outras manifestações da cultura, são expressões de um todo orgânico indissociável que permite ao historiador avaliar nas diferentes civilizações o grau de desenvolvimento atingido pelo espírito do povo (*volksgeist*). Não obstante, cabe à filosofia em cada época representar a consciência do espírito da época. A filosofia é a expressão cultural mais concreta do seu tempo, trata-se da configuração do espírito na sua plena identidade e liberdade. Por outro lado, Hegel deixa claro que a filosofia é a ciência "do pensamento necessário, de suas conexões e sistemas essenciais; é o conhecimento do que é verdadeiro e, por isso, eterno e imorredouro; pelo contrário, a história, segundo a representação mais corrente dela, tem que se ocupar do sucedido; portanto, do causal, do transitório e passado"[187]. Desse modo, o conhecimento histórico é necessário para a filosofia, visto que permite ao filósofo tomar consciência da gênese, do desenvolvimento e

[186] Doutor em Filosofia pela UFRJ – Professor e Pesquisador Nível 1 – UniCEUMA – E-mail: delmomattos@hotmail.com, data de submissão 15/10/2015 e aceite em 01/11/2015.
[187] HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes in: Werk 3. Suhrkamp, 1986, p. 162.

da ordem de necessidade da razão. Portanto, a história da filosofia tem características próprias na sua escritura, na medida em que, segundo Hegel, o pensamento não necessita de nenhum referente externo para justificar a sua presença e a sua ação.

Não obstante, o conhecimento meramente histórico da filosofia não significa conhecimento da essência da filosofia. Com base nisso, torna-se inaceitável manifestar o pensamento em uma forma que não é a sua, ou seja, fazê-lo expressão de representações empíricas. O indivíduo é quem concretiza a obra do espírito, mas o indivíduo é o particular, enquanto o espírito é o universal. O universal realiza-se nas suas formas particulares, ou melhor, na desintegração das fases particulares o espírito ganha universalidade. O desenvolvimento do espírito é perceptível na história; portanto, a história da filosofia é a filosofia desenvolvendo-se no tempo. Diante desses conceitos preliminares acerca do modo como Hegel compreende a história no âmbito de uma abordagem de caracterização da filosofia, pode-se, contudo, demonstrar o propósito do espírito que é o conhecer a si mesmo o que se denomina de "razão tal propósito"[188].

A concepção da história apresentada por Hegel é legatária dessas duas tradições distintas. Hegel, por um lado, de maneira similar a história medieval, concebe a história como uma teodiceia, como a objetivação do designo de Deus, mas por outro lado, Hegel também é um filósofo do progresso, da liberdade e da razão, é um iluminista. Ao analisarmos as concepções da história em Hegel não podemos perder de vista essa relação entre a sua elaboração e aquelas que o antecederam. A *Filosofia da História* de Hegel é uma importante obra para a compreensão do desenvolvimento da historiografia, já que sua visão da história apresenta características de varias escolas. As concepções hegelianas sobre a história surgem dialogando com a história teológica e com a história iluminista. Seu pensamento aparece como uma síntese do pensamento histórico que o antecedeu. Hegel traz em suas teses as características marcantes da história cristã, concebendo o desenvolvimento histórico como um plano divino e da "história progressista", fundamentada no esclarecimento e na noção de progresso característica do período moderno.

[188] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 23.

O propósito desse ensaio é consiste em abordar a questão da história em Hegel evidenciando, sob o ponto de vista da razão, o resultado da mediação entre a história e a filosofia, na medida em que, enquanto a história mediatiza a filosofia ao concretizar as suas determinações racionais a filosofia, por sua vez, mediatiza a história como a sua sistematização racional e reflexividade. Trata-se, portanto, de examinar o modo pelo qual Hegel aproxima a composição de seu método de conhecimento com a evolução histórica da humanidade.

Sem dúvida, o momento histórico em que ele viveu contribuiu para que sua obra fosse totalmente marcada por uma tentativa de conciliar a história com a filosofia. Por isso, reestruturou o método dialético. Para esse a razão é história, isto é, todas as mudanças e transformações da história são uma obra da própria razão. Na perspectiva de Hegel, a razão é um processo e resultado de um percurso histórico ou temporal que ela própria realiza. Desse modo, os conflitos históricos são constituídos pela busca da razão em conhecer-se a si mesma. Diante às tais contradições, a filosofia pôde descobrir a razão como síntese, uma unidade das teses contraditórias. Para ratificar essa linha de pensamento, aborda-se em um primeiro momento a questão da historicidade do espírito. Nesse aspecto será observado o discurso pelo Hegel determina a evolução histórica como um acontecimento do espírito no mundo. No segundo momento, trata-se de abordar o problema da razão na história. Em outros termos, trata-se de examinar a circularidade dialética entre e espírito do tempo mediante o aspecto da objetividade histórica.

A Historicidade do Espírito: um acontecimento real

Na visão de Hegel, ao longo do trajeto percorrido pela humanidade essa mesma vem fornecendo ao espírito as condições de reconhecimento da sua própria natureza. O espírito, segundo Hegel, está fora do tempo porque é eterno, mas ele se descobre a si mesmo no tempo, num tempo de longa duração[189]. Assim, o pensamento que se inicia com Tales até a modernidade, possuem os limites das suas épocas, mas a filosofia é o resultado que enfeixa o processo de aprimoramento da ideia. Sendo assim, na visão de Hegel, apreender esse movimento do espírito é o que possibilita a compreensão da racionalidade

[189] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 34.

presente na história[190]. Com base nisso, ao decifrar a lógica da história, ou melhor, a presença da lógica na história, torna-se possível compreender, a partir da ordem da necessidade e do processo de evolução, as ações aparentemente irracionais que os homens e os Estados produziram na história. A filosofia, por conseguinte, é lugar de inteligibilidade para apreender o racional em dois momentos: na sua condição de potência intemporal e na sua condição de existência cultural exteriorizada no tempo. À luz da concepção hegeliana, o saber que estuda o pensamento é a lógica, mas não somente de forma especulativa, considerando-o como um conteúdo psicológico, mas sim como produtor de todas as realidades[191]. Em uma conhecida polêmica com Kant, Hegel afirma que a "teoria da lógica não se esgota nas faculdades do entendimento", pois ela deve ser compreendida como o processo de constituição do próprio sujeito[192]. Segundo Hegel:

> (...) O absoluto é a ideia universal e una, que enquanto julgante se particulariza no sistema das ideias determinadas, que, no entanto, só consistem em retornar à ideia una: à sua verdade. É por esse juízo que a ideia é, antes de tudo, somente a substância una, universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como sujeito e, assim, como espírito[193].

O "processo de exteriorização" da razão na história é um processo lógico, ontológico e cronológico. O tempo histórico, para o filósofo, marca "a existência e a experiência do Ser no processo de identificação entre as consciências subjetiva e objetiva, entre o sujeito e a razão"[194]. Neste processo, a contradição é o impulso para a tomada de consciência, pois, em oposição ao platonismo, Hegel não concebe o devir do sujeito como um olhar eterno para dentro de si mesmo. Ao contrário, Observa Flórez, "o sujeito reconhece-se à medida que é impulsionado a se exteriorizar"[195]. O espírito encontra a sua

---

[190] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 35.
[191] FLÓREZ, Ramiro. La dialéctica de la historia en Hegel. Madrid: Gredos, 1983, p. 23.
[192] FLÓREZ, Ramiro. La dialéctica de la historia en Hegel. Madrid: Gredos, 1983, p. 78.
[193] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 349.
[194] FLÓREZ, Ramiro. La dialéctica de la historia en Hegel. Madrid: Gredos, 1983, p. 21.
[195] FLÓREZ, Ramiro. La dialéctica de la historia en Hegel. Madrid: Gredos, 1983, p. 23.

liberdade no pensar puro, que contém a contradição permanente da alienação e da volta a si mesmo. É da natureza do espírito "alienar-se, para voltar a encontrar-se de novo"[196].

Portanto, sob essa dialética de autoconsciência e alienação, exteriorização e interiorização que o sujeito se produz como ser racional. Por sua vez, o homem, que se vê estranho ao mundo social e natural que não compreende, passa a buscar o sentido racional e universal do mundo. O desígnio do espírito, encarnado nos homens particulares, é o autoconhecimento, e cada etapa da sua existência, das filosofias mais abstratas para as mais concretas, "marca um estágio de desenvolvimento dessa meta fundamental"[197]. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta a experiência da consciência subjetiva que se faz espírito, passando cada uma das fases da sua dramática ascensão. Segundo Hegel, a fenomenologia é a história do pensamento na sua evolução. A obra publicada em 1807 demonstra, por sua vez, as características de cada fase do desenvolvimento da razão: "da consciência sensível, da consciência imediata, do realismo ingênuo à autoconsciência plena do espírito, do pensamento que se reconhece como absoluto em si e para si"[198]. A *Fenomenologia do Espírito* produz esse movimento ontológico, histórico e lógico do ser reconhecendo-se como espírito, através desse processo de causalidade-dialética imanente ao processo da reflexão.

Ao refletir sobre a realidade, os indivíduos exteriorizam o espírito na sua ação compreensiva que, à medida que se exterioriza, produz o universo da idealidade, o movimento da razão e do pensar. Pensar significa, na concepção de Hegel, "produzir-se, sair fora de si"[199]. Diante disso, o filósofo não aceita a distinção entre o essencial e o inessencial, pois isto deixa a filosofia fragilizada diante da contestação dos céticos da sua época. Desse modo, o manifestar-se do espírito é a criação do mundo enquanto ser do Espírito, em que se afirma a verdade, a sua liberdade. E disso pode-se extrair a definição hegeliana do "absoluto, porquanto o espírito se manifesta enquanto sua própria verdade, sob a qual a história do mundo é concebida: O absoluto é o espírito: esta a suprema definição do absoluto"[200]. Desse modo, a filosofia da história hegeliana só é concebida a

---

[196] HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes in: Werk 3. Suhrkamp, 1986, p. 36.
[197] HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes in: Werk 3. Suhrkamp, 1986, p. 21.
[198] HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes in: Werk 3. Suhrkamp, 1986, p. 21.
[199] HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes in: Werk 3. Suhrkamp, 1986, p. 31.
[200] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 12

partir da ideia enquanto espírito em seu retorno a si mesmo. Por conseguinte, a história mundial se direciona no sentido de reconhecer a ideia de que a razão, enquanto Espírito em sua liberdade rege o mundo, já que a história mundial é a manifestação do espírito em seu retorno a si mesmo. Ou seja, é o "espírito exteriormente universal", que, retornando a si mesmo, reconhece sua eternidade em sua manifestação. Cabe evidenciar que, a noção de espírito está sempre ligada aos conceitos de movimento e dinâmica, ou seja, no conceito de espírito está intrínseco a uma noção de mobilidade. Por essa razão, Hegel, aponta que, o espírito tem uma necessidade de vir-a-ser historicamente para encontrar-se com aquilo que ele mesmo é: história[201].

O absoluto possui um movimento interno, porém necessita também exteriorizar-se para, vivenciando cada etapa historicamente, voltar a si de forma mais completa ate recuperar-se plenamente. Assim, história se manifesta como dinâmica de concretização da realidade do espírito, como um movimento de diferenciação que só no fim, o espírito vem a ser "em si e para si"[202]. Ou seja, somente assim obtém realidade efetiva. Entretanto, o espírito só vem a ser o que ele é dialeticamente para atingir o estatuto de ciência, isto é, o estatuto é alcançado através da experimentação histórica de si mesmo. Buscando legitimar o fato de que sua obra não se propõe a produzir um simples "repositório" de questões colecionadas ao longo da história da filosofia, mas que visa construir o verdadeiro sistema científico da filosofia[203]. Para isso seria indispensável um procedimento metodológico rigoroso que daria consistência ao seu propósito. A dialética seria esse procedimento como uma possível via de acesso a investigação e exposição do pensamento de Hegel. Portanto, todo o movimento dialético implica necessariamente uma mudança não só "topológica", mas também de qualidade.

Desse modo, a cada nova figura da consciência não só significa uma "redefinição" de seu conteúdo mais também uma "modificação" de sua qualidade[204]. Sendo assim, há de um lado a *Fenomenologia do Espírito* como um desenvolvimento dialético da relação entre sujeito e objeto e de outro lado, a *Ciência da Lógica* como um lugar da sua construção

---

[201] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 23.
[202] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 34.
[203] HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes in: Werk 3. Suhrkamp, 1986, p. 45.
[204] HEIMMANN, B. System und Methode in Hegels Philosophie, Leipzig, 1927, p. 23

ontológica[205]. A dialética tem a função de assumir a forma da auto manifestação do conteúdo da ciência. Então, a ciência em sua manifestação deve ser ela também ser apreendida como uma manifestação dialética. O conteúdo da ciência, observa Hegel, é o absoluto em seu auto movimento[206]. Todavia, a ciência, diz Hegel, não é um discurso extrínseco, mas só se movimenta no próprio conteúdo absoluto[207]. Ela é assim o universal que está dado de antemão e desde sempre, mas que se passa despercebido. De qualquer modo isso coloca um problema: a exposição científica é sempre, o caminho em que tomamos reconhecível aquilo que está presente sem ser descoberto. O absoluto, portanto, pode assim ser entendido como a auto-realização do conceito de espírito. Essa mesma realização tem como palco à história, nas suas instâncias específicas, afirma Hegel[208]. Para Hegel, a filosofia exprime necessariamente o seu tempo: "a tarefa da filosofia é conceber o que é, pois o que é, é a razão"; além disso, "no que diz respeito ao indivíduo, cada um é, aliás, um filho de seu tempo; assim, a filosofia é também o seu tempo captado". Ou seja, todo filósofo, como filho digno de sua época, deve vir a apreender, no seu respectivo tempo histórico, o estágio concernente do pensamento.

> Toda filosofia é filosofia do seu próprio tempo, um elo na corrente do desenvolvimento espiritual, e assim não pode satisfazer senão os interesses pertencentes ao seu tempo particular. Por este motivo, a filosofia antiga não é capaz de apagar as exigências dum espírito em que vive um mais profundo conceito. O que o espírito procura na filosofia é o conceito que constitui a íntima determinação e a raiz do seu ser, considerado como objeto do seu pensamento. (...) É preciso saber quanto é dado encontrar nas filosofias antigas, ou na filosofia de qualquer outro determinado período; ou pelo menos, saber que numa tal filosofia se apresenta um determinado momento do pensamento, no qual se impõem à consciência somente as formas e exigências do espírito contidas dentro dos limites daquele grau de desenvolvimento alcançado[99].

Por isso, segundo Hegel, para que alguém qualquer possa vir a filosofar

---

[205] A *Fenomenologia do Espírito*, no momento da sua publicação fora concebida com uma dupla função: a de Propedêutica filosófica (a passagem da atitude da consciência natural à consciência filosófica) e a de introdução sistemática e primeira parte da ciência, seguida da lógica como Filosofia especulativa, da Filosofia da natureza e da Filosofia do espírito[205]. No entanto, o lugar sistemático da obra virá a ser profundamente alterado durante a sua execução, convertendo-se numa *vexata queaestio*.

[206] HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes in: Werk 3. Suhrkamp, 1986, p. 34.

[207] HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes in: Werk 3. Suhrkamp, 1986, p. 56.

[208] Partindo do saber tal como se dá à consciência, o saber fenomenal, Hegel descreve a marcha do espírito, ou seja, o absoluto, como reflexo da evolução da própria consciência em seu processo de autoconhecimento.

efetivamente, antes, é necessário que disponha de privilegiado grau de cultura. Em Hegel, todo filosofar, considerado em si mesmo, é sempre um exercício concreto do pensamento humano. Por isso, o espírito, para poder filosofar, deve estar temperado, elevado e revigorado em si mesmo. Ora, tudo porque a filosofia, segundo Hegel, do ponto de vista do espírito é o que há de mais indispensável ou necessário, pois, como vimos, ela não é senão o "exame da verdade" .

No Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* Hegel declara que "o verdadeiro é o devir (...)", tal afirmação caracteriza a concepção de verdade como o "autodesenvolvimento do conceito" em que exprime a convicção do caráter dialético e processual da realidade. Assim, a verdade caracteriza-se pela sua progressão o que faz com que seu método seja uma exposição da "coisa mesma" (verdade). O processo de exposição da coisa mesma implica um movimento de progressiva identificação entre o objeto e o sujeito. Trata-se de um processo sistemático e totalizador, em que o espírito pretende superar sua própria natureza por meio de uma mediação. Segundo. Heidegger "o espírito absoluto é então o espírito que se desvela antes mesmo desta adequação. Porém, essa adequação só se faz possível porque há uma verdade em curso"[209]. Vê-se que para Hegel a verdade parte de um processo de mediação, isto é, de uma atividade de reflexão (dialética). Essa afirmação visa atacar diretamente toda a tradição empirista. Esta supõe que o conceito de experiência seja algo que esta presente a nós, como atividade receptiva. Para Hegel, ao contrário, toda e qualquer existência surge como mediatizada [*vermittelt*].

Então, Hegel considera enganoso querer conhecer a verdade pela única via do empirismo, como se a consciência pudesse ser simplesmente receptiva para encontrar o conceito de verdade. Para este a consciência é ativa, como mostra o processo de experiência. A atividade filosófica do conhecimento da verdade se faz, a partir da experiência, mas não termina nesta, assim como Kant havia demonstrado na *Crítica da Razão Pura*. Porém, Hegel estabelece uma unificação da intuição com a razão e, nesse sentido vai além de Kant e de sua *"teoria da experiência"*. Com efeito, ao unir a razão prática com a razão teórica numa mesma consciência. Hegel pensa que a própria consciência possa compreender a verdade, desde que a partir do empírico, na medida em que a própria realidade seja conhecimento como um movimento no qual a ideia se produz e, como uma aparência transitória seja compreendida no seu fundamento verdadeiro.

[209] HEIDEGGER, Martin.: Hegels Begriff der Erfahrung. in: Martin Heidegger. esamtaus Gabe: Holzweg. Vittrio Klostermann. Franfurt. 1977. V.5, p. 23.

Assim, a ideia é designada por Hegel como um conceito totalizador.

A Razão na história e o desenvolvimento do Espírito

Identifica-se claramente que Hegel inicia-se a sua exposição sobre o desenvolvimento da história considerando os "diferentes tipos de abordagem histórica"[210]. Em sua concepção existem três formas de tratar a história: a história original, a história refletida e a propriamente filosofia. Segundo Hegel, a primeira forma, a história original, se reduz a descrição e tradução dos feitos e acontecimentos do presente[211]. Embora aparentemente, tal abordagem histórica não contém um grande alcance histórico, mas apenas descreve épocas breves, trata-se de representar o tempo presente elaborando narrativas e textos informativos sobre os acontecimentos que os historiadores vislumbram diante de seus olhos.

Assim, na perspectiva de Hegel, Heródoto e Tucídides são as maiores expressões desse tipo de abordagem histórica pouco abrangente e irreflexiva. O segundo tipo de abordagem histórica é a refletida, que ao contrário da original, ultrapassa o tempo presente. Por sua vez, a história refletida se divide em quatro tipos distintos: 1) a história geral aborda a totalidade da história de um povo; 2) a história pragmática trata do ensino e de reflexos morais e é utilizada na formação ética das crianças; 3) a história crítica julga a veracidade e a credibilidade de outras narrativas históricas; 4) a história conceitual já busca uma perspectiva geral e, portanto, constitui uma transição para a história universal filosofia[212].

A filosofia, na condição de história da filosofia, é uma obra histórica dentre tantas outras, porém, a obra de maior excelência que expressa a "significatividade racional de determinada época"[213]. Desse modo, a circularidade dialética entre e espírito do tempo e a objetividade histórica abre um novo ciclo de desenvolvimento no qual a racionalidade filosófica se transforma na aurora do tempo e inaugura uma nova era civilizatória de

---

[210] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 67.
[211] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 46.
[212] A *Fenomenologia do Espírito* se constitui, por um esforço da consciência de alcançar sua transformação ao mesmo tempo em que vai ganhando sua independência frente ao objeto de investigação. Senso que, esse mesmo objeto é absorvido pela consciência por uma dialética própria que se configura o caminho de ascensão a níveis cada vez mais elevados de elevação da consciência à consciência de si.
[213] ROBERT, Salomon. In The spirit of Hegel. New York and Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 23.

organização política global, uma nova época e estrutura de eticidade. Segundo Robert, "a sistemática correspondente à nova efetividade histórica e ética engendra um novo perfil de pensamento filosófico, não esgotado por um filósofo específico, mas por um conjunto de filósofos que integram um paradigma de época de sistematização filosófica"[214]. Sendo assim, o sistema filosófico hegeliano deve ser refletido na mútua convergência entre a filosofia da história, isto é, desenvolvimento histórico da liberdade e história da filosofia, na medida em que o desenvolvimento do pensamento filosófico apresenta novas configurações sistemáticas da própria filosofia. Hegel escreve sobre essa questão:

> Segundo esta ideia, sustento que a sucessão dos sistemas filosóficos na história é idêntica à sucessão lógica das determinações conceituais da ideia. Sustento que, despojando os conceitos fundamentais que aparecem na história da filosofia de tudo o que respeita à formação exterior da mesma, e à sua aplicação ao particular e assim por diante, se obtêm os vários graus da determinação da ideia no seu conceito lógico. Pelo reverso, tomando o processo lógico, encontra-se nele, nos seus momentos capitais, o processo dos fenômenos históricos. Mas importa saber reconhecer estes conceitos puros no que tem forma histórica. Poder-se-ia pensar que a filosofia nos graus da ideia devesse ter uma ordem diversa daquela segundo a qual tais conceitos surgiram no tempo; mas, no conjunto, a ordem é idêntica[215].

O desenvolvimento descrito por Hegel, nada mais se configura como um "dinamismo ondulatório" entre a estrutura da efetividade histórica e as concepções sistemáticas de filosofia. Na concepção sistemática hegeliana, a filosofia da história mediatiza a história da filosofia na exposição de suas determinações racionais de liberdade historicamente efetivadas, uma vez que, a história da filosofia mediatiza a filosofia da história na sistematização da autoconsciência histórica dos homens e, por conseguinte na "significatividade racional da história universal"[216]. De acordo com tal exposição, o sistema filosófico hegeliano compreende um círculo de mediação entre o espírito objetivo e o pensamento filosófico historicamente constituído. Sobre a atualidade da filosofia, Angehrn escreve:

---

[214] ROBERT, Salomon. In The spirit of Hegel. New York and Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 34.
[215] HEGEL, G. W. F. Vorlesunger über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
[216] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 67.

> O Sistema é teoria de liberdade, no qual é por um lado Filosofia da Historia, por outro, teoria do Espírito Absoluto e, por último, teoria da filosofia, ou filosofia que a si mesma se concebe. É demonstrada a unificação real entre o fim do Sistema e a conclusão da História da Filosofia. Num sentido análogo o desdobramento histórico representa para o conjunto da esfera do Espírito Absoluto momento essencial, no resultado conjunto das instâncias fundamentais a partir de cada uma. A fundamental dimensão histórica do vir-a-ser da consciência do Espírito em si mesmo que na correspondência de História do mundo, História da ciência e filosofia sistemática expressa, há uma congruência entre o conteúdo da História e o conteúdo da filosofia mesma[217].

Diante desse ponto de vista, considera-se a história filosófica do mundo não é abstratamente geral, mas concreta e absolutamente atual. Com efeito, é o espírito, que eternamente está junto de si e para o qual não há passado algum. Tal pressuposto determina, segundo o filósofo que: "a ideia é, na verdade, o guia dos povos e do mundo; e o espírito, a sua vontade racional e necessária, é que dirigiu e dirige os acontecimentos do mundo. Chegar a conhecê-lo, nesta condução, é aqui o nosso objetivo"[218]. Também, segundo Hegel, a história filosófica não é abstratamente geral, mas é absolutamente atual e concreta. Isso significa que as obras históricas não ficam cristalizadas no passado, na condição de peças de um passado que nunca mais retorna, mas o processo histórico se atualiza permanentemente e reintegra o passado à atualidade do presente. Assim, sob o ponto de vista civilizacional e histórico, as épocas do passado não são simplesmente substituídas por uma nova era que vem logo na sequência, mas as épocas anteriores são reincorporadas à civilização do presente.

Com efeito, uma análise mais aprofundada acerca da composição da humanidade atual evidencia que nela se acumulam elementos provenientes da cultura grega, da civilização cristã e medieval e da cultura moderna, além de componentes provenientes de outras civilizações suprassumidos (*Aufhebung*) na atualidade do presente cultural. Isto se torna ainda mais plausível quando se trata da filosofia compreendida por Hegel como uma história universal filosófica, no sentido de que o percurso universal do pensamento filosófico formulado através dos filósofos, dos modelos de sistemas filosóficos e das

---

[217] ANGEHRN, E. Freiheit und System bei Hegel. Berlin: Walter de Gruyter, 1977, p. 420- 421.

[218] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 22.

concepções de filosofia se atualiza na configuração atual da filosofia[219]. Desta forma, a história filosófica é integrada pela evolução simultaneamente histórica e sistemática e pela sucessão de totalidades filosóficas, tais como a filosofia grega, a filosofia medieval, a filosofia moderna etc. Por essa razão, Hegel menciona que a história universal em civilizações objetivas que se desdobram num processo de atualização permanente e de universalização concreta. Sobre essa questão, Hegel menciona:

> A História da Filosofia mostra nas filosofias diversamente emergentes que, de um lado, somente aparece uma filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e de outro lado que os princípios particulares – cada um dos quais está na base de um sistema – são apenas ramos de um só e do mesmo todo. A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas[220].

Conforme observa, Sallis, "o sistema filosófico hegeliano reintegra as principais configurações de sistematização da tradição filosófica e, antecipado pelos sistemas de Fichte e de Schelling, através da exposição das diferentes esferas e das relações multilaterais estabelecidas entre elas, traduz um conjunto de sistemas na atualidade dialética do modelo hegeliano"[221]. Dessa forma, não se verifica no interior do pensamento filosófico hegeliano uma pura filosofia afastada da realidade histórica, uma absoluta filosofia transcendental contraposta ao mundo empírico, uma filosofia do espírito justaposta à filosofia da história, mas a significação dessas se estende para todo o sistema filosófico de Hegel[222]. Seja como temporalidade, seja como conceito absoluto, a reflexão sobre o tempo encontra-se no centro do sistema hegeliano, e de suas maiores antinomias. Desta reflexão sobre o tempo, originam-se duas concepções distintas de história. A ideia de

---

[219] A estrutura da concepção de Hegel por experiência acaba por mostrar a formação da consciência de si. Na sua formação a consciência se unificará com a consciência de si dando surgimento a Razão. A experiência, por sua vez, na *Fenomenologia do Espírito* é uma atividade da relação sujeito-objeto como processo cuja objetividade constituirá a própria realidade. Hegel pensa a realidade em processo de movimento e unificação.

[220] HEGEL, G. W. F. A Razão na História: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 56.

[221] SALLIS, J. Hegel's concept of presentation: Its determination in the Preface to the phenomenology of spirit. In: H. St. 12, 1977, p. 45.

[222] O sistema caracteriza-se como um todo, e as partes são considerados como a realização ou como desenvolvimento do conceito (desse todo). Então, concepção sistemática de Hegel se fundamenta em termos conceituais. Hegel procura com este propósito corresponder a uma necessidade interna de que o saber seja ciência reside na sua própria natureza. Portanto, este é o momento de a filosofia se elevar à ciência, com isso Hegel torna visível esta existência histórica e quer ajudá-la a impor a sua legitimidade perante outras tendências da época que tenham sentido diferente.

temporalidade conduz à noção de historicidade do sujeito, presente na *Fenomenologia do Espírito*, enquanto que a de conceito do tempo está vinculada ao conceito de história, mais próximo da filosofia da história e da teleologia, como manifestação do espírito.

Assim como atesta Heidegger, Hegel filia-se ao saber fenomênico, ou seja, ao saber da consciência natural e pretende mostrar como ela se desenvolve necessariamente ao saber absoluto ou ainda, como ela própria é um saber que ainda não se sabe como tal[223]. A consciência aparece como o meio teórico capaz de manifestar o espírito. Dado que a experiência da consciência é idêntica a manifestação do espírito e do saber que aparece, a consciência não pode ser o sujeito exclusivo desta experiência, sob pena de tornar impossível qualquer acesso a verdade. A tarefa da consciência natural é de expor as experiências da consciência fenomenal num plano organizado que conduzirá a sua identidade total.

A identidade da consciência será, portanto, o acabamento final de todo o percurso científico da consciência. De modo que, essa identidade nunca deva ser pressuposta à consciência e, sim, conquistada por esforço sobre humano. É assim, que a *Fenomenologia do Espírito* se constituiu, por um esforço da consciência de alcançar sua transformação ao mesmo tempo em que vai ganhando sua independência frente ao objeto de investigação. Senso que, esse mesmo objeto é absorvido pela consciência por uma dialética própria que se configura o caminho de ascensão a níveis cada vez mais elevados de elevação da consciência à consciência de si. Interessante é que Hegel, que outrora, criticara toda Propedêutica, insiste agora na necessidade de colocar-se a partir do ponto de vista da consciência natural e conduzi-la, progressivamente, ao saber filosófico.

Não seria possível começar bruscamente o saber absoluto como afirma Hyppolite, representando as posições diferentes e declarando, delas, nada querer saber. Assim, é preciso adotar o ponto de vista da consciência natural e estudar o saber próprio a essa consciência que impõe uma distinção entre o sujeito e o objeto[224]. O saber absoluto pertence, necessariamente, ao término de todo processo da experiência da consciência, processo ao qual a distinção imposta entre consciência e objeto é totalmente suprimida.

---

[223] HEIDEGGER, Martin.: Hegels Begriff der Erfahrung. in: Martin Heidegger. esamtaus Gabe: Holzweg. Vittrio Klostermann. Franfurt. 1977, p. 23.

[224] HIPOLLITE, Jean. Génesè et struture de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel, Aubier, Paris, 1967, p. 64.

Então, o ponto de vista a ser adotado é seguir a consciência natural até esse ponto. Conforme assegura J. Hyppolite, o absoluto é auto-reflexão. Por isso não estará para além de todo o saber, ele será parte integrante do desenvolvimento do espírito. Porém, o absoluto já percorreu todo o desenvolvimento e pode ele, acompanhar toda a trajetória em que sabe de si no saber da consciência. O absoluto não pode permanecer estático, portanto, ele deve refletir o desenvolvimento do nosso conhecimento sobre ele, uma vez que esse conhecimento não é distinto do absoluto, mas a sua fase suprema.

Na filosofia de Hegel, o absoluto ou o verdadeiro não será mais expresso somente como substância. O sentido dado ao termo substância como tradicionalmente era considerado, como sendo algo indiferenciado e imóvel, toma um novo sentido para Hegel. A nova concepção de substância como sujeito ou espírito acrescenta um sentido de movimento, melhor ainda, de automovimento contra aquela concepção de substância tradicionalmente aceita.

Por isso, Hegel pensa que a substância pondo-se em movimento e vida converter-se-ia em sujeito. Esta transição possibilita o espaço para a experiência. Ela é, em sua raiz, a própria experiência, pois a experiência é a substância que ainda não é sujeito. Mas enquanto a experiência avança em direção à totalização de si mesma no saber absoluto, esta desigualdade tende a ser superada através da transformação da substância mesma em sujeito. A consciência filosófica, diz Hegel, deve saber a verdade não só como substância, mas como sujeito, pois é descrevendo o verdadeiro como sujeito que o filósofo apreende a estrutura dialética do real.

O movimento próprio do espírito é o movimento de auto-reflexão, ou seja, o espírito hegeliano é como um círculo, no qual o princípio e o fim coincidem de modo dinâmico como um "movimento em aspiral" em que o particular é sempre posto e do mesmo modo resumido no universal. Todo esse movimento circular do espírito constitui o processo auto-produtivo do absoluto, e têm, portanto, um ritmo triádico que se expressa sob a forma de um "em si" ou um "fora de si" e um "em si ou para si". Verifica-se em um nível mais elevado o mesmo processo. Visto o processo como inteiro, o "círculo do absoluto" impõe seu ritmo em três momentos: "em-si, fora-de-si e retorno-a-si". São momentos que são respectivamente denominados de ideia, natureza e espírito. O espírito é a substância como sujeito que obedece, portanto, a um processo dinâmico, ou seja, a um processo que indica as direções fundamentais do movimento do espírito dentro das

dimensões de seu auto-desenvolvimento. O espírito é o saber absoluto na dimensão fenomenológica.

No que diz respeito às afirmações centrais sobre o espírito na *Fenomenologia do Espírito* pode-se determinar mais precisamente a temática em torno do conceito de geist."O espírito, que se sabe assim desenvolvido como espírito é a ciência. Ela é a sua realidade efetiva e o reino, que ele constrói em seu próprio elemento". Mas adiante, Hegel diz: "O puro reconhecer-se-a-si mesmo no absoluto ser-outro, esse éter como tal, é o fundamento e o solo da ciência (...)"[225]. Os motivos pelos quais as afirmações de Hegel, parecem, no primeiro momento, de difícil interpretação residem no fato de que para os padrões contemporâneos o espírito é algo de concreto e metafísico. Por isso, pressupõe uma mediação tanto no âmbito do pensamento como no âmbito do real. Desta forma, Taylor reelabora uma nova interpretação sobre o idealismo de Hegel, para este o idealismo de Hegel supõe que há uma entidade supra-individual, isto é, o espírito, pela o qual tudo que existe é para ser pensado como parte do desenvolvimento desta entidade supra-individual. Como comenta Heimmann:

> De acordo com esta interpretação, Hegel é um idealista porque pensa que a realidade é composta de uma entidade, Espírito, que tem uma estrutura subjetiva, algo que tem consciência. Hegel é interpretado por recusar que os objetos de qualidade perceptual são simples e então declara que, o que é simples tem a estrutura do sujeito mais do que o do objeto. Além disso, visto que o espírito é uma entidade trans-individual, tal interpretação mostra como Hegel rejeita as tendências subjetivistas que antecede a filosofia moderna, por desenvolver uma metafísica que vai além do sujeito individual[226].

Na defesa desse argumento Taylor é contundente: "Para que o espírito possa ser pensado a ter como única meta, de ser simplesmente espírito, ou subjetividade racional (...) o motivo pelo qual o universo poderia ser apresentado como um resultado da necessidade de uma única meta: de ser uma subjetividade racional"[227]. Taylor está convencido de que o conceito de espírito em Hegel distancia-se da moderna compreensão do pensamento e do intelecto humano como interioridade tratada separada de toda e qualquer exterioridade: "(...) Inclusive do próprio corpo de quem pensa com o que compõe uma integração que se

[225] HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes in: Werk 3. Suhrkamp, 1986, p. 23.
[226] HEIMMANN, B. System und Methode in Hegels Philosophie, Leipzig, 1927. p. 56.
[227] TAYLOR, C.: Hegel, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 23.

assemelha a uma justaposição mecânica. A filosofia especulativa promove a passagem de uma teoria de um "intelecto descorporificado" a uma teoria que busca desenvolver-lhe uma experiência corpórea "[228].

A crítica de Hegel vai contra as concepções tradicionais das faculdades da alma, em que não podem ser compreendidas como separadas. Esse antidualismo acompanha toda concepção de espírito, no qual, tem-se dentro deste contexto, que afirmar que não há espírito separado o que é exterior. Na *História da Filosofia* ao expor a Filosofia de Descartes, Hegel atenta-se que para Descartes não teve necessidade de desenvolver as diferenças contidas no eu penso, tarefa a que Fichte se entregou, partindo da certeza absoluta de si mesmo. De fato, para Descartes, o Eu existente tem como atributo o pensamento, esta é a certeza de si, que resiste a dúvida e vem a ser o fundamento de toda a filosofia.

O cogito cartesiano mantém pensamento e ser unidos, de forma que o pensar é intuído imediatamente como certeza de si. Deste modo, Hegel diz: "A filosofia retomou ao seu verdadeiro terreno, a base sobre a qual o pensamento parte do próprio pensamento, como algo de certo, e não de algo externo, nem de algo dado, não de uma autoridade, mais pura e simplesmente desta liberdade que se funda no "eu penso""[229]. Estes são os tópicos principais que Hegel retornará como ponto de partida da "dialética do senhor e do escravo": o cogito, que se põe a si mesmo como certeza de si. A consciência que compreende a si mesma precisa pressupor aquilo do qual tem de desenvolver seu conceito, a saber, o de ser consciência. Hegel esclarece que uma consciência é, desde sempre, consciência de si, caso contrário, não seria consciência. Cada apreensão consciente do objeto coloca-se em relação àquilo que conhece a fim de poder conhecer.

Tal referência é expressa por uma espécie de "idealismo fichtiano" segundo o qual a razão é a certeza da consciência de ser toda realidade. Para Hegel, o eu deste idealismo é o objeto com o qual a consciência é não consciente de outro objeto. Como que para Fichte, o eu é o objeto único e toda a realidade. No entanto, para Hegel, em seu idealismo absoluto, a autoconsciência não é tão somente para si toda a realidade, mas é, em si toda realidade.

---

[228] TAYLOR, C.: Hegel, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 34.

[229] HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes in: Werk 3. Suhrkamp, 1986, p. 23.

Considerações finais

Em uma época na qual prevalece o historicismo, afirma Hegel, perde-se a capacidade de pensar o espírito em construção. Ou seja, uma época que trata tudo historicamente, então se ocupa somente de um mundo que não existe mais e "divaga pelas casas dos defuntos, porque o espírito renuncia a sua própria vida que consiste em pensar-se a si mesmo"[230]. Desse modo, o pensamento, produtor de todas as realidades, não tem nenhum interesse no que é morto, no que é passado, pois como afirma o filósofo: "só tem interesse para a erudição, para a vaidade"[231]. À primeira vista essas palavras soam como avessas à história como campo de pesquisa e como modo de reflexão privilegiado da filosofia; contudo, foram proferidas pelo filósofo, que incluiu de maneira particular a história na elaboração do seu pensamento. A história, para Hegel, não é uma questão no interior do seu sistema, mas sim um dos seus fundamentos. Portanto, se não era a história o problema, a questão incidia sobre as concepções de história e de escrita da história presentes no contexto intelectual hegeliano.

Sem uma consciência da liberdade, o ser humano seria apenas objeto de forças e de atores anônimos ou, então, somente submetido à necessidade do instinto. Por isso, segundo Flórez, "Hegel define a história como sendo o progresso da e na consciência da Ideia de liberdade"[232]. Trata-se de uma definição que procura reunir alguns dos conceitos fundamentais do Iluminismo do século XVIII, do qual Hegel era filho, mas que ele pretendia, justamente, submeter a uma revisão crítica profunda. A história é, pois, progresso, que se exprime em níveis de consciência e o objeto dessa consciência é a "Ideia de liberdade". Em Hegel, o discurso da *Filosofia da História* sempre persegue o fio da racionalidade profunda que une todas as situações históricas, o qual se revela como a "ideia da liberdade".

[230] HEGEL, G. W. F. Vorlesunger über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 55

[231] HEGEL, G. W. F. Vorlesunger über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 56.

[232] FLÓREZ, Ramiro. La dialéctica de la historia en Hegel. Madrid: Gredos, 1983, p. 23

Referências:

ANGEHRN, E. **Freiheit und System bei Hegel**. Berlin: Walter de Gruyter, 1977. FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid: Gredos, 1983.

HEGEL, G. **A Razão na História:** introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Vorlesunger über die Philosophie der Geschichte**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. **Phänomenologie des Geistes** in: Werk 3. Suhrkamp, 1986.

HEIMMANN, B. **System und Methode in Hegels Philosophie**, Leipzig, 1927.

HIPOLLITE, J. **Génesè et struture de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel**, Aubier, Paris, 1967.

HEIDEGGER, M. **Hegels Begriff der Erfahrung**. in: Martin Heidegger. esamtaus Gabe: Holzweg. Vittrio Klostermann. Franfurt. 1977. V.5.

ROBERT, S. **In The spirit of Hegel**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1983.

SALLIS, J. **Hegel's concept of presentation**: Its determination in the Preface to the phenomenology of spirit. In: H. St. 12, pp. 129-156, 1977.

TAYLOR, C. **Hegel,** Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

Aproximações entre Nietzsche e Eça de Queiroz acerca do problema da consciência histórica no imaginário cultural oitocentista

Similarities between Nietzsche and Eca de Queiroz about the historical consciousness of the problem in the cultural imaginary nineteenth century

Renato Nunes Bittencourt[233]

Resumo: O artigo apresenta a leitura do romance de Eça de Queiroz, *A ilustre casa de Ramires*, a partir de um aparato crítico nietzschiano delineado em suas interfaces historiográficas, enfatizando a ambivalência do sentido da consciência histórica para a vida.
Palavras-chave: Memória. Consciência Histórica. Glória. Ação; Criatividade.

Abstract: The article introduces the reading from the novel by Eça de Queiroz, *The Illustrious House of Ramires*, from a critical apparatus account outlined in its historiographical interfaces, emphasizing the ambivalence of the sense of historical consciousness to life.
Keywords: Memory. Historical Consciousness. Glory. Action; Creativity.

Introdução

A questão do uso do conhecimento histórico na formação cultural e política de um povo e seus inerentes desdobramentos axiológicos na configuração ética da vida individual é tema recorrente na obra de importantes pensadores do período da modernidade oitocentista. Neste presente artigo, privilegio as considerações de Nietzsche acerca da ambivalência do uso da História para a vida, assim como o tema do conhecimento histórico na obra literária de Eça de Queiroz, mais precisamente no seu romance de maturidade *A ilustre casa de Ramires*, para que possamos constatar possíveis convergências axiológicas entre ambos os autores, ressaltando assim a importante associação que podemos realizar entre as perspectivas da Filosofia e da Literatura conjugadas graças ao tecido crítico da Teoria da História. Cabe ressaltar ainda que, em vista da gravidade do tema, de modo algum poderíamos prescindir do uso de outras importantes obras de suma importância para

[233] Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Professor da FACC-UFRJ e do Curso de Especialização em Pesquisa de Mercado e Opinião Pública da UERJ. E-mail: renatonunesbittencourt@gmail.com, data de submissão 15/10/2015 e aceite em 10/11/2015.

a elucidação das questões apresentadas no artigo, conforme se constatará através da leitura das linhas a seguir.

O problema da história na Filosofia de Nietzsche

Nietzsche, na sua *Se*gunda *Consideração Intempestiva*, publicada em 1874, versa sobre a importância e o malefício do uso da História para a vida, justificando, para tal empreendimento filosófico, a necessidade de se investigar a proposta latente na perspectiva do historicismo acadêmico em voga ao longo da modernidade oitocentista, que consistia na tentativa de compreender a existência do homem e do próprio mundo como decorrência de um encadeamento puramente racional (inteligível), que se manifestaria de modo mais acabado na ação humana formadora do processo histórico das sucessivas civilizações do mundo. Conforme Nietzsche,

> Pensada como ciência pura e tornada soberana, a História seria uma espécie de conclusão da vida e balanço final para a humanidade. A cultura histórica só é efetivamente algo salutar e frutífero para o futuro em consequência de uma nova, poderosa e salutar corrente de vida, do vir a ser de uma nova cultura, por exemplo; portanto, só se ela é dominada e conduzida por uma força mais elevada e não quando ela domina e conduz [...] A História, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico, e por isto jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar uma ciência pura, mais ou menos como o é a matemática.[234]

A corrente historicista, sendo herdeira da filosofia idealista de Hegel, preconizava a intervenção de uma ordem providencial sobre a Terra e vislumbrava fazer do conhecimento histórico o saber primordial pelo qual se alcançariam as respostas para as grandes indagações da condição humana. Nessas condições, mesmo as mais contraditórias ações humanas, efetivadas através dos conflitos entre os povos, fariam parte dos desígnios do Plano Divino para o estabelecimento de seus projetos teleológicos de progresso espiritual do gênero humano, pois a ação humana seria o reflexo imanente da própria obra divina da Terra. Para Hegel,

> A História Universal é o processo desse desenvolvimento e do devir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodiceia, a justificação de Deus na História. Só a percepção disso pode reconciliar a História Universal com a realidade: a certeza de que aquilo

[234] NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 17.

> que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é necessariamente a Sua obra.[235]

Nessa concepção filosófica, as constantes transformações materiais, culturais e políticas das civilizações proeminentes na história da humanidade decorreriam da consolidação da ideia de liberdade no mundo concreto, garantidas pelo caráter de racionalidade presente na realidade, conforme a sentença célebre, "o racional é real, o real é racional".[236]

Contudo, contrariando o otimismo latente no discurso hegeliano, o pensamento trágico postula que as contradições da realidade não promovem uma junção harmoniosa ulterior; a contingência é o primado da existência e os antagonismos movimentam as expressões vitais, mas sem que ocorra qualquer síntese ordenadora definitiva. No presente momento da argumentação, podemos nos beneficiar das contribuições de Georg Simmel acerca da consciência histórica, uma vez que este grande pensador se inspirou profundamente nos fundamentos filosóficos nietzschianos:

> A vida vivida, linear, é caótica do ponto de vista do sentido mas contínua do ponto de vista da cronologia. Quando combinamos séries psíquicas de desenvolvimento segundo o sentido, corrigimos o acaso com o qual, para construir-se, a vida, vacilante e incoerente – incoerente precisamente por causa de sua coerência temporal -, retira esse ou aquele elemento das suas séries lógicas de conteúdos.[237]

A pretensa teleologia divina condutora do processo histórico retiraria da própria existência o seu fundamento imanente, transferido para uma esfera abstrata, da qual derivaria o sentido lógico que garante a efetivação do mundo concreto, como se este fosse um joguete, desprovido de genuína liberdade criadora. Tal concepção reflete uma conotação moral, pois o aprimoramento do homem e da sociedade decorreria de um projeto divino realizado na dimensão sensível, anulando o poder genial latente em cada cultura. Nietzsche, com acentuada ironia, argumenta que

---

[235] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História.** Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: EdUnB, 1999, p.373.

[236] HEGEL, **Princípios de Filosofia do Direito.** Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.p. XXXVI.

[237] SIMMEL, Georg. **Ensaios sobre Teoria da História**. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 65.

> Chamou-se, com escárnio, esta história compreendida hegelianamente o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado por sua vez através da história. Todavia este Deus se tornou transparente e compreensível para si mesmo no interior da caixa craniana de Hegel e galgou todos os degraus dialeticamente possíveis de seu vir a ser até a sua auto-revelação: de modo que, para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo se confundiriam com a sua própria existência berlinense[238]

Eis, em linhas gerais, os problemas decorrentes da perspectiva metafísica presente na concepção hegeliana do processo histórico, de acordo com as críticas empreendidas por Nietzsche. Contudo, cabe também versarmos sobre o vínculo que havia entre a visão de mundo historicista e a busca desenfreada pelo conhecimento, capitaneada pela figura denominada por Nietzsche criticamente como o "homem erudito", que "consiste numa rede misturada de impulsos e excitações muito variadas, é um material impuro por excelência".[239] De nada adianta o excesso de erudição se porventura esse conjunto de dados informativos não se transforma em um nível de conhecimento aplicável ao plano concreto das ações e não capacita o desenvolvimento da criatividade pessoal.

Ao longo da modernidade oitocentista, a atividade historiográfica granjeou uma elevação no seu estatuto epistêmico, sendo considerada como uma ciência cujo método investigado em nada devia ao aplicado pelas ciências da natureza. Na intelligentsia acadêmica, havia a proposta de se tentar interpretar todo tipo de ação humana no mundo pelas categorias do discurso histórico, circunstância que evidenciava o projeto delimitador desses intelectuais, reclusos em uma possibilidade monolítica de compreensão do mundo. O conhecimento histórico decorria de um anseio pela compreensão adequada e irrestrita dos acontecimentos do passado, para que este tivesse os seus fundamentos e eventos desvelados minuciosamente pelo homem moderno. O historiador idealista do Oitocentismo europeu se caracterizava por dirigir o seu olhar perscrutador para o passado acreditando que, dessa maneira, poderia conhecer o sentido existencial de seu próprio tempo. Para Nietzsche, o conhecimento da História, de acordo com o modo pelo qual é utilizado pelo investigador, pode ser imputado seja como benéfico ou como maléfico para o desenvolvimento adequado da vida, circunstância que denota a grande responsabilidade

---

[238] NIETZSCHE, **Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida**, p. 72-73.
[239] NIETZSCHE, **III Consideração Intempestiva: Schopenhauer como educador**, p. 91. .

daquele que se propõe a estabelecer tal atividade inquiridora em sua existência. A rigor, somente as naturezas mais fortes poderiam adentrar no estudo das searas históricas, pois esse exercício exige o autoconhecimento do sujeito, e quem adquire o autoconhecimento deve lidar corajosamente com os seus fantasmas interiores:

> Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a História serve à vida queremos servi-la.[240]

Vejamos então, de acordo com a filosofia de Nietzsche, uma breve exposição do gênero historiográfico por ele denominado como "História Monumental" pelo fato desta perspectiva historiográfica servir de elucidação para a minha exposição acerca do conhecimento da glória do passado como exemplo para as gerações presentes. Quando utilizamos esse conhecimento dos acontecimentos significativos do passado, através do exemplo dos grandes feitos dos homens valorosos como estímulo para o empreendimento de novas ações, a História se torna positiva e propícia para o desenvolvimento da vida, pois ela proporciona a continuidade da atividade humana, incentivando o desabrochar da criatividade nas gerações do presente, servindo assim de energia vivificante para o futuro. Um autor fundamental para compreendermos o espírito da narrativa histórica monumental é Tucídides que, na sua imponente *História da Guerra do Peloponeso* transcreve a sublime oração fúnebre pronunciada por Péricles em honra dos guerreiros atenienses mortos na luta contra os espartanos:

> Falarei primeiro de nossos antepassados, pois é justo e ao mesmo tempo conveniente, numa ocasião como esta, dar-lhes este lugar de honra rememorando os seus feitos. Na verdade, perpetuando-se em nossa terra através de gerações sucessivas, eles, por seus méritos, no-la transmitiram livre até hoje. Se eles são dignos de elogio, nossos pais o são ainda mais, pois aumentando a herança recebida, constituíram o império que agora possuímos e a duras penas, nos deixaram este legado, a nós que estamos aqui e o temos [...] Parece-se me ainda que uma morte como a destes homens é prova total de máscula coragem, seja como o seu primeiro indício, seja como sua confirmação final. Mesmo para alguns menos louváveis, por outros motivos, a bravura comprovada na luta por sua

[240] NIETZSCHE, **Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida**, p. 5.

> pátria deve com justiça sobrepor-se ao resto; eles compensaram o mal com o bem e saldaram as falhas na vida privada com a dedicação ao bem comum. [...] Assim estes homens se comportaram de maneira condizente com nossa cidade; quanto aos sobreviventes, embora desejando melhor sorte, deverão decidir-se a enfrentar o inimigo com bravura não menor. Cumpre-nos apreciar a vantagem de tal estado de espírito, não apenas com palavras, pois a fala poderia alongar-se demais para dizer-vos que há razões para enfrentar o inimigo. Em vez disso, contemplai diariamente a grandeza de Atenas, apaixonai-vos por ela e, quando a sua glória vos houver inspirado, refleti em que tudo isto foi conquistado por homens de coragem cônscios de seu dever, impelidos na hora do combate, por um forte sentimento de honra; tais homens mesmo se alguma vez falharam em seus cometimentos, decidiram que pelo menos à pátria não faltaria o seu valor, e que lhe fariam livremente a mais nobre contribuição possível. De fato, deram-lhe suas vidas para o bem comum e, assim fazendo, ganharam o louvor imperecível e o túmulo mais insigne, não aquele em que estão sepultados, mas aquele no qual a sua glória sobrevive relembrada para sempre, celebrada em toda ocasião propícia à manifestação das palavras e dos atos. Com efeito, a terra inteira é o túmulo dos homens valorosos, e não somente o epitáfio nos mausoléus erigidos em suas cidades que lhes prestam homenagem, mas há igualmente em terras além das suas, em cada pessoa, uma reminiscência não escrita, gravada no pensamento e não em coisas materiais. Fazei agora destes homens, portanto, o vosso exemplo, e tendo em vista que a felicidade é liberdade e a liberdade é coragem, não vos preocupeis exageradamente com os perigos da guerra.[241]

A História Monumental educa o indivíduo para a dureza da vida, sem todavia embotar sua sensibilidade e capacidade de se emocionar com os aspectos grandiosos e gloriosos da existência política; justamente por lhe propiciar esses sentimentos nobres que afirmam as virtudes da coragem e da honra, a História Monumental eleva a consciência do sujeito ao plano da imortalidade. Um indivíduo, ao tomar conhecimento de uma ação extraordinária efetivada por seus ancestrais, quando movido por um senso de ampliação da própria potência de agir, utilizará o passado glorioso como referencial para a realização das suas ações no momento presente Nessas condições, ocorre um encadeamento que conecta, para além da distância temporal, os atos singulares dos indivíduos que se destacam da massa comum. Nietzsche afirma que

> Esta é a ligação natural que uma época, uma cultura, um povo deve ter com a História – evocada pela fome, regulada pelo grau de suas necessidades, mantida sob limites pela força plástica que lhe é própria – se o conhecimento do passado, em todas as épocas, só é desejado a

[241] TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso.** Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. da UnB, 1997, p. 97; p. 100-101.

> serviço do futuro e do presente, não para o enfraquecimento do presente ou para o desenraizamento de um futuro vitalmente vigoroso.[242]

Não existe ação plenamente original; mesmo Alexandre o Grande, ao realizar suas fantásticas conquistas militares e expandir as fronteiras do mundo grego pelo Oriente, briosamente inspirou-se pelas narrativas míticas acerca de Aquiles tal como enunciadas por Homero na sua *Ilíada*.[243] Os feitos extraordinários de um grande herói recebiam na consciência épica o destaque conveniente pelo recurso da *aristéia*. A consciência historiográfica em seus caracteres monumentais, desenvolvida positivamente, portanto, demonstra que se um grande feito logrou êxito no passado, algo similar pode ocorrer no presente, sem que a realidade atual em nada deva ao acontecimento precedente. Nietzsche salienta que

> Somente a partir da suprema força do presente tendes o direito de interpretar o passado: somente na mais intensa tensão de vossas qualidades mais nobres desvendareis o que há no passado digno de ser conhecido e conservado.[244]

Por outro lado, quando existe uma compreensão inadequada do conhecimento histórico dos feitos maravilhosos de outrora, cria-se uma espécie de ruptura entre a ação grandiosa do passado e a vida do homem do presente, que perde a capacidade de agir de acordo com a sua singularidade. Esse distúrbio ocorre quando o homem do presente, ao conhecer pormenorizadamente a exuberância extraordinária do passado de seu povo, se sente indigno desta magnitude, apequenando-se moralmente perante a grandeza extraordinária existente na vida dos homens do tempo de outrora. Conforme as indagações críticas de Nietzsche,

> Será então que a vida deve dominar o conhecimento, a ciência, ou será que o conhecimento deve dominar a vida? Qual destes dois poderes é o mais elevado e decisivo? Ninguém duvidará: a vida é a mais elevada, o poder dominante, pois um conhecer que aniquila a vida aniquilaria ao mesmo tempo a si mesmo. O conhecer pressupõe a vida: ele tem,

---

[242] NIETZSCHE, **Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida**, p. 32.

[243] HOMERO. **Ilíada**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

[244] NIETZSCHE, **Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida**, p. 56.

> portanto, o mesmo interesse na conservação da vida que todo e qualquer ser tem na continuação de sua própria existência.[245]

Essa situação pode gerar o saudosismo nos homens do momento presente, tristeza que, apesar de espiritualmente nobre por se associar moralmente àquilo de grandioso que existe no passado, impede o estabelecimento de uma renovação das forças vitais atuais, procedimento necessário para que a chama do elã criativo não se apague no âmago dos sujeitos históricos. Para a consciência saudosa, sempre o passado será imputado como melhor, mesmo que no presente sejam realizadas obras magníficas; tanto pior, essa disposição valorativa pode até mesmo mitificar exageradamente o passado, escondendo suas contradições e desacertos. As colocações de Ortega y Gasset acerca da massificação cultural da modernidade tecnocrática são extremamente compatíveis com as reflexões precedentes:

> A ideia de que o historiador é um profeta no sentido contrário resume toda a filosofia da história. Naturalmente só é possível se antecipar a estrutura geral do futuro; da mesma forma que, na verdade, essa é a única coisa que compreendemos do passado ou do presente. Por isso, quem quiser ver bem sua época deverá olhá-la de longe.[246]

Assim como o amor ao novo pelo novo é intrinsecamente estúpido, pois nem sempre o que é novo é bom., assim também o amor ao passado pelo simples fato de ser passado é sintoma de decadência existencial e cultural. Tal separação torna o conhecimento histórico do passado um elemento destruidor das disposições ativas do indivíduo, pois este não consegue se colocar à altura da excelência dos seus gloriosos antepassados. Por conseguinte, o conhecimento do passado monumental efetivado pelos grandes homens, utilizado inadequadamente, oprime o indivíduo do presente, que se torna, portanto, totalmente incapaz de desenvolver suas ações com a flexibilidade necessária para a ampliação da sua capacidade criativa. Conforme Nietzsche, a modernidade oitocentista sofria da doença histórica, doença moral:

---

[245] NIETZSCHE, **Segunda Consideração Intempestiva**: Da utilidade e desvantagem da história para a vida, p. 96.

[246] ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas**. Trad. de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 85-86.

> Mas ela está doente, esta vida desagrilhoada, está doente e precisa ser curada. Ela está enferma de muitos males e não sofre apenas da lembrança de seus grilhões – ela sofre, o que nos diz respeito especialmente, da doença histórica. O excesso de história afetou a sua força plástica, ela não sabe mais se servir do passado como um alimento poderoso.[247]

Em suma, para Nietzsche, a compreensão monumental da História, no seu viés negativo, considera que somente no passado havia brilho e beleza, de modo que, no momento presente, seria impossível a retomada dos valores grandiosos e dignos do homem criador e da sua cultura. Após a apresentação do problema do conhecimento histórico em Nietzsche, podemos passar para a próxima etapa do presente escrito: uma interpretação da obra *A ilustre casa de Ramires*, de Eça de Queiroz, por meio do uso do pensamento nietzschiano acerca da questão do uso adequado e inadequado da História para a vida.

O Mal-estar do conhecimento da história na literatura de Eça de Queiroz

Na citada obra de Eça de Queiroz, temos como protagonista Gonçalo Ramires, um nobre lusitano que se propõe a redigir as crônicas sobre os grandes nomes antepassados de sua ilustre família, cujo legado perpassa a própria formação histórica e social de Portugal. Tal como o personagem José Castanheiro exclama:

> - Sublime!... A Torre de D. Ramires!... O grande feito de Trutesindo Mendes Ramires, contado por Gonçalo Mendes Ramires!... E tudo na mesma Torre! Na Torre o velho Trutesindo pratica o feito; e setecentos anos depois, na mesma Torre, o nosso Gonçalo conta o feito! Caramba menino, carambíssima! Isso é que é reatar a tradição.[248]

Com efeito, Gonçalo, o "fidalgo da Torre", dedica grande parte do seu tempo nesse vigoroso e extenuante empreendimento de criar uma portentosa obra que destaque toda a importância da família Ramires para a consolidação do destino glorioso de Portugal dentre as nações do mundo, abarcando toda sua contribuição para a expansão do renome lusitano pelas fronteiras internacionais: "Velha Casa de Ramires, honra e glória de Portugal!", conforme os versos do fado tradicional enunciado diversas vezes ao longo da obra. Todavia, a possibilidade de conhecer os pormenores gloriosos do legado de seus ancestrais motiva em Gonçalo um mal-estar moral, decorrente da discrepância entre o caráter

[247] NIETZSCHE, **Segunda Consideração Intempestiva**: Da utilidade e desvantagem da história para a vida, p. 94.95.
[248] EÇA DE QUEIROZ, José Maria. **A ilustre casa de Ramires**. São Paulo: Ática, 1999, p. 22.

extraordinário e empreendedor dos Ramires do passado e ele, um nobre decadente que manifesta na sua vida prática apenas o esquálido reflexo dos tempos gloriosos do passado de sua distinta família, alicerce da formação da nação portuguesa.

Gonçalo sofre pela discrepância existente entre a nobreza moral de seus antepassados e sua vida desprovida de valor heroico, quase descambando para a mediocridade. Quanto mais ele conhece a importância histórica dos seus valorosos ancestrais, mais ele se angustia diante da impossibilidade de agir gloriosamente no tempo presente, atirando-se em um marasmo ético de prostração; suas inquietações não o estimulam a revolucionar seu modo de viver. Tanto pior, o sofrido empreendimento investigativo de Gonçalo o aliena da realidade do próprio meio sociopolítico no qual ele vive, de maneira que o fidalgo fica completamente absorto na contemplação do legado de seus ancestrais, deixando o seu momento presente no estado de inércia. Gonçalo não se adequa aos parâmetros axiológicos do seu próprio tempo histórico, pois o valor que chancela sua nobiliarquia na era moderna foi substituído por uma atitude pragmática e mercantil diante do mundo, muitas vezes individualista e contrária aos valores superiores da fidalguia de sangue, sem que nada se faça para destruir essa forma de compreender as relações humanas mediadas pelo dinheiro. A ideologia capitalista nivela por baixo toda individualidade.

O homem nobre do passado, em nome de sua pátria, de seu ideal moral, de sua fé religiosa, não raro sucumbia nas grandes batalhas, abdicando do desfrute da própria vida individual pelo benefício de uma causa maior do que a dele mesmo, e em tal empreendimento encontrava a sua paga, pois nada é mais importante ao herói do que a glória e a imortalidade do nome, conquistadas com sangue e com suor. Todavia, a atividade do desvalido homem da modernidade burguesa consiste apenas em conservar os seus títulos nobiliárquicos, em uma tentativa de se garantir a permanência ociosa dos seus privilégios sociais, e não a ascética busca pela elevação moral diante das situações que requerem a manifestação da bravura e da dignidade, atitudes que servem de esteio para os seus vassalos e para toda a nação.

Dentre os nomes de sua distinta estirpe, Gonçalo, nas suas investigações historiográficas, enfatiza em especial a figura de Trutesindo Ramires, heroico cavaleiro medieval, nobre renomado por sua enorme valentia e coragem diante das adversidades belicosas de sua vida, servindo lealmente à coroa portuguesa. Perante os seus desafios guerreiros, Trutesindo Ramires, não renegava o confronto contra os seus mais ferozes

oponentes, honrando assim o digno nome que portava consigo e glorificando a fé cristã perante os muçulmanos. Afinal, a vida de um homem nobre se constitui não através da transmissão hereditária de um nome, na vida opulenta da corte, nas futilidades palacianas, mas justamente na luta por fins altruísticos, como, por exemplo, os esforços dedicados pela liberdade da pátria e pela sua crença religiosa. A nobreza de Trutesindo se constituía assim ela afirmação vigorosa de sua força e na sua dedicação pela elevação da casa portuguesa diante das ameaças externas.

Em uma postura diametralmente oposta, Gonçalo, apesar de nalgumas partes da narrativa demonstrar um comportamento generoso e magnânimo para com seus interlocutores, manifesta, na maior parte do tempo, um caráter débil e hesitante diante das situações que requerem a expansão de sua força. Tanto pior, Gonçalo se utiliza de subterfúgios discutíveis para que o esplendor de sua casa permaneça altaneiro. Esse distúrbio decorre justamente da influência negativa do fantasma da tradição nobre da família Ramires no coração de Gonçalo, o qual, na medida em que desvenda os detalhes dos feitos elevados de seus ancestrais, se deprime de maneira considerável, perdendo qualquer vínculo com a atividade criadora.

O conhecimento histórico, quando impede o desenvolvimento das forças vitais e criadoras do homem, deve ser prontamente descartado, para que não possa motivar maiores transtornos na vida prática. No caso de Gonçalo, o brilho do passado glorioso o impede de agir da maneira necessária, pois ele retira toda a sua parca felicidade do ato de contemplação dos tempos idos, que somente existem enquanto legado afetivo em sua memória. A recordação doentia do passado longínquo, considerado como o tempo no qual existia a autêntica dignidade, é uma agressão terrível ao homem de ação, pois retira deste o seu mais importante valor, a possibilidade de, no presente, favorecer o desenvolvimento de ações magistrais.

A discordância entre o passado monumental e o presente medíocre torna Gonçalo um homem pusilânime, incapaz de fazer prevalecer o seu valor diante de seus detratores. Em diversos pontos da narrativa de Eça de Queiróz, vemos o protagonista passando atribulações morais diante de um patife desrespeitador, Ernesto de Nacegas, que em suas afrontas coloca em questão o valor e a dignidade do fidalgo. Quando acontecem esses maus encontros, Gonçalo vê suas desorganizadas forças vitais se dissiparem completamente, de maneira que o seu ofensor, um embrutecido homem de estirpe menor, acaba por fazer prevalecer a sua presença moral, invertendo as ordens sociais. Trata-se de

uma situação que podemos considerar como relativamente inconcebível numa situação normal, pois um homem nobre, ciente de sua dignidade e imponência, jamais permitiria que ocorresse a manifestação de tal insolência, sobretudo pelo fato do homem agressor ser desprovido de qualquer compostura.

A tarefa de um fidalgo, nesse caso, consistiria em suprimir os impropérios de uma pessoa tão leviana, não através da arrogância, mas sim pela imposição de uma conduta altiva, que humilhasse moralmente o falso soberbo. O homem nobre prima acima de tudo pela honra, e o ato de fazer calar um indivíduo inconveniente nada mais é do que exercer o seu direito de legislar sobre a insignificância da massa vulgar. Entretanto, Gonçalo se acovarda em diversos momentos diante de seu antagonista, numa espécie de inversão de papéis axiológicos: ele acaba se tornando o inferior, o "servo". A covardia é incompatível com a virtude nobre da ação gloriosa. As interações ruins de Gonçalo com seu opositor impossibilitam ainda mais a ampliação de sua potência de agir, travada continuamente por sua insatisfação consigo próprio, decorrente, conforme vimos, pela exaltação desmedida da figura de seus heroicos ancestrais cuja sombra obscurece sua própria existência atual.

Nessa comparação entre um herói do quilate de Trutesindo e o "teórico" Gonçalo, podemos dizer que este não é merecedor nem mesmo de ficar à sombra do valoroso nobre medieval. A distância moral entre ambos é tão extensa que poderíamos mesmo indagar se porventura Gonçalo integra a valorosa dinastia Ramires. Nessas condições, Gonçalo parece portar consigo apenas o anêmico reflexo da história gloriosa de sua egrégia família:

> Seu pai ainda fora o bom Ramires destemido – que na falada desordem da romaria da Riosa avançava com um guarda-sol contra três clavinas engatilhadas. Mas ele... Ali, no segredo do quarto apagado, bem o podia livremente gemer – ele nascera com a falha, a falha de pior desdouro, essa irremediável fraqueza da carne, que, irremediavelmente, diante de um perigo, uma ameaça, uma sombra, o forçava a recuar, a fugir... A fugir dum Casco. A fugir dum malandro de suíças loiras que, numa estrada e depois numa venda, o insulta sem motivo, para meramente ostentar pimponice e arreganho. Ah, vergonhosa carne, tão espontadiça![249]

Contudo, após passar por toda uma série de percalços e situações atribuladas que poderiam colocar em dúvida se realmente Gonçalo seria digno do passado que herda em seu sangue, o decadente fidalgo enfim se torna capaz de honrar o glorioso nome da sua

[249] EÇA DE QUEIROZ, **A ilustre casa de Ramires**, p, 203.

família, pois o conhecimento dos grandes feitos de seus ancestrais serviu finalmente de estímulo para a atividade. Tal reviravolta ocorre quando Gonçalo, após se deparar mais uma vez na narrativa com o seu rude antagonista de baixo estrato social, Ernesto de Nacegas, ao invés de se retrair covardemente como até então o fazia, impõe vigorosamente a sua força sobre esse estúpido rival, prevalecendo na disputa ao impor ao maganão um grande corretivo: algumas chicotadas que deitam por terra a infame arrogância desse rude leviano. Ernesto de Nacegas, a partir de suas impertinências para com o plácido Gonçalo, encarna o sujeito do ressentimento, estúpido, tacanho, que somente encontra satisfação em sua vida mediante os incômodos provocados em outrem; é como o mosquito que irrita o leão, mas o grande problema é que muitas vezes o mosquito desnorteia a atenção do leão.

Gonçalo, um homem tão pacato e polido, qualidades socialmente louváveis (mas que em algumas circunstâncias devem ser suspensas em prol da afirmação da vida), necessitou agir com energia para que a ordem se estabelecesse. Não adianta querer a paz absoluta e assim não se envolver em contendas e por causa disso se chafurdar na miséria existencial e na depressão moral. A perpetuação do estado de paz, mantida em condições adversas para o sujeito oprimido, em verdade amplia sua própria decadência existencial e dominação, circunstância que exige a afirmação do ímpeto guerreiro latente no âmago em ações violentas. Podemos dizer que a transformação da Gonçalo não é apenas de uma vitória no plano concreto, mas o renascimento do espírito nobre que estava recalcado sobre densas camadas da mediocridade. A violência de Gonçalo contra o grosseiro campônio não foi um ato de ressentimento, mas a expansão natural das suas forças vitais, circunstância que Nietzsche esclarece convenientemente:

> – Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força.[250]

Essa elevação moral faz com que Gonçalo sinta no seu coração a importância do legado dos Ramires na constituição da honra portuguesa no decorrer das eras. Certamente que os seus ancestrais obtiveram vitórias muito mais extraordinárias e importantes para o destino glorioso de Portugal do que ele, um fidalgo dos tempos modernos, cujo modo de

[250] NIETZSCHE, **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 36.

viver se caracterizou pelo olvido e afastamento da dignidade monumental dos seus antepassados. Todavia, essa superação do estado de inércia que até então Gonçalo se encontrava é uma demonstração de que a heroica pujança da família Ramires permanece ainda preservada da ação corrosiva do tempo e da ausência de memória entre grande parte do povo, preocupado em especial apenas com a satisfação dos seus interesses materiais mais imediatos.

A partir da vitória contra o seu grande entrave moral, Gonçalo passa a compreender a vida através de uma perspectiva completamente diferente, conforme o próprio Eça de Queiroz ressalta na parte final da obra. Gonçalo Ramires, que até então agia como o camelo nietzschiano tal como enunciado em *Assim falou Zaratustra*, como o tipo humano que carrega o fardo da moral, da erudição do conhecimento histórico, da poeira das bibliotecas, deixa aflorar o leão que estava latente em seu âmago: "Não-farás chama-se o grande dragão. Mas o espírito de leão diz eu 'quero'".[251] Gonçalo tinha medo de agir, de expressar sua potência, e em um ato de coragem se liberta dos seus grilhões morais. Aliás, não é a toa que muitas famílias nobres portam em seus brasões a imagem do leão, animal glorioso, vitorioso, corajoso. Eliminando a opressão do peso histórico de sua família sob suas costas fatigadas, Gonçalo renova suas forças vitais, adquirindo simbolicamente a vivacidade de uma criança tal como apresentada por Nietzsche:

> Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começar, um jogo, uma roda a girar por si própria, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu mundo[252]

A existência de Gonçalo adquire um novo significado axiológico, decorrente da sua feliz possibilidade de viver sob a égide do heroísmo. Gonçalo renasceu como homem, mesmo que permanecendo em um corpo adulto. Além dessa transformação existencial, o portentoso escrito que Gonçalo redigia com tanto afinco finalmente é terminado com êxito e recebe o justo acolhimento da comunidade literária, fato este que, somado ao reconhecimento popular, acaba por favorecer a sua promoção ao tão almejado cargo

[251] NIETZSCHE, **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 28.
[252] NIETZSCHE, **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**, 2011, p. 28-29.

político. Podemos dizer que, enquanto não afirmara adequadamente a sua potência de agir, Gonçalo se acovardava diante do fantasma luminoso de seu grande ancestral Trutesindo Ramires, numa situação indigna de um homem dotado de sangue nobre. Todavia, ao reverter essa incômoda situação de apatia, o Fidalgo da Torre venceu o triste estado de declínio no qual até então encontrava e, mesmo vivendo em uma época que prescinde dos heróis gloriosos do passado, atua, ele mesmo, como um moderno herói de uma sociedade em vertiginoso processo de transformação axiológica e material, fazendo assim com que os valores nobres da vida permaneçam sempre extemporâneos.

Considerações finais

Pretendi, ao longo deste escrito, realizar uma possível interpretação de uma obra literária por meio da perspectiva de Nietzsche acerca do problema do excesso de o conhecimento histórico para o florescimento da vida criativa. Justifico tal empreendimento filosófico pela grande riqueza que considero existir no estabelecimento de um frutífero diálogo entre a Filosofia e a Literatura. Dessa maneira, conforme exposto, as questões levantadas por Nietzsche sobre os benefícios e malefícios decorrentes do uso do conhecimento histórico na condução da vida individual e da consciência social de um povo ilustram perfeitamente o caso do personagem Gonçalo Ramires tal como delineado pela genialidade de Eça de Queiroz.

Enquanto Gonçalo não conseguia criar um vínculo afirmativo entre o conhecimento do passado e a ação de exceção no presente, a consciência histórica se tornava prejudicial para a sua vida, pois a recordação dos feitos de seus ancestrais sufocava seu ímpeto para a atividade; por outro lado, quando Gonçalo, ao conhecer detalhadamente os momentos extraordinários do passado de sua família e suas contribuições para o progresso sociopolítico de Portugal, se propõe a dar continuidade ao nome valoroso de sua nobre origem, esse conhecimento serve de estímulo para a sua ação criadora. Desse modo, manifestando grandes ressonâncias com a proposta capitaneada por Nietzsche na sua Segunda *Consideração Intempestiva*, o personagem do romance de Eça de Queiroz conseguiu utilizar o conhecimento da História como motor para a ação e, consequentemente, para o florescimento de uma vida regida pelos signos da singularidade.

Referências:

EÇA DE QUEIRÓZ J. M**. A ilustre casa de Ramires**. São Paulo: Ática, 1999.

HEGEL, G. **Filosofia da História.** Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: EdUnB, 1999.

———. **Princípios de Filosofia do Direito.** Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOMERO. Ilíada. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Genealogia da Moral: uma polêmica.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. **Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003a.

_____. **III Consideração Intempestiva - Schopenhauer como educador. In: Escritos sobre Educação.** Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003b.

ORTEGA Y GASSET, J. **A Rebelião das Massas**. Trad. de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SIMMEL, G. **Ensaios sobre Teoria da História**. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso.** Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. da UnB, 1997.

As Contribuições do movimento de cultura popular (MCP) para a educação brasileira

The Contributions of popular culture movement (MCP) for brazilian education

Maria Aparecida Alves da Costa[253]

Resumo: O artigo em pauta busca discutir as contribuições que o Movimento de Cultura Popular trouxe para a educação brasileira visando à importância dos movimentos sociais de cultura popular para o desenvolvimento de uma sociedade da qual esta em constante mutação. Movimento esse ocorrido no Recife entre 1960 a 1964 tendo duração de quatro anos, extinto apenas por motivos impostos pelo regime militar. A fim de atender a este objetivo, realizamos uma pesquisa teórica bibliográfica baseada nas reflexões de Freire (1983), Gaspar (2009) Hilsdorf (2003) entre outros. Sabemos que a educação no Brasil sempre foi de modo geral fragilizada tendo assim na década de 60 um alto nível de analfabetismo. Para a redução desse analfabetismo foi criado um movimento sendo este o primeiro tendo por objetivo a prática da educação básica. Obtivemos como resultados que esse Movimento teve grande importância na historia da educação não só do Recife onde foi sediado, mas no Brasil como um todo, por que partindo da iniciativa do movimento, forma surgindo outros movimentos influenciados por este. Além disso, podemos notar também que o golpe militar de 1964 atrasou bastante a educação no país, causando um atraso até os dias atuais. Pensando em uma educação do futuro, talvez a educação popular séria uma das alternativas para as dificuldades que a educação vem enfrentando atualmente.

Palavras-chave: Educação popular. Analfabetismo. Movimento.

Abstract: This article looking agenda to discuss the contributions that the Popular Culture Movement brought to the Brazilian education aimed at the importance of the social movements of popular culture for the development of a society which is constantly changing. Movement that occurred in Recife between 1960 to 1964 with four-year, extinct only for reasons imposed by the military regime. In order to meet this objective, we conducted a literature search based on theoretical reflections Freire (1983), Gaspar (2009) Hilsdorf (2003) among others. We know that education in Brazil has always been generally weakened so taking in the 60's a high level of illiteracy. For the reduction of illiteracy has created a movement which is the first aiming the practice of basic education. The main results were that this movement had great importance in the history of education not only in Recife where he was based, but in Brazil as a whole, for that starting from the movement initiative, coming form other movements influenced by this. In addition, we also note that the 1964 military coup greatly delayed education in the country, causing a delay to the present day. Thinking of an education of the future, perhaps the serious popular education an alternative to the difficulties that education is currently facing.

Keywords: Popular education, illiteracy, movement.

[253]Especialista em Filosofia da Educação. Universidade Federal do Piaui. E-mail: m-aparecida18@hotmail.com, Data de submissão 15/10/2015 e aceite em 22/11/2015.

Introdução

A educação deve mostrar que não há conhecimento que não esteja, em algum grau, ameaçado pelo erro e pela ilusão.
(Edgar Morin)

O presente artigo tem por objetivo discutir as contribuições do movimento de cultura popular, mais conhecido como MCP. Sua trajetória tinha como objetivo diminuir o analfabetismo e implantar uma educação onde os indivíduos fossem capazes de construir seus próprios conhecimentos baseados no contexto da cultura em que estavam inseridos. A trajetória da educação brasileira possui em seu contexto, vários marcos que contribuíram para chegar a educação que temos hoje. O que não faltaram foram movimentos sociais em prol da batalha contra o analfabetismo e a favor do desenvolvimento da educação popular. Podemos definir que educação popular segundo Pereira & Pereira:

> A Educação popular explicita o lado político da educação e ganha um caráter de classe, na medida em que questiona a forma como as relações de poder que sustentam a sociedade capitalista reproduzem-se na educação bancária e que orienta as atividades para a construção de um projeto histórico nacional voltado para a criação de uma sociedade justa e igualitária, enfatizando a solidariedade de todos os setores que possam compartilhar esse projeto[254]

A fim de aprofundar e chegar a possíveis resultados sobre o tema em estudo realizamos uma pesquisa teórico bibliográfica, onde o autor se baseia em outras pesquisas já realizadas, podendo assim ter êxito em seus analises e estudos. Valorizando os seguintes autores: Freire (1996) Hildorf (2007) buscando uma fundamentação em seus estudos já concluídos. Criado em 1960 no Recife o movimento de cultura popular tinha o objetivo de construir uma sociedade voltada para a mudança social, acreditando no potencial humano contando com a participação dos educando e demais colaboradores. Esse movimento teve duração de quatro anos e foi extinto em 1964 com o golpe militar, regime este que foi imposto pelos militares da época onde extinguiram o voto direto da população, por apenas

[254] PEREIRA, D F F. PEREIRA, E T. Revisitando a história da educação popular no brasil: em busca de um outro mundo possível . Revista Histedbr On-line, Campinas, n.40, p. 03, dez.2010.

uma votação interna, ficando a população sem direitos de expor suas ideias a fim de defender seus direitos. Diante das necessidades para chegar ao objetivo proposto no estudo, o artigo foi dividido em vários momentos, onde situamos a educação no contexto da sociedade. Abordamos as transformações a nível mundial, ressaltamos a educação brasileira no momento do ocorrido Movimento de Cultura Popular. Em seguida abordamos a contextualização do que venha ser Educação popular e suas contribuições. Num outro momento elevamos a fundo o que foi o movimento de cultura popular no Brasil e suas propostas quanto a educação na década de 1960. Tivemos como resultados que o movimento de cultura popular teve uma contribuição para o desenvolvimento da educação no Brasil durante a década de 60. Ainda contribuiu dando suporte a outros movimentos que se iniciaram a partir deste pela luta contra o analfabetismo de crianças e adultos.

Situando a educação no contexto da sociedade

O processo educacional surgiu desde as sociedades primitivas pela necessidade de comunicação entre os seres humanos, sendo assim, por meio da linguagem foram surgindo os diferentes tipos de métodos informais a fim de que os costumes fossem transmitidos para as gerações posteriores. Esses processos evolutivos da educação ficavam registrados apenas pela memoria dos indivíduos, sendo que com o passar dos anos mesmo sem querer acabavam se perdendo em meio às lembranças e pela incapacidade do ser humano de não conseguir guardar todos os acontecimentos. Havendo essa necessidade de registros sobre os fatos e acontecimentos, começaram a fazer pequenos registros em seus campos de habitações como podemos notar nas palavras de GILES:

> A partir de 13.000 anos a. C., registram-se os primeiros ensaios da escrita, através de gravuras em pedras e cavernas, sendo a Mesopotâmia, considerada a primeira civilização a produzir a escrita propriamente dita, o que tornou o processo evolutivo mais formal[255]

Podemos perceber que a ideia de educação nasceu pela necessidade que os seres humanos tinham de se comunicar e, além disso, de poder concretizar as experiências vividas pelos mesmos. Com o passar do tempo à educação foi se evoluindo cada vez mais, e com isso servindo de mecanismo para o processo civilizatório das sociedades. A educação possui uma importância muito relevante para o desenvolvimento de um povo ou de uma nação, pois é a partir dela que podemos contar com princípios éticos, morais,

[255] GILES, T.R. História da Educação. São Paulo: EPU, p. 6, 1987.

culturais, políticos, religiosos entre outros. Quando falamos em educação automaticamente lembramos da educação formal, que é imposta pela pedagogia tradicional onde só podemos encontra-la entre os muros de uma instituição escolar com seus métodos de ensinar e aprender de uma única forma. Sabemos que o conceito de educação não é apenas esse, pois ela está presente nos mais diversos ambientes impostos pela sociedade, como em igrejas, comunidades, na própria família e demais locais que existam práticas educativas a que venha inserir o individuo na sociedade, tornando o mesmo como um fato social, como aborda Noé:

> Para Durkheim, o objeto da sociologia é o fato social, e a educação é considerada como o fato social, isto é, se impõe, coercitivamente, como uma norma jurídica ou como uma lei. Desta maneira a ação educativa permitirá uma maior integração do indivíduo e também permitirá uma forte identificação com o sistema social[256].

Somos seres integrantes de uma sociedade e sendo assim, devemos assumir nosso papel enquanto elementos que compõe a mesma, uma vez que a sociedade não se faz sozinha, precisa da compreensão de todos os indivíduos, e esta compreensão se dá a partir de práticas educativas que venham de encontro para que os indivíduos se tornem culturalmente socializados.

As profundas mutações trazidas pelo intenso século XX.

É certo que podemos afirmar que vivemos em tempos de crise dos paradigmas não só educacionais, mas também sociais, políticos econômicos e culturais. Visualizando a educação em meio a essas mutações dos paradigmas, podemos notar que educar não é uma tarefa tão fácil. Segundo estudiosos como Lyotard, à partir da segunda metade do século XX passamos a viver numa sociedade onde a crise dos valores são constantes e a incerteza predomina sobre todos os aspectos de compreensão da humanidade, o mesmo define esse tempo como pós-modernidade, outros como Bauman define, essa mesma crise de valores e a falta de concretude nos acontecimentos, como tempos líquidos, onde a "solidez" se dissipa no ar com o aparecimento de ideias distintas e significativas para a sociedade.

Não sabemos ao certo, se essas mudanças começaram por meados dos anos de 1945 com o fim da segunda guerra mundial (1939-1945) onde já haviam uma considerada

[256] NOE, Alberto. A relação educação e sociedade: Os fatores sócios que intervém no processo educativo. Ver. Avaliação Universidade de Campinas, Campinas vol. 5 nº 3 p. 2, (17) Setembro 2010.

ausência de valores que a modernidade empregava, ou se concretizou logo mais tarde com a grande revolução comportamental em maio de 1968. A década de 1960 foi o auge dos acontecimentos do século, em que eventos como a era atômica levou ao massacre Hiroshima e Nagasaki. Sem contar em guerras como a do Vietnam (1965- 1975) e a Guerra Fria que dividia o mundo em duas partes. E ainda podemos levar em consideração a expansão das diversas tecnologias, que diminuiu assim as distancias entre as nações com o aparecimento da globalização. Podemos considerar que a globalização é a interligação entre os países que facilita os seres humanos terem acesso bem rápido aos acontecimentos globais. Esta globalização é o apogeu da era tecnológica que está presente em todos os ambientes como aborda Bauman:

> A "globalização" está na ordem do dia; uma palavra da moda que se transforma rapidamente em um lema, uma encantação mágica, uma senha capaz de abrir as portas de todos os mistérios presentes e futuros. Para alguns, "globalização" é o que devemos fazer se quisermos ser felizes; para outros, é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, "globalização" é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível; é também um processo que nos afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira[257].

Contexto histórico do Brasil na época do Movimento de Cultura Popular (MCP)

O Brasil desde seu "descobrimento" é marcado por profundas mudanças que afetam todos os ângulos econômicos do país. Desde então, seu sistema politico é cheio de altos e baixos sempre prejudicando um dos aspectos mais importantes para a construção de uma nação justa e igualitária, a educação. Educação esta que está proposta:

> A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais[258].

Analisando na citação acima podemos entender a abrangência e importância da educação para um país. A lei deixa bem claro que a educação está presente nos mais diversos ambientes da sociedade, seja de cunhos formativos ou informativos. Sabemos que

[257] BAUMAN, Z. Globalização: As consequências humanas. Rio de Janeiro, Zahar, p. 5 1999.

[258] BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Dispõe sobre as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 23 dez. 1996.

o Brasil, nunca teve uma estrutura politica sólida que a população tivesse confiança de um sistema concreto desde a época do Brasil Império, Primeira República (1889-1930), passando pela Era Vargas (1930-1945), continuando no Período Populista (1945-1964), na Ditadura Militar (1964-1985) até os dias atuais. Dentre esses períodos que marcaram a história da politica nacional, o que teve um maior destaque foi o Golpe Militar, que teve inicio em 1964. No entanto, durante a década de 60 o Brasil pôde contar com inúmeras mudanças no campo politico, social, econômico e cultural. Os conflitos políticos, direta ou indiretamente afetaram toda a sociedade, ocasionando os movimentos sociais por lutas de terras, abrigo e direitos.

O governo de Juscelino Kubitschek[259] (1956- 1961) foi marcado por seu plano de metas trazendo benefícios para um Brasil que pedia socorro quanto à questão de desenvolvimento estrutural e econômico. O país deu um grande salto em suas dependências quanto a infraestrutura e desenvolvimento tecnológico, mas financeiramente o Brasil estava cada vez mais endividado com os Estados Unidos. Finalizando seu mandato lhe sucedeu Jânio Quadros e logo mais João Goulart, presidente este que durante seu mandato deu inicio ao Golpe Militar. E é neste cenário que se encontra a educação do Brasil, em meio a um turbilhão de mudanças e que a única coisa que era certa é que ela não era prioridade. A educação não foi tão privilegiada como outros aspectos, sendo compreendida como uma simples práxis. O desacordo entre a politica e a economia do país se elevou por algum tempo como destaca Hilsdorf:

> Essa contradição interna entre a orientação econômica e a orientação política que marca o governo de JK parecia estar sendo encaminhada nos governos seguintes, de Jânio Quadros e João Goulart, no sentido do ajustamento da política econômica ao modelo político nacionalista[260]

Mas, o campo da educação não ficou imune às mutações. Foram criados centros populares de cultura onde defendiam uma educação voltada para a mudança social e politica. Entre eles podemos destacar o Movimento de educação de Base (MEB) que tinha como patrocinador a Confederação dos Bispos de Brasil. Os movimentos de educação popular tinham objetivos que resolveriam os problemas que o país vinha sofrendo. A luta contra o analfabetismo era intensa. É fato notório que durante as mutações a educação

[259] Presidente do Brasil no período de 1956 a 1961, tendo como proposta realizar o plano de meta sendo ele 50 anos de desenvolvimento em 5 de governo.
[260] HILSDORF. Historia da Educação Brasileira. São Paulo: Editora Thompson, p.122, 2007.

também passou por mudanças, causadas pelas mutações que o país vinha sofrendo. A prática educativa era apenas de modo tradicionalista em que os professores repassavam os conteúdos e os alunos absorviam estes conteúdos sem criticidade:

> As práticas derivadas dessa concepção são verbalistas, voltadas para a transmissão e avaliação de conhecimentos abstratos. O professor "deposita" o saber e o "saca" através do exame. Define-se ai uma relação de verticalidade (o saber é doado de cima para baixo) e de autoritarismo (quem sabe manda)[261]

Esse sistema educacional era conhecido com educação bancária em que o professor "deposita" no aluno os conhecimentos que eles acham que é necessário e suficiente para a formação dos discentes, formação esta que sabemos que a criticidade não era um elemento primordial no processo de ensino e aprendizagem. Esse autoritarismo ocorreu durante vários anos no Brasil.

Contextualizando a Educação Popular

Como o próprio nome já diz, a educação popular vem das organizações populares. Esta educação não nasceu entre os muros das escolas, mas sim, em comunidades, em culturas não escolares, mas teve uma repercussão de grande porte e imediata, que suas metodologias e práticas educativas foram conquistando seu espaço, até que chegou a quebrar as fronteiras do ensino escolar:

> Como pratica educacional e teoria pedagógica, pode ser encontrada em todos os continentes, manifestadas em concepções e práticas muito diferente s. Com concepção geral de educação, ela passou por diversos momentos epistemológicos- educacionais e organizativos , desde a busca de conscientização, nos anos 50 e 60, e a defesa de uma educação publica popular e comunitária, nos anos 70 e 80.[262]

A educação popular no Brasil teve inicio com o Educador Paulo Freire onde ele foi o grande idealizador da Educação Popular, "o defensor dos oprimidos" ou até mesmo o semeador da esperança que talvez já estivesse perdida com os acontecimentos políticos ou sociais vividos. Em fim, podemos dizer que Paulo Freire foi comprometido com uma busca por uma sociedade melhor e possível até a sua morte:

---

[261] ARANHA, M. L. A, História da Educação. 2ª Edição. São Paulo, Moderna, p, 208, 2001.

[262] GADOTTI, Moacir. Paulo Freire e a educação Popular. Revista Trimestral do debate da fase, p. 3, 2005.

> Não quero dizer, porem, que, porque esperançoso, atribuo a minha esperança o poder de transformar a realidade e, assim convencido, parto para o embate sem levar em consideração os dados concretos, materiais, afirmando que minha esperança basta. Minha esperança é necessária, mas não é suficiente. Ela só não ganha a luta, mas sem ela a luta fraqueja e titubeia. Precisamos da herança critica, como o peixe necessita da água despoluída[263]

Esta educação popular consiste em enfrentar a realidade social buscando novos horizontes onde a educação seja abordada de uma forma igual, ou seja, para todas as pessoas independentes de gênero, classe social, cor ou religião. A mesma tem como princípios a busca incessante por uma cultura baseada em valores humanos, sociais, morais e educativos, a fim de chegar a uma sociedade mais justa e igualitária:

> A Educação popular acompanha, apoia e inspira ações de transformação social. Nela, o processo educativo se dá na ação de mudar padrões de conduta, modos de vida, atitudes e reações sociais. Portanto, se a realidade social é ponto de partida do processo educativo, este volta a ela para transformá-la[264].

Essa educação também foi defendida por Paulo Freire, onde ele colocava que a educação não poderia ser vista apenas como forma de transmissão de conhecimentos sistematizados e prontos. Essa visão de sujeito histórico transformador forma o indivíduo literalmente racional, onde ele esta no mundo para ser não apenas um seguidor das historias já existentes, mas que acompanhe e dê sua contribuição para a transformação da realidade social, politica e educativa da qual ele esta inserido. O método dialógico de Paulo Freire buscava uma educação popular sendo ela baseada em uma educação libertadora em que todos tinham o direito a uma educação, e que de certa forma essa seria o caminho de uma educação que pudesse assegurar a sociedade diante das transformações que estão acontecendo.

O Movimento de Cultura Popular (1960-1964)

O movimento de cultura popular (MCP) teve sua origem no mês de maio de 1960 na capital pernambucana (Recife), o mesmo teve iniciativa pela prefeitura local que tinha

[263] FREIRE, P. Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a pedagogia do oprimido Rio de Janeiro. Paz e Terra, p. 5, 1992.

[264] PEREIRA, D F F. PEREIRA, E T. Revisitando a história da educação popular no Brasil: em busca de um outro mundo possível . Revista Histedbr On-line, Campinas, n.40, p. 02, dez.2010.

como objetivos desenvolver o processo de alfabetização com crianças e adultos e expandir as manifestações culturais:

> O Movimento de Cultura Popular nasceu da miséria do povo do Recife. De suas paisagens mutiladas. De seus mangues cobertos de mocambos. Da lama dos morros e alagados, onde crescem o analfabetismo, o desemprego, a doença e a fome. Suas raízes mergulham nas feridas da cidade degradada. Fincam-se nas terras áridas. Refletem o seu drama como "síntese dramatizada da estrutura social inteira". Drama também de outras áreas subdesenvolvidas. Do Recife com 80.000 crianças de 7 a 14 anos de idade sem escola. Do Brasil, com 6 milhões. Do Recife, com milhares e milhares de adultos analfabetos. Do Brasil, com milhões. Do mundo em que vivemos, em pleno século XX, com mais de um bilhão de homens e mulheres e crianças incapazes sequer de ler, escrever e contar. O Movimento de Cultura Popular representa, assim, uma resposta. A resposta do prefeito Miguel Arraes, dos vereadores, dos intelectuais, dos estudantes e do povo do Recife ao desafio da miséria. Resposta que se dinamiza sob a forma de um Movimento que inicia, no Nordeste, uma experiência nova de Universidade Popular [265].

Juntamente com a prefeitura do Recife, Paulo Freire também estava à frente do movimento, sendo ele um dos sócios fundadores com suas ideias da educação libertadora onde tinha a expectativa de produzir a cultura com os saberes que a população já tinha, e que precisava apenas aperfeiçoar levando em consideração que não se faz cultura com modelos prontos, mas sim com o constante aprendizado das relações com o mundo da vida e com o outro. Essa preocupação com a educação partia do educador Paulo Freire e de vários políticos de Pernambuco, uma vez que a situação era gritante no que diz espeito à população do nordeste, pois sabemos que essa região sempre foi castigada pelas invasões da seca, retardando assim o crescimento social e econômico nas diversas localidades:

> Este "movimento" reuniu professores e artistas. Ele não existia só nas escolas e nem era um trabalho só da educação [...] as pessoas que faziam o MCP queriam que tudo o que é bom, e está nas palavras, nas cantigas, e nas ideias que as pessoas criam, fosse levado para a gente pobre também[266].

---

[265] COELHO, G. Paulo Freire e o Movimento de Cultura Popular. II Colóquio Internacional Paulo Freire, Pernambuco. Setembro de 2001, p.2.

[266] PEREIRA, D F F. PEREIRA, E T. Revisitando a história da educação popular no brasil: em busca de um outro mundo possível . Revista Histedbr On-line, Campinas, n.40, p. 5, dez.2010.

Esse movimento de cultura popular teve uma grande repercussão em seu desenvolvimento, começando com poucas pessoas envolvidas, mas depois foi dividido em três grupos, cada um com atividades diferenciadas, onde se tinha o mesmo resultado.

Com a divisão de grupos, o movimento foi ganhando força e aumentando suas contribuições nas áreas educativas, que tinham como práticas, ensino (leitura e escrita) coordenado por Paulo Freire, a dança e musica popular, artes plásticas, artesanato, entre outras práticas, ele sempre expondo uma certa dedicação, motivação e compromisso com o movimento:

> O educador, desde as primeiras atividades, viera conduzindo suas investigações sob a inspiração de forte recusa íntima aos procedimentos pedagógicos eivados de paternalismo, de assistencialismo e autoritarismo, por entendê-los como expressões diversas de um mesmo e inaceitável processo de domesticação do homem. (PAIVA, 1980, p. 96)

Com o desenvolvimento de outras práticas, mas sem perder o seu principal foco que era a alfabetização de adultos o MCP no ano de 1961 foram criadas várias escolas de rádio[267], a fim de atender a carência que ainda existia no campo educacional. Já no ano de 1962 foram criadas as cartilhas do MCP como ficou conhecido o material para auxilio para a educação de adultos. Com o passar do tempo o movimento ia se fortalecendo, cada vez mais aumentando o numero de alunos alfabetizados, tanto criança quanto adulto. Com esse acontecimento, o analfabetismo foi diminuindo seu índice. O movimento de cultura popular habilitava os cidadãos daquela época, a saber, lutar por seus direitos, transformando a sociedade em uma cultura rica onde a população fosse capaz de expor seus conceitos e conhecimentos, possibilitando-o a novos estilos de vida. Para Freire (1983) os indivíduos teriam que ter a capacidade de reflexão e auto reflexão onde ele ressalta:

> É preciso que seja capaz de, estando no mundo, saber-se nele, saber que, se a forma pela qual esta o mundo condiciona a sua consciência deste estar, é capaz, sem duvida, de ter consciência, desta consciência condicionada. Quer dizer é capaz de intencionar sua consciência para a própria forma de estar sendo, que condiciona sua consciência de estar [268].

---

[267] Essas escolas de rádio funcionavam os programas radiofônicos e eram transmitidos pelas rádios Club de Pernambuco e Continental.

[268] PAIVA, Vanilda. Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p, 7, 1980. (Coleção Educação e Transformação).

Paulo Freire acreditava que o movimento de cultura popular (MCP) fosse capaz de transformar aquela sociedade sem direitos, deveres e horizontes, em uma sociedade igualitária, onde os oprimidos pudessem de certa forma ocupar seus respectivos lugares na sociedade. Perseguidos pelo movimento do militares no período de inicio da ditadura, o movimento sofreu bastante, por falta de apoio politico, porém ainda existiam pessoas que eram a favor da educação popular como o Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro. Podemos afirmar que o Movimento de Cultura Popular (MCP) foi uma grande batalha que trouxe várias contribuições para a educação. Os participantes tanto ativos como passivos do movimento se sentem lutadores e vitoriosos como podemos avaliar na letra do Hino do MCP, da qual contou com a letra do poeta Audálio Alves e música do maestro Nelson Ferreira:

O HINO[269]

Onde homens houver que não saibam
o que a todos se deve ensinar,
um punhado de luz levaremos
porque a Pátria nos manda levar.
Luta vã não será nossa luta,
oh! humildes obreiros da paz,
pois, se infância de luz não tivestes,
mesmo tarde uma infância se faz.
Desde os cerros longínquos ao mangue,
Coro : vede um povo aprendendo, de pé,
uma língua de heróis, esta língua com seus
cantos de luta e de fé.
Este canto é de quantos desejam
uma Pátria celeiro de luz.
Uma terra sem campos de fome,
mas, de fortes à sombra da cruz.

[269] COELHO, G. Paulo Freire e o Movimento de Cultura Popular. II Colóquio Internacional Paulo Freire, Pernambuco. Setembro de 2001.

É um grito de fé aos que dormem,
esquecidos de um povo que sua
ao encontro de pão, que não acha,
e à procura de um lar pelas ruas.
Coro: Desde os cerros longínquos ao mangue, etc ...
Mas, se um dia, as falanges do mal
contra nós suas armas mover,
por maior que se faça em perfídia
não nos pode um covarde vencer.
Somos raios na luta e na paz,
- homens de aço de luzes na mão - ,
ao marchar a cultura levamos,
popular e sublime à Nação.
Coro: Desde os cerros longínquos ao mangue, etc ...

No ano de 1964 com o golpe militar o Movimento de Cultura Popular (MCP) foi extinto, onde os militares atacaram o local onde era sediado o movimento, destruindo os materiais confeccionados por alunos e demais colaboradores que faziam parte das práticas que eram desenvolvidas, abolindo assim os sonhos dos que lutavam por uma sociedade melhor. Com a extinção do Movimento a educação no Brasil teve uma decadência no campo da educação que até hoje o Brasil sofre. A educação de hoje tem os reflexos da educação do século XX, afinal de contas os educadores de hoje foram os educandos de ontem. O perfil de um educador do século XXI é totalmente diferenciado do perfil do século XX. Com as atualizações, os modelos de antes não suprem mais as necessidades de hoje. Sendo assim precisamos de um modelo que acompanhe a criticidade da sociedade:

> E é essa capacidade ou possibilidade de ligação comunicativa do existente com o mundo objetivo, contida na própria etimologia da palavra, que incorpora ao existir o sentido de criticidade. Transcender, discernir, dialogar (comunicar e participar) são exclusividades do existir. O existir é individual, contudo só se realiza em relação com os outros existires. Em comunicação com eles[270]

[270] FREIRE. P. Pedagogia do Oprimido 17ª Edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

Considerações Finais

Tal como foi proposto na introdução do estudo, abordamos a trajetória da educação em diversos aspectos, com uma ênfase maior no Movimento de Cultura Popular (MCP), da qual podemos elevar a afirmação de que esse movimento teve uma grande contribuição para a educação, não só no nordeste, mas também a nível nacional. Ao termino das analises deste estudo podemos considerar que o movimento de cultura popular teve grande influencia no desenvolvimento da educação popular no Brasil. A década de 60 foi um período de "revoluções" que vivenciamos seus reflexos atualmente. A educação popular buscava uma interação entre o meio e o individuo, uma vez que estamos inseridos neste meio, social, econômico, politico ou educacional. Esse movimento influenciou em outros movimentos de educação básica com o mesmo objetivo. O Brasil na década de 60 tinha o índice de analfabetismo altíssimo, onde as escolas de educação básica não eram o suficiente para um possível abatimento neste índice.

É fato notório que a educação é uma das melhores ferramentas para o bem de uma sociedade em constante evolução. O movimento de cultura popular (MCP) foi de suma importância para o desenvolvimento educacional do Brasil durante seu tempo de efetivação. Como já foi exposto, foi um movimento que teve grande repercussão dando iniciativas para que outros movimentos do mesmo porte ou até maior ocorressem. Podemos perceber também que o Movimento de cultura popular desenvolveu uma educação que incluía vários setores de onde desenvolviam a cultura local e regional. Essa educação teve desafios e possibilidades que foram superados diante da crise paradigmática que a sociedade se encontra. Notamos a partir da letra do seu hino que esse movimento ficou pra história, pois os participantes tiveram orgulho e admiração pela luta que enfrentaram contra o fim do analfabetismo não só de crianças, mas também de jovens e adultos que se empenharam no movimento por um Brasil melhor. Paulo Freire sonhava e buscava uma educação que ele defendia como libertadora e possível baseada no diálogo entre as pessoas, na humildade, generosidade, amor, tolerância, afeto e respeito entre as pessoas.

A educação popular para ele era vista como uma educação que fosse possível transformar o impossível a fim de mudar a consciência do ser humano. O educador atual precisa estar atualizado com as mudanças e que, além disso, precisamos usar uma metodologia dialógica com os alunos, usar uma avaliação que realmente avalie o indivíduo de uma forma completa, levar em consideração que todos nós possuímos um histórico por

traz de qualquer situação que seja formal, profissional ou pessoal. Logo, a comunicação com os alunos é de estrema importância não só para os discentes, más também os docentes que devem se dedicar ao mundo da vida.

Referências:

ARANHA, M. **História da Educação.** 2ª Edição. São Paulo, Moderna, 2001.

BAUMAN, Z. **Globalização:** As consequências humanas. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.

BRASIL. **Lei n. 9.394,** de 20 de dezembro de 1996. Dispõe sobre as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 23 dez. 1996.

COELHO, G. **Paulo Freire e o Movimento de Cultura Popular**. II Colóquio Internacional Paulo Freire, Pernambuco. Setembro de 2001.

FREIRE, P. **Educação e Mudança** 6ª edição, São Paulo. Paz e Terra, 1983.

_____ **Pedagogia da Esperança**: Um reencontro com a pedagogia do oprimido Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1992

_____ Pedagogia do Oprimido 17ª Edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

GADOTTI, M. **Paulo Freire e a educação Popular**. Revista Trimestral do debate da fase, 2005.

GASPAR, L. *Movimento de Cultura Popular*. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acesso em: 19 de novembro de 2013.

GILES, T. **História da Educação**. São Paulo: EPU, 1987.

HILSDORF. **Historia da Educação Brasileira.** São Paulo: Editora Thompson 2007.

LYOTARD, J. **O Pós – Moderno.** 3ª edição. Rio de Janeiro: J.O Editora, 1988.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários a educação do futuro.** 6ª Edição. São Paulo: Cortez, 2000.

NOE, A**. A relação educação e sociedade**: Os fatores sócios que intervém no processo educativo. Ver. Avaliação Universidade de Campinas, Campinas vol. 5 nº 3 (17) Setembro 2010.

PAIVA, V. **Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. (Coleção Educação e Transformação).

PEREIRA, D. & PEREIRA, E. **Revisitando a história da educação popular no brasil: em busca de um outro mundo possível** . Revista Histedbr On-line, Campinas, n.40, p. 72-89, dez.2010.

Subjetividade e Verdade em História

Subjectivité et Vérité dans l'Histoire

Rita de Cássia Oliveira[271]

Resumo: No presente artigo apresento a discussão de Paul Ricoeur sobre o fazer dos historiadores da História e da Filosofia. Para tanto, Ricoeur publica em *História e Verdade* dois artigos: *Objetividade e Subjetividade em História*; *A História da Filosofia e a Unidade do Verdadeiro*. No primeiro destaca Marc Bloch como historiador com nova perspectiva na pesquisa, ao considerar o passado como vestígio que submetido à observação se torna um fato histórico, podendo ser narrado. No segundo, Ricoeur aponta Émile Bréhier como historiador da Filosofia com método que unifica a diversidade das filosofias, permitindo uma pertinência à narrativa da História da Filosofia.
Palavras-chave: História; Filosofia; Subjetividade; Objetividade; Verdade.

Résumé: Dans cet article, je presente la discussion du Paul Ricoeur sur le travail du les Historiens du la Histoire et du la Philosophie. Avec cette objectif, Ricoeur publie dans le livre "Histoire et Verité", deux articles: "Objectivité et Subjectivité dans Histoire" et "La Histoire du la Philosophie et l'Unité du le Vrai". Dans le premier article, Ricoeur met em évidence Marc Bloch comme historien avec nouvelle perspective dans la recherche, quando le passé est considere comme trace qui sous l'obsérvation devient um fait historique, et ainsi le passé est dit. Dans le deuxième article, Ricoeur montre Émile Bréhier comme historien du la philosophie comme méthode qui unifie la diversité du les philosophies, et ainsi cette méthode permet une pertinence pour la narrative philosophique.
Mots-clés: Histoire; Philosophie; Subjectivité; Objectivité; Verité.

Antinomia subjetividade e objetividade

No livro de 1955, *História e Verdade*, Ricoeur inicia a elaboração da sua teoria da Hermenêutica da Condição Histórica, com o artigo denominado: *Objetividade e Subjetividade em História*, no qual discute esta antinomia como anterior ao problema metodológico[272] e diz que "precisamos retomar filosoficamente os interesses mais

[271] Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora de Filosofia da História do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: rcoliveira30@yahoo.com.br, Data de submissão 15/10/2015 e aceite em 13/11/2015.

[272] O problema metodológico surge com o modelo "forte" da explicação histórica que tem como ponto de partida as teses de Carl Hempel publicadas em 1942, no artigo intitulado *The Function of General Law in History* que prega o modelo nomológico como constrangimento científico para o ato narrativo, porque, segundo ele, as leis têm função análoga nas ciências humanas e nas ciências naturais. Um acontecimento seja físico ou histórico deve ser deduzido de duas premissas: uma descreve as condições que geraram o acontecimento e a outra anuncia a sua regularidade como uma hipótese geral, que se verificada obtém o status de lei. Essa estrutura explicativa coloca a questão do método como inicial ao fazer histórico. LEAL, Ivanhoé Albuquerque. *História e Ação na Teoria da Narratividade de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Dumaré, 2002, pp.30-5.

importantes postos em jogo pelo conhecimento histórico"[273]. Ele adverte que emprega o termo "interesse" no sentido kantiano, em que a expressão "interesse" aparece no momento do sujeito resolver as antinomias da razão no conflito consigo mesma. Daí o conflito entre a razão pura e a razão prática. Se o interesse for da razão pura o sujeito age por natureza, mas se o interesse for da razão prática o sujeito age por dever ser. Em Ricoeur o termo interesse é para grifar a antinomia entre objetividade e subjetividade[274] que expressa expectativas de qualidades diferentes em direções também diferentes. Ricoeur entende o sentido de objetividade como sendo: "(...), a maneira pela qual a história nasce e renasce nô-lo atesta; procede ela sempre da retificação da arrumação oficial e pragmática feita pelas sociedades tradicionais com relação ao seu passado"[275].

Ricoeur pergunta-se: quem nos dirá sobre essa objetividade específica senão o próprio historiador? É este que convém a medida da objetividade em história interferindo na medida da boa ou má subjetividade que tal objetividade exige. A subjetividade é constituída na medida em que se constrói a objetividade em história, em que não somente é o historiador personagem desta subjetividade qualificada, mas também o leitor de história. Essa passagem pela história que constitui a minha subjetividade alcança a constituição do ser homem enquanto espécie, porque dimensiona a história para um saber que se apresenta como meio de se conhecer a si mesmo como ao outro. A história, enquanto estudo de um ausente que se torna presente pela noção de passado, constitui uma *subjetividade de reflexão*, porque instiga o sujeito a pensar a sua condição no tempo[276].

---

[273] RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968

[274] É a partir de *História e Verdade* que Ricoeur inicia a sua tese sobre a importância de se considerar a subjetividade nas ciências humanas, para no livro de 1990, *Soi-même comme autre* desenvolver o tema da subjetividade em toda a sua complexidade, resultando na formação do homem capaz. Este constitui a sua subjetividade como uma identidade, cuja dialética movimenta-se na relação da *mesmidade* com a *ipseidade*: a permanência em oposição a transformação. E a *ipseidade* se reconhece no outro, havendo uma outra dialética que comanda a *ipseidade* com a alteridade. Essa ação de se identificar ou estabelecer diferenças a partir do outro, constitui a identidade pessoal, que se desenvolverá em capacidades que dotam o homem de ser um homem capaz na imputação de suas ações e na consciência de sua falibilidade, havendo uma qualificação na constituição da identidade. É essa qualificação que Ricoeur discute para a subjetividade do historiador.

[275] RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: 1968, p.24.

[276] Para Ricoeur, o tempo é uma "unidade funcional" que organiza a experiência humana em narrativa, que em sua natureza é dispersa e fragmentada. Por isso, a narrativa nos possibilita tornar o tempo humano na medida em que nos faz perceber a dupla natureza do tempo: exterior (física) e interior (vivida); ordenando o recontar, dando-nos a experiência de passado, presente, futuro. Em *Temps et récit I*, Ricoeur analisa a teoria do tríplice presente de Agostinho de Hipona, e constata a sua complexidade em querer explicar o tempo, porém, constata que esta teoria é a que mais nos possibilita compreender o tempo, que se

Ricoeur reconhece em Marc Bloch[277] um novo horizonte de olhar a história ao empregar o termo "observação" à redescoberta do passado pelo historiador e conceber a história como um conhecimento por vestígios. Tal postura exige reconstituir o desencadeamento de um acontecimento, ou a constituição de uma instituição com base em documentos, é elaborar uma conduta de objetividade, pois solicita do historiador o levantamento de hipóteses que elevam os vestígios à condição de documento significativo e o passado à condição de fato histórico[278]. Marc Bloch orientou uma linha de pesquisa na história que parte da "análise" da atividade do historiador que procura explicar. Assim, a explicação como sendo uma operação das ciências formais, estende-se à história como a reconstituição de um encadeamento retrospectivo. Bloch ao introduzir a explicação na História, traz a marca da análise, segundo Ricoeur:

> (...) a consciência de época que o historiador, em suas sínteses mais vastas, tentará reconstituir, nutre-se de todas as interações, de todas as relações, em todos os sentidos que o historiador conquistou pela análise[279] A análise constitui-se na explicação do "passado integral" que, como ideia reguladora[280], jamais será atingido, no sentido kantiano, um esforço de integração mais vasto, mais complexo. Da mesma forma: Nenhuma concepção ordenadora abarcará toda a história: uma época é ainda um produto de análise; a história jamais apresentará à nossa compreensão senão "partes totais" (para falar como Leibniz), isto é, 'sínteses analíticas' (para retomar uma expressão audaciosa da Dedução Transcendental de Kant)[281].

Marc Bloch com Lucien Febvre fundaram a revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, que orientará o desenvolvimento da chamada *Nova História* ou *História das Mentalidades*, que tem como proposta livrar-se da visão positivista da escrita da História que havia dominado o final do século XlX e começo do século XX. A *Nova História* constrói-se por interpretações e análises da estrutura e conjuntura dos processos de longas durações com a finalidade de permitir maior e melhor compreensão das civilizações, das

---

expressa com maior inteligibilidade na literatura e na história. RICOEUR, Paul. *Temps et récit I*. Paris:Seuil,1983.

[277] Marc Bloch no livro inacabado *Apologie pour l'histoire*, é o ponto de partida para a retomada da reflexão de Ricoeur sobre a História como uma ciência que se faz por vestígios: "a apreensão do passado por seus vestígios documentais é uma observação no sentido pleno da palavra; pois observar não significa nunca registrara um fato bruto". RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p.25.

[278] Ricoeur concebe a ideia de fato histórico como aquilo que a História produz ao construir-se.

[279] RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 27.

9As ideias reguladoras das ações humanas não são objetos, pois são pensadas como totalidades que guiam a experiência. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian.1985, pp. 320 – 24.

[281] RICOEUR. Paul. História e Verdade. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 27.

mentalidades. Ricoeur retoma o sentido de História a partir de Marc Bloch, sem no entanto, esquecer o sentido primeiro empreendido pelos gregos, de:

> 'pesquisa', *historía*, segundo a expressão grega. Não preliminarmente uma interrogação silenciosa a propósito de nossa desencorajadora historicidade, a propósito de viver e de resvalar pelo tempo, mas uma resposta a essa condição histórica: uma resposta pela escolha da história, pela escolha dum certo conhecimento, duma vontade de compreender racionalmente, de edificar aquilo que Fustel de Coulanges chamou "a ciência das sociedades humanas" e que Marc Bloch denomina um "empreendimento raciocinado de análise[282].

Ricoeur pensa a objetividade na história em relação à uma subjetividade. No positivismo, muito foi discutida e desvalorizada a subjetividade, como sendo meio de contaminação do método científico. Depois de Freud, com a descoberta do inconsciente, a subjetividade é desvelada como condição de valor nas ciências humanas, pois o próprio homem que é o objeto das ciências humanas é o cientista humano. Não se podendo assim deixar de se questionar sobre a subjetividade do historiador. O filósofo francês, problematiza a função da subjetividade do historiador na elaboração da história, que o historiador opta pela própria racionalidade da história que irá desenvolver conforme os meios adotados para prosseguir o raciocínio de ligação entre os vestígios. Poderá o historiador fazer a opção intelectual pautada somente na subjetividade sem considerar a objetividade e, assim, valorar conforme somente a sua cultura?

A subjetividade do historiador constitui-se com a própria construção da objetividade, podendo ser uma boa ou má subjetividade, porque a análise, os encadeamentos serão julgados sob as formas de esquemas interpretativos para que seja qualificada e se constitua importante ou não de acordo com uma escolha prévia. A subjetividade do historiador intervém na objetividade de modo coerente com o seu julgamento, pois, como diz Ricoeur: "(...) é o próprio vivido que está sendo descosido, lacerado pela insignificância daquilo que será deixado de lado, uma vez que é a narrativa que se encadeia no seu significado marcado pelo sentido que os fatos empreendem em busca da verdade."[283]

---

[282] RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 27.
[283] Id. Ibid.

O Problema da verdade e história da filosofia

Desta análise surge a aporia, no artigo seguinte em *História e Verdade*, denominado *A História da Filosofia e a Unidade do Verdadeiro,* que é o confronto entre a situação histórica da filosofia com a ideia de verdade, e como a história da filosofia pode contribuir para a definição de verdade em História. Como esse sujeito que é dotado de subjetividade e tem consciência dela percebe a verdade? Para Ricoeur a ideia de verdade é uma ideia reguladora que unifica tanto o conhecimento no objeto quanto no sujeito, torna-se um meio de unificar a diversidade do nosso campo de conhecimento e as variações subjetivas[284]. Daí, espera-se uma subjetividade qualificada para que conceba a verdade no seguimento de uma corrente filosófica. De um lado, a verdade é mutável, a história da filosofia apresenta-a como uma lição de ecletismo[285]. De outro lado, a verdade é dogmática[286], a história da filosofia e a submissão aos dogmas. O ecletismo, segundo Ricoeur, foi uma possível solução ao problema, ao apregoar que a verdade é a adição das verdades espaças e correntes. Mas o ecletismo possui em sua base conceitual o sentido do múltiplo direito de teorizar acerca da verdade de um fato humano, caindo assim, no sentido de *doxa*. Ricoeur diz que para se discutir a verdade, tem que se considerar a seguinte questão: que é compreender uma História da Filosofia? O filósofo retoma as observações de Émile. Bréhier em *La philosophie et son passé*, ao dizer que há dois níveis do trabalho do historiador da filosofia:

1. A história externa só ver em uma filosofia, um fato cultural.

---

[284] Percebe-se a influência kantiana em Ricoeur na sua compreensão sobre a origem do conhecimento. Ora, em Kant é a nossa faculdade de conhecer mediante a razão que impõe regras à natureza dos objetos através das categorias que prescrevem aos fenômenos leis *a priori*, devendo haver necessariamente uma concordância entre os fenômenos e a forma da intuição sensível *a priori*. E Ricoeur acredita na condição do esquematismo kantiano para a explicação do nosso processo de conhecer.

[285] A palavra ecletismo origina-se do grego *eklekticós*, que significava aquele que escolhe. Torna-se um método de reunião de teses diversas recolhendo ideias de todas para uma unificação. Com o filósofo Victor Cousin (1792 – 1867), defendia o ecletismo como a teoria que considera os sistemas filosóficos como manifestações parciais de uma verdade única e ampla a qual nós escolhemos parte da verdade que os sistemas contém. FERNANDES, Marcos Sinésio Pereira e OLIVEIRA, Rita de Cássia. *Iniciação Filosófica*. São Luís: UEMANET, 2010, pp.30-5.

[286] "O termo designa uma doutrina na qual se crê firmemente. Recordemos, por exemplo, que Aristóteles chama de dogma comum aos filósofos naturalistas o princípio 'nada deriva do que não é e tudo deriva do que é' as doutrinas platônicas não consignadas no escrito (Física, 2, 209b 15). – O termo, porém, adquire significado peculiar na era helenística. Epicuristas e estóicos afirmam que é essencial ao sábio possuir dogmas, ou seja, princípios doutrinários nos quais possa crer firmemente". REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. de Roberto Radice e Marcelo Perine. V.l, São Paulo: Loyola, 1985, pp.76-7.

2. A história crítica mantém-se próxima da intenção do próprio filósofo: busca as fontes e não as causas.

A história crítica não basta a si mesma, porque não pode dar conta da orgânica do princípio organizador que constitui a coerência de uma filosofia. Para o filósofo, compreender é compreender pela unidade. Por isso, o problema da história da filosofia é o problema da concentração das influências nas "intuições pessoais que são como o absoluto da história da filosofia. Somos conduzidos a procurar nas diferentes filosofias 'intuições diretas e irredutíveis'"[287]. Ricoeur valoriza a subjetividade e as intuições como sendo condições que conduzem na história a filosofia a procurar a verdade como sendo aquela que mais condiz com as nossas inquirições pessoais. Ficará a verdade presa à subjetividade? Esta questão é transformada em uma questão que se vincula à história da filosofia, quanto as suas correntes e concepções, uma vez que a história da filosofia vincula-se à redução de uma determinada solução conforme a sua crença na capacidade de resposta de uma corrente ou mesmo na possibilidade de fundar um novo jeito de filosofar, como faz Deleuze. Para Ricoeur compreender uma filosofia é apreender seja a intuição central, seja a ligação orgânica, seja a organização sistemática, para situar-se em um determinado grupo, por exemplo, o ceticismo, o empirismo, o racionalismo, o relativismo, etc. Ou, ainda, está fora de qualquer corrente filosófica tradicional, como Nietzsche. Mas, a história da filosofia situa-se como encontro de intersubjetividades. Pois, situar os filósofos que lhe precederam e lhe influenciaram acontece por meio da amizade, tão própria do filosofar. A amizade é o que ata o filósofo a um ascendente da filosofia até que o desenlace aconteça e se erga um novo horizonte no filosofar.

Mas, a questão da verdade torna-se emergente para os céticos e os dogmáticos. Os céticos por acreditarem na incapacidade humana de apreender a verdade, e, os dogmáticos por crerem que a verdade é única e imutável. Ricoeur recorre a Husserl, e diz que se deve fazer uma extração do sentido através de uma *epokhé*, que nos mostre o sentido da história da filosofia. Este sentido nos levará a verdade como sendo uma *alethéia*, e se dará como uma compreensão do sentido e da referência para que se extraia o sentido e a verdade, o filósofo completa:

---

[287] RICOEUR, Paul. História e Verdade. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense: 1968, p.47.

> Consideramos a ideia de verdade como uma abstração ao mesmo tempo intemporal e impessoal; tal é, de fato, a título de primeira aproximação, a ideia de verdade, porém ela só assume esse sentido abstrato por ser a ideia-limite correlativa de uma tarefa, tendo por meta sujeitos concretos; é ela o horizonte, o sentido final abstrato, intemporal, impessoal de uma tarefa concreta, temporal e pessoal; a ideia de verdade só se sustém devido ao *dever de pensar*. Por conseguinte, o outro termo da confrontação com a história não é a ideia de verdade, mas *minha* pesquisa pessoal da qual a ideia de verdade é o horizonte, o correlato que se visa[288].

Ricoeur inquere sobre a verdade nos dois horizontes de pesquisa da verdade, na subjetividade de um ser que pensa a verdade segundo suas aspirações de formação cultural e moral, portanto, finita na sua vocação pela verdade. O Outro horizonte mostra que a busca da verdade aspira uma busca por uma verdade universal, que diz respeito a todo ser humano no planeta terra. Ricoeur diz que a pesquisa da verdade está suspensa entre o caráter 'finito' de meu questionar e a 'abertura' do ser. Neste ponto singular, ele diz encontrar a história da filosofia compreendida como grande filosofia dos singulares, em que a memória registra o particular visando a via da comunicação numa perspectiva de lançar essa singularidade num discurso universal, por experiências múltiplas que possam representar.

O filósofo volta a questionar a história da filosofia compreendida como histórias das singularidades. E assim definir uma verdade monádica? Ele diz que não. A via da comunicação possibilita que teorias históricas sejam organizadas conforme o sentido que advém deste "caos históricos", constituindo o "caminho de si para si mesmo". A história da filosofia mostra a verdade através de uma interpretação das ações humanas com definição intersubjetiva, segundo a qual "cada um se explica, desenvolve sua percepção do mundo no 'combate' com outrem; é o *liebender Kampf* de k. Jaspers.[289]"

A História dos historiadores contribui à História da Filosofia o fazer aflorar à consciência os valores morais que permitem o itinerário do "eu" ao "EU", respectivamente, do homem no particular ao sentido de pertencer a uma Humanidade, o universal. Esse itinerário passa pela meditação da história, que os filósofos apreendem na filosofia sobre duas perspectivas: primeira, como "lógica da filosofia", mediante a pesquisa de um sentido

[288] Id. P. 54
[289] Id. P.56

coerente na história que guia o leitor no percurso do historiador; segundo, na direção de um "diálogo", de cada vez singular e de cada vez exclusivo, entre a filosofia e a história. A hermenêutica da condição histórica de Ricoeur, reconhece que a procura do si mesmo passa por uma história da consciência: a "via curta"[290] do conhecimento de si mesmo e a "via longa"[291] da história da consciência coincidem. Ele diz que pela história a filosofia procura justificar a história da consciência. A história da filosofia busca a emergência dos valores de conhecimento, de ação, de vida e da existência através do tempo nas sociedades humanas pela história, porque essa eleva o sentido que explica e compreende o que ocorre de modo distinto e articulado, por meio da narração. Chegamos ao problema:

> (..), que a filosofia não exista e não continua a existir senão mediante uma história feita pelos filósofos, e não nos seja acessível senão mediante uma história narrada pelos historiadores da filosofia? Somos assim conduzidos à outra leitura filosófica da história: em lugar de buscar a amplidão e o sistema, pode o filósofo historiador buscar a intimidade e a singularidade; pode voltar-se para uma filosofia particular e procurar de que modo nela se estabelecem toda a problemática de uma época, todas influências do passado (...)[292].

E assim sermos conduzidos à uma outra questão: "que é compreender uma filosofia?" Ricoeur parte das observações de Émile Bréhier, o qual distingue três níveis do trabalho do historiador da filosofia, a história externa que só concebe em uma filosofia um

---

[290] A fundação da hermenêutica fenomenológica por Heidegger, fazendo aparecer o Ser como condição do compreender é, segundo Ricoeur, sem dúvida revolucionária, por fazer a inflexão de uma abordagem epistemológica para uma abordagem ontológica pelo deslocamento da consciência histórica para a compreensão originária. Porém, Ricoeur acusa dois problemas: o primeiro, a hermenêutica de Heidegger ao fazer tal deslocamento não considerou a compreensão histórica como uma forma derivada da compreensão ontológica/originária. O segundo, ressalta que Heidegger não esclarece satisfatoriamente como ocorre a passagem da compreensão de um estatuto do modo de conhecer para um modo de ser. Assim, Ricoeur diz que Heidegger prescinde da linguagem e da história, desconsiderando as discussões metodológicas sobre a interpretação correta e a história ficaria presa a um modo de existir, restringindo a hermenêutica a uma "via curta", em que o compreender é mais que um modo de conhecer e, sim, um modo de ser: "o problema hermenêutico torna-se uma província da Analítica desse ser, o *Desein*, aquele que existe ao compreender". RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Trad. de M. F. Sá Correia. Porto/Portugal: Rés, 1988, p.8.

[291] A "via longa" é um percurso da compreensão da realidade pela linguagem, o que exige uma qualidade interpretativa dos seus símbolos e signos que permite o reconhecimento da nossa pertença ao mundo, fazendo se compreender pela história como pertencendo à uma cultura, à uma tradição. Daí ser a semântica do "mostrado-escondido" das expressões de duplo sentido, os elementos que possibilitam à hermenêutica elucidar os vários aspectos narrativos que dão acesso à compreensão de si-mesmo e da alteridade. Esta é a "via longa" que caracteriza a hermenêutica de Ricoeur, por tornar possível a articulação da verdade entendida como desvelamento numa epistemologia da interpretação apregoados pelas ciências humanas. Id. PP.9-13.

[292] RICOEUR, Paul. História e Verdade. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 49.

fato cultural, ou seja, um conjunto de representações que podem ser suscetíveis de serem explicadas pela sociologia, pela psicologia e até pela psicanálise. Assim, a filosofia passa a ser um efeito social ou psicológico, entre outros. Ou a filosofia como um *sintoma*, para que possamos vê-la assim, veremos no quadro de uma investigação *objetiva* das sociedades e do psiquismo, entretanto falta-lhe o ponto nodular da filosofia, que é o fazer filosófico, "vista por um não-filósofo passa a ser uma história das ideias, uma sociologia do conhecimento; ora história da filosofia é, sob certos aspectos, uma atividade filosófica"[293]. Vista pelas Fontes, a filosofia também tem um imbróglio, porque pode ser tantas as influências que seria como desmanchar um fio de linha de lã, fiapos de pensamentos se lançariam em todas as direções, tornando-se ainda mais difícil compreender o sistema. Ricoeur, então, aponta para a história da filosofia feita por É. Bréhier, como a terceira alternativa, que é a coerência de seguir um princípio organizador de uma filosofia por um autor que percorre a história da filosofia por um movimento da unidade. Porque compreender é compreender pela unidade. Mas, isso não significa uma redução à subjetividade:

> (...) o que importa à história da filosofia é que a subjetividade de Platão ou de Spinoza se tenha transformado em uma obra, em um conjunto de significações, no qual a biografia de um autor se manifestou ou se mascarou, mas onde ela foi abolida em um "sentido"; a singularidade em questão é a do sentido da obra e não a do vivido peculiar do autor[294].

O vivido da obra que se apresenta em objeto concreto como um livro que será lido por outrem que, mesmo desconhecendo o vivido peculiar do autor, o leitor consegue compreender o sentido particular da História da Filosofia num contexto que a mantém interligada no curso de uma História da Humanidade. A História da Filosofia é o curso do rio que se encaminha para o mar do universo do Discurso Filosófico. Ricoeur admite que existe rivalidades entre um filósofo e outro, propiciando uma descontinuidade para além das influências e temas, porém, é a descoberta do sentido tal qual lhe aparece que se encontra a verdade do problema levantado. O ceticismo sobre a verdade é solucionado, porque a verdade é revelada juntamente com o sentido. Assim, somente existe História da

[293] Id. Ibid.
[294] Id. P. 51

Filosofia porque os filósofos antecessores fazem parte da memória de um momento histórico como uma espécie de absoluto[295].

A História da filosofia e a historiografia

É a busca da verdade que guia tanto a história da filosofia como a historiografia, como uma bússola que tem o seu ponteiro apontado para uma unidade finita num horizonte infinito, em que o trabalho de compreensão ocorre por meio da reflexão sobre a verdade, como uma palavra válida em toda cultura para dizer daquilo que é, que sua existência na particularidade, mas com significado universal, como diz Ricoeur: "Que o ser se pensa em mim, tal é meu voto de verdade. Assim, a pesquisa da verdade está suspensa entre o caráter 'finito' de meu questionar e a 'abertura' do ser"[296]. Nesta 'abertura', Ricoeur diz encontrar a história da filosofia como uma compreensão da memória das filosofias particulares unificadas em suas semelhanças e diferenças em um conhecimento que nunca se exaure e sempre se atualiza. E a historiografia como a compreensão de um passado por vestígios, em que a narrativa desvela a verdade quando apreende o sentido dos vestígios. Por isso, devemos renunciar a definição da verdade como *monádica*? A qual, conforme a situação vivenciada, parte dessa verdade única seria adequada como resposta ao problema? A verdade subjetiva é superada e alcança uma relação de intersubjetividade, segundo a qual, um diálogo se desenvolve e cada um se explica para cada qual. E as filosofias do passado têm o seu sentido renovado com o diálogo com o presente, surgindo assim, na filosofia, o neoplatonismo, o neotomismo, e na história, a nova história, etc. Mas, essas novas leituras tocam sempre a ponta da doutrina inicial, havendo uma reciprocidade entre a história e a pesquisa contemporânea.

Ricoeur indaga se estaríamos propensos a passar da verdade *monádica* à verdade da *monadologia*, por um processo de adição espiritual de todas as perspectivas sobre a verdade? O filósofo responde que não se pode denominar de verdade esse reino *dilacerado* das verdades. Por várias razões, primeiramente pela efetividade de estabelecimento de diálogo com o filósofo estudado, suas ideias estão gravadas em livros, tudo que ultrapassa

[295] Absoluto em Ricoeur é uma categoria que tem o seu sentido em Hegel, como uma auto-afirmação dialética e especulativa, sendo o incondicionado (a condição incondicionada). RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Trad. de M. F. Sá correia. Porto/ Portugal: Rés, 1988, pp. 52-53.
[296] RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 55.

o sentido das palavras do livro, feito por mim, é de minha responsabilidade, sem uma resposta cabal. Diante do autor estudado, torno-me outro, e meu juízo é suspenso no nível em que a *epokhé* me levou, e confiando no autor, deixo-me convencer por ele, e, assim, segundo Ricoeur, o momento cético e o momento dogmático não se deixam confundir completamente, e, ainda, há a discordância que impera nos reinos da filosofia e da história, fazendo com que em determinadas situações de comparação entre filósofos e historiadores, possa se concluir como havendo um mal entendido. E o filósofo francês diz: "Ora, a comunicação seria a verdade se fosse total"[297].

Depois de toda essa análise e explicação sobre a verdade, Ricoeur diz ser tentado à uma última aproximação entre a história e a verdade. Assim, analisou a perspectiva da verdade *monádica* e da *monadologia*, para considerar a ideia de verdade no sentido kantiano, de uma ideia reguladora, isto é, uma "estrutura racional que exige a unidade do domínio da afirmação[298]". Essa teoria está sustentada pela ideia de correlação de um dever de pensar, Ricoeur acredita nessa interpretação da teoria da verdade, numa abordagem pelo lado subjetivo, *noemático*, que expressa a verdade como um trabalho de interpretação de um Uno que aparece como uma consciência que se desaloja, mas "e faz dessa única história uma *filosofia perenis*"[299]. O Acesso a esse Uno é pelo debate entre as filosofias, criando um elo que revela a história da filosofia como similar a história dos historiadores pelo narrar um aspecto da civilização em busca da verdade, tanto das especulações intelectuais quanto dos rastros de um ausente que se torna presente pelo diálogo entre autores. Ricoeur dialoga com Kant, na concepção de verdade e, ainda, com Marc Bloch, em que a coerência das relações entre os vestígios encaminhará à verdade.

Ainda não satisfeito com todas as prerrogativas sobre a verdade, esse *Uno* que não é uma filosofia em particular e nem as fontes das filosofias, e aqui Ricoeur demonstra a sua adoção pela filosofia kantiana, ao dizer que para se chegar a verdade tem que se fazer um rodeio entre o dever de pensar e uma espécie de esperança ontológica, usando como exemplo a frase: "Espero achar-me de posse da Verdade"; e ele comenta que a exegese dessa expressão deve conduzir-nos a relação da história com sua perenidade. E continua a se perguntar o que dizer com tal expressão. Conclui que a verdade não é apenas um termo,

[297] Id. P.57
[298] Id. Ibid.
[299] Id. P.58

um horizonte, mas um ambiente, uma atmosfera, ou ainda, a luz, "segundo o *Timeu*, no qual é mediadora entre o fogo do olho e o fogo do objeto[300]". O fogo ilumina o objeto que ilumina o olhar, Platão faz alusão a luz como o *mythodes* que o intelecto traça para se alcançar a verdade na filosofia. Ricoeur retorna a exegese da expressão "Espero achar-me de posse da verdade", e que numa maior simplicidade pode ser transcrita para "Espero achar-me na verdade", onde "na" veicula a metáfora "verdade" como luz, como "*abertura*" do ser, em que as múltiplas filosofias podem dialogarem *a priori*. E a verdade será interpretada desse diálogo na mais singular intenção filosófica.

Ricoeur, alerta que se deve ter cuidados para o "na verdade", "estar na verdade" do "espero" – "espero estar na verdade" -, porque o "espero" contém a abertura para as possibilidades de se encontrar a verdade depois do procedimento interpretativo, que, por sua vez, diferencia-se da expressão "tenho a verdade" que denuncia uma relação possessiva com a verdade presente em todo ecletismo e toda filosofia sistemática da história. A verdade é preciso tê-la mesmo como ideia para se "refletir sobre o vir-a-ser imanente da história em um Saber absoluto"[301]. O filósofo chama essa inclinação de esperança e que ela não confere o poder de dominar a história ordená-la racionalmente, há subterfúgios e desvios na história do vivido, que a historiografia não consegue capturar pela narrativa.

> Mas, a abertura pela esperança de um Saber Absoluto permanece, pois quanto mais se pesquisa uma filosofia ou uma história, mais se deixamos expatriar por ela e a sua interpretação nos faz compreender a impossibilidade de irredutibilidade a tipos, e, por outro lado, há a recompensa de termos mergulhados numa filosofia ou numa história, e sermos conduzidos nos entremeios do pensamento até a sua exaustão, fazendo percorrer os mesmos raciocínios desenvolvidos pelo filósofo ou pelo historiador. Espero que todos os grandes filósofos achem-se na mesma verdade, que tenham a mesma compreensão pré-ontológica de sua relação com o ser[302].

---

[300] Id. Ibid.

[301] "Por razões filosóficas em primeiro lugar: cronologicamente Hegel vem depois de Kant; mas nós leitores tardios, vamos de um ao outro; em nós algo de Hegel venceu Kant venceu algo de Hegel, porque nós somos tão radicalmente pós-hegelianos como somos pós-kantianos. Na minha opinião é esta troca e essa permutação que estruturam ainda o discurso filosófico de hoje. É por isso que a tarefa é pensa-los sempre melhor, pensando-os em conjunto, um contra o outro e um pelo outro. Mesmo se começamos a pensar outra coisa, este "melhor pensar Kant e Hegel" pertencem, de uma maneira ou de outra, e este "pensar de modo diferente de Kant e de Hegel"". RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Trad. M. F. Sá Correia. Porto/ Portugal: Rés, 1988, p.401.

[302] RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p.59.

Referências:

ABEL, O & PORÉE, J. **Vocabulário de P. Ricoeur.** Tradução de Maria Luísa Portocarrero F. Silva e Luís António Umbelino. Coimbra: Minerva 2010.
GAGNEBIN, J. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história.** Rio de Janeiro: Imago, 2005.
KANT, I. **Crítica da faculdade de julgar.** Tradução Valderio Rohden; Antonio Marques. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2008.

_____. **Crítica da razão prática.** Tradução Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. **Crítica da razão pura.** Tradução Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.

_____**Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita.** Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LEAL, I. **História e ação na teoria da narrativa de Paul Ricoeur.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

OLIVEIRA, R. **A legitimação da Hermenêutica Fenomenológica de Paul Ricoeur.** Ekstasis – Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**.** Rio de JaneiroVol.2, N.1, pp. 58 – 68, 2013.

_____. **A Hermenêutica do Si: a compreensão do si como sujeito capaz em suas determinações ética e política.** Pensando – Revista de Filosofia**,** Teresina, Vol. 3, N. 6, pp. 81 – 92, 2012.

_____. **A confirmação do sujeito capaz em Ricoeur: identidade pessoal e imputação moral.** Cadernos de Ética e Filosofia Política**.** São Paulo**,** N.19, pp.29 – 42, 2011.

RICOEUR, P. **La mémoire, l'histoire, l'oubli.** Paris*:* Seuil, 2000.
_____. **Soi-même comme un autr*e*.** Paris: Seuil, 1990.
_____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica.** Tradução M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1988.
_____. **Du texte à l'action.** Paris: Seuil. 1986.
_____. **Temps et récit. III.** Paris: Seuil, 1985.
_____. **Temps et récit. I.** Paris: Seuil, 1983.
_____. **Temps et récit. II.** Paris: Seuil, 1984.
_____. **La métaphore vive.** Paris: Seuil, 1975.
_____. **História e Verdade.** Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

Ricoeur e a psicanálise: identidade e narrativa ao ego

Ricoeur and psichonalyis: from the narrative identity to ego

Fábio Liborio Rocha[303]
Daniela Scheinkman Chatelard[304]

Resumo: Nossa investigação neste artigo analisa a psicanálise criticada pelo filósofo Paul Ricoeur, mediando a narrativa do sujeito como uma narrativa identitária do outro. Segundo Paul Ricoeur, a psicanálise na identidade narrativa começa quando o sujeito supera o paradigma da verdade absoluta. Todavia, o historiador, sendo sujeito, possui uma identidade narrativa e se emancipou enquanto sujeito egoico como tal. Com efeito, Paul Ricoeur também representa uma historiografia francesa que admite a temporalidade como promotora de uma clivagem narrativa e por isso estudou o domínio freudiano da palavra em seus paradigmas semióticos e narrativos das Fontes históricas. Assim, ocorre fundamentalmente uma diferenciação entre a narrativa de Freud e a narrativa histórica, pois aquele assumiu como sujeito de linguagem, uma correlação com o conceito de identidade. De outra forma, na psicanálise de Lacan, a palavra do outro pode também ser crível e sabê-la por mim. Deste modo, o desejo do sujeito é o signo do outro narrado, de ser narrado e de interpretar, de fazer sua hermenêutica.

Palavras-chave: Narrativa. Paul Ricoeur. Teoria da História. Psicologia. Filosofia da Psicanálise.

Abstract: This article evaluates the criticism of psichoanalysis made by philosopher Paul Ricouer, who mediates the subject's narrative as an identity of the other. According to Paul Ricoeur, during the narrative identity, psichoanalisys start when the subject overcome the absolute truth paradigm. A historian, himself a subject, has his own narrative identity and can emancipate as a self-centered subject. Paul Ricoeur also presents a French historiography which includes temporality as an instrument capable of promoting cleavage, therefore he studied the Freudian domain of words through its semiotic paradigms and narratives from history sources. Basically, there is a difference between Freud's narrative and the history narrative, as for Freud the subject's language is related to the concept of identity. On the other hand, in Lacan's psicoanalysis, the speech of the other may be believable and known by the subject. Therefore, the subject's desire is a symbol of the narrative of the other, of that whose narrative is presented and interpreted, and of his hermeneutics.

Keywords: Narrative. Paul Ricoeur. Theory of the History. Psychology. Philosophy of the Psychoanalysis.

---

[303] Aluno do pós-doutorado (2015) em Psicologia Clínica na UNB (Orientação de Drª Daniela Scheinkman Chatelard) com o tema: "Verdade e gozo na antifilosofia de Jacques Lacan". Sou graduado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000), mestre em Filosofia pela UGF (2003) e doutor em História, pela Universidade Federal do Paraná (2009). Professor da UDF – centro universitário e do IESGO, no curso de Psicologia.

[304] Professora adjunta no Instituto de Psicologia e no Programa da Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura na Universidade de Brasília - UnB. É psicóloga e doutora em Filosofia pela Université de Paris-VIII (1999). Contato: dchatelard@gmail.com, Data de submissão 15/10/2015 e aceite em 18/11/2015.

Ao observar a textualidade de Paul Ricoeur presente em sua obra *História e Narratividade*, sobretudo no capítulo *A Identidade Narrativa*, percebemos claramente que não foi um escrito vulgar. Resume o discurso da conferência realizada na Faculdade de teologia da Universidade de Neuchâtel, em nove de novembro de 1986, como requisito da concessão do título de doutor *honoris causa* em teologia. Nesse discurso, Ricoeur faz uma correlação entre as teses de Freud e Lacan, acerca do ego do sujeito em sua narratividade, como sujeito da ação, onde a autoidentificação se interpõem a identificação do outro, o que possibilita o real do relato histórico e o irreal no relato de ficção épica, dramática ou novelística. Decorre que as reflexões sobre a narrativa de Paul Ricoeur apresentam uma similaridade com a tese de Lacan naquilo ao que Ricoeur chamou de identidade. Por meio da narrativa de Ricoeur, encontram-se disponíveis os subsídios para compreender por que essa tese se debruça sobre o pensar e fazer ciência, predominante nos estudos semióticos. A partir deste momento os campos de estudo que pretendiam serem ciências ou epistemologias visando entender o homem e a sociedade, pensaram poder reivindicar um *status* de ciência.

Sendo assim, esta matriz disciplinar de Ricoeur surgiu sob a forma do rigor na pesquisa acadêmica histórica, e este rigor foi conseguido pela narrativa herdeira da linguística, desde Saussure. Desta forma, implicam uma episteme: Saussure serve a Lacan, a Roger Chartier e a Hayden White. Mas em relação ao campo da história isso apresenta uma nova relação ao domínio atual da narrativa. Assim, a proposta deste artigo é a de fazer um percurso entre as críticas igualmente de outros intelectuais que possibilitam a consolidação da construção narrativa de Paul Ricoeur em dias atuais. Jakobson e Lacan haviam entrevisto o inconsciente a partir da linguística e se não há um ponto zero do sujeito, há uma fonte de toda a fala inclusive na poética do sujeito que escreve, que narra. Roger Chartier (2002)[305] percebe que a narrativa em Ricoeur inclui seu aspecto linguístico e seu aspecto de Fonte a um só tempo. Mas a narrativa produz um sintoma em Lacan[306] no sujeito o qual seria uma práxis. E justamente por esse motivo, Lacan lançou a pergunta

[305] Para apontamentos sobre esta concepção, ver a obra CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel, 2002, p.81.

[306] LACAN, Jacques. O seminário. Livro 6. *O Desejo e sua Interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002, p.408. Lacan diz: (...) tão importante em todas as formas, em todas as manifestações do acesso do homem à sua própria realidade, na consagração de sua plenitude de homem - nós sabemos pela história, nós sabemos pela etnografia (...).

para todos nós: o que é uma práxis? Segundo o psicanalista francês é um termo, o mais amplo para designar uma ação realizada pelo homem, seja ela qual for que o conduz a interpretar o real advindo do campo simbólico. Os historiadores sabem que toda a escrita é feita por símbolos, por signos, que são também letras. A experiência estendida sob o campo de uma práxis, cujo ponto central é o desejo do historiador, norteia a transmissão narrativa das histórias, sejam elas biográficas ou cronológicas. Nesse movimento, aquilo de que se trata na experiência psicanalítica é de "fazer falar", a começar pelo nascimento desta práxis com sujeitos histéricos. O sintoma é de início o mutismo num sujeito suposto falante, pois aquele sujeito falante é um narrador descompensado. Ora, lembramos Ricoeur, onde o traço diferencial do historiador é precisamente esse movimento mesmo de narrar, no qual se constitui o seu desejo. Não é surpreendente que Freud tenha entrado por esta porta para demonstrar as relações do desejo à linguagem e que ele tenha por esta investigação, descoberto os mecanismos do inconsciente. Deste modo, descobre-se por hora a razão da importância de Freud na ciência histórica, não somente para Lacan e Paul Ricoeur, mas também para Michel de Certeau[307].

Em psicanálise busca-se a verdade naquela época esquecida da primeira infância, ou seja, o sujeito possui sua própria temporalidade, cronologia e porque não, antiguidade histórica individual e por vezes mesmo uma história oral. Mas confessamos especificamente nosso objeto de estudo, uma identidade[308] no sujeito, que narra um algo e este sujeito em especial será o próprio historiador. Com efeito, o sujeito da psicanálise é o mesmo sujeito das histórias, mesmo em Paul Ricoeur, pois ambos procuram a verdade. De fato, a pré-história da verdade histórica corresponde a uma verdade poética que foi o solo a partir do qual ou contra o qual se organizou o pensamento filosófico grego. Então, bem muito antes do homem ocidental elaborar o conhecimento, de opor a verdade ao falso no interior do discurso, a cultura grega já era atravessada pela noção de *Alethéia*: a verdade para o poeta da Grécia Arcaica. Ao lembrarmo-nos de Gaston Bachelard, de sua *episteme*, vemos a escolha do objeto da pesquisa, sem neutralidade, mesmo na natureza dos objetos psíquicos, religiosos e culturais. Somos herdeiros do discurso da ciência em sua

[307] CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2008. Consideramos o texto mais completo sobre o uso da Psicanálise como influência historiográfica.

[308] Nosso presente artigo surgiu como resposta à indagação sobre a identidade narrativa e sua relação com o alterego, proposta na obra RICOEUR, Paul. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.

aplicabilidade, replicabilidade, desde o positivismo do século XIX. No discurso das ciências, o homem perde as suas qualidades para se equiparar ao gênero humano, senão destoaria e muito, para uma aceitação epistêmica que sempre o generaliza. Por esta razão, pode-se verificar que a história cala fundo em temáticas como as da sexualidade, pois pensando, o sujeito é o único objeto que se avalia pela razão, sendo sujeito e não mais como objeto como na metafísica medieval, a despeito do esforço escatológico empreendido por Foucault em sua série sobre esta temática importante, sobretudo para a interpretação da identidade.

Mas nós temos que narrar algo, para além do discurso da ciência como invenção; deste modo, o historiador reivindica uma qualidade linguística em sua análise das Fontes, em seu *être du métier*. A narrativa envolve uma análise linguística, histórica e mesmo psicanalítica, por causa da formação da identidade no sujeito. A narração possui uma poética, como já havia inferido Jakobson e este a situa orientada em direção à mensagem, para sua própria causa, qual será a do sujeito mesmo. O historiador quer fazer contato, mediar um canal físico (o *métier* do historiador em si), ser conexão entre o emitente e o destinatário, habilitando eles dois para entrar e ficar em comunicação, que para Lacan[309], seria também em âmbito linguístico tal fenomenologia. Ruptura e leitura traduzem a marca de uma escrita deixada por Jacques Lacan, em 1964; marca que esconde um primeiro tempo – os dez anos de seu seminário endereçado a psicanalistas, seu *métier*. Ele se demite desta função pela qual tanto se dedicara em razão de eventos acontecidos no interior da sociedade psicanalítica e, desejoso de seguir a sua transmissão, o seu ensino, abre, em 1964, uma nova etapa. Para inaugurar este ato, Lacan escolhe trazer uma releitura dos fundamentos da psicanálise, aquela do Campo Lacaniano: o seu Campo por excelência, inscrito em torno do objeto "A", objeto de todo sujeito.

Lacan narra um método no qual seus entrepares estavam em desacordo, sobretudo por uma leitura de Freud que percebia novos interesses de estudo, onde não necessitaria de uma escrita formal como a médica, embora também o fosse. Assim ocorre também na historiografia, no que Ricoeur entende como função poética dos textos de Fontes

[309] Ver sobre Lacan uma visão de WHITE (2008, p.46) sobre o fenômeno linguístico: (...) Lacan concebeu a metáfora e a metonímia como os 'polos' do comportamento linguístico, representando respectivamente os eixos contínuo (verbal) e descontínuo (nominal) dos atos da fala (...) *in* WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

históricas, onde não existe necessariamente uma racionalidade lógica. A escola lacaniana criou um "procedimento de passe", onde se aceita um psicanalista. Com efeito, o *gradus* é conforme a capacidade que se mostra de fazer a Escola progredir. Ele não se confunde com um grau hierárquico, se há ruptura, não há supressão da hierarquia, já que esta última só existe como efeito de um trabalho. Também devemos lembrar-nos deste fenômeno de viragem epistêmica na historiografia da *Escola Metódica*, que em futuro breve, poderá ser suplantada enquanto validação metodológica. Desta forma, o esforço hermenêutico exige uma desconfiança, um ceticismo salutar das Fontes historiográficas, afinal sujeitos estão sujeitos à cultura, a classe e ao tempo de suas obras em determinado lugar social. Dizendo de outro modo, as histórias são validadas quando narradas com uma rígida fundamentação, já nos alertava o historiador Jörn Rüsen[310].

Concordamos, portanto que a narrativa é uma proposição disjuntiva do discurso da análise, do discurso da filosofia e da história. Embora as abordagens da matriz disciplinar sejam diferentes, em torno de três modalidades de articular a produção de conhecimento, ambas se debruçam sobre uma trilogia da verdade-saber-real, o objeto "a", do historiador. Como exemplo aglutinador dos dois campos do saber, da história e da psicanálise, poderíamos pensar inclusive na subjetividade do amor como objeto de estudo. Como o linguista Jakobson pensava, o signo é um estímulo ao receptor que o compreende, e é ao mesmo tempo arbitrário e simbólico. É assim que narramos o amor: como objeto do simbólico e como poesia[311]. Como então conciliar a verdade e a narrativa? Sendo assim, Ricoeur reconhece que existe um paradigma histórico em relação à verdade que pode apenas ser narrada, e o conhecimento do objeto histórico possibilita este fenômeno. Ocorre haver uma ideia de verdade que pela reação da variedade epistêmica, nos convidam a uma crise. Se o sujeito, o historiador possui conflitos enquanto narra poderia postular uma certeza de verdade histórica? Todos narramos para alguém, e o historiador narra para o grande público e para a academia a uma só vez, exigindo desta uma consciência crítica

[310] Ver RÜSEN (2001, p.99): "[...] O pensamento histórico é científico, portanto, à medida que procede metodicamente. E ele procede metodicamente à medida que as fundamentações de suas pretensões de validade se tornam parte integrante da própria história. As histórias são especificamente científicas, por conseguinte, quando a fundamentação sistemática de sua pretensão de validade é parte essencial delas mesmas, ou seja, quando elas são narradas de forma continuamente fundamentada [...]" *in* RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica - Teoria da História: os Fundamentos da Ciência Histórica*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

além de uma obra literária, com um distanciamento científico. Desse modo, a ideologia de um historiador seria clivada por uma impossibilidade de crítica total ao seu objeto, não esquecendo que a ontologia da história é a busca pela verdade da Fonte, mesmo quando ela é mesmo narrada por nós. Mas nem sempre narramos o improvável ideologicamente, pois citando um objeto do real, encontramos o fundamentalismo vigente hoje, em boa parte da sociedade globalizada.

De outro modo, o estudo da narrativa nunca se esgota justamente por essa fenomenologia, a de que a alienação do discurso assumiria um distanciamento perigoso para o historiador, faz da narrativa uma episteme importante, pelo menos desde cinquenta anos passados. Atualmente nada escapa a análise narrativa da historiografia, nem mesmo o *slogan* do amor: voltamos a Jakobson, onde um signo é um estímulo ao receptor que o compreende, e é ao mesmo tempo arbitrário e simbólico. Pois se escapar a análise narrativa seria da esfera da mais pura ideologia o que poderia provocar um historicismo radical, ou a o retorno da história total, que não desejamos certamente. Desta forma, continuamos pensando. A ciência histórica é permeada de crenças ou está imersa em uma experimentação contínua em sua produção de conhecimento? As duas vias acontecem paralelas, linhas tênues indubitavelmente e concluímos que a *poiesis* continua soberana e intacta, pois se a história não é um progresso linear, a narrativa dela continuará a ser um modelo a ser estudado pelo historiador. Podemos dar um exemplo de narrativa, a da tragédia. No trágico, temos o cíclico, um tempo que volta sempre ao mesmo ponto, no caso, por exemplo, do amor proibido de Jocasta e Édipo. Aqui temos narrativa e tempo mesclados na mesma tragédia, na impossibilidade de uma relação real-edipiana de mãe e filho. Lembramos que a psicanálise observa com atenção este mito, que possui suas verdades imbricadas nessa narratividade. Como percebemos, nenhuma ciência pode se abster da história. Logo passamos a questão da identidade narrativa proposta no texto de Ricoeur[312].

Quando um historiador narra ele se identifica com um objeto que lhe é caro. Mas como sabemos, é impossível uma identidade entre dois elementos sem que haja um elemento de plano que possibilite este unificação. Pensando em uma lógica, um "a" de um

[312] Sobretudo em RICOEUR, Paul. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.

sujeito não é igual a outro "a", mas faz uma crença de que o seja, como ficção[313]. Para Lacan, o ego deve ser percebido como no personagem da tragédia grega, qual conservará desde a origem a estrutura ambígua do sujeito, já que ele é essencialmente acoplado com o eu, numa relação sempre reflexiva, intercambiável – o ego é sempre um alter ego[314]. Ricoeur (1999), leitor de Lacan bem o sabia[315]. Segundo o historiador francês, as variações imaginativas do ego permeiam uma leitura, sendo também uma metamorfose lúdica do mesmo ego. Se nós historiadores sabemos que o sujeito é efeito da linguagem no real, este real sendo narrado nas Fontes poderá eternamente ser reinterpretado, pondo em dúvida assim o próprio sujeito do saber.

Na psicanálise trabalha-se com a temporalidade do sujeito inconsciente em sua relação com uma estrutura de linguagem. Em termos temporais, sabe-se o quanto é precioso para a psicanálise uma referência ao futuro anterior, no subconjunto de ideias após a elaboração simbólica. O tempo para compreender implica o tempo para a passagem ao simbólico. Assim sendo, essa subsunção falada de sua história permite-lhe "reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir". Esse trabalho de *a-parição* do ser, de parir o ser, é todo um processo de *Durchabeitung*, reelaboração de um sujeito que cria símbolos para se expressar e posteriormente os narra, mas a verdade, não será a simbólica em si. Mas onde ocorre este encontro do objeto "a" de parir palavras? Na ideologia do historiador escondida em sua narração? Pode-se pensar que sim e Ricoeur refletiu sobre o perigo deste ocaso. Na academia historiográfica, um laço social inclui o discurso do *Mestre*, do universitário, enfim, do próprio historiador, o qual pretende construir uma verdade. Mas os laços sociais do campo educacional são ideológicos[316] e

---

[313] Podemos perceber tal refelexão na referência seminal de nosso artigo, na obra RICOUER (1999, P.24): (...) una *identidad narrativa*, en tanto que solo acontece em su interpretación, lo que responde a la cualidad prenarrativa de la experiência humana y a que la ficción asimismo narrativa es una dimensión irreductible de la autocompreensión (...). *In*- RICOEUR, Paul. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.

[314] Quem escreve, escreve para si ou para o outro? O historiador como sujeito mantém sua duplicidade como Alter-Ego, como nos alertava Dor (1989): (...) Lacan insiste quanto ao sentido desta relação necessariamente reflexiva, na medida em que um ego e sempre um alter ego e reciprocamente (...) *in* - DOR, Joel. *Introdução à Leitura de Lacan: o Inconsciente Estruturado como Linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989, p.156.

[315] Como observado em RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p.31.

[316] Como exatamente pensava Ricoeur (1990): (...) Ora, se tomamos como adquirido o fato de a ideologia ser uma função da dominação, é porque admitimos também, sem crítica, o de a ideologia ser um fenômeno essencialmente negativo, primo do erro e da mentira, irmão da ilusão. Na literatura contemporânea sobre o assunto, nem mesmo se submete mais ao exame a ideia que já se tornou natural de que a ideologia é uma

nem sempre produzem uma verdade purista e a psicanálise lacaniana nos ensina que a linguagem é uma operadora[317]que modifica e ordena o real, introduzindo, assim, sua lógica própria no campo do vivente, onde o sujeito é efeito da linguagem no real. Aqui se encontra a nossa operação historiográfica: o limite que nos deparamos com a linguagem, nos aponta para o real. De certo modo, Michel de Certeau (2008)[318]acredita que o prazer se manifesta na escrita, um prazer chamado de gozo por Jacques Lacan, mas que Certeau concebia um prazer formado em conjunto em um teatro estético, por detrás do qual se mantém preservadas uma narrativa.

Lacan faz referência ao amor de saber: a transferência como prática de saber, que o coloca em exercício sob uma forma de decifragem da série de elementos linguageiros do inconsciente. Assim, ele passa por uma estrutura de discurso, ou seja, a maneira pela qual o inconsciente singular de cada sujeito perpassa o laço social e sua decifragem é uma das condições, que coloca em causa o bem-dizer também do historiador. Para o historiador, o sujeito da narrativa é efeito de linguagem no real, ligando o mais íntimo da pulsão à linguagem e o campo da linguagem é constituído pela falta de um significante, de uma parte impossível a significar, ligado ao enigma do que o historiador busca, ou seja, uma Fonte escrita ou falada verdadeira, no caso da técnica da história oral, da entrevista. Por sua vez, Lacan falava da ética do bem dizer, ética correlata ao sujeito. Não se trata de uma ética que dite conduta, modo de agir segundo o universal, mas o particular. Em história, coexiste o problema das sociedades plurais, marcadas pela existência de particularismos

---

representação falsa cuja função é dissimular a pertença dos indivíduos, professada por um indivíduo ou por um grupo, e de que estes têm interesse em não reconhecer o fato (...) *in* RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p.65.

[317] Sobre a operação historiográfica, é importante relembrarmos a concepção de Certeau (2008): (...) Donde este discurso fragmentado, feito de investigações táticas obedientes, cada uma, a regras próprias: abordagem sócio epistemológica (primeira parte), histórica (segunda parte), semiótica (terceira parte), psicanalítica e freudiana (quarta parte). Recusar a ficção de uma metalinguagem que unifica o todo é deixar aparecer a relação entre os procedimentos científicos limitados e aquilo que lhes falta do "real" ao qual se referem. É evitar a ilusão, necessariamente dogmatizante, própria do discurso que pretende fazer crer que é adequada ao real, ilusão filosófica oculta nos preâmbulos do trabalho historiográfico e da qual Schelling reconheceu maravilhosamente a ambição tenaz: O relato dos fatos reais é doutrinal para nós. Este relato engana porque acredita fazer a lei em nome do real (...) *in* Certeau, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.10.

[318] Certeau (2008) faz uma referência do erotismo da linguagem, para nos fazer explicar a qual operação nos condicionou ocultar, vista pela psicanálise de Jacques Lacan: (...) Este momento escapa tanto às legalidades e às disciplinas do sentido como às violências do corpo; é o prazer ilegal e cerebral, de estar lá onde à linguagem anuncia, esmaecendo nela, o advento de uma violência desejada, temida, mantida à distância pelo espaço da audição. Este excesso erótico ocorre na sustentação do sistema que fez o corpo do outro observador. Ele supõe a legalidade que transgride. Que o desejo seja o reverso das leis, eis o que repete a voz escutada (...) *in* Certeau, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.241.

também sociais, e deste modo debate-se na maioria das vezes com os sentidos relativos à articulação entre o reconhecimento público dos particularismos, e a resolução das desigualdades.

Os problemas sociais das minorias são frequentemente objeto de políticas próprias, mas o historiador tem de estar sempre habituado a não privilegiar em sua narrativa, uma cultura pela outra: somos cultura no plural. Essa foi uma problemática indicada por Ricoeur, onde a história possui narrativa ideológica. Se demandarmos uma interpretação cada vez mais, o mais ainda do sentido, esbarra-se no impossível: numa interpretação que faça cessar a recorrência do que isto ou aquilo quer dizer em termos narrativos. Poderia parecer um paradoxo: uma interpretação denuncia uma deficiência de sentido justamente por interpretar algo mais do que sentido narrativo em si e este sempre nos escaparia mesmo em uma matriz disciplinar falsificadora como a que Thomas Kuhn se debatia. Mas antes de ser paradoxal, tal fenômeno historiográfico é justamente o que faz nossa matriz epistêmica investigar as narrativas sob o prisma de novos paradigmas. E tanto mais narramos variadas histórias, mais descobrimos a multiplicidade do fenômeno: uma história sempre renovada. A antiga história serial, apenas cronológica, certamente gostaria de tamponar a questão do sentido narrativo por um significante último (a cronologia) em posição de saber que faria um efeito capital, bastando em si mesma. Mas será pela narrativa que o discurso analítico toca o real, não apenas por não ser monumental, mas indicando que a história é um real que se faz luz na linguagem. É preciso uma interpretação outra que a do sentido. A interpretação habitada no silêncio de uma Fonte escrita destaca o que Saussure chamou de significante semântico isolado, fora da cadeia, vazio de significação, mas cheio de sentido fixado de acordo com as contingências. Para além de um modelo, as perguntas que fazemos as Fontes escritas ou orais é que irão determinar uma razoável aproximação do real histórico do passado e mesmo do presente.

Tocamos nessa episteme para abordar o que é da ordem da interpretação em nossa operação historiográfica, e ele o define, sobretudo, como um léxico, um conjunto de signos em sua significação. Mas sabemos que se uma palavra é substituída inadvertidamente, e como o signo, pode ser substituível em uma série, ou seja, qualquer elemento pode ter sentido polissêmico. Então chegamos ao ponto que nosso artigo observa; a de que o historiador, sujeito de conhecimento *escolhe* narrar desta ou daquela maneira, interferindo em sua Fonte. O historiador tenciona conhecer o valor que têm as palavras para sua Fonte e ele se esforça por compreender o léxico de seu autor, citando, sublinhando, pontuando. A

contingência histórica, cronológica, temporal, programa a fuga de sentido indedutível e, também, inapreensível, ou seja, faz do sentido um real: um objeto achado em uma identidade narrativa.

Lembremo-nos da história monumental de Theodor Mommsen[319], que escreveu a História de Roma de cinco volumes em 1854, ganhando um prêmio Nobel apenas em 1902 por isso. Como passar de um discurso marcado pelo significante do "mestre", aquele mestre historiador que se atribuía um valor de verdade absoluta em sua época, que consistia no discurso onde comparece a transmissão de um saber total. Mas ocorre uma assimetria de discurso com seu tempo, quarenta e seis anos depois de ter escrito, chega para o historiador Mommsen o momento histórico para o seu reconhecimento que meio século antes seria prematuro. São perguntas que a narrativa pode decifrar dentro da temática do *tempo e narrativa* mais uma vez em Ricoeur. Ricoeur (1999)[320] faz uma lembrança sobre este fenômeno citando o historiador Shapp qual havia proposto que a história responde sobre o homem, ou seja, *die Geschichte steht für den Mann*. Em dias atuais, consideramos uma historiografia monumental do século XIX, arcaica e tendenciosa, mesmo positivista. Isso precede uma destituição atual daquela qualidade narrativa, o que significa que a historiografia tomou certa percepção daquela eleição da visão positivista da história serial que a ligava a história monumental, nos conduzindo a uma perda do real, que não desejamos. A restituição da subjetividade levada a contento pela comunidade epistêmica contemporânea, sobretudo a francesa, supõe um atravessamento, e essa temporalidade que implica numa perda tem também seu beneficio epistêmico, pois com tempo, a narrativa revela muito mais nuances que em época de sua própria inauguração escrita pela Fonte. O acontecimento de Roma em tempos de Julio Cesar, seu "*regime acontecimental*" do que foi real, é aquilo que nos escapa ao simbólico, que é da ordem do demonstrável, do transmissível, será o que procuramos na narrativa da Fonte de Mommsen. Com a elaboração, construção e formalização dos discursos rotineiros e cronológicos apenas, fundado em um saber cumulativo e acadêmico no qual o sujeito como produto se resume em créditos e não como autoria, impossibilita sua credibilidade em dias atuais, dia epistêmicos narrativos diríamos. Por outro lado, a questão narrativa está na transmissão de um saber não todo, que o campo da história oferece a Universidade, a uma

[319] Referimo-nos a obra de Mommsen, Theodor: *Römische Geschichte*. Bd. 5. Leipzig: Weidmann, 1854.
[320] RICOEUR, Paul. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999, p.221.

editora, ou a um museu, como documento. Percebemos então que o historiador narra a transmissão de uma ética, de um compromisso com a fidelidade as Fontes atualmente, o que era impossível em um século como o XIX, ideológico, impregnado de guerras europeias e escolas doutrinárias tanto positivistas e seriais, como monumentais enciclopédicas.

Em nossa visão, a narrativa identitária de Mommsen gostaria de enaltecer o modelo de *império*, buscando no passado romano uma justificativa para o imperialismo alemão *fin-de-siècle*. A narrativa faz emergir o sentido, e surgindo, o faz aparecer. Sobretudo, uma identidade determina por variadas expressões que o autor empregou e o que significa ditando o sentido de sua própria narração. Com efeito, a identidade narrativa tem em suma, uma aproximação com abordagens psicológicas na historiografia francesa, sobretudo as de Charles Blondel[321]que influenciou a epistemologia tanto da *Revue de Synthèse Historique*, como da *Revue des Annales d'histoire économique et sociale*. Ricoeur (1999) nos aponta, por exemplo, um estudo da transcendência do ego perante o simbólico de que nos alertava também Jacques Lacan[322]. Logo, a narrativa de Ricoeur possuía pelos menos em relação ao conceito de *identidade narrativa* forte conexão psicanalítica, mesmo em sentido freudiano. Em sua obra *Interpretação e Ideologias*[323], há toda uma gênese freudiana apontada em sua apresentação. Tanto Freud quanto Ricoeur perceberam que o sujeito pensa e se comunica em sua escrita utilizando-se de símbolos e nesta escolha do sujeito, consciente ou inconsciente, o indivíduo se desliga da estrutura social, objeto também epistêmico de Ricoeur. O não dito, do sujeito deveria ser dizível tanto sobre a existência, quanto sobre a própria vida. Assim, tanto a história quanto a psicanálise são essencialmente hermenêuticas interpretando e explicando um sentido pré-dado no sujeito[324]. Dizendo de outro modo, o sujeito da história possui sentido tanto pela dessimbolização quanto pela ressimbolização[325].

---

[321] Ver sobre a influência da psicologia na historiografia francesa por Blondel em: DOSSE, François. *A História em Migalhas*. Bauru: EDUSC, 2003, p.72.

[322] RICOEUR, Paul. Historia y Narratividad. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999, p.229.

[323] Como observado em RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p.8.

[324] Sobre esta problemática, Ricoeur (1990) nos diz: (...) É extraordinário como as distorções que a psicanálise descreve e explica são interpretadas, no nível meta-hermenêutico em que Habermas se situa, como distorções da competência comunicativa (..).Como observado em RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p.141.

[325] Ibidem, p.129.

Ricoeur descobre Freud em seu estudo *Da interpretação - Ensaio sobre Freud*. Nesta obra[326], onde reflete sobre o conceito de sujeito reprimido onde o inconsciente é infinito, Ricoeur compara a infância do sujeito e sua relação com o período adulto, na mesma ênfase que damos para a pré-história e a história subsequente. Mas e o sujeito que narra possui um desejo. Coloca-o na direção ao enigma que vem do Outro sob o libelo de uma indagação do tipo em *que queres*? Isto nos interessa na medida em que sabemos que a linguagem toca o real que é narrado, como ficção outra do real, ou seja, do impossível que o fixa pela narrativa e da linguagem e por isso um texto histórico pode ter qualidade literária. A narrativa possui um lado, portanto, oculto na articulação linguageira, uma vez que um efeito daí se apreende. Dizendo de outra forma, a atenção epistêmica da narrativa ensina-nos o laço necessário que se estabelece pelo recorte, pelo número de vezes que ele comporta para que se obtenha uma narração da esfera do real, um meio de acesso concebível do real e concebível pelo impossível do absoluto na medida em que ela, a Fonte o demonstra. Acreditamos que se uma Fonte é narrada inúmeras vezes, propagarão variadas narrativas diferentes e poderíamos citar como Fonte deste fenômeno a narrativa bíblica ou da Constituição brasileira. A narrativa religiosa desampara o sujeito colocando atrelado diretamente ao simbólico e pode ser perigosa gerando uma escatologia infinita atrelada ao fanatismo, o que pode ser facilmente comprovado pelos problemas religiosos na Europa atual. Assim, no finalismo da narrativa religiosa, parece haver no sujeito, uma antecipação da vitória desta certeza da Fonte, o que será um absurdo para uma historiografia isenta. Se há, portanto uma verdade, essa verdade é pronunciada como meia verdade, meio dita, pois o pensamento é assimétrico do recurso linguístico no sujeito.

Não há nós um critério absoluto de verdade universal, pois a verdade não é um julgamento, mas uma operação repleta de interstício como nos indicava Foucault. E sabemos por Lacan, que a própria verdade é a causa do sofrimento no sujeito e por isso surgiu uma terapia na psicanálise. Não há certeza, mas há Fonte histórica e como a verdade não é um processo originário em uma ontologia absoluta, isto garantiu ao pensamento histórico um caráter dialético com esta narrativa que nos aponta Paul Ricoeur. Poderíamos pensar três problemas narrativos sobre a verdade em uma Fonte histórica: a) o problema da censura gnoseológica, relacionada a questão do conhecimento; b) a problemática do bem,

[326] Ver a edição inglesa: RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Delhi: Yale University Press, 2008, p.179.

como uma censura ética; c) E por fim uma censura da verdade, como problema ontológico, que possa ser percebida em uma narrativa que não seja isenta de ideologias ocultadas. O grego antigo sua língua comum a *koiné*, já produzia um termo neste sentido, a chamada *Hiperousia*, ou seja, realidade real, a milhares de anos atrás. Assim, a narrativa não prescinde nem constrói todo procedimento retórico, mas recorre à linguagem, e em alguns aspetos, ao neologismo, afirmando que na história não existe uma experiência de limite hermenêutico, mas a comunicação que a Fonte histórica nos delega. De outro modo, pensamos que não ajam limites para nossa narratividade.

O historiador fará signos para sua intepretação, e estes não serão escolhidos deliberadamente, existindo uma autocensura. Como bem disse Wittgenstein, "aquilo que não podemos falar devemos calar". Sua obra *Tractatus* visa a estabelecer a distinção entre o que pode se dizer e o que não se pode dizer – e o que se deve então demostrar. O que não se pode dizer é o que interessa verdadeiramente: a ética, a estética, o místico, a verdade, o sujeito – tudo o que concerne à significação, a *Bedeutung* de nossa existência. A dicotomia dos erros na linguagem criticada por Wittgenstein[327] será a dicotomia dos *Eros* em Lacan. Para evitar tais erros denunciados no *Tractatus* devemos usar uma linguagem simbólica que os exclua, pois esta não empregará superficialmente o mesmo signo para símbolos diferentes, e não empregará ainda os signos, que designam de maneira diversa, do mesmo modo, a mesma coisa. Como complicativo desse fenômeno narrativo, será em linguagem que existimos perante o mundo. Mas admitir na reflexão do sujeito, ou ainda no seio do discurso, a possibilidade de o predicado tornar-se sujeito, foi para Lacan, um axioma psicanalítico, quando refletimos sobre o amor e o seu oponente, o sadismo, quando sujeito e objeto se fundem. Assim, vemos expostas duas teses importantes, sobre a questão da metalinguagem, onde verdade e desejo são questionados como elementos de uma meia verdade lacaniana.

Na narração da Fonte, significante e significado estão ajuntados pela pura arbitrariedade onde um sujeito é um significante, falando para outro significante, pois tal arbitrariedade é a nossa capacidade mesma de interpretação, de hermenêutica. Podemos

[327] Estamos dialogando sobre uma proposição do filósofo austríaco: "o que não se pode falar, deve-se calar". Está contida no livro WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1968, p.129.

nos lembrar das caricaturas sobre o imperador Pedro II[328], onde ele foi retratado apanhando de palmatória do Papa da época. Ali vemos a contradição onde um significante do Poder monárquico é menos poderoso que outro significante, o do Poder eclesiástico, e é justamente tal contradição que garantiu a ironia da sátira. As diferenças de poderes se encontram justamente no significante, porque se revelam onde o signo é um objeto que representa para alguém, neste caso, uma "palmatória" e que formaram relações entre os sujeitos por um significante igualmente em metonímia que incluiu como ingrediente, como Hayden White (2008)[329] sempre defendeu em uma narrativa histórica, uma dose de ironia. É preciso outra interpretação em direção à hermenêutica do sentido. Esta obtém, sem dúvida, a queda de efeitos de significação em proveito de um surgimento de uma narração por vezes ideológica. A expressão usada pela satirização de D. Pedro II nos demonstra uma interpretação habitada de silêncio, mas destacando o ideal laico republicano pelas entrelinhas da charge, o que também devemos chamar de significante assemântico, segundo Lacan, fora da cadeia, vazio de significação, mas cheio de um gozo que o sentido fixa de acordo com as contingências históricas do século XIX brasileiro.

A questão religiosa não era a principal reivindicação dos republicanos, mas não podemos desconsiderar que o positivismo em seu bojo separou o Estado brasileiro da Igreja. Logo, a topologia de um texto narrado ensina-nos o laço necessário que se estabelece pelo recorte, pelo número de voltas que o signo provoca na charge e no contexto

---

[328] Esta caricatura foi desenhada por Rafael Bordalo Pinheiro, na obra *O Mosquito*, em 1878 com o título de *A questão religiosa* e foi coletada por: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.683. Ver abaixo:



[329] O que podemos entrever em sua obra: WHITE, Hayden. *Meta-História: A Imaginação Histórica do Século XIX*. São Paulo: Edusp, 2008, p.383. A este respeito diz: (...) O historiador precisa tratar o registro histórico ironicamente em algum ponto do seu trabalho, precisa admitir que os documentos querem dizer alguma coisa que não é o que dizem (...). Como vimos, White (2008) quer nos fazer entender os nuances do apotegma.

que ele comporta em termos de sentido, para que se obtenha uma modificação da leitura. Se tal posicionamento narrativo será apenas literal ou da esfera do simbólico no nome da revista "*O Mosquito*" e pelo título da sátira, "*O Conflito Religioso*", é uma questão de opção de estilo, estética mesma. Em seu tempo, esta específica narrativa ocorre desde que o único acesso concebível ao impossível da sátira e concebível pelo real na medida em que ela o demonstre para o grande público letrado em seu tempo. Os antigos gregos já conheciam tal técnica de transmissão de uma verdade, mas com tendências semânticas de sátira e nomearam tal fenômeno como *apotegma*, que é uma pequena sentença em caráter aforístico que mescla um conteúdo de caráter moral com uma anedota. Portanto, sabemos que White[330]não nos demostrou nenhuma epistemologia totalmente estranha ao nosso meio historiográfico. Tendo em conta que White assinalou Karl Marx, como usuário deste estilo e uso de apotegmas em pleno século XIX, quando escreveu em sua obra *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, que "a história retorna como tragédia ou farsa". De outro modo, Freud e Lacan também perceberam os nuances na metonímia do narrado. A cadeia de significantes se apaga como no bojo de um traço, mas se apaga certamente para depois poder saber sobre este traço que se apagou, o objeto-causa por trás do sujeito, em metonímia. Desta forma, o sentido só se produz na hermenêutica de um discurso do outro e por isso a interpretação nem sempre é colocada à prova como uma verdade histórica. Ela só é verdadeira em sua continuidade, em sua sequência, e assim, a interpretação cria algo novo sobre um mesmo signo onde a interpretação é a interpretação de um dito. Um analista do discurso poderia perguntar qual é o significado deste dito e por isso uma interpretação implica que haja um espaço entre o que o historiador acredita em sua tese, ou melhor, quando está escrevendo o que ele seleciona.

Dizendo de outra forma, ocorre uma parte conhecida, a dita, e uma parte desconhecida, a dizer, o chamado não dito. O que Paul Ricoeur enfatiza neste paradigma é

---

[330] Ibidem. White (2008, p.328) nos delega um subcapítulo de sua obra *Meta-História*, onde discute as narrativas onde Marx se utilizou de ironia e de apotegmas em sua narrativa literária da história denunciando períodos históricos "farsescos", segundo o mesmo historiador americano. Cita a narrativa de Marx em *O 18 Brumário*: (...) Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância da história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa. A frase pode ser vista em língua alemã nestes termos: (...) Hegel bemerkte irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sichsozusagen zweimal ereignen. Er hat vergessen, hinzuzufügen: das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce (...). Fonte: MARX, Karl. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Berlin: Dietz Verlag, 1960, p.5.

a questão da enunciação: quem o diz? Por interpretação, trata-se em obter que o que diz ao historiador não seja imputado como simples transferência, mas como lugar de enunciação. Surge a necessidade por hora nesta epistemologia de Ricoeur, de uma recusa apofântica, semelhante a uma lógica aristotélica, onde uma palavra subjetivada seja uma afirmação e não seja uma negação simplista, positivista que não admite nenhuma réplica sobre as Fontes históricas. O ponto nevrálgico encontra-se na frase "eu não te faço dizer", parecida com aquela lei metodológica de "fazer falar as Fontes". O *Outro* ao qual eu me endereço (o Outro da narrativa) não se junta sincronicamente ao *Outro* de onde se origina a palavra historiográfica. É deste Real que a interpretação do historiador faz da Fonte a sua obra historiográfica, pois de nossa posição subjetiva, nos adverte Ricoeur, somos responsáveis, e assim, esperando um ato em conjunto com uma interpretação interligada a uma ética, uma tomada de posição do sujeito da historiografia.

É essencial preservar na enunciação um ponto em que a origem da enunciação não seja falseada, quando identificada. Mas existe um discurso sem resposta, ou seja, uma questão que banalizam o que se diz? Bastaria para o historiador, visando traçar a fronteira entre a narrativa e a hermenêutica, e sob o estatuto de uma sutil separação, descobrir o objeto que nossa Fonte narrada se torna para nós o *Outro*, não correndo um perigo de aí se fixar a este objeto, tornando-a positivista. Mas a interpretação é sentido e vai contra a significação, se assim o narrador desejar apagar os significados do que ele próprio escreveu, caindo por vezes em contradição lógica, o que a epistemologia de Wittgenstein tentava nos salvaguardar. Pôs-se numa metonímia engendrada quando duas dadas retóricas (a lacaniana e a freudiana, a saber), produzem um efeito de substituição sobre um tema de equivalente semântica, neste caso, em psicanálise. Lacan segundo White (2008)[331], concebeu "a metáfora e a metonímia como os 'polos' do comportamento linguístico, representando respectivamente os eixos contínuo (verbal) e descontínuo (nominal) dos atos da fala". Isto aconteceu visando romper com o pensamento científico do século XIX de Freud, onde Lacan expressa uma concepção tropológica do discurso. Com efeito, nossas considerações finais apontam para uma fértil possibilidade de uma concreta interdisciplinaridade entre a história e a psicanálise. Alertava já Michel de Certeau

[331] Idem, p.46.

(2008)[332]dissertando, sobre uma *Aufklärung* freudiana, onde este encontro proporcionaria ao mesmo tempo compreender as constelações epistemológicas, novos recortes e objetos. Para Freud, os manuscritos dos pacientes são documentos históricos, operações científicas quais estendem elementos de sua própria cultura e de seu mal estar, como Fonte. Devemos também levar em consideração que no mesmo momento em que Paul Ricoeur estava fazendo uma epistemologia comparada entre a história, a filosofia e a psicanálise, estava empunhando seu maior debate epistêmico direcionado ao filósofo Jürgen Habermas. Habermas, acreditando em uma ação comunicativa, pensava esclarecer todos os conflitos humanos através de uma ética universalista. Igualmente, além de um modelo interdisciplinar, Ricoeur propõem este diálogo com várias ciências por acreditar que o objeto da psicanálise e da crítica filosófica às ideologias habermasiana, serão analogias da capacidade comunicativa dos sujeitos. Consideramos finalmente, que Ricoeur percebia na psicanálise um momento privilegiado do método da hermenêutica permitindo-lhe escapar às dificuldades da fenomenologia, sua origem epistemológica. Ora, para Ricoeur é preciso sempre salvaguardar uma função de exceção para que seja fundado este caráter interdisciplinar da função narrativa da história, para que deixemos existir outras *histórias*. O real historiográfico é o que existe no sentido narrado, inclusive no sentido psicanalítico, pois a história inclui a história da psicanálise.

Referências:

CERTEAU, M. **A Escrita da História**. II edi. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre Práticas e Representações**. II edi. Lisboa: Difel, 2002.

DOR, J. **Introdução à Leitura de Lacan: o Inconsciente Estruturado como Linguagem.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DOSSE, F. **A História em Migalhas. Dos Annales à Nova História.** Bauru, SP: EDUSC, 2003.

LACAN, J. **O seminário. Livro 6. O Desejo e sua Interpretação.** Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

MARX, K. **Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte.** Berlin: Dietz Verlag, 1960.

MOMMSEN, T: **Römische Geschichte**. Bd. 5. Leipzig: Weidmann, 1854.

RICOEUR, P. **Historia y Narratividad.** Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.

[332] Como podemos observar em seu capítulo de livro onde ele corrobora a nossa tese: *O histórico, produção da "Aufklärung" freudiana in* CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2008, p.284.

RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RÜSEN, J. **Razão Histórica - Teoria da História: os Fundamentos da Ciência Histórica**. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

SCHWARCZ, L. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus.** São Paulo: Edusp, 1968,

WHITE, H. **Meta-História: a imaginação histórica do século XIX.** II edi. São Paulo: Edusp, 2008.

Portugal Mítico: a construção da autognose nacional

Portugal Mystic: the construction of national autognose

Roberto Nunes Bittencourt[333]

Resumo: Este artigo discute a perspectiva de captação semântica dos símbolos, das insígnias e dos rituais do Portugal Mítico. Assim, há que se pensar para além de um materialismo histórico e considerar o lado oculto e simbólico da História de Portugal. Tal ideia encontra sustentação na necessidade de um estudo para além dos dados cronológicos e interpretações simplistas, mas na busca da realidade viva e simbólica da História e dos fatos que dela se originaram, compreendendo que uma análise histórica se dá mais do que pela leitura de documentos coevos, estudos fósseis ou interpretações de artefatos, mas pela leitura do pensamento mágico ancestral.

Palavras-chave: Imaginário, História, Cultura.

Abstract: This article discusses the prospect of semantic abstraction of symbols, insignia and rituals of Portugal Mythic. We must think beyond a historical materialism and consider the hidden and symbolic side of the history of Portugal. This idea is based on the need of a study beyond the chronological data and simplistic interpretations , but in the pursuit of living and symbolic reality of history and facts which it originated, comprising a historical analysis takes more than by reading documents coeval , fossils or artifacts studies interpretations , but by reading the ancestral magical thinking.

Keywords: Imaginary; History; Culture.

Portugal Mítico

Sérgio Franclim[334] – para quem os "mistérios de uma nação são por vezes demasiado densos para que possam ser dissecados e compreendidos à luz de questões materiais" – desenvolve um interessante estudo a respeito da mitologia portuguesa, dos mistérios e das figuras ímpares da História de Portugal, ressaltando, sobretudo, o destino divino que a pátria portuguesa sempre reclamou para si, como povo eleito, desde a aurora da nacionalidade. Diante de um processo a que chama verticalização da Lusitânia – caracterizada como a aglomeração de uma experiência coletiva – Franclim destaca que

---

333 Doutor em Letras Vernáculas (Literatura Portuguesa e Literaturas Africanas de Língua Portuguesa) pela UFRJ. E-mail: rnb.roberto@gmail.com, data de submissão 15/10/2015 e aceite em 20/11/2015.

334 FRANCLIM, Sérgio. **A Mitologia Portuguesa segundo a História Iniciática de Portugal.** Parede: República dos Livros, 2009, p. 13.

Portugal é "o ressurgimento daquilo que foi a Lusitânia"[335]. Adotando uma perspectiva espiritual, divide a história de Portugal em cinco ciclos, ressaltando que se vive hoje o quarto, sendo o quinto, ainda, uma promessa. Mas, como destaca:

> Tal divisão é meramente simbólica e está intimamente ligada aos acontecimentos que consideramos mais significativos para que se possa compreender a importância de Portugal perante o Mundo e perante o destino da humanidade. No final de cada um dos quatro primeiros ciclos, domina a ideia de destruição da pátria. Além disso, cada um dos ciclos está intimamente ligado á ideia de iniciação. [...] Cada fase da história portuguesa, simbolicamente dividida, tem um período em que a nacionalidade portuguesa é posta em causa.[336]

Desta maneira, o primeiro ciclo iniciático – em que o poder ideológico dominante é o dos reis – inicia-se em 1140, ano em que D. Afonso Henriques passa a assinar seus documentos como rei, perdurando por 245 anos, sendo que a prova iniciática se dá com a morte de D. Fernando I, em 1383 – a simbólica descida aos infernos, de qual falam René Guénon[337] e Sérgio Franclim[338] – para, em 1385, com a Batalha de Aljubarrota, iniciar-se a ascensão de Portugal no início de um novo ciclo. Este, com o poder ideológico do clero, que durou cerca de 255 anos – de 1385 a 1640 – e cuja descida aos infernos e a ascensão são marcadas pelo desaparecimento de D. Sebastião em Alcácer-Quibir e a restauração da independência (1578-1640). Durando cerca de 250 anos, de 1640 a 1890, e tendo como poder ideológico dominante o do povo, o terceiro Ciclo se consolida – com o segundo –

---

335 FRANCLIM, Sérgio. **A Mitologia Portuguesa segundo a História Iniciática de Portugal.** Parede: República dos Livros, 2009, p. 11.

336 FRANCLIM, Sérgio. **A Mitologia Portuguesa segundo a História Iniciática de Portugal.** Parede: República dos Livros, 2009, p. 11.

337 Como aponta René Guénon: "Sendo a verdadeira iniciação uma tomada de posse consciente dos estados superiores, é fácil compreender que ela seja simbolicamente descrita como uma ascensão ou uma 'viagem celeste'; mas poder-se-ia perguntar porque é que essa ascensão deve ser antecedida por uma descida aos infernos. [...] essa descida é como uma recapitulação dos estados que precedem logicamente o estado humano, que determinaram as suas condições particulares e que devem, assim, participar na 'transformação que se vai efectuar.". GUÉNON, René. **"O Rei do Mundo".** Tradução de Lima de Freitas. In. *Dhâranâ* nº s 24-25 (janeiro a dezembro de 1964) – Ano XXXIX, 1995.p. 54.

338 Para Franclim, sendo a história de Portugal cíclica e cada Ciclo uma recapitulação dos anteriores, a descida aos Infernos constitui "a contínua purificação da nação". FRANCLIM, Sérgio. **A Mitologia Portuguesa segundo a História Iniciática de Portugal.** Parede: República dos Livros, 2009. p. 13.

como cerne do messianismo português, sobretudo ao se pensar no sebastianismo que florescia cada vez mais diante de um Império então em ruínas. Portugal perde, afinal, sua autonomia em Alcácer-Quibir e, por longos sessenta anos põem-se à sombra da coroa espanhola, com a geração filipina[339]. Trata-se, aliás, do primeiro de um conjunto de atos que culminam, no final do século XIX, com o Ultimato, conforme destaca Sérgio Franclim:

> A escuridão que envolve Portugal é enorme. Nessa escuridão, mescla-se o nevoeiro sebástico. Nesse nevoeiro, vagueiam portugueses de outrora, mantendo viva a chama da Mitologia Portuguesa. A escuridão é enorme, mas já renascem verdadeiros portugueses, espiritualmente superiores, aptos a erigir a portugalidade no verdadeiro caminho. Hoje, o Tejo está coberto de nevoeiro e os sonhos estão sustidos sobre o império mais perfeito de Deus: aquele que será o Quinto e perfeito por ser contrário a todos os outros, pois terá o espírito de Deus a torná-lo eterno na imensidão do universo. Este é o sonho do Quinto Império: português e universal; português e espiritual.[340]

Com as invasões francesas em 1807, Portugal prova uma nova descida aos infernos, tendo início a destruição da monarquia e a incapacidade de ser independente diante do estrangeiro. Com o poder ideológico dominante dos poetas[341], em 1890 Portugal tem sua quarta Iniciação que, seguindo a média dos anteriores, durará cerca de 250 anos. Será, então, o ano de 2140 – com o poder espiritual – o da implantação do Quinto Império após

---

339 Formulado pela primeira vez nas *Trovas* do sapateiro Gonçalo Anes, o Bandarra, em meados do século XVI, o mito de um rei Encoberto e salvador reapareceu durante o período filipino na sua forma sebástica. Após a Restauração, o padre António Vieira continuou a divulgação dos textos de Bandarra, ampliando a profecia à ideia de um Quinto Império português, em que se cruzavam temas históricos e bíblicos. Depois de D. João IV, o rei Encoberto foi sucessivamente identificado com D. Afonso VI, D. Pedro II e D. João V, reaparecendo no contexto das invasões francesas e no miguelismo. O sebastianismo assumiu importância ímpar, expressando o desejo persistente de libertação da miséria e opressão cotidianas.

340 FRANCLIM, Sérgio. **A Mitologia Portuguesa segundo a História Iniciática de Portugal.** Parede: República dos Livros, 2009, p. 187.

341 Diz Franclim: "A 4ª Iniciação de Portugal começou a se definir com o Ultimato Inglês e com a implantação da República; é um ciclo impreciso, em que se confundem, em certa medida os três estados sociais: a nobreza, o clero e o povo e em que há uma certa dispersão, principalmente porque ainda nos situamos nele. o poder dominante da portugalidade é, contudo, dos poetas". O autor destaca, sobretudo, o recrudescimento do sebastianismo: mais que D. Sebastião histórico, o que prevalece é o D. Sebastião metafísico. FRANCLIM, Sérgio. **A Mitologia Portuguesa segundo a História Iniciática de Portugal.** Parede: República dos Livros, 2009, p. 152.

1000 anos de Portugal? Os principais mitos culturais de Portugal procuram justificar a aventura portuguesa, no âmbito de uma aventura maior, a humana, movida por uma missão universalista. Desta maneira, tem-se o sebastianismo, o Quinto Império – tão preconizado pelo Padre António Vieira e por Fernando Pessoa, e a Idade do Espírito Santo, nas ideias Agostinho da Silva, que enfatizam o papel de Portugal como líder na construção de uma sociedade de nações messiânica e providencial.

Esta vocação plasmou-se em tempos na revista *A Águia*, que retomava as reflexões dessas e de outras figuras importantes da cultura portuguesa sobre o tema e que veio encontrar eco na primeira década do século XXI com a *Nova Águia*, que ressurge com a proposta de se "repensar desde a raiz o sentido de Portugal e da cultura portuguesa lusófona […] para propiciar a emergência de uma nova consciência das possibilidades da nação, da lusofonia e da humanidade"[342]. Fala-se, novamente, no destino grandioso de Portugal e da comunidade lusófona; dos mitos e das profecias como indicadores de uma vocação portuguesa como nação que se auto-elege para cumpri-las. Eduardo Lourenço, ao refletir sobre a alma nacional, o sentimento português, e a identidade cultural, mostra que tais questões constituem uma preocupação dos grandes escritores portugueses, quando, ao escrever, indagam-se o que é Portugal e o que significa ser português. Em dois de seus livros – *Nós como futuro* (1997) e *Mitologia da Saudade* (1999) –, põe em questão o culto da nação portuguesa ao passado. Para o autor, "nenhum povo vive no passado como Portugal"[343]. A memória coletiva e a sua constante revisitação do passado coletivo é, conforme ressalta Eduardo Lourenço, uma das peças importantes que encaixam no processo de autognose nacional, como a forma segundo a qual a pátria constrói os seus modelos identitários a partir do difícil equilíbrio entre o passado/memória e o futuro/destino, quando entre elas há um presente de crise. Percebe-se, assim, nos contextos históricos, tentativas frustradas de superação de um *déficit* de identidade nacional através de uma identidade projetada e fantasiosa. É o que Eduardo Lourenço chamaria de *hiperidentidade mítica*.

---

342 BORGES, Paulo (dir.). **NOVA ÁGUIA, REVISTA DE CULTURA PARA O SÉCULO XXI:** *A Ideia de Pátria, Sua Actualidade.* Nº1, Lisboa: Zéfiro, 1º semestre 2008.

343 LOURENÇO, Eduardo. **Nós como Futuro. Lisboa:** Assírio e Alvim, 1997, p. 19.

A característica insatisfação é resultado de um sentimento de ainda não ter cumprido plenamente algo a que Portugal crê estar destinado provocando um forte desânimo que não é mais do que o estado de alma experimentado nos momentos de crise anímica profunda, pela ausência de ideais, de motivações, tendo em conta, ainda, um descontentamento em relação a si mesmo julgando-se, no momento, incapaz de aferrar-se ao destino para o qual foi forjado. Sendo o passado essencial ao sentido de identidade individual e coletiva, em vez do desejo de subverter as memórias traumáticas, devia se verificar a vontade de as integrar harmoniosamente no conjunto das dores de crescimento. Depois do passado nacional e de um presente de crise, tem-se a ideia de destino como terceiro aspecto deste paradigma identitário português.

É por isso que Eduardo Lourenço crê que o universo cultural português arrasta, há mais de quatro séculos, uma existência crepuscular. Após uma era gloriosa de descobrimentos e expansão, reserva-se para esse passado um sentimento de saudade, decorrente da incerteza de que os tempos egrégios talvez nunca mais vão se repetir. Pela saudade projeta-se no futuro o resgate das glórias do passado. É justamente este sentimento que cria uma identidade portuguesa a partir das figuras mitificadas. Para Eduardo Lourenço, "a saudade não foi mais que a expressão do excesso de amor em relação a tudo o que merece ser amado"[344]. E, então, conclui que:

> Com a saudade não recuperamos o passado como paraíso; inventamo-lo. O nosso povo, imemorialmente rural, absorvido por fora em afazeres desprovidos de transcendência, mas levados a cabo como uma epopeia, com seu talento do detalhe de miniatura é um povo sonhador. Não especialmente por ter cumprido sonhos maiores do que ele, mas porque, no fundo de si, ele recusa o que se chama a realidade.[345]

A saudade é um sentimento de letargia decorrente da contemplação do passado belo, que geralmente motiva o abatimento das disposições ativas da vitalidade de um homem, podendo levá-lo inclusive a sofrer terríveis tormentos morais na condução de sua vida prática, como decorrência do anseio de se reviver novamente as experiências do passado tais como o foram feitas, desconsiderando, assim, o avanço do tempo e dos acontecimentos na sua própria vida. Dessa forma, a saudade é um afeto que direciona o enfoque de um

---

344 LOURENÇO, Eduardo. **Mitologia da Saudade seguido de Portugal como Destino.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 13

345 LOURENÇO, Eduardo. **Mitologia da Saudade seguido de Portugal como Destino.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 13

indivíduo para o passado radiante e idealizado, sem que, contudo, o instigue a viver criativamente no presente, pois o indivíduo saudoso tende a considerar como valoroso, sobretudo aquilo que faz parte do passado longínquo[346]. Para António Cândido Franco, "é uma saudade quase gnóstica, uma saudade luminosa doutra matéria qualquer que não sabemos qual é. Uma ânsia, uma aspiração, um desejo de infinito"[347]. Dalila Pereira da Costa vê na saudade uma condição dramática da existência e, ao mesmo tempo, redentora. É um conhecimento "de experiência feito", um "conhecimento-vivência", nas palavras da autora:

> No conhecimento, um povo rebentará nos limites dum século da sua história (e cada um dos seus homens nos limites da sua vida própria) os limites postos ao mundo conhecido, como Terra, abraçando-a circularmente, desvendando-a e possuindo-a num enlace e súbita iluminação, total. Na sua história, mas nela carnalmente, dramaticamente, por cada vida dum desses homens e todos juntos e unidamente, então rebentando o que surge como o possível concedido à força humana. Será essa exigência última, a um tempo existencial e cognitiva, porque sempre do saber como vivência, o impossível sendo a dimensão da tensão que se põe no arco para o desfecho da seta – , o que informa a história pátria: como existência terrestre dum ser coletivo. Um caminhante em passagem aqui sobre a terra, ser finito e em trânsito, mas que para ela, sobre ela, trouxe uma medida do céu, como medida sem medida – a que humanamente se chama o impossível.[348]

Para Friedrich Nietzsche, a arte que não está comprometida com a afirmação da vida, com o aumento de potência criadora de ação, é extremamente prejudicial para o homem, pois somente serve de instrumento para o declínio das suas forças vitais. Há que se pensar, também, na criação artística que se utiliza da lembrança, da nostalgia do passado, como impulso para o presente e para a atividade. Essa peculiaridade, na interpretação nietzschiana, se serve da recordação saudosa como meio de desenvolvimento de sua própria força produtiva, favorecendo a continuidade da vida, da criatividade. Nessa

---

346 Nesse aspecto, pode-se considerar como propiciador do declínio da vitalidade e da potência criadora de um homem qualquer tipo de discurso que conceda demasiada importância para o sentimento de nostalgia, da saudade, como, por exemplo, a poesia que porventura verse efetivamente sobre esse estado de ânimo, enfatizando as dolorosas recordações do homem saudoso, o qual, incapaz de se desvencilhar das suas lembranças, não consegue desenvolver ações valorosas e criativas no momento presente.

347 FRANCO, António Cândido. **"Filologia, origem e arcaísmos da palavra *Saudade*".** In. LOUÇÃO, Paulo Alexandre. *A Alma Secreta de Portugal*. 4. ed. Lisboa: Ésquilo, 2002, p. 140.

348 COSTA, Dalila L. Pereira da; GOMES, Pinharanda. **Introdução à Saudade**. Porto: Lello & Irmão, 1976, p. 97.

concepção, compreende-se que o passado foi marcante, mas, se compreende também, que ele deve ser superado, posto que a vida é uma constante transformação de forças.

> *Que os grandes momentos na luta dos indivíduos formem uma corrente, que como uma cadeia de montanhas liguem a espécie humana através dos milênios, que, para mim, o fato de o ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo, claro e grandioso – este é o pensamento fundamental da crença em uma humanidade, pensamento que se expressa pela exigência de uma história monumental.*[349]

De acordo com a interpretação de Nietzsche, o gênero da História Monumental expressaria o anseio, por parte dos membros de uma determinada sociedade, de se conceder uma aura de mitificação aos feitos passados realizados por meio das obras dos homens criativos e valorosos, enfatizando, sobretudo, os caracteres que os seus antepassados produziram de grandioso, extraordinário e glorioso, que possam servir de inspiração para a tentativa de se repetir os mesmos feitos posteriormente, no decorrer das novas gerações. Desta maneira, portanto, *"uma coisa irá viver, o monograma de sua essência mais íntima, uma obra, um feito, uma rara iluminação, uma criação: ela viverá porque a posteridade não poderá prescindir dela"*[350]

No contexto português, as promessas não realizadas do Império – o passado heroico e o futuro desejado – tornam-se elementos-chave para a explicação de uma existência *carente* e uma *fraqueza nacional*. Além disso, Eduardo Lourenço ressalta que a saudade revela o sentimento de fragilidade nacional, que se converte num dom, numa espécie de "providência divina", fazendo de Portugal "expressão da vontade de Deus" e configurando sua existência mítica, de predestinação messiânica, como "povo eleito" de "barões assinalados", como cantou Camões. É o que leva Eduardo Lourenço a dizer que:

> [...] a nossa razão de ser, a raiz de toda a esperança, *era termos sido*. E dessa ex-vida são *Os Lusíadas* a prova de fogo. O viver nacional que fora quase sempre viver sobressaltado, inquieto, mas confiado e confiante na sua estrela, fiando a sua teia da força do presente, *orienta-se nessa época para um futuro de antemão utópico pela mediação primordial, obsessiva do passado*. Descontentes com o presente, mortos

---

349 NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 19

350 NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 20.

> como existência nacional imediata, nós começamos a sonhar simultaneamente o futuro e o passado.[351]

Tal projeção do passado no futuro é recorrente no imaginário português, refletindo, principalmente, na constante ressignificação dos mitos fundadores, como a crença no "destino imperial", além de toda a esperança em torno da mitologia do Quinto Império e do "Desejado", além, também, do "Milagre de Ourique". A ideia de "povo eleito" seria confirmada através do papel desempenhado por Portugal nos séculos XV e XVI, no período das navegações: o de descobridor de novas terras e de novos céus, desempenhando papel fundamental na formação da identidade nacional, resultando, daí, a crença num "destino nacional".

Diversos mitos culturais portugueses têm, em diferentes épocas, inspirado em Portugal - e mesmo além das fronteiras ibéricas - as mais variadas expressões artísticas, levantando questões em torno do mito, ficção, nacionalidade. Por isso é que se constata a necessidade de um estudo para além dos dados cronológicos e interpretações simplistas, mas buscar a realidade viva e simbólica da História e dos fatos que dela se originaram, compreendendo que uma análise histórica se dá mais do que pela leitura de documentos coevos, estudos fósseis ou interpretações de artefatos, mas pela leitura do pensamento mágico ancestral. Ao longo do tempo, o espaço físico de Portugal sofreu a influência externa de várias culturas, desde épocas mais remotas. Assim, há que se compreender os iberos originais e a sua tradição mágica, bem como o nascimento, apoteose e decadência de povos posteriores, como os celtas, os cartageneses, os fenícios e os romanos, além da tradição cultural árabe, como povos de grande contributo para aquilo que Portugal é e que pode, muito ainda, ser notado, sobretudo, nas regiões mais interiores, em que as tradições populares sobrevivem e teimam em não desaparecer, resistindo à força do tempo e cuja preservação é fundamental para a própria noção de Portugal. Para dizer com – e como – Nietzsche:

> um povo – como de resto também um homem – vale precisamente tanto quanto é capaz de imprimir em suas vivências o selo do eterno: pois com isso fica como que desmundanizado e mostra a sua convicção íntima e

---

351 LOURENÇO, Eduardo. **O Labirinto da saudade.** *Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Gradiva, 2007, p. 22.

> inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico, da vida.[352]

Cada momento cultural tem certa densidade mítica em que se combinam e se embatem diferentes mitos. Pensa-se, assim, na relação biunívoca que a Literatura mantém com o imaginário de um povo através dos motivos literários que muitas vezes estão entre os grandes ícones por meio dos quais uma nação se autorrepresenta. Nesta perspectiva, pensa-se como Octavio Paz, para quem "a História é o lugar de encarnação da palavra poética"[353], numa alusão ao fecundo encontro entre a obra literária e o seu tempo. É algo semelhante ao que postula Mircea Eliade ao pensar nas relações entre História e Mito, quando diz que o mito é sempre fortalecido pelo campo histórico e não por ele aniquilado ou vencido:

> Só com a descoberta da História [...], só através da assimilação radical deste novo modo de ser representado pela existência humana no mundo foi possível ultrapassar o mito. Mas não é certo que o pensamento mítico tenha sido abolido [...] Ele conseguiu sobreviver, embora radicalmente modificado [...] e o mais curioso é que ele sobrevive, sobretudo na historiografia.[354]

Para Eliade, também, é justamente a presença de Imagens e de Símbolos que conserva as culturas 'abertas', para, então, concluir que:

> as situações-limite do homem são perfeitamente reveladas graças aos símbolos que sustentam estas culturas. Se se negligenciar este fundamento espiritual único dos diversos estilos culturais, a filosofia da cultura será condenada a ficar como um estudo morfológico e histórico, sem nenhuma validade para a condição humana em si.[355]

Por isso à História, normalmente dividida em quatro pilares – religioso, militar, econômico e social – deve-se acrescer, também, o mítico, como narrativa dos ciclos da existência humana. No que diz respeito a Portugal, ler sua História Oculta é uma forma de compreender o passado, entender o presente e pressentir o futuro de um povo que está situado a sudoeste da Europa, na zona Ocidental da Península Ibérica, possui uma área

---

352 NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo.** Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 137.

353 PAZ. Octavio. **O arco e a lira**. Tradução Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p. 227.

354 ELIADE, Mircea. ***Aspectos do mito*.** Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 27.

355 ELIADE, Mircea. ***Aspectos do mito*.** Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1989, 173.

total de 92 090 km², e é a nação mais ocidental do continente europeu, sendo delimitado a norte e a leste por Espanha e a sul e oeste pelo Oceano Atlântico, mas que é mais que tudo isso. Afinal, o imaginário mítico dos portugueses encontra profundas raízes nos tempos pré-nacionais e pré-cristãos, de tal maneira que se pode perceber uma série de marcas culturais tais como a celta-lusitana, a indo-europeia, a megalítica e a greco-latina, culturas ancestrais cujos traços marcam o homem primordial português.

Rejeitando o materialismo histórico em favor de uma História Invisível, Lima de Freitas[356] entende que o que provoca a História é "fundamentalmente a produção e troca de mitos, de idéias"[357]. É de Lima de Freitas um neologismo – o "Mitolusismo" – cunhado em 1987. Sobre o tema, o mestre pintou um bom número de quadros, que ficaram expostos na Galeria Gilde, em Guimarães, de 31 de outubro a fins de dezembro de 1987. Ali estavam presentes, para citar alguns, o reino mítico de Preste João, o mito sebastianista com o "Encoberto", a Rainha Santa Isabel com "O milagre das rosas", a paixão de Inês e Pedro com "Até a fim do mundo". Imagens que marcaram – e marcam ainda profundamente – o imaginário português. Os mitos encerram, portanto, uma simbologia essencial, a partir da qual cada povo escolherá o seu modelo, vestido de acordo com a raiz cultural em que se assenta. Por isso, ao atestar a universalidade dos mitos, dirá Lima de Freitas[358] que estes são "arquétipos que governam os homens", constatando que:

> A Península é o resultado de camadas de subconscientes muito variadas: nórdicos, celtas, árabes, com todas essas moiras encantadas... tem, por isso, um fundo mítico muito grande; e quando afirmo que não existem mitos portugueses faço-o, evidentemente, em sentido estrito, porque existem formas tipicamente portuguesas de mitos e é através do estudo dessas formas que podemos alcançar uma possibilidade séria de autoconhecimento.[359]

---

356 FREITAS, Lima de. **Porto do Graal.** Lisboa: Ésquilo, 2006, p. 78.

357 FREITAS, Lima de. **Porto do Graal.** Lisboa: Ésquilo, 2006, p. 77.

358 FREITAS, Lima de. **Porto do Graal.** Lisboa: Ésquilo, 2006, p. 76

359 Se pensarmos na tradição ibérica, é curioso o que acontece, por exemplo, com Inês de Castro: enquanto a tradição literária portuguesa mantinha certa fidelidade ao fator histórico, a maior lenda em torno de seus amores com Pedro – a póstuma cerimônia da coroação e do beija-mão aparece, pela primeira vez, no teatro espanhol.

É o que leva Gilbert Durand, numa entrevista a Paulo Alexandre Loução, a sentenciar que "Portugal possui em abundância todos os mitos da Europa"[360]. Neste sentido é que o antropólogo do imaginário percebe Portugal como uma "reserva" do universo mítico europeu, constituindo "o paradigma da identidade criada e mantida por um povo ao longo do processo de desenvolvimento das suas imagens fundadoras"[361]. É a partir dessa portugalidade de certas imagens arquetípicas que Gilbert Durand, em seu trabalho de *mitodologia* – uma orientação epistemológica com a perspectiva de se desenvolver uma abordagem científica que leva em conta o elemento espiritual e coletivo na concretude da realidade imediata –, desenvolve uma minuciosa mitoanálise da *psique* portuguesa, ao enunciar quatro mitologemas – estruturas quase formais de um mito ou de uma sequência de mitos –, todos eles convergindo para o "absoluto *ex-otismo* do imaginário"[362]. Referindo-se às imagens recorrentes da tradição mítica portuguesa, Durand classifica os mitologemas em quatro grupos; o "Fundador vindo de fora", a "Nostalgia do impossível", o "Salvador oculto" e a "Transmutação dos atos"[363]. Para Dalila Pereira da Costa:

> Quando Portugal iniciar este trabalho de exegese simbólica de sua cultura, descendo ao mais fundo da sua alma, desvendando e possuindo seus arquétipos, como suas forças criadoras, as mais interiores, primevas e irredutivelmente nacionais, ele possuirá desde então também sua capacidade de se abrir ao mais exterior, actual e universal. Exterior e interior, passado e futuro, fazendo parte desde então para ele de uma unidade indivisa. [...]. Será esse o segundo ciclo da Descoberta, agora proposto, a si aberto, como descida, entrada e desvendamento do Mar Tenebroso. Agora, tudo se fazendo na interioridade, os monstros a vencer estarão na sua alma, 'num mar sem tempo nem espaço': não mais projectados num mar exterior.[...].[364]

É a constante reelaboração dos mitos que os faz permanecerem no imaginário português, assumindo diferentes roupagens de acordo com condicionamentos histórico-

---

360 DURAND, Gilbert. *Portugal:* **Tesouro Oculto da Europa.** Tradução de Lima de Freitas et alli. Lisboa: Ésquilo, 2008, p. 14.

361 DURAND, Gilbert. *Portugal:* **Tesouro Oculto da Europa.** Tradução de Lima de Freitas et alli. Lisboa: Ésquilo, 2008, p. 133.

362 DURAND, Gilbert. *Portugal:* **Tesouro Oculto da Europa.** Tradução de Lima de Freitas et alli. Lisboa: Ésquilo, 2008.

363 Um estudo mais aprofundado pode ser lido em BITTENCOURT, Roberto Nunes. Mitos, traumas e utopias: dinamismos da história portuguesa e recepção no universo literário. In. Revista Exagiu. número 9 2011, p. 17-36 (http://www.revistaexagium.ufop.br/PDF/Edicoes_Passadas/Numero9/3.pdf)

364 COSTA, Dalila Pereira. **A ladainha de Setúbal.** Porto: Lello & Irmão, 1989. p. 287-288.

político-culturais. A língua e a literatura, principalmente, revisitam certas figuras que, sendo históricas, transcendem a própria historicidade, retornando na Literatura já como parte da própria identidade cultural portuguesa. Quanto a isso, merece atenção a seguinte reflexão de António Quadros:

> O homem português, ou melhor, o arquétipo do homem português é o que emerge e se revela em determinados períodos históricos favoráveis, mas é também o que se oculta ou é ocultado, o que se reduz a uma vida estagnada e recalcada, nos períodos em que se desfaz a sua *païdeia*. Uma *païdeia*, ao modo grego, é a solidariedade e a univocidade entre a estrutura cultural e o sistema educativo de um povo, ambos se ordenando a um telos ou a um fim superior, que todos então sentem como seu, pelo qual vivem, lutam e se sacrificam se necessário for. Sem a restauração de uma *païdeia* essencialmente portuguesa, não deixado de ser universal, será difícil, se não for impossível, que o homem português se reencontre, numa reinvenção que ou começa pelas elites, pelas classes letradas, ou nunca mais será possível. Sem uma *païdeia* portuguesa renovada jamais poderemos ter uma pátria portuguesa dinâmica, criadora de valores, voltada para o futuro a partir das suas raízes de das suas linhas genéticas fundamentais, sem as quais a nossa identidade se perderia num progressismo vazio e superficial.[365]

Não se pode descurar o fato que é pelo imaginário – esse museu de imagens – que se atinge não só a mente de um povo, mas também o seu coração, os medos e as esperanças. Trata-se, em suma, de um processo de definição da própria identidade nacional. No caso específico de Portugal, inscrever, no texto literário, figuras como Viriato, Afonso Henriques, D. Sebastião, Isabel de Aragão e Inês de Castro, só para citar alguns, é uma forma de escrever o *ser* português. Assim, pela fecundação de figuras míticas, Portugal revê seu passado, faz o presente, projeta o futuro, procura escrever seu destino[366]. É o que leva Eduardo Lourenço a concluir que:

> o imaginário e a sua função na arquitectura global do que chamamos o nosso destino, não se situa no simples prolongamento do real, como sublimação dele ou compensação da sua ausência. Se o nosso rei Sebastião faz realmente parte do imaginário português, como Joana d'Arc do francês, não é como figura da perda ou do sacrifício que num dado momento foram derrota ou martírio históricos, mas como figuras que

---

365 QUADROS, António. **Portugal, razão e Mistério – II.** Lisboa: Guimarães Editores, 1999, p. 61.

366 Para Lima de Freitas, portanto, o conhecimento da *mitografia* é a chave de velhas interrogações como "Quem somos? De onde vimos? Para onde vamos?". Neste sentido que o imaginário português se fundamenta nos mais sólidos e sagrados princípios, tendo sido constituído a partir da Ibéria como plano de realização dos mais altos desígnios.

> transfiguraram já no mero plano histórico esse real, e, mais importante do que isso, condicionaram na sua ordem as manifestações decisivas dessa realidade, impondo-lhe uma necessidade e uma energia que nada têm que ver com a da lei que rege os fenómenos ou a energia que os suscita. É esse tipo de realidade que, literalmente, se define por não ser real, que constitui o campo do imaginário.[367]

A partir de tal perspectiva, Eduardo Lourenço pensa Portugal como uma nação que se volta à sua História no sentido de buscar um sustento ontológico, capaz de suportar esse desconhecimento. Pela literatura reescreve-se a história, inventa-se a pátria. Assim, o povo busca no passado – talvez bastante distante – uma segurança, uma estabilidade simbólica. E esse passado português, visto pelos próprios portugueses, chega a ser mítico. Por isso, há que se pensar à luz do que diz Lima de Freitas, quando afirma que: "Cada poeta, cada nação, cada modo de sentir terá de traduzir o mito sem tempo para a inteligência do seu tempo. Sob pena de perder a identidade de nação e de perder o sentido"[368].

A História pode ser entendida como uma atualidade permanente – em que o passado é grande espelho no qual se reflete a imagem do futuro – e, portanto, há que se saber consultar o passado para que as experiências postas diante dos olhos sirvam como exemplos para que se projete o novo quadro histórico que se quer reproduzir. Quanto a isso, um salutar diálogo pode ser estabelecido entre o campo histórico e o literário.

O que se quer dizer com isso é que cabe, também à literatura, a leitura, interpretação e propagação de muitas "células mitológicas"[369] que persistem no imaginário coletivo. Para Eduardo Lourenço, a Literatura é "antes o espelho infinitamente reflectido do sentimento de nós mesmos, dos outros e do mundo como ávido de maior realidade e verdade que só imaginá-las inventa para que possamos suportar a existência na sua opacidade e fulgurância absoluta"[370], o que corrobora a ideia de que o texto literário é um veículo de conhecimento de uma dada época.

Nesse contexto, portanto, é que diversos autores aventuraram-se no espaço denso dos símbolos e dos mitos nacionais. Poetas, romancistas e dramaturgos que, pelas vias da memória, buscavam as mais profundas raízes dum lusitanismo intimista, que do passado

---

367 LOURENÇO, Eduardo. **Do Mundo da Imaginação à Imaginação do Mundo.** Lisboa: Fim de Século, 1999, p. 14.

368 FREITAS, Lima de. **Porto do Graal.** Lisboa: Ésquilo, 2006. p. 91.

369 LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e Significado.** Tradução de António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1987.

370 LOURENÇO, E. **"O livro e a literatura".** In. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, nº 872, de 3 a 16 de Março, 2003, p. 5.

fizeram emergir vultos heroicos, e pelo sentimento saudoso – ou, mesmo fatalista – quiseram fazer renascer a energia e a alma da nação. Vê-se, assim, que a produção literária portuguesa vai, a cada época e em diversos estilos literários, afirmando seus próprios mitos – ou, para dizer como Lima de Freitas, mais exatamente – a forma portuguesa de perceber, de interpretar os mitos.

Referências:

BORGES, P (dir.). **Nova Águia, Revista de cultura para o século XXI:** *A Ideia de Pátria, Sua Actualidade*. Nº1, Lisboa: Zéfiro, 1º semestre 2008.

COSTA, D & GOMES, P. **Introdução à Saudade**. Porto: Lello & Irmão, 1976.

DURAND, G. *Portugal:* **Tesouro Oculto da Europa.** Tradução de Lima de Freitas et alli. Lisboa: Ésquilo, 2008.

ELIADE, M. ***Aspectos do mito*.** Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1989.

FRANCLIM, S. **A Mitologia Portuguesa segundo a História Iniciática de Portugal.** Parede: República dos Livros, 2009.

FRANCO, A. **"Filologia, origem e arcaísmos da palavra *Saudade*".** In. FREITAS, Lima de. **Porto do Graal.** Lisboa: Ésquilo2006.

LOURENÇO, E. **Nós como Futuro. Lisboa:** Assírio e Alvim, 1997.

LOURENÇO, E. **Do Mundo da Imaginação à Imaginação do Mundo.** Lisboa: Fim de Século, 1999.

LOUÇÃO, Paulo Alexandre. *A Alma Secreta de Portugal*. 4. ed. Lisboa: Ésquilo, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo.** Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

PAZ. Octavio. **O arco e a lira**. Tradução Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

QUADROS, António. **Portugal, razão e Mistério – II.** Lisboa: Guimarães Editores, 1999.