

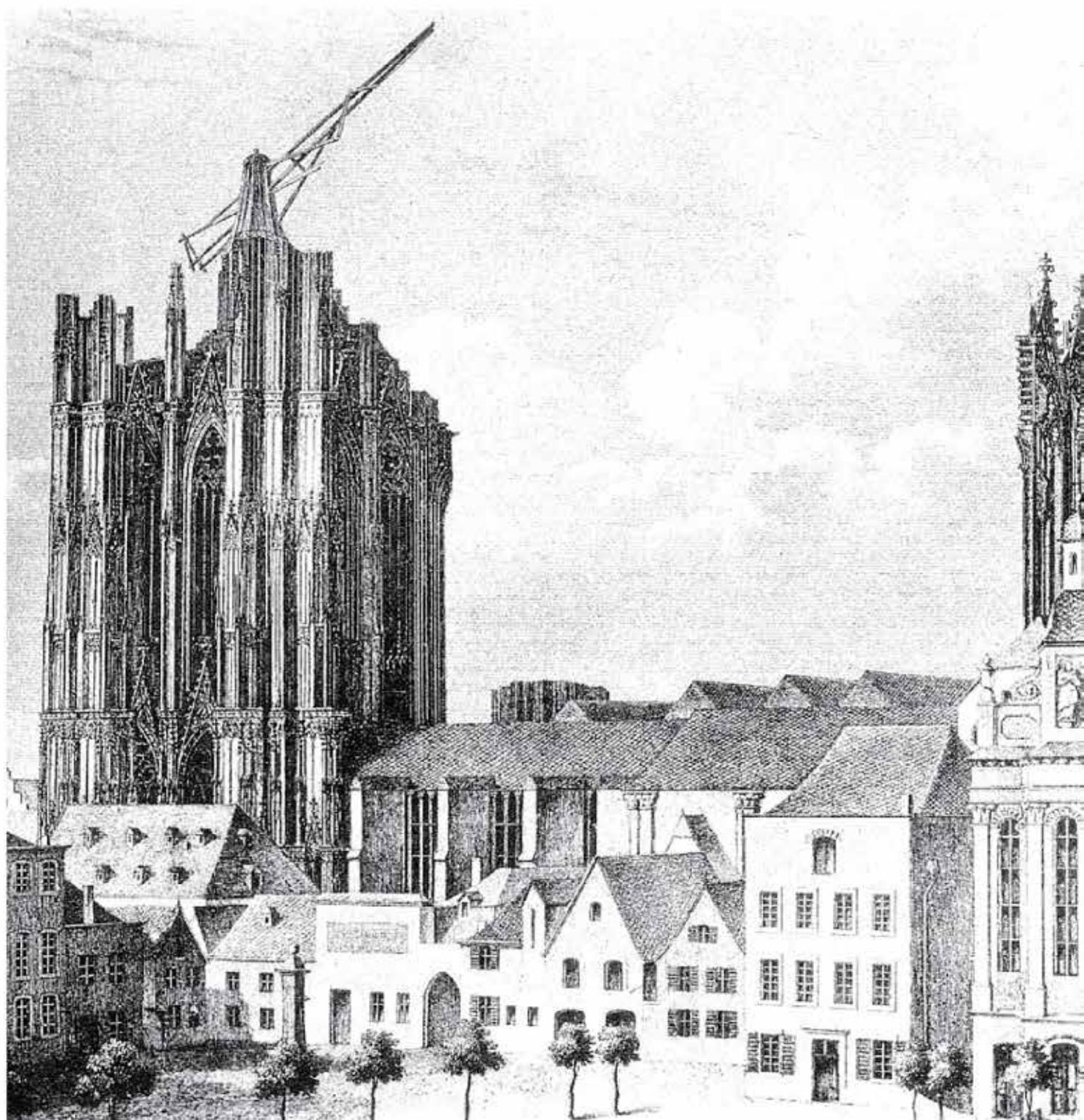
# PRÁTICAS DA HISTÓRIA

---

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,  
AND USES OF THE PAST

---

Nº 4 (2017)





# PRÁTICAS DA HISTÓRIA

---

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,  
AND USES OF THE PAST

---

Nº 4 (2017)

[www.praticasdahistoria.pt](http://www.praticasdahistoria.pt)



# Índice

<b>Nota Editorial</b>	7
<i>José Ferreira, José Neves e Pedro Martins</i>	
<b>Artigos</b>	
Norbert Elias: a contribuição da Sociologia para a História europeia	11
<i>Francisco Bethencourt</i>	
<i>Phantasia</i> e epistemologia historiográfica: para uma leitura crítica da tripla mimese de Paul Ricoeur	37
<i>Joana Duarte Bernardes</i>	
Nação e império: Agostinho da Silva e as festas do Espírito Santo	75
<i>João Leal</i>	
<b>Ensaio</b>	
Roots, Replica, Replay: European Medievalisms after 1945	113
<i>Valentin Groebner</i>	
Em defesa da universidade: Autorreflexividade, dúvida radical e escrita do devir	127
<i>Jorge Ramos do Ó</i>	

## **Testemunho**

- A sociologia histórica em Portugal: depoimento, crítica e história 195  
*Diogo Ramada Curto*

## **Entrevista**

- “I don’t believe in seeking distance from your own time.” 221  
*A talk with Odd Arne Westad about the limits of the Cold War and the challenges of Popular History. Interview by Rui Lopes*

## **Fórum**

- Putting on the Armour: A Response to Richard Utz 237  
*David Matthews*

## **Recensões**

- Andrew B.R. Elliott. *Medievalism, Politics and Mass Media. Appropriating the Middle Ages in the Twenty-first Century* 245  
*Riccardo Facchini*
- Michael Löwy, *Utopias – Ensaio sobre Política, História e Religião* 251  
*Fernando Dores Costa*

## Nota Editorial

José Ferreira, José Neves e Pedro Martins\*

Depois de uma edição dedicada ao tema “The Archive and the Subaltern”, este número da *Práticas da História* apresenta um conjunto de artigos originais que, abrangendo diversas áreas temáticas, partilham a vontade de alargar o debate sobre os modos de pensar a história e as ciências sociais, em diálogo contínuo com outras áreas disciplinares, nomeadamente a filosofia.

A secção de artigos inicia-se com um texto de Joana Duarte Bernardes, em que a autora procura discutir a narratividade do discurso historiográfico através de um diálogo com a obra do filósofo francês Paul Ricoeur e, em particular, com a sua proposta de um sistema de “tríplice *mimesis*”. Segue-se uma reflexão de Francisco Bethencourt sobre o percurso e os contributos temáticos e metodológicos de Norbert Elias, analisando o seu papel na definição de novos objetos de investigação histórica. Esta secção fecha com um texto do antropólogo João Leal sobre a obra do filósofo e ensaísta Agostinho da Silva. Tomando como ponto de partida as interpretações de Agostinho da Silva sobre as festas do Espírito Santo, este artigo procura discutir o papel de tópicos como o medievalismo ou a cultura popular na tematização de uma identidade nacional portuguesa.

Este número contempla também dois ensaios e um texto de natureza testemunhal. O primeiro dos ensaios que publicamos é da autoria de Valentin Groebner e explora a forma como a Idade Média foi conceptualizada no âmbito dos diversos discursos sobre as identidades coletivas europeias, entre o século XIX e as primeiras décadas do século

\* ICS-UL, IHC-NOVA e IHC-NOVA.

XX, deixando ainda algumas pistas sobre os usos do passado medieval em décadas mais recentes. O segundo ensaio, escrito por Jorge Ramos do Ó em conversa com diferentes legados intelectuais, apresenta uma reflexão crítica sobre as relações entre ensino e investigação no contexto universitário atual, interpelando os leitores a respeito da necessidade de redefinir estas relações de forma inovadora. E no quadro dos textos de cariz testemunhal que temos vindo a publicar para a história da historiografia em Portugal, soma-se agora o de Diogo Ramada Curto. O seu texto, visando um maior diálogo entre a história e as ciências sociais, nomeadamente a sociologia, debruça-se sobre as experiências de constituição em Portugal de uma tradição de investigação formada na órbita da sociologia histórica e que teve expressão em redor da figura de Vitorino Magalhães Godinho.

Publicamos ainda uma entrevista realizada por Rui Lopes ao historiador Odd Arne Westad, atualmente professor na Universidade de Harvard, e dada pouco depois do lançamento do seu mais recente livro, *The Cold War: A World History* (2017). Esta entrevista aborda tópicos como a relação entre passado e presente na escrita da história ou os desafios de escrever para um público alargado. A *Práticas da História* 4 inclui ainda o início de uma nova secção, intitulada “Fórum”, que permite dar continuidade aos debates iniciados em números anteriores; neste caso, publicamos a resposta de David Matthews, autor da obra *Medievalism: A Critical History*, à recensão de Richard Utz, publicada no último número da revista. Finalmente, apresentamos as recensões de Riccardo Facchini ao livro *Medievalism, Politics and Mass-Media. Appropriating the Middle Ages in the Twenty-First Century* (de Andrew B. R. Elliott) e de Fernando Dores Costa à coletânea de textos *Utopias – Ensaios sobre Política, História e Religião* (de Michael Löwy).

### **Editorial Note**

After a special issue devoted to the theme of “The Archive and the Subaltern”, the present volume of *Práticas da História* contains original articles covering a broad range of subjects. They share, however, a commit-

ment to widening the debate about the relations between history and social sciences, in dialogue with other disciplines, such as philosophy.

The articles' section opens with a paper by Joana Duarte Bernardes about the "narrativity" of the historiographical discourse, through an engagement with the work of French philosopher Paul Ricoeur and, in particular, with his proposal of a system of "triple mimesis". Next, Francisco Bethencourt reflects on the career and epistemological contributions of Norbert Elias, analysing his role in launching new subjects of historical research. The section concludes with a paper by the anthropologist João Leal about the work of philosopher and essayist Agostinho da Silva. By considering Silva's interpretation of the feasts of the Holy Ghost, this paper discusses the role of medievalism and folk culture in the thematization of a Portuguese national identity.

Besides these articles, the issue includes two essays and a testimony. The first essay, by Valentin Grobner, explores the conceptualization of the Middle Ages in the discourses about European collective identities, between the late-19th century and the first decades of the 20th century, leaving the readers with some clues about the uses of the medieval past in recent years. The second essay, by Jorge Ramos do Ó, engages with a wide range of intellectual traditions in order to present a critical reflection on the links between research and teaching in the current academic environment, highlighting the importance of redefining these relations. Following our journal's commitment to publishing testimonial texts about the history of historiography in Portugal, this issue also includes a text by Diogo Ramada Curto on the dialogue between history and social sciences. Focusing on the case of sociology, this testimony addresses the efforts to create a tradition of research in historical sociology in Portugal, revolving around the figure of Vitorino Magalhães Godinho.

Additionally, the fourth issue of *Práticas da História* features an interview, conducted by Rui Lopes, with historian Odd Arne Westad, currently the S.T. Lee Professor of US-Asia Relations at Harvard University. The conversation, which took place shortly after the launch of his most recent book *The Cold War: A World History* (2017), delves

into topics like the relations between past and present in historical writing or the challenges of writing for a wider audience. This issue also marks the debut of a new section, “Forum”, which seeks to encourage continuing debates among contributors and readers. In this instance, we publish a response by David Matthews, author of *Medievalism: A Critical History*, to Richard Utz’s review of his work, featured in the previous issue of our journal. Finally, the issue includes Riccardo Facchini’s review of *Medievalism, Politics and Mass-Media. Appropriating the Middle Ages in the Twenty-First Century* (by Andrew B. R. Elliott) and Fernando Dores Costa’s review of *Utopias – Ensaios sobre Política, História e Religião* (by de Michael Löwy).

## **Francisco Bethencourt**

### **Norbert Elias: a contribuição da Sociologia para a História europeia**

---

Norbert Elias (1897-1990) é, desde a década de 1970, um dos mais influentes nomes da Sociologia. O seu trabalho renovou as ligações entre Sociologia, História e Psicanálise. Elias lançou novos temas de investigação, como a sociedade dos costumes, o controlo das emoções, as minorias de recém-chegados, ou o envelhecimento. A sua visão de uma sociedade de indivíduos, baseada na interdependência, desafiou a ideia de estrutura. O seu trabalho, aberto à teoria dos jogos, deve ainda ser visto em paralelo com o trabalho de outros autores, como Michel Foucault ou Pierre Bourdieu.

Palavras-chave: interdependência, emoções, indivíduos, sociologia histórica.

---

### **Norbert Elias: the contribution of Sociology to European History**

Norbert Elias (1897-1990) became one of the most influential sociologists from the 1970s to the present. He renewed the connection between sociology, history and psychoanalysis. Elias launched new subjects of study, such as the society of manners, court society, control of emotions, minorities of new comers, old age. His vision of a society of individuals, based on interdependence, challenged the idea of structures. His work, open to game theory, has to be seen in parallel to the work of Michel Foucault and Pierre Bourdieu.

Key words: interdependence, emotions, individuals, historical sociology.

# Norbert Elias: a contribuição da Sociologia para a História europeia

Francisco Bethencourt\*

A obra de Norbert Elias intitulada *Über den Prozess der Zivilisation* (*Sobre o Processo Civilizacional*) foi eleita, em 1999 e por parte dos membros da Associação Internacional de Sociologia, como um dos dez livros mais importantes de Sociologia do século XX<sup>1</sup>. Este reconhecimento tardio é notável por duas razões: antes do mais, Elias foi ignorado pelos seus colegas até 1969, data em que esta obra foi de novo publicada, 30 anos após a primeira edição; em segundo lugar, o autor exprimiu várias vezes a sua crítica sobre o fechamento da Sociologia no presente. De facto, Elias construiu uma obra de investigação e de reflexão relativamente à mudança dos costumes, dos comportamentos e das normas de interacção social na Europa na perspectiva da longa duração. Ele renovou a Sociologia Histórica, então quase completamente abandonada pelos seus colegas. Se o seu trabalho foi reconhecido a contragosto, ele não deixou, porém, de beneficiar de uma extraordinária recepção junto de historiadores e de psicólogos.

Qual foi a novidade do trabalho de Norbert Elias no que diz respeito aos objectos e aos métodos de investigação? De que forma é que ele alterou a nossa visão da História europeia? Qual foi a recepção da

\* King's College, Londres. Este artigo corresponde a um capítulo do livro *Historiens d'Europe, Historiens de l'Europe* (Ceyzérieu: Champ Vallon, 2017), dirigido por Denis Crouzet. Tradução para português de Pedro Cerejo.

1 Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische untersuchungen*, vol. 2 (Berna: Franke, [1939] 1969). A investigação para este artigo beneficiou de informação reunida na página da Internet da Fundação Norbert Elias: <http://www.norberteliasfoundation.nl/>

sua obra entre os historiadores? Como explicar o seu sucesso tardio? Como explicar a amplificação, até aos nossos dias, do interesse pela sua obra quando tantos outros investigadores em História e em Ciências Sociais, muito mais importantes para os seus contemporâneos do que ele foi em vida, praticamente desapareceram das livrarias e da discussão interdisciplinar? Estas questões guiam a nossa investigação que se estruturará em torno de três secções: a biografia, a análise da obra e a recepção.

### Trajectórias europeias<sup>2</sup>

Norbert Elias nasceu em 1897 na comunidade judaica alemã de Breslau. O seu pai, que possuía uma empresa têxtil, pertencia à classe média abastada. Os seus estudos decorreram em Breslau, e foram interrompidos por causa da sua incorporação no Exército alemão durante a Primeira Guerra Mundial, onde serviu no sector de transmissões entre 1915 e 1917. De regresso a Breslau, estudou Medicina, Psicologia e Filosofia na universidade. Por volta de 1920, decidiu abandonar a Medicina e prosseguir uma carreira em Filosofia, continuando a aprendizagem científica a desempenhar um papel importante na sua formação.

Elias obteve o seu doutoramento em 1924, sob a direcção de Richard Höningwald, mas teve que aceitar um acordo de revisão da sua tese que versava sobre *Idee und Individuum: Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte* (A ideia e o indivíduo: uma contribuição para a Filosofia da História). De facto, ele tinha rejeitado as perspectivas neo-kantianas do seu professor, sobretudo a noção de categorias universais consideradas como essenciais e inerentes ao comportamento humano, e

<sup>2</sup> Nesta secção fui conduzido por Eric Dunning e Jason Hughes, *Norbert Elias and modern sociology: knowledge, interdependence, power, process* (Londres: Bloomsbury, 2013); Richard Kilminster, *Norbert Elias and Post-Philosophical Sociology* (Londres: Routledge, 2007); Stephen Mennell, *Norbert Elias: An Introduction* (Dublin: University College Dublin Press, 1998); Robert van Krieken, *Norbert Elias* (Londres: Routledge, 1998); Goudsblom, Johan e Stephen Mennell, ed., *Norbert Elias Reader: a Biographical Selection* (Oxford: Blackwell, 1998); Norbert Elias, *Interviews and Autobiographical Reflections*, ed. Edmund Jephcott *et al.* (Dublin: University College Dublin, 2013), muito mais abrangente do que *Norbert Elias par lui-même*, traduzido do alemão por Jean-Claude Capèle (Paris: Fayard, 1991).

desligadas de toda a experiência. Deste curto período, durante o qual conheceu Karl Jaspers e Edmund Husserl, ele conservou o capital de leituras de Ernst Cassirer que tinha feito, nomeadamente as páginas relativas à ideia de um mundo estruturado por relações no seio das quais os símbolos desempenham um papel de primeira ordem enquanto factores de orientação. No entanto, Elias apresentou as suas reservas quanto à ausência de uma investigação sobre as relações sociais concretas em Cassirer; o que o aproximará da Sociologia. Ele foi também influenciado pela leitura de Freud, que mais tarde considerou estar entre as mais decisivas. Durante este período na Universidade de Breslau, esteve activo no movimento sionista Blau Weiss: aí conheceu Erich Fromm, Leo Strauss, Leo Löwenthal e Gershom Sholem. Tratar-se-ia do único empenhamento político militante de toda a sua vida.

Norbert Elias mudou de universidade e de disciplina após obter o doutoramento. Em 1925, partiu para Heidelberg, onde trabalhou com Alfred Weber na escrita da sua tese de habilitação, intitulada *Die Bedeutung der Florentiner Gesellschaft und Kultur für die Entstehung der Wissenschaft* («A significação da sociedade e da cultura florentina para o desenvolvimento da ciência»). O afastamento em relação à Filosofia aproximou-o de Karl Mannheim, que era então um jovem investigador na universidade. Em 1930, quando Mannheim obteve um lugar na Universidade de Frankfurt, Elias acompanhou-o como assistente. Aí abandonou o seu primeiro projecto de habilitação e lançou-se num novo tema de estudo, *Der höfische Mensch* («O Homem da Corte»). Ele só terminou o manuscrito no início do ano de 1933, mesmo antes da tomada do poder pelos Nazis, mas a defesa da tese não chegou a acontecer. O livro só seria publicado em 1969<sup>3</sup>.

Ao longo desses anos em Heidelberg e em Frankfurt, Elias avançou nas suas leituras dos clássicos da Sociologia – Comte, Marx, Durkheim, Max Weber –, mas também dos historiadores e das fontes que estavam

<sup>3</sup> Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft* (Neuwied: Luchterhand, 1969). O livro foi traduzido por Pierre Kamnitz e publicado com o título *La Société de cour* (Paris: Calmann-Lévy, 1974).

relacionadas com os seus temas de habilitação. Em Frankfurt, o Departamento de Sociologia da universidade partilhava o mesmo edifício com o Institut für Sozialforschung, que era dirigido por Max Horkheimer. Mesmo se os dois organismos eram independentes entre si, Elias pôde manter boas relações com os seus colegas, sobretudo com Theodor Adorno. Embora com orientações diferentes – tendo Elias tomado as suas distâncias em relação à perspectiva marxista –, ambos partilhavam um interesse comum pela obra de Freud.

Forçado ao exílio, Elias viajou para a Suíça (Março-Abril de 1933) e em seguida refugiou-se em França, em Paris (1933-34), onde procurou em vão trabalho nas universidades. Ele criou mesmo uma pequena fábrica de brinquedos, que não teve grande sucesso, ao mesmo tempo que começou a trabalhar num projecto de investigação sobre o processo de civilização. Em 1935, decidiu estabelecer-se em Londres, onde obteve uma bolsa de investigação por parte de uma fundação judaica de apoio aos refugiados, e desenvolveu o seu projecto frequentando a British Library. Na sua obra, é evidente que Norbert Elias integrou o trabalho de investigadores que provavelmente tinha lido anteriormente: William James, cujos livros *Principles of Psychology* (1890) e *Varieties of Religious Experience* (1902) tinham tido um enorme impacto internacional, ou Johan Huizinga, cuja obra *Herfsttij der Middeleeuwen* («O Outono da Idade Média») tinha sido publicada em 1919 e traduzida em diversas línguas; mas também de sociólogos, antropólogos e psicólogos norte-americanos e ingleses menos conhecidos na Alemanha, como William Graham Sumners, Morris Ginsberg, William Ogburn, Charles Hubbard Judd, Elsie Clews Parsons e Emory S. Bogardus.

Ao longo de todos estes anos, Norbert Elias teve o apoio dos pais, que o visitaram em Londres no ano de 1938, mesmo antes da eclosão da guerra. O pai chegou a financiar a publicação, em 1939, de *Über den Prozess der Zivilisation* por parte de um editor alemão exilado na Suíça. Elias lamentou sempre não os ter conseguido persuadir a ficarem em Inglaterra. Eles regressaram a Breslau: o pai morreu ali em 1940 e a mãe foi internada no campo de concentração de Auschwitz, onde morreu, provavelmente no ano seguinte.

A vida de Norbert Elias em Inglaterra esteve longe de ser fácil. Karl Mannheim tinha arranjado uma posição na London School of Economics (LSE) e, em 1939, ofereceu um lugar de assistente a Elias; mas o desencadear da guerra e a evacuação da LSE para Cambridge foram seguidos pelo internamento de Elias nos campos de detenção destinados aos alemães, austríacos e italianos, então suspeitos de serem inimigos. Ele foi libertado ao fim de oito meses; passando depois a viver de substituições temporárias em lugares na universidade e destinados à educação de adultos.

Após a guerra, Elias criou o Group Analysis e o Group Analytic Society com Sigmund H. Foulkes (nascido Fuchs), que eram dedicados à psicoterapia, mas foi só em 1954 que acabou por obter uma posição permanente como professor universitário em Leicester, por convite de Ilya Neustadt. John Goldhorpe juntou-se a eles em 1957 e o Departamento de Sociologia, criado em 1959, tornou-se no mais importante viveiro de jovens investigadores de Inglaterra. Nomes como os de Martin Albrow, Nicos Mouzelis, Anthony Giddens ou Keith Hopkins comprovam o calibre dos assistentes e a interdisciplinaridade do Departamento, que era capaz de recrutar especialistas em História Antiga como Hopkins.

Norbert Elias reformou-se em 1962. Ao longo dos seus anos de ensino, frequentou os congressos internacionais de Sociologia, mas sem impacto significativo. Mesmo junto dos seus assistentes, então mais sensíveis à perspectiva marxista, a sua influência não foi além do imenso charme que emanava da sua pessoa (ele era um apaixonado pela conversa, tal como Neustadt) e da sua permanente capacidade de empenhamento intelectual. Convidado pela Universidade do Gana em 1962, Elias deu aulas durante dois anos. Ele reuniu então uma importante colecção de arte africana, posteriormente exposta em Leicester. De regresso a Inglaterra, Elias reactivou a sua ligação com a Universidade de Leicester através de contratos anuais.

1969 constitui o ano crucial da sua vida. Aos 72 anos, decidiu voltar a publicar a obra *Über den Prozess der Zivilisation* e editar, pela primeira vez, a sua tese de habilitação, *Die höfische Gesellschaft*. Tal-

vez a atmosfera intelectual europeia estivesse finalmente madura para permitir a difusão dos seus trabalhos, escritos mais de 30 anos antes. O interesse pelo marxismo ainda era grande, mas anunciava-se a viragem: o movimento de Maio de 1968 tinha tornado as perspectivas ortodoxas algo fora de moda, ao passo que a Psicologia e a Psicanálise suscitavam uma paixão renovada. Todavia, há que destacar aqui a publicação por Norbert Elias de um estranho «textbook», típico da cultura universitária anglo-saxónica, mas estruturado de uma forma completamente original. Trata-se do livro *Was ist soziologie?*, que data de 1970 e provém, portanto, da nova conjuntura intelectual: traduzida logo depois em várias línguas, esta obra apresenta a Sociologia sob um novo ângulo, a contra-corrente, desconstruindo as «categorias sociológicas», seguindo o modelo do que, 40 anos antes, Elias tinha feito com as categorias universais filosóficas<sup>4</sup>. Tratava-se de uma limpeza do terreno do ponto de vista ideológico, por via da refutação dos pressupostos das correntes dominantes da disciplina – marxismos e funcionalismos – com vista a propor as noções cruciais de interdependência e de configurações sociais, e a afinar uma perspectiva empírica, de longa duração, da economia psíquica e afectiva humana, na qual era integrada a teoria dos jogos, à época uma das novidades do seu trabalho.

O impacto da operação editorial de Norbert Elias do biénio 1969-1970 foi extraordinário, com traduções em várias línguas, seguidas de cursos e seminários sobre a sua obra. Pela primeira vez na vida, Elias foi levado a sério, e convidado pelas principais universidades norte-americanas, holandesas, alemãs e francesas; foi nomeado investigador no Zentrum für Interdisziplinäre Forschung da Universidade de Bielefeld, de 1978 a 1982, e foi distinguido como doutor *honoris causa* das universidades de Bielefeld e de Estrasburgo. Em 1977, enquanto primeiro laureado com o prémio Theodor Adorno da cidade de Frankfurt, foi apresentado ao público por Wolf Lepenies. Em 1985, foi convidado por Pierre Bourdieu a proferir um conjunto de conferências no Collège de France e na École des Hautes Études en Sciences Sociales. Em 1988, foi também o

<sup>4</sup> Norbert Elias, *Was ist Soziologie?* (Munique: Juventa, 1970), traduzido por Yasmin Hoffman, *Qu'est-ce que la sociologie?* (Aix-en-Provence: Pandora, 1981).

primeiro recipiendário do prémio europeu Amalfi para a Sociologia e as Ciências Sociais, e, em 1989, recebeu o prémio italiano Nonino.

Resumindo, Elias tornou-se num *maître à penser*, o que ninguém teria podido prever durante as décadas de 1940 e 1950. Mas o mais extraordinário é que, antes da sua aposentação em 1962, ele só tinha publicado alguns artigos e um livro, o tal sobre o processo de civilização. A reedição de 1969, acompanhada da publicação dos dois outros livros cruciais entre 1969 e 1970, deu lugar a uma cascata contínua de publicações ao longo das décadas de 1970 e 1980. É verdade que em 1965 tinha redigido um livro importante com John S. Scotson, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*, mas que antes de 1970 não tinha sido levado em conta.

Em 1978, Norbert Elias decidiu radicar-se em Amesterdão. O centro das suas actividades deslocou-se da Inglaterra para os Países Baixos e a Alemanha. Aí, a sua criatividade floresceu: ele publicou nessa altura livros decisivos sobre a noção de tempo, sobre o desporto e o lazer, a condição humana, a solidão dos moribundos, a sociedade dos indivíduos; ele também escreveu ensaios sobre temas muito variados, nomeadamente sobre os alemães, os problemas de identidade e os momentos de ruptura civilizacional. Ele também deixou um conjunto de manuscritos quase completos sobre assuntos importantes como a teoria dos símbolos ou Mozart, que foram publicados após a sua morte. Em 1983, criou em Amesterdão uma fundação destinada à gestão da sua herança intelectual. Morreu em 1990, aos 93 anos, deixando 15 livros publicados e mais de 150 artigos. O seu legado intelectual está agora conservado no Deutsche Literaturarchiv, em Marbach am Neckar. A Fundação Norbert Elias lançou o jornal *Figurations*, actualmente publicado em formato digital com o título *Human Figurations*, e organizou a publicação da sua obra completa em 18 volumes por parte da University College Dublin Press<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Norbert Elias, *Collected Works*, ed. Richard Kilminster, et al., 18 vol. (Dublin: University College Dublin Press, 2006-2014). A publicação da obra de Norbert Elias em alemão (ele escreveu a maior parte dos seus trabalhos na sua língua original) foi feita em paralelo pela Suhrkamp Verlag em Frankfurt.

### Uma obra eurocentrada

Os dois volumes sobre o processo de civilização abrem com uma reflexão histórica sobre as razões sociológicas da oposição entre cultura e civilização na Alemanha: uma oposição que se deve à relativa autonomia do mundo universitário e à separação entre classe média e aristocracia, ao passo que em França o empenhamento dos intelectuais na sociedade de corte tinha contribuído não só para a difusão das regras de etiqueta e das normas de comportamento mas também para a aproximação entre as duas noções. O espaço da produção intelectual, assim como as interdependências tecidas (ou não) entre as diferentes classes sociais estão no cerne da perspectiva de Elias. Mas a sociogénese dos valores também fez a sua entrada no discurso sócio-histórico, sob a inspiração da análise de textos filosóficos, literários e económicos. Os pares de valores antitéticos – profundidade/ligeireza, sinceridade/duplicidade, virtude autêntica/gentileza exterior – são mobilizados pelo meio intelectual germânico como forma de exprimir o seu *ethos* que é estruturado pela noção de formação (*Bildung*).

Todavia, Elias vai ainda mais longe na sua análise: ele realça a transição da noção alemã de cultura do plano interno para o plano externo, implicando a intromissão de preconceitos internacionais e de imagens estereotipadas, desta vez relativas aos franceses. O outro elemento da reflexão mostra como os intelectuais franceses desenvolveram a ideia de civilização, derivada da sua reflexão integrada sobre a política, a economia, a cultura, a sociedade e os valores. Desta forma, a noção de civilização subsumia todas as realizações científicas, técnicas, políticas, económicas e sociais e era instrumentalizada tanto em oposição à barbárie como para definir uma hierarquia de feitos entre países concorrentes<sup>6</sup>.

Esta investigação sobre a produção social das ideias e dos valores foi seguida pelo estudo da noção de civilidade, introduzida no debate público em 1530 por Erasmo no seu livro *De civilitate morum puerilium libellus*, um programa que visava a educação das crianças. O

6 Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, 11-73.

controlo do corpo, dos gestos, do vestuário, das expressões faciais, portanto o controlo das emoções e das aparências, encontrava-se no cerne deste tratado. Elias inquiria se o sentimento de pudor teria conhecido uma deslocação na época de Erasmo; ele destacava a transição entre a cortesia feudal-cavaleiresca e a civilidade da Renascença, que envolveu outros grupos sociais em ascensão. Os tratados de «civilidade», especialmente os tratados sobre as maneiras à mesa, multiplicaram-se a partir do século XVI. Elias aplicou-se a seguir a diferenciação e a crescente complexidade da etiqueta à mesa, mas alargou a sua pesquisa às funções do corpo: como satisfazer as necessidades naturais, como se assoar, como cuspir ou como dormir? Também as relações sexuais são escrutinadas, com a tónica colocada na tendência de privatização de uma prática pública, que se torna cada vez mais discreta, regulada pelo sentimento de pudor e apreendida a partir da noção de autodisciplina.

A modificação da estrutura psíquica dos indivíduos, a passagem das pulsões mais elementares à obrigação social, a transição da coerção externa à coerção interna, são fenómenos identificados e colocados por Elias no centro do processo de civilização, sendo Freud citado em apoio no que diz respeito ao desenvolvimento do superego e do inconsciente individual, no seio do qual a fantasia e o medo encontram o seu lugar. Na realidade, as estruturas afectivas do homem (sim, Elias escreveu muito antes da contestação em relação às designações universais masculinas são consideradas como uma realidade total que orienta o comportamento. As normas de expressão da agressividade, que variam de um país para o outro e de um período para o outro, são estudadas em função da publicitação do castigo, que é cada vez mais privatizado, longe dos espectáculos que atraíam multidões nos séculos XVI e XVII<sup>7</sup>.

O segundo volume de *Über den Prozess der Zivilisation* apresenta outras inovações para a época. Antes de mais, a sociogénese do Estado, inserida num quadro de comparação no tempo (entre o feudalismo e a monarquia) e no espaço europeu (Inglaterra, França e Alemanha). A monopolização da dominação supõe um processo não-linear de curialização

7 Ibid., 77-297.

dos guerreiros, de afirmação de uma linhagem vencedora, de definição de um território onde os interesses locais e regionais se tornam interdependentes. É esta visão colectiva, baseada nos interesses de vários grupos sociais em competição por um mesmo espaço, que molda a visão de um Estado em ruptura com as concepções esquemáticas do poder definido seja como um regulador social ou como uma expressão da luta de classes. Trata-se de uma interpretação que coloca no centro da análise a dinâmica de competição no seio das elites e entre as ordens sociais, mas também a interdependência crescente entre os diferentes níveis de organização dos territórios, onde intervêm a nobreza, a Igreja e os municípios.

Esta interpretação põe em causa a distinção entre a economia e a política, uma vez que rejeita a ideia de segmentação das esferas de actividade que dependeriam de um passado no qual a diferenciação de funções não é linear e em que a violência física está sempre presente. A monopolização do poder advém da socialização. O regime absolutista reflecte a pluralidade de tensões que operam entre os diferentes grupos da nobreza e da burguesia, incluindo a nobreza de toga e a burguesia corporativa no sistema dos privilégios.

Foi esta visão da complexidade do Antigo Regime em França que permitiu a Elias tomar posição contra uma visão esquemática da revolução de 1789, na medida em que esta foi um revelador de todas as interdependências sociais da época precedente. Simultaneamente, ele analisou a configuração política de Inglaterra, que era diferente e que levou a uma redução da margem de manobra do rei e a uma aliança entre diferentes grupos sociais concorrentes. Por fim, o desenvolvimento do Estado e dos seus aparelhos de controlo, baseados no monopólio fiscal e no monopólio da coerção física (ou da violência, *cf.* Max Weber), esteve ligado ao aumento da massa monetária em circulação. O financiamento da guerra tornou-se a mais importante das motivações, mas a afirmação do poder monetário do Estado, dependente dos recursos orçamentais, não parou de suscitar conflitos e de impor mudanças de equilíbrio entre os diversos grupos sociais<sup>8</sup>.

8 Norbert Elias, *La Dynamique de l'Occident.*, 9-183.

O fio condutor do texto de Elias diz respeito às alterações, no tempo e no espaço, das configurações sociais. A noção de configuração ainda não estava bem definida, mas já estava implícita; ela permite identificar a diferença dos equilíbrios e das tensões sociais entre a França, a Inglaterra e o Sacro Império, incluindo os regimes políticos e as formas institucionais, que são consideradas como expressão da relação de forças mas que condicionam também essas mesmas relações. A noção de Estado e a sua análise sistemática (naturalmente, para a época) surgem entre as novidades mais importantes do livro.

Mas o segundo volume contém uma última parte intitulada «Esboço de uma teoria da civilização», na qual as ideias principais do primeiro volume são retomadas para apresentar uma visão de conjunto da estrutura psíquica dos indivíduos da sociedade europeia. A passagem da coerção social à auto-coerção é colocada no centro da transformação do *habitus* (conjunto de disposições de comportamento), uma transformação alimentada pela curialização dos guerreiros, a contenção das pulsões, o domínio das emoções, a normalização dos comportamentos, a emergência do pudor e do embaraço. Os mecanismos de diferenciação das funções, as exigências de mobilidade social e a crescente complexidade social são responsáveis pela instalação deste enorme processo de transformação da economia psíquica. A influência de Freud é bem visível nesta análise. Nunca ninguém tinha desenvolvido uma análise histórica desta amplitude. Há que assinalar aqui um ponto de origem na gênese da história das emoções, em que a reflexão de Elias contribuiu para modificar a visão da História europeia graças à introdução da Psicologia e da Psicanálise<sup>9</sup>.

A publicação de *Die höfische Gesellschaft* em 1969, o mesmo ano da reedição de *Über den Prozess der Zivilisation*, desempenhou um papel decisivo na difusão do pensamento de Elias. É verdade que as conclusões principais do volume sobre a sociedade de corte, escrito entre 1929 e 1933, tinham sido condensadas no livro sobre o processo da civilização, na sua edição de 1939. Mas o volume inteiramente dedicado

<sup>9</sup> Ibid., 187-324.

à sociedade de corte oferecia uma riqueza de detalhes sobre o método do autor e o alcance da sua análise histórica que confortava os leitores interessados no cruzamento entre História, Sociologia, Psicologia e Estudos Literários. A interdisciplinaridade, praticada desde há séculos, tinha conhecido um novo nível de competência com a geração de Georg Simmel, Max Weber ou Émile Durkheim, logo seguida pela geração de Marcel Mauss, Karl Mannheim ou Max Horkheimer; mas as décadas de 1950-1960 tinham sido marcadas pelo desenvolvimento dos conhecimentos especializados, movimento que ainda se prolonga até aos dias de hoje.

O livro de Norbert Elias possui um fôlego e uma frescura admiráveis. Ele estabelece ligações inesperadas: o estudo das estruturas do *habitat* (a forma das casas e as utilizações dadas às diferentes divisões), por exemplo, permite uma análise sociológica das ordens e dos grupos sociais do Antigo Regime através da habitação. Esta análise concentra-se em Versalhes, é certo, mas extravasa a análise da sociedade de corte. O *habitat* como expressão da desigualdade social é aqui objecto de um estudo detalhado, que demonstra as *nuances* e as formas de hierarquia mesmo no seio das elites. O luxo é alvo de uma investigação que permite a Elias evocar Max Weber e Thorstein Veblen para precisar que “numa sociedade em que cada atitude de um indivíduo tem um valor de representação social, os gastos de prestígio e de representação das camadas superiores são uma necessidade à qual ninguém pode fugir”<sup>10</sup>.

A contradição entre as crescentes necessidades de estatuto da nobreza e a estagnação dos rendimentos é assinalada por Elias, que complexifica a oposição entre o *ethos* nobre, assente no consumo de prestígio, e a orientação económica das classes burguesas profissionalizadas. É realçado o estilo de vida dos financeiros e o impacto da moda, que estimula a nobreza e se repercute noutros grupos sociais. O capítulo sobre a estrutura da despesa permite-lhe entender melhor as diferentes racionalidades sociais e as respectivas estratégias para o sucesso em liça,

10 Utilizo aqui a reedição da tradução francesa com prefácio de Roger Chartier, que inclui, pela primeira vez, o prefácio original de Elias: Norbert Elias, *La Société de cour* (Paris: Flammarion, 1985), 43.

ao mesmo tempo que realça, invocando Montesquieu, a combinação de rigidez e mobilidade na sociedade de corte, aí incluindo a decadência e a ruína de famílias nobres. O capítulo sobre a etiqueta e a lógica do prestígio é o capítulo central do livro, visto que Elias desmonta aí um modelo de organização social que teve influência nos salões dos aristocratas e dos financeiros do século XVIII. A significação das cerimónias para a definição das hierarquias e a sua constante manipulação por parte do rei (embora gozando este de uma margem de manobra estreita) permitem analisar a corte como uma bolsa de valores, na qual a importância de cada indivíduo depende do favor do rei, o que impõe uma prática constante de observação recíproca e de controlo dos afectos e das emoções, num jogo permanente de truques, de simulações e de interacções táticas. O jogo das aparências, a importância da opinião e a honra vista como valor mais elevado definem, assim, a sociedade de corte como um modelo de organização social baseado na dependência. Lembremo-nos, a este propósito, do sociólogo Erving Goffman: os seus estudos sobre *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956), *Behaviour in Public Spaces* (1963) e *Interaction Ritual* (1967) foram traduzidos em França em 1973 e 1974, sincronizadamente com a tradução das obras principais de Elias. Goffman foi então precedido por Norbert Elias, que, no entanto, posteriormente o reconheceu como um dos sociólogos mais inovadores.

A relação entre estrutura social e estrutura pessoal é realçada por Elias, que recusa a separação entre indivíduo e sociedade, mas também a segmentação artificial dos indivíduos em entidades económicas, sociais ou culturais. Elias também recusa a noção de sistema para evitar a ideia de compartimentação, preferindo a noção mais aberta de «formação», que aplica à sociedade de corte<sup>11</sup>. Ele também assinala, para o caso francês, sob o reinado de Luís XIV, a homologia entre a sociedade de corte e o classicismo artístico caracterizado pela ordenação distintiva de estruturas despojadas de ornamentação excessiva. A monopolização do poder pelo rei após a derrota da Fronde é analisada à luz da mudança de comportamento da nobreza. As atitudes tradicionais de

11 Ibid., 149-51.

promoção e de defesa da honra a todo o custo, mesmo frente ao rei, já não eram possíveis. Elas já não eram realistas. No entanto, a curialização da nobreza de sangue não foi seguida do abandono de um certo «romantismo» das percepções tradicionais, de ora em diante fixadas num quadro controlado pelo rei. As *Mémoires* do duque de Saint-Simon, uma das fontes principais de Elias, projectam esse sentimento de perda para a crítica ao mau-gosto do jardim de Versalhes. Ali, o rei divertia-se a tyrannizar a natureza, metáfora saborosa de um projecto político que tinha como fim não só as conquistas territoriais mas também a submissão e a colocação da nobreza em situação de dependência<sup>12</sup>.

Esta linha de argumentação confirma que Elias esteve sempre atento aos reversos, às resistências, às oposições que anunciam as mudanças e as rupturas. É desta forma que ele interpreta a filosofia francesa das Luzes (termo que considera, aliás, equívoco) como uma reacção contra a dependência do homem da corte, prisioneiro de normas de conduta estritas, contra a contenção dos sentimentos, expressa especialmente por Rousseau<sup>13</sup>. A explosão da sentimentalidade na literatura de meados do século XVIII é, aliás, lida a partir dessa chave por numerosos autores<sup>14</sup>. O livro termina com as origens da revolução francesa, e sobretudo com a recusa da análise simplista de uma luta de classes entre nobreza e burguesia. A disparidade entre posição social e poder social na sociedade de corte prova, segundo Elias, a instabilidade da distribuição de poder numa formação que se tornou cristalizada, cuja capacidade de absorção da mobilidade social se reduziu ao longo do tempo, excluindo do monopólio do poder as camadas e os grupos sociais que, vendo-se confrontados com uma situação a todos os níveis bloqueada, acabam por optar pela violência como meio de mudança<sup>15</sup>.

12 Ibid., 255-56. A interpretação do jardim de Versallhes como tradução do projecto político real de expansão territorial foi desenvolvido por Chandra Mukerji, *Territorial Ambitions and the Gardens of Versailles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

13 Norbert Elias, *La Société de cour*, *op. cit.*, 109-10.

14 Indico aqui apenas um autor tardio que ligou esta explosão de sentimentos na literatura com a emergência da empatia com as minorias, dando origem à noção de Direitos do Homem, expressão formulada por Rousseau: Lynn Hunt, *Inventing Human Rights. A History* (Nova Iorque: W. W. Norton, 2007).

15 Norbert Elias, *La Société de cour*, 307-16.

Há, evidentemente, limites nestas obras principais, particularmente a antiga concepção de uma História dos acontecimentos contra a qual Elias se posicionava e que já estava ultrapassada aquando da publicação destas. Há também o carácter restrito das fontes sobre as quais construiu a sua investigação. Há ainda a recorrência a esquematismos num modelo que, no entanto, se queria flexível, aberto e baseado na ideia de interdependência.

São estes limites que explicam a publicação de *Was ist soziologie?* De facto, este livro responde à necessidade de superação das micro-problemáticas históricas e de promoção de uma teoria e de um método esboçados desde o final da década de 1920, mas que são simultaneamente depurados e desenvolvidos não apenas por via de uma reflexão heurística, mas também por uma prática de ensino. Ao centro são colocadas as críticas da separação entre indivíduo e sociedade e da visão da acção social pensada em termos de «esferas», fossem económica, política ou cultural. A visão da interdependência dos indivíduos como constitutiva das formações sociais é coroada pela noção de configuração (*figuration*, em inglês), que resulta das relações de forças entre os diferentes grupos de interesse e das relações entre as elites e as massas da população num dado momento histórico. A concepção de Estado resulta desta perspectiva holística, no seio da qual as instituições e as políticas são moldadas por relações de interdependência definidas por relações de força entre grupos de interesse. O Estado é assim função dos processos de diferenciação e de integração de toda a sociedade. A noção instrumental marxista do Estado contemporâneo, visto como expressão dos interesses económicos da burguesia, é criticada pelos seus limites – entre os quais o facto de resultar da ideologia liberal que pressupõe a autonomia da esfera económica. O problema da distribuição do poder é assim colocado no centro de um pensamento orgânico, baseado nas interdependências que operam de baixo para cima, que integram os vectores das relações de força que se exercem em todos os domínios da actividade social<sup>16</sup>.

16 Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, cap. 5.

Esta perspectiva relacional, como veremos mais à frente, será uma fonte de inspiração para muitos investigadores. A teoria dos jogos, introduzida de forma inesperada por Elias neste livro, torna a abordagem ainda mais enfática, visto que a noção de campo aberto à participação de jogadores que dispõem de possibilidades variadas contribui para a recusa das visões estáticas ou cristalizadas, que não dão conta das mudanças permanentes e das diferentes configurações que as sequências (ou as possibilidades) do jogo abrem ou fecham. Esta perspectiva é utilizada por Elias para criticar os pressupostos articulados ao conceito de imutabilidade social; pressupostos que assombram a Sociologia desde Marx, que tinha insistido na ideia de continuidade cumulativa em tensão, rompida pela revolução operária que abria o caminho à harmonia universal e ao fim da História, até Talcott Parsons, que tinha privilegiado a estabilidade na sua noção de sistema social, sendo a mudança considerada como uma anomalia do estado normal de equilíbrio. Durkheim não é poupado pela teoria de Elias, visto que este tinha pensado a autonomia do elemento económico e o papel central da divisão social do trabalho; para Elias, pelo contrário, os laços emocionais e simbólicos entre as pessoas deveriam fazer parte de uma investigação cujo objecto é reconstituir a totalidade dos fenómenos sociais. Elias não menciona Marcel Mauss e a noção de fenómeno social total, mas é possível constatar uma afinidade notável de raciocínio metodológico<sup>17</sup>.

O que é surpreendente é o recurso a Auguste Comte, mobilizado por Elias para indicar os fundamentos da disciplina, a ruptura com a Filosofia, a perspectiva de longa duração, a reflexão sobre as relações entre investigação científica e conhecimento social. É verdade que Elias critica o determinismo de Comte, baseado numa perspectiva de transformação cristalizada nas etapas do progresso do pensamento humano, ao contrário do que fará Marx, mas ele próprio não está longe de uma visão evolucionista, embora aberta e não-linear<sup>18</sup>.

17 Marcel Mauss, *Œuvres*, apresent. Victor Karady, 3 vols. (Paris: Minit, 1968-1969).

18 Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, cap. 1.

A visão de Elias é definida nestes três livros mas ele alargou substancialmente a sua investigação nos últimos 20 anos da sua vida. Antes de mais, desenvolveu as suas ideias relativas à crítica da separação entre indivíduo e sociedade e entre sociedade e Estado. O seu livro *Die Gesellschaft der Individuen*, publicado em 1987, inclui três textos: a conclusão de *Über den Prozess der Zivilisation*, de 1939; um manuscrito redigido entre os anos 1940 e 1950, que trata da consciência de si e dos outros; e, finalmente, um texto do anos 1980 sobre as transformações do equilíbrio nós-eu<sup>19</sup>. O processo de individualização e de privatização que decorre da diferenciação das funções sociais está ligado à reflexão psicológica, mas é colocado numa dinâmica na qual o sentido colectivo não desapareceu. A modificação da posição do indivíduo em relação à família, à escola, à comunidade local ou ao Estado levanta o problema da multiplicidade de tarefas e das diferentes identidades acumuladas. A mutabilidade permanente da consciência de si e as possibilidades oferecidas pelas diferentes configurações sociais estão no centro desta perspectiva. A capacidade de distanciamento de si-próprio varia no decorrer da evolução social. O problema do conflito entre estabelecidos e recém-chegados (*established and outsiders*), já estudado durante os anos 1960, é aqui retrabalhado a propósito da importância das migrações na época contemporânea e do desenvolvimento de identidades transfronteiriças que resulta da livre circulação e da mobilidade profissional dos indivíduos<sup>20</sup>. A dupla realidade do Estado, definido enquanto unidade simultaneamente protectora e destrutiva, está ligada aos ensaios escritos sobre o Nazismo, a Alemanha e a Segunda Guerra Mundial, sendo que o livro termina com uma última reflexão sobre a ascensão dos direitos humanos e do individualismo entendidos como expressão da lenta passagem do Estado nacional à humanidade como unidade dominante<sup>21</sup>.

19 Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1987); traduzido por Jeanne Étore, prefácio de Roger Chartier, *La Société des individus* (Paris: Fayard, 1991).

20 Norbert Elias e John L. Scotson, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems* (Londres, Frank Cass, 1965); traduzido por Pierre-Emmanuel Dauzat, *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au coeur des problèmes d'une communauté* (Paris, Fayard, 1994).

21 Norbert Elias, *La Société des individus*, sobretudo 283-301.

O leque de problemas sociológicos e históricos convocados por Elias diversifica-se ao longo do anos 1980. A Sociologia do Conhecimento foca-se em torno das noções de envolvimento e de distanciação<sup>22</sup>. Elias aprofunda ainda mais a sua investigação sobre os problemas da guerra e a identidade alemã<sup>23</sup>. As questões da violência entre os Estados, dos projectos de supremacia e da dominação política da Europa são analisadas nestes textos. A solidão dos moribundos é um outro grande tema do debate sociológico. Elias critica a visão demasiado serena de Ariès sobre a Idade Média e destaca a evacuação da morte no mundo contemporâneo, a medicalização do sofrimento afastado da família, o isolamento das pessoas idosas, que perdem a sua independência e o seu poder estando submetidas a uma alteração radical da sua posição na sociedade. O contraste entre o prolongamento médico da vida e a morte escondida é analisado de forma justa.

Mas há mais: um dos mais belos livros de Norbert Elias é aquele que escreveu com Eric Dunning sobre a Sociologia do Desporto<sup>24</sup>. O controlo da violência num ambiente de lazer, no qual a prática desportiva reproduz as batalhas parlamentares, é confrontado com a fronteira fluida entre o disciplinamento dos comportamentos e a imitação das guerras, o apaziguamento dos conflitos através do jogo em contraste com a violência dos hooligans, que são descritos como excluídos sociais dos segmentos mais baixos da classe operária. O estatuto da mulher não é objecto de um estudo específico, mas Elias introduziu referências úteis sobre as diferentes realidades sociais nos seus ensaios. A arte e a

22 Norbert Elias, *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I*, traduzido por Michèle Hulin, prefácio de Roger Chartier, *Engagement et distanciation: Contributions à la sociologie de la connaissance* (Paris, Fayard, 1993).

23 Norbert Elias, *Humana Conditio: Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8 Mai 1985)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985 [apenas foi publicado um excerto em francês, na revista *Le Genre Humain* 24-25, (1992)]; *id.*, *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, ed. Michael Schröter (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989) (traduzido noutras línguas mas não em francês). Elias publicou outros textos sobre o nazismo que foram recolhidos nos volumes de ensaios das obras completas publicadas paralelamente pela Suhrkamp e pela University College Dublin Press em alemão e em inglês.

24 Norbert Elias e Eric Dunning, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1986), traduzido por Josette Chicheportiche e Fabienne Duvigneau com prefácio de Roger Chartier, *Sport et civilisation: La violence maîtrisée* (Paris: Fayard, 1994).

música são muitas vezes evocadas nos seus escritos, tendo dedicado um livro a Mozart<sup>25</sup>.

Por fim, o ensaio sobre o tempo, um tema curiosamente negligenciado pelos historiadores, é talvez o livro mais estimulante de Elias e o mais eficaz na crítica de uma narratividade histórica tradicional que é edificada sobre compartimentos e domínios de especialização artificiais<sup>26</sup>: uma escrita densa sobre as concepções do tempo e a sua relação com o espaço no campo filosófico e científico, sobre as práticas de organização do tempo em História, em função de diferentes necessidades de integração, de orientação e de comunicação das formações sociais, e sobre as percepções do tempo físico e social na vida quotidiana. Se Elias sempre esteve fascinado pela Sociologia do Conhecimento, este livro sobre o tempo é, a meu ver, o mais bem sucedido. Nele são integrados os símbolos, tão importantes na orientação social, que sempre seduziram Elias e sobre os quais ele escreveu o seu último ensaio<sup>27</sup>.

### **Elias para lá de Elias**

A lista de traduções elencada na página da Internet da Fundação Norbert Elias é impressionante. As suas obras completas foram publicadas em alemão e em inglês, mas as traduções em espanhol, português, holandês, italiano e francês cobrem a maioria das suas obras. Há também um número importante de traduções em japonês, russo, polaco, húngaro, farsi e turco. Mais importante ainda, as edições não pararam nos anos 1990; houve um conjunto significativo de reedições e de novas traduções em diferentes línguas dos ensaios menos conhecidos<sup>28</sup>. Também impressionante é a quantidade de biografias (indicadas mais à frente) e de publicações sobre Elias ou inspiradas por Elias. Menciono aqui apenas, por um lado, os quatro volumes organizados por Eric

25 Norbert Elias, *Mozart: Zur Soziologie eines Genies*, ed. Michael Schröter (Frankfurt: Suhrkamp, 1991).

26 Norbert Elias, *Über die Zeit: Arbeiten zur Wissenssoziologie II* (Frankfurt: Suhrkamp, 1984), traduzido por Michel Hulin, *Du temps* (Paris: Fayard, 1997).

27 Norbert Elias, *Symboltheorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 2001).

28 Ver: <http://norberteliasfoundation.nl/elias/bibliography.php>.

Dunning e Stephen Mennell e editados em 2003 com o contributo (ou a recolha de textos) de dezenas de sociólogos, psicólogos e historiadores<sup>29</sup> e, por outro lado, as dezenas de outros livros colectivos sobre Elias, que, nalguns casos, dizem respeito a disciplinas específicas das ciências sociais<sup>30</sup>. Avultam também estudos dedicados à recepção em cada país, nomeadamente em França<sup>31</sup>. Naturalmente, os métodos de Elias foram aplicados a temas sobre os quais ele dedicou pouca atenção, como o racismo e a raça (Eric Dunning), o estatuto da mulher (Annette Treibel) ou a história da alimentação como parte do processo de civilização (Stephen Mennell)<sup>32</sup>.

Elias concentrou-se na História europeia como a história do espaço que ele próprio estava em condições de dominar correctamente para as suas experiências de teoria e de prática de investigação em Sociologia Histórica, mas a sua obra estimulou prospecções que abrangem outras partes do mundo. Os estudos sobre as formas de civilidade e a importância dos objectos artesanais no Japão provêm certamente de uma tradição local<sup>33</sup>, mas encontraram pontos de cruzamento com a obra do sociólogo que, além disso, inspirou directamente outras pesquisas<sup>34</sup>. A Ásia, nomeadamente Singapura, chamou a atenção de outros autores atentos ao seu método<sup>35</sup>. Também a América Latina foi investida por análises estimuladas pela noção de processo de civilização<sup>36</sup>.

29 Eric Dunning e Stephen Mennell, ed., *Norbert Elias*, 4 vol. (Londres, Sage, 2003).

30 Ver Sophie Chevalier e Jean-Marie Privat, ed., *Norbert Elias et l'anthropologie: «nous sommes tous si étranges»* (Paris: CNRS, 2004).

31 Marc Joly, *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique: la réception française* (Paris: Fayard, 2012).

32 Ver a recolha de Eric Dunning e Stephen Mennell, ed., *Norbert Elias, op. cit.*, vol. II e III; Stephen Mennell, *All Manners of Food: Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present* (Urbana: University of Illinois Press, 1996).

33 Ver a obra de Eiko Ikegami, *Bonds of Civility. Aesthetic Network and the Political Origins of Cultural Japan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

34 Johan Arnason, *Social Theory and Japanese Experience: the Dual Civilisation* (Londres: Kegan Paul, 1997).

35 Georg Stauth, *Elias in Singapore: Oriental City - European Society. Civilising Processes and Successful Globalization in a Tropical City* (Bielefeld: Universität Bielefeld, 1997).

36 Fred Spier, *Religious Regimes in Peru: Religion and State Development in a Long Term Perspective and the Effects in the Andean Village of Zurite* (Amsterdão: Amsterdam University Press, 1992).

A Europa, por seu turno, assistiu a uma renovação de estudos estimulada por Elias<sup>37</sup>. Registaram-se também tentativas paralelas que intervieram sobre a disciplina e o seu impacto na economia psíquica, e que se debruçaram, com Michel Foucault por exemplo, sobre a prisão, as percepções da loucura e a história da sexualidade<sup>38</sup>. Aliás, a perspectiva de Foucault foi alargada por uma das suas discípulas à esfera da raça e da educação sexual no contexto colonial<sup>39</sup>. Os estudos consolidaram-se de forma recíproca. Ainda em França, Pierre Bourdieu coordenou a entusiástica recepção de Norbert Elias, um fenómeno surpreendente tendo em conta as suas próprias origens (mesmo se críticas) marxista e weberiana, mas que se explica pelo facto de a sua perspectiva relacional, baseada na noção de “campo”, se ter podido cruzar com a noção eliasiana de interdependência. Roger Chartier foi o mais activo divulgador e defensor da obra de Elias, dando os seus prefácios a várias traduções bem conta disso.

Não seria normal que a obra de Elias não tivesse dado origem a críticas, espontaneamente expressas também por alguns discípulos. Daniel Gordon, no seu livro *Citizens Without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, publicado em 1994, e Emmanuel Le Roy Ladurie, na sua obra *Saint-Simon ou le système de la cour*, publicada em 1997, rejeitaram a visão de Elias de uma sociedade de corte que teria sido lugar de criação de uma civilidade, isto é, de uma civilização dos costumes baseada na gentileza e no controlo das pulsões<sup>40</sup>. Gordon pôs em causa a visão difusionista do modelo da sociedade de corte, de cima para baixo, o paralelo entre hierarquia e distinção e a perspectiva estática da cultura e da civilização. Eu não

37 Helmut Kuzmics e Roland Axtmann, *Authority, State and the National Character: The Civilising Process in Austria and England, 1700-1900* (Aldershot: Ashgate, 2007).

38 Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975); *id.*, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard, 1976); *id.*, *Histoire de la sexualité*, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1976-1984).

39 Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham N.C.: North Carolina University Press, 1995).

40 Daniel Gordon, *Citizens Without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Emmanuel Le Roy Ladurie, *Saint-Simon ou le système de la cour* (Paris: Fayard, 1997).

partilho estas críticas, que esquematizam a perspectiva eliasiana, que nunca é construída a partir de uma visão estática ou essencialista. A hierarquia é estabelecida, e de forma precária, no início de um processo social que irá em direção a novos pontos de desequilíbrio e de ruptura. Mais a mais, Norbert Elias não pretendeu erigir a sociedade de corte como o único organismo social de disciplinamento das emoções, mas como um dos mais significativos. Há que dizer que Daniel Gordon não distinguiu suficientemente a noção de processo de civilização da noção de processo de convergência social relativamente às normas, aos valores e às formas de comportamento que levam à noção de igualdade; dessa forma, ele endureceu demasiado a perspectiva do sociólogo, que sempre destacou as formas de controlo e de dominação. Emmanuel Le Roy Ladurie, por seu turno, lançou o seu ataque em relação à bibliografia ultrapassada, às fontes, nomeadamente as *Mémoires* de Saint-Simon, com um mau trabalho de edição e utilizadas em traduções e retroversões que se afastavam do original. Estas considerações são justificadas, mas falharam o alvo ao não distinguirem a perspectiva experimental de Elias, que utilizou a sociedade de corte para estabelecer o quadro de uma demonstração viável da interdependência dos indivíduos moldada por um ambiente social preciso. O trabalho crítico de Jeroen Duindam, *Myths of Power: Norbert Elias and the Early Modern European Court*, é muito mais interessante e eficaz, já que permitiu aprofundar a visão histórica da sociedade de corte<sup>41</sup>.

Roger Chartier desempenhou um papel notável na crítica da crítica, sobretudo no prefácio da segunda edição da tradução francesa de *La Société de cour*, mas também no longo texto que escreveu para a *Histoire de France* dirigida por André Burguière e Jacques Revel<sup>42</sup>. O processo de civilização é colocado no início do texto, que é inspirado em Elias no que diz respeito ao papel significativo da sociedade de corte; mas, ao sair do domínio exclusivamente francês, ele fornece uma dimen-

41 Jeroen Duindam, *Myths of Power: Norbert Elias and the Early Modern European Court*, (Amesterdão: Amsterdam University Press, 1995).

42 Roger Chartier, "Trajectoires et tensions culturelles de l'Ancien Régime," in *Histoire de la France. Les formes de la culture*, ed. André Burguière e Jacques Revel (Paris; Seuil, 1993), 307-93.

são complementar. Sobretudo ao se centrar na descristianização e laicização e no sistema de patrocínio monárquico. Mesmo se Chartier não dirigiu críticas a Elias neste âmbito, há que reconhecer que a religião não foi suficientemente integrada por Elias, não somente em *La Société de cour*, mas também na análise que nos deixou do Antigo Regime.

Também os estudos de Elias sobre o nacionalismo alemão foram acusados de serem demasiado baseados no modelo prussiano e no protestantismo, e é uma crítica pertinente. Uma outra crítica diz respeito à focalização excessiva na disciplina social e na auto coerção individual, que não teria deixado que Elias se desse conta de algumas viragens históricas fundamentais, com excepção das revoluções, especialmente a Revolução Francesa; mas é necessário responder aqui que as conclusões surgem em função dos problemas formulados. Mais complicado, no meu entender, é o evolucionismo de Elias, embora ele tenha rejeitado a visão de um progresso contínuo e cumulativo, introduzindo a noção de ruptura no processo de civilização (uma noção também evocada por Horkheimer a propósito da barbárie nazi), que seria provocada sobretudo pelas guerras, quando as normas de comportamento deixam de ser seguidas. Em todo o caso, o evolucionismo *nuancé* de Norbert Elias pode ajudar a explicar a continuidade do seu sucesso até à actualidade, por via do regresso desse paradigma nas ciências sociais.

Em 1985, Pierre Bourdieu convidou Norbert Elias a dar aulas no Collège de France e na École des Hautes Études en Sciences Sociales. Bourdieu apresentou Elias como o sociólogo modelo, que fez o que ele gostaria de fazer. Nessa altura, eu seguia os seus cursos e assisti à conferência de Elias sobre «As continuidades e descontinuidades do saber da Babilónia até aos nossos dias». Ele esteve à altura da lenda: aos 88 anos, insistiu em ficar de pé frente ao anfiteatro, falando ao longo de uma hora sem apontamentos (e sem se mexer), com uma clareza extraordinária. Tanto quanto sei, esta conferência nunca foi publicada, mas guardo-a sempre na memória. Ele defendia que os intelectuais religiosos dominam a sociedade europeia nos períodos de insegurança colectiva, ao passo que os intelectuais laicos tomam as rédeas nos períodos relativamente pacíficos. Havia ali, sem dúvida, algo de Karl Man-

nheim, cuja influência não foi suficientemente reconhecida por Elias, mas havia também o cruzamento da perspectiva da longa duração com a percepção aguda da conjuntura: o episódio da morte imposta a Sócrates era lido como implicando a transição de uma sequência à outra. Elias respondia também àqueles que o acusavam de evolucionismo, visto que a sua perspectiva não só rompia com a ideia de continuidade como também deixava o futuro em aberto. Finalmente, o aspecto religioso era reintroduzido e ligado aos sentimentos de insegurança e de medo, tão bem trabalhados, aliás, por Delumeau num âmbito menos imutável.

Eu utilizei Elias sobretudo nas minhas investigações do início de carreira. A crítica da separação entre o Estado e a sociedade acompanhou-me em toda a minha vida académica. A importância dada aos sentimentos e às emoções ajudou-me a formular as questões que guiaram as minhas pesquisas sobre a magia e posteriormente sobre a Inquisição. É verdade que nunca dependi de um autor singular ou de uma teoria exclusiva; outros autores, como Max Weber, Erving Goffman, Alphonse Dupront, Pierre Bourdieu ou Michel Mann também me estimularam na minha procura de soluções para os problemas que formulava. No meu trabalho sobre a expansão europeia ou sobre o racismo, deixei praticamente de lado a leitura de Elias, mesmo se muitas vezes o seu método vinha ter comigo de forma implícita. Mais recentemente, tive que escrever um texto sobre a noção de humanidade e me confrontar com o caudal de publicações sobre a História dos Direitos Humanos, que se multiplicaram ao longo dos últimos 20 anos.

Ao consultar *La Société des individus* dei-me conta de que Elias tinha pressentido o debate que se desenrola actualmente. Ele via na emergência da questão dos Direitos Humanos uma resposta à integração supranacional a todos os níveis, uma integração que questiona o *habitus* dos indivíduos e a sua identificação com grupos restritos. A identidade de todos nós operando ao nível da humanidade inteira, se seguirmos Elias, está em vias de despontar; o que explica a instrumentalização dos Direitos Humanos para limitar o direito do Estado a dispor dos indivíduos. Trata-se não somente da protecção do indivíduo

contra uma detenção ou um processo formal não legítimo, mas sobretudo do direito a procurar uma morada ou a trabalhar onde queiramos. Desta forma, os Direitos Humanos são vistos como um sinal da passagem do Estado à humanidade como unidade dominante, uma transição interpretada pelo ângulo de um novo impulso de individualização e de interdependência à escala global<sup>43</sup>. Talvez Elias tenha sido aqui demasiado optimista, mas as suas reflexões são estranhamente estimulantes num mundo em profunda evolução em direcção a um novo modelo de sociedade.

**Referência para citação:**

Bethencourt, Francisco. "Norbert Elias: a contribuição da Sociologia para a História europeia." *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017): 11-36.

43 Norbert Elias, *La Société des individus*, 300-01.

**Joana Duarte Bernardes**

***Phantasia* e epistemologia historiográfica:  
para uma leitura crítica  
da tripla mimese de Paul Ricoeur**

---

A narratividade a que a narrativa historiográfica está sujeita tem na memória a hipótese de identificação e de identidade, o que eleva o patamar do que é *narrativo* enquanto qualidade para um plano em que não basta a distribuição de categorias narrativas para que a descontinuidade surja. O que está em causa é a impossibilidade de transformar o objecto – o que comprometeria a natureza da historiografia e lhe retiraria o estatuto epistemológico que pode deter. Admitir a narratividade como irrupção do que é descontínuo leva a que a *permanência* deva ser relida. É que *permanecer* é a forma incoativa de *permanere*, que significa nada menos do que “ficar até ao fim”. Nesse sentido, qual a importância de que se reveste o sistema da tríplice mimese preconizado por Paul Ricoeur? Que pertinência pode ter no campo da narrativa historiográfica? Ou, perguntando de outra forma, é possível ou viável pensar o paradigma de Ricoeur no tocante à teoria da História e à historiografia?

Palavras-chave: Narrativa, Tríplice Mimese, Paulo Ricoeur.

---

***Phantasia* and historiographic epistemology:  
a critical Reading of Ricoeur’s triple mimesis**

The narrativity to which the historiographical narrative is subjected finds in memory its hypothesis of identification and identity, which elevates the problem of *narrative* quality into a level in which the distribution of categorical narratives is, in itself, not sufficient for the emergence of discontinuity. What is at stake is the impossibility of transforming the object – which would undermine the nature of historiography and would take out the epistemological status that it can hold. To admit narrativity as an irruption of what is discontinuous leads to a need to reread *permanence*. Permanence is an inchoative form of *permanere*, which means nothing less than “remain until the end”. Therefore, what is the importance of the system of triple mimesis proposed by Paul Ricoeur? What pertinence can it have in the field of historiographical narrative? In other words, is it possible or viable to think about Ricoeur’s paradigm in theory of history and historiography?

Keywords: Narrative, Triple Mimesis, Paul Ricoeur.

# *Phantasia* e epistemologia historiográfica: para uma leitura crítica da tripla mimese de Paul Ricoeur

Joana Duarte Bernardes\*

## Para uma nova epistemologia da narrativa historiográfica

A definição de narratividade a que Greimas chega oferece-nos, em plena escola estruturalista, um ponto de partida surpreendente para entrelaçar memória e *phantasia* no âmbito da já conseguida teoria da narrativa historiográfica de Paul Ricoeur. Com efeito, assim escreve: “La narrativité, considérée comme l’irruption du discontinu dans la permanence discursive d’une vie, d’une histoire, d’une culture”<sup>1</sup>. Esta poderia ser a síntese da narrativa historiográfica, balizada a jusante pela memória e, a montante, pela *phantasia*. Somente matizaríamos o uso do adjectivo “discursive” porque ele faria radicar a narrativa historiográfica numa espécie de anacronia da matéria: como se o seu objecto lhe fosse materialmente prévio quando do que se trata é de uma presença efectivamente anterior que, no presente da narração, apenas pode corresponder a uma ausência projectada através do traço.

De qualquer modo, Greimas acaba por assim definir a narratividade enquanto qualidade transversal a todas as narrativas, admitindo um crescendo que, de facto, o pragmatismo dos discursos propicia: do indivíduo para a história, desta para a cultura. Mas também aqui gostaríamos de introduzir uma tonalidade: é que a *história*, diferentemente da vida do indivíduo e da cultura da(s) comunidade(s), obriga a um internalismo do narrador de ordem muito diversa. Para usar termos pedi-

\* Centro de História da Sociedade e da Cultura, Universidade de Coimbra.

1 A. J. Greimas, *Du Sens II. Essais sémiotiques* (Paris: Éditions du Seuil, 1983), 46.

dos à narratologia de vocação literária, nunca o historiador poderá ser um narrador autodiegético – mesmo que tenha visto os acontecimentos que narra, ou que cultive a ego-história. Existe uma distância implicada e cujas extremidades são ocupadas por ser(es) com uma identidade ontológica assaz diferente. Poder-se-á obstar que sendo a narratividade a propriedade comum a todas as narrativas, desde as que se fundam em um passado ficcional, engendrado na escritura do romance, às que se apoiam num passado real, mas que está morto à margem do presente, então os mecanismos que tecem a contextura das narrativas são os mesmos. Facilmente se diria que um romance histórico de Alexandre Herculano como *Eurico, o Presbítero* está organizado por forma a que a recorrência das fontes não deixe margem para dúvidas: também o historiador, devendo romancista, parte de fontes, edifica um mundo perdido e, claramente, *representa* aquilo que só pode ser rememorado. Em qualquer caso, pois, a narrativa parece envolver incondicionalmente um fundo anaméstico, tornando-se uma *technê* de contar e recontar. E, com efeito, a representação a que a narrativa ficcional – de ordem histórica ou não – parece obedecer é, de facto, uma transformação do objecto contado, para que o discurso possa tornar-se, ele próprio, um objecto organizado.

### **Narrar: a renovação que não pode existir**

A narratividade a que a narrativa historiográfica está sujeita tem na memória a hipótese de identificação e de identidade, o que eleva o patamar da narratividade enquanto qualidade para um plano em que não basta a distribuição de categorias narrativas para que a descontinuidade emerja. O que está em causa é a impossibilidade de transformar o objecto – o que comprometeria a natureza da historiografia e lhe retiraria o estatuto epistemológico que pode deter. O que nos leva, de novo, a despertar uma nova *nuance* na definição linear de Greimas. Realmente, admitir a narratividade como irrupção do que é descontínuo leva a que também a *permanência* deva ser relida. É que *permanecer* é a forma incoactiva de *permanere*, que significa nada menos do que “ficar até ao fim”.

Narrar é, assim, a busca da impossível renovação do que ou já não existe ou ainda não existe, no cenário de uma existência vocacionada para um fim, mas que, em si, é constantemente recomeçada. Como a sucessão da quotidianidade atesta. E como a narrativa historiográfica procura, dolorosamente, provar. Ora, se pensada no campo de acção da narrativa – mesmo que se trate apenas da chamada narrativa natural –, a memória oferece “une possibilité de récit organisé”<sup>2</sup> que terá na escrita da História expressão inquestionavelmente máxima do que é a condição temporal do Ser, precisamente porque não pode transformar o seu objecto. E, ainda que diante dessa possibilidade, também a historiografia contará com a memória como sistema circular: ela produz sistemas de modelização secundária do mundo, bem como se torna produto de sistemas modelizantes secundários.

A repetição dos termos não é vã. Ela serve aqui a própria virtualidade da memória, condenada à irrepitibilidade das coisas. É que a memória só pode produzir uma linguagem (ou discursos, distinção com que contaremos mais à frente) cuja potencialidade assente numa facticidade perdida da qual a existência anterior só na impossibilidade de repetição pode recuperar, fragmentariamente, um Ter-sido quando fora um Ser-aí. Daí que a metáfora da luz sirva a recordação como aparição, mas o seu carácter irreproduzível a apague para melhor a fazer surgir em águas sempre diferentes. Porém, se não podemos revivificar o ido, podemos, contudo, integrar a sua verdade fragmentada no que vem. Veja-se que preferimos a utilização do verbo *ir* e não a do verbo *ser*, contra a tradicional entificação do tempo. Sendo a impressão da memória e a *phantasia energeia*, privilegiamos um verbo de movimento – tanto mais que este é a existência possível do tempo enquanto conduto da narração.

Uma tentativa de definição neurológica da memória certamente que a apresentaria como uma cadeia narrativa em que cada elemento – a recordação – se caracterizaria, à guisa dos signos linguísticos, por um carácter discreto: cada recordação é o que outra não é, e nessa di-

2 Gérard Namer, *Mémoire et Société* (Paris: Klincksieck, 1987), 129.

versidade reside a marca selectiva da memória, coadjuvada nessa tarefa pelo esquecimento. Em última análise, o mito de Er, que o leva até ao Rio do Esquecimento, marca desde os proémios da reflexão sobre a memória – e sobre a Verdade – a partição inevitável das recordações. Talvez não por acaso, semelhante à tendência para separar temporalidades, como se na descontinuidade morasse o poder de subjugar o tempo. A Necessidade, que Er contempla, sendo mãe das Parcas e, por isso, detentora do domínio sob o fuso em que a vida humana é equilibrada, partilha com Mnemósine – ou talvez seja ela a Memória, e não a criadora das musas – a contingência da narrativa que à sua ordem é produzida.

Esta contingência, como se provasse a necessidade do que é descontinuo para que o tempo como *continuum* pudesse ser narrado, traduz como “toda a retrospectiva tende a expressar-se numa narrativa coerente que domestica o aleatório, o casual, o efeito perverso do real-passado quando este era presente”<sup>3</sup>. Assim, se é verdade que numa narrativa da memória se articulam os preceitos narrativos que perpassam todas as narrativas, sejam elas naturais ou artísticas, isso significará que uma narrativa sobre o passado – que é uma narrativa da memória – terá a sua coerência interna organizada em torno da diversificação, da dinâmica da sucessividade, da objectivação e, por fim, da exteriorização<sup>4</sup>. A especificidade da escrita da História não embate nestes princípios; porém, terá noutros pilares a senha da sua narratividade. Cada forma narrativa pressupõe um entendimento particular da relação estabelecida entre o discurso e a experiência humana<sup>5</sup>, e a historiografia é, a nosso ver, o modo formalmente pleno de se chegar a uma linguagem para o Ter-sido.

Ora, considerando os três níveis da memória a que Joël Candau faz referência em *Anthropologie de la mémoire*, parece-nos pertinente

3 Fernando Catroga, *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos (1756-1911)* (Coimbra: Minerva, 1999), 14.

4 Cf. Carlos Reis, *O Conhecimento da Literatura* (Coimbra: Almedina, 1999), 341-77.

5 Cf. Michel Bell, “How primordial is narrative?”, in *Narrative in Culture: the uses of storytelling in the sciences, philosophy, and literature*, ed. Christopher Nash (Londres: Routledge, 1993), 178.

que o patamar eleito no nosso estudo seja o da metamemória, aquele que diz respeito às *representações* que o indivíduo faz da e a partir da sua experiência. Contudo, como sabemos à partida que se impõe a substituição da representação por representificação, é chegado o momento de demonstrá-lo, agora que nos encontramos no coração da aporia platónica: se quando a metamemória é activada a narração existe, de que forma é que a narrativa do passado *representifica* o referente ausente? Se a memória for comparada a um estado puro da narrativa, até que ponto a criação e recriação de dispositivos narrativos, que serão inevitavelmente os alicerces quer da recordação, quer do monumento podem ser pensadas e realizadas a partir de uma ausência que deve ser acreditada para que não seja tragada pelo *nihilismo* – e não necessariamente pelo esquecimento?

Por outro lado, devemos perguntar se existirá um leitor ideal para uma narrativa da memória que seja de cunho historiográfico. Em primeiro lugar, porque a recordação não poderá atingir nunca um estado de perfectibilidade – apenas de veridicção; em segundo lugar, porque a ausência será sempre um preâmbulo (*o que caminha à frente de*) em relação ao que virá a ser a sua narração, o que exigirá a compreensão do fragmentário e o descomplexificado uso do olhar para poder ter-se acesso a uma epistemologia que, visualmente, não pode ser visual; em terceiro lugar, porque a narração será tanto mais tributária de uma *intentio* e de uma pré-ocupação, quanto mais o leitor ou ouvinte da narrativa for enfrentado como sujeito posterior à ausência e, nesse sentido, desprovido de visão. Ao narrador caberá o papel de encadeador da luz num teatro alegórico de sombras, em cujo estrado circulam *phantasmae*, mais do que figuras, na sua qualidade de energia remanente do passado.

### **Sobre a tríplice *mimesis* de Paul Ricoeur**

#### *Crítica e desconstrução da Mimese I*

A justificação dada por Paul Ricoeur para o estabelecimento da tríplice *mimesis* como suporte da narrativa historiográfica tem o principal fun-

damento no seguinte: “que le temps devient humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l’existence temporelle”<sup>6</sup>. Gostaríamos de inverter os termos: a existência da memória confere ao tempo uma dimensão humana que, mesmo no esquecimento (e, portanto, no momento prologar à narrativa da recordação), não deixa de ser. Talvez por esse motivo o próprio Ricoeur se debruce sobre os casos das *Confissões* de Agostinho e da *Poética* de Aristóteles enquanto obras nas quais as noções de tempo e de narração surgem apartadas, nada devendo em termos causais uma à outra.

Compreende-se que assim seja: num caso, a *intentio animi* elevar-se-ia tanto mais quanto se desprendesse do mundo humano e ascendesse a uma perfectibilidade íntima e religiosa. O passado seria, pois, contra-exemplo, e as *Confissões* estariam mais empenhadas em confessar a memória do que em granjear-lhe provas. No caso de Aristóteles, não apenas a explicação do tempo é de ordem meramente física, como sublinha Ricoeur, como os gêneros do discurso estão isentos de submissões à temporalidade – ao contrário, contudo, do que se passa na *Retórica*, como já pudemos observar. É esta diferença que nos interessa em particular.

A tríplice *mimesis* do autor de *Temps et récit* é tratada como explicação – e, no entanto, preferimos o termo justificação – do edifício da intriga da narrativa historiográfica. O seu objectivo é tornar inteligível como todo o processo de narrativização do acontecimento é possibilitado através da mediação entre uma mimese que apelida de I e uma mimese que apelida de III – o permeio é feito, claro está, pela mimese II. Em termos práticos, o que está em causa é a consideração da intriga como mediadora entre o tempo e a narrativa<sup>7</sup>. Talvez seja precisamente este detalhe que nos venha a permitir não apenas a inclusão da *phantasia* no âmbito de uma epistemologia do conhecimento histórico, como, outrossim, a contestação da terminologia ricoeuriana – não obstante o

6 Paul Ricoeur, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, tomo I (Paris: Éditions du Seuil, 1983), 105.

7 *Idem, ibidem*, 107.

rigor e a pertinência da explicação (mas talvez não compreensão) que nos apresenta sobre o fenómeno historiográfico.

Assim é a síntese da tríplice *mimesis*: “Nous suivons donc le destin d’un temps préfiguré à un temps refiguré par la médiation d’un temps configuré”<sup>8</sup>. Por outras palavras, três planos são articulados através da mediação de um deles: o paradigma e a pragmática, sendo o sintagma a supra-estrutura que possibilitará que a prefiguração do mundo seja impulso para um processo que culminará, idealmente, numa narrativa veridictiva. Porém, um questionamento se impõe desde já: a insistência de Paul Ricoeur nos termos derivados de *figura* não acabaria, desde o momento da partida, por comprometer a intenção justa que sempre foi o seu meio e a sua meta?

Afirmámos há pouco que a memória se caracteriza pela multiplicidade de graus variáveis de distinção de recordações. Porém, a diversificação enquanto garante de um fundamento narrativo projecta-se na memória no sentido de que esta é também um foco de diferença. Partamos do princípio, com Maurice Halbwachs, que a memória individual se constitui a partir da alteridade<sup>9</sup>. O que aqui está em causa é o contributo indispensável que o conjunto das recordações alheias (cuja súpula virá a constituir a dimensão da alteridade do próprio sujeito), familiares, por exemplo, oferece para o esclarecimento da recordação. Sem o apoio de quem esteve presente na passeidade, sem o auxílio dos testemunhos do Ter-sido, a tentativa de reconstituição do pretérito não seria possível. E, se o homem depende do outro para retomar o fio da sua experiência, não será menos verdade que depende de uma certa forma de mundaneidade (porque preferimos inquestionavelmente os termos de Heidegger) para narrativizar o Ter-sido da História.

Por outro lado, é possível, também, equacionar a diversificação da memória nos termos em que Gérard Namer a teoriza, segundo o qual a memória de um grupo já desaparecido pode ser actualizada a partir de um só indivíduo, o que prova a premência da narrativa enquanto

8 *Idem, ibidem*, 107-108.

9 Cf. Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective* (Paris: PUF, 1967), 6.

condição para a manutenção da memória. Em todo o caso, ao constataremos que a recordação interage *permanentemente* com as memórias dos outros, numa intertextualidade dinâmica que somente com a morte termina, facilmente concluímos que a mimese I dirá respeito a uma organização do mundo paradigmática (agente-motivo-acção-fim – não necessariamente por esta ordem) que terá na narrativa espelho: o homem conta o que acontece ou o que deseja que aconteça e nesse acto está implicado um reconhecimento operativo da mundaneidade enquanto globo do Ser-aí e do Ser-com.

Portanto, a mimese I, segundo Paul Ricoeur, parte necessariamente de uma compreensão prévia do mundo da acção, pelo que todas as narrativas implicam uma competência preliminar: “la capacité d’identifier l’action en général par ses traits structurels; une sémantique de l’action explicite cette première compétence”<sup>10</sup>. O problema, a nosso ver, e no que respeita a trabalhar o esquema de Ricoeur no âmbito que fora o seu próprio objectivo e que é a narrativa historiográfica, surge quando, e fazendo jus à expressão mimese, este primeiro plano depende de uma imitação.

O nó que se instala na teorização de Ricoeur é evidente: a dimensão do *novo* fica de imediato cerceada e subjugada à prevalência da acção sobre o significado e, por conseguinte, sobre a desocultação a que a operação historiográfica deveria conduzir. Leia-se, pois, o que Gadamer tem a dizer: “Tiene su sentido el afirmar que el intérprete no aborda el «texto» desde su instalación en el prejuicio previo; más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez”<sup>11</sup>. Mas poderia uma configuração prévia do mundo permitir este questionamento?

Com efeito, a habilidade para reconhecer os agentes e a estrutura accional, se é objectivamente necessária à escrita historiográfica, não nos parece que faça depender de si uma ponte – que seria insustentável a médio prazo para a própria historiografia – entre a pressuposição e a

10 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 108.

11 H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998), 66.

transformação capaz de suster o curso da Verdade e enquanto Necessidade – da qual também o esquecimento faz parte enquanto o que preside, obrigatoriamente, à Verdade e enquanto *aletheia*. Não admira, pois, que Aristóteles não tenha aliado tempo e narrativa; o seu interesse, efémero no que diz respeito à História acabada de nascer como género, era da ordem da *episteme*, e esta não tem garantia de cumprimento, ou de pragmatismo, a partir da imitação. Ou, se quisermos ir mais longe e actualizar o tom, da analogia.

É certo que, para utilizarmos os termos do autor de *Temps et récit*, “en passant de l’ordre syntagmatique du récit, les termes de la sémantique de l’action acquièrent intégration et actualité”<sup>12</sup>. Mas deve ser questionado como pode a narrativa do passado, não obstante a sua dimensão anamnética, assumir uma particularidade (para a qual Aristóteles apontou desde logo, mas que a evolução do pensamento ocidental simplesmente *soterrou* – e não é vão o termo também aqui empregue) que seja, isso sim, *agente* de uma acção justiceira, quando se parte do princípio que a *imitação* pode esporear a compreensão da linguagem do tempo – mais do que “le langage du «faire» et la tradition culturelle de laquelle procède la typologie des intrigues”<sup>13</sup>. A linguagem da escrita da História é, pois, a linguagem do tempo.

Porque, afinal de contas, no princípio da distância hermenêutica que enforma a narrativa historiográfica deve existir a consciência de que o sujeito que compreende para explicar não pode estar ligado ao seu objecto. É então que “se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza, en la que se basa la tarea de la hermenéutica (...); El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el inter entre la objectividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica”<sup>14</sup>.

Ora, a linguagem do tempo não é outra senão a irrupção do novo e, por conseguinte, a historiografia, sendo efectivamente a emergência

12 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 112.

13 *Idem*, *ibidem*, I, 113.

14 H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, 68.

do descontínuo dentro de uma continuidade que somente através da narrativa pode ser mediada, parte, pois, de uma inteligibilidade do tempo que, se não pode (nem haveria porquê) escapar a uma ordenação nomológica simbolicamente disposta e manifesta, não pode correr o risco do esoterismo.

Aconselhamos, por isso, pudor no recurso ao “simbolicamente mediatizado”<sup>15</sup>, ainda que no seu uso seja levada em conta uma experiência total – precisamente porque na escrita da História uma expressão como “experiência inteira” ou cairá no relativismo perigoso bem criticado na figura do sofista, ou redundará no fracasso de afastar a escrita da História da Verdade como finalidade primeira e última. Preferiríamos que o autor de *A Memória, a História, o Esquecimento* tivesse optado pelo predomínio do signo – e não do símbolo.

Porque o signo permitir-nos-á o distanciamento crítico em relação à imaginação, enquanto a insistência da mediação simbólica somente poderia fazer a *phantasia* enquanto *energeia* ser acossada pelo racionalismo que fundamente uma pré-compreensão do mundo quando aplicada ao Ter-sido. Trata-se, pois, de conhecer a distância do tempo como uma possibilidade de compreensão<sup>16</sup> e não como uma objectividade preexistente.

Percebemos, claro, como são estas estruturas pré-figurativas que permitem, como o autor defende, a lisibilidade. Mas a verdade é que esta somente deveria ser equacionada no último estágio da operação historiográfica e que diz respeito à compreensão – pois não significa a existência de um plano paradigmático a suspeição de que o objecto a ser tratado não tem uma ontologia passível de materializar-se em um

15 Paul Ricoeur parte, essencialmente, da acepção aristotélica de mimese, o que significa a imitação dotada de proclividade, não apenas porque é natural, mas porque permite a exploração da densidade criadora da tragédia, pelo que não pode ser considerada simples imitação. Ao contrário, para o Estagirita, a poesia é imitação: “A epopeia, a tragédia, assim como a poesia ditirâmbica e a maior parte da aulética e da citarística, todas são, em geral, imitações. Diferem, porém, umas das outras, por três aspectos: ou porque imitam por meios diversos, ou porque imitam objectos diversos, ou porque imitam por modos diversos e não da mesma maneira” (Aristóteles, *Poética*, 1447a). Mas não apenas. “Pois a mesma diferença separa a tragédia da comédia; procura esta imitar os homens piores, e aquela, melhores do que eles ordinariamente são” (*Idem, ibidem*, 1448a). Isto é, a mimese, dizemos, serve a exemplificação. Cf. Aristóteles, *Poética*, 103 e 105, respectivamente.

16 Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, 68.

Ser-áí? Defender-se que o simbolismo granjeia, no plano da Mimese I, essa lisibilidade instala a norma antes da chegada do *novo*, na medida em que torna a regra anterior ao decurso da operação historiográfica. Assim chegamos à insuficiência do paradigma e do símbolo enquanto fontes da escrita da História e, por isso, o caminho seguido por Paul Ricoeur não pode afastar a historiografia do assalto da ficção, que a simples equação entre narrativa e tempo não resolve.

E não resolve porque a própria forma através da qual Paul Ricoeur convoca a intratemporalidade de Martin Heidegger como designatória do tempo da acção<sup>17</sup> corrobora a hermenêutica enquanto círculo – imagem que pode, *per se*, desconstruir a intenção hermenêutica do próprio Ricoeur, tanto quanto a metáfora do espelho torna irrisória qualquer tentativa de pensar filosoficamente a História como Hartog planeou sem consegui-lo.

Isto retorce o critério veridictivo da historiografia. Por outro lado, a narrativa padeceria de uma concepção excessivamente linear do próprio tempo – ainda que Ricoeur defenda exactamente o contrário. Com efeito, o autor de *Temps et récit* admite que a intratemporalidade é distinta de uma concepção linear do tempo, mas que traduz o perfil linear da representação do tempo; por isso, nela se apoia para lembrar como da medida também a narrativa é feita e, por isso, será na intratemporalidade que habita a essência da dimensão pragmática da Mimese I.

Por esta razão, Ricoeur é levado a defender a intratemporalidade como conceito necessário à narrativa historiográfica, já que o seu favor “réside dans la rupture que cette analyse opère avec la représentation linéaire du temps, entendue comme simple succession de maintenan-ts”<sup>18</sup>. A nossa dúvida é se a ponte lançada pela intratemporalidade entre a ordem da narrativa e o Cuidado, ao invés de resultar numa pré-ocupação, não converta num somatório de experiências diante dos traços do Ter-sido os passos da operação historiográfica, o que facilmente afundaria a narrativa do Ter-sido nas inevitáveis configurações e, mais grave, pelo anacronismo dissimulado na pré-figuração do mundo.

17 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 120.

18 *Idem*, *ibidem*, 124.

Pelo que o que Ricoeur chama a riqueza da Mimese I é precisamente a sua perigosa ambivalência. Ao venerar a pré-compreensão da acção humana<sup>19</sup> como motor do estabelecimento da intriga e, por conseguinte, da mimética literária, veste também *mimeticamente* o corpo velado da História. Ora, se considerarmos que a distância temporal permite eliminar pré-conceitos e colocar à luz outros que possibilitam uma compreensão justa porque verdadeira<sup>20</sup>, a consciência que daí resulta será, também, uma consciência histórica, porque alheia ao anacronismo de um mundo pré-modelado mas consciente de que “tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como otra manera de pensar”<sup>21</sup>.

Assim, a impalpabilidade da temporalidade não pode ficar prisioneira do simbolismo, mesmo que este surja justificado através das estruturas de pré-compreensão (não será este termo essencialmente paradoxal?) e pré-figuração do mundo. Poderia Ricoeur manter esta posição se colocasse a “mundaneidade” no lugar de “mundo”? Estando o Ter-sido desprovido de uma intriga mas não de temporalidade, poder-se-á alinhar no mesmo plano semântica, simbolismo e temporalidade? Mais ainda: ao afirmar que a literatura jamais poderá ser compreendida se não configurar o figurado na acção humana em obra que pretende desvendar a estrutura do discurso historiográfico<sup>22</sup>, Paul Ricoeur inferioriza a compreensão enquanto chave da operação historiográfica que defende em *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* e enviesa a justiça como finalidade, não do discurso historiográfico, mas da narrativa historiográfica enquanto linguagem da temporalidade – e do *novo* enquanto linguagem do tempo.

É que, se esta alegada pré-compreensão do mundo pode transformar-se num repertório serial à disposição da actividade literária, transpor esse argumento para a narrativa historiográfica só poderá contribuir para que o preceito ciceroniano *historia magistral vitae* não

19 Cf. *Idem, ibidem*, 125.

20 Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, 69.

21 *Idem, ibidem*.

22 Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 125.

passa de um velho axioma de natureza cíclica (não por acaso, como o chamado círculo hermenêutico) incapaz de conduzir a um humanismo historiográfico que tenha na justiça para o outro, e não na justificação do presente, norte primordial. Ora, a assunção de um estádio paradigmático impede a libertação da *phantasia* do esquecimento e, sobretudo, a compreensão da ontologia do referente da narrativa historiográfica na medida em que parte do princípio de uma ontologia que é *prévia* – quando ela tem de, obrigatoriamente, ser considerada *anterior* ou, quando muito, preambular, já que se trata de uma ontologia perdida na sua anterioridade.

Ora, a insistência na mimese como coluna da narrativa para, em seguida, se defender a narrativa historiográfica como tributária também da tríplice mimese somente poderia contribuir para lançar o Ter-sido num existencialismo passadista, no qual a temporalidade seria mais uma categoria paritária e permanentemente fechada – conclusão que é precisamente a oposta do que Heidegger quereria ver como hermenêutica da sua própria obra. O Cuidado é levado em conta como veículo da temporalidade na medida em que a sua *práxis* assenta na possibilidade do advento do *novo* – pelo paradigma não pode *encobrir* a Verdade porque a sujeita infinitamente a cópias. À imagem, portanto. Dir-se-ia, pois, que a tríplice mimese deixa a historiografia à beira do legal, furtando-a do justo. E Paul Ricoeur pode até defender que o justo, por oposição ao outro da amizade, é sem rosto – mas teria então na historiografia hipótese suprema para conferir uma frente ao outro por intermédio do justo.

O esquema mimético que Ricoeur faz preceder a sua reflexão sobre a narrativa historiográfica – anos antes de *La Mémoire, L'histoire, L'oubli* –, dota-a de um formalismo intencional. É este formalismo que, ao contrário do que se poderia pensar a uma primeira vista, alimenta não apenas a analogia com a narrativa literária, como, o que é mais sério ainda quando queremos uma epistemologia pré-ocupada, termina sempre por erigir uma liberdade negativa para uso do historiador.

A narrativa de uma acção passada não existe só porque pressupõe a referência de modelos do mundo que são convocados aquando da

recordação. Não. Ela existe, em primeiro lugar, porque o Ter-sido foi e, quando foi um Ser-aí, não tinha (não podia ter) um estatuto paradigmático. Ao contrário. Se, de facto, «dans l'ordre chronologique, la sémiologie du récit devrait précéder, et non pas suivre, celle des techniques narratives»<sup>23</sup> é porque a realidade extralinguística (que é também a matéria da memória) e as suas contingências não podem meramente servir como forma modelar. A narrativa historiográfica, como Aristóteles cedo intuiu, é precisamente contra um universo-modelo – esse é o campo operativo da poética, aquele em que o *eikon* parece naturalmente poder circular enquanto agente principal dos moldes e dos fins poéticos e em que a narrativa literária e/ou ficcional se enquadra.

Ora, se afirmarmos que a anamnese em que a narrativa historiográfica desemboca começa com uma competência preliminar e que é a compreensão de uma lógica accional, estaríamos a afirmar que o Ter-sido existira, do ponto de vista semiótico, dependente de um Ser-aí ideal. A recordação, enquanto discurso em potência, pode até induzir uma experiência temporal dupla, na medida em que a memória é a organização da ausência pelo que é presente. Mas, acima de tudo, o que faz é projectar no futuro do Ter-sido uma espécie de garantia fenomenológica não de representação – ou de mimese – mas sim de, porque não dizê-lo antecipando o que virá?, “ressurreição” enquanto momento único do que se ergue?

E veja-se que o modelo não é aquilo a que Husserl chama recordação primária<sup>24</sup>, a que fica retida na memória, mas sim a acção humana e os seus quadros de existência. E também não há reprodução de modelos, no sentido de se reproduzir recordações secundárias, para continuar na terminologia husserliana. Cada acto anamnético o que faz é actualizar o recordado em primeira instância e, depois, cada recordação que a partir do *ido* se opera. A partir do momento em que existe uma actualização num momento que só quem procede à operação historiográfica encarna a imagem enquanto ícone devém inutilizada. Se existe

23 Greimas, *op. cit.*, 47.

24 Cf. E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, trans. J. B. Brough (Dordrecht: Kluwer, 1990), 34-35.

carácter paradigmático numa narrativa da memória, ele reside não na repetição fenomenológica (não seria este outro paradoxo?), mas sim na possibilidade de representância com que o Ter-sido passa a contar. Esse é, de resto, o termo eleito por Paul Ricoeur: “Le mot «représentance» condense en lui-même toutes les attentes, toutes les exigences et toutes les apories liées à ce qu’on appelle par ailleurs l’intention ou l’intentionnalité historique: elle désigne l’attente attachée à la connaissance historique des constructions constituant des reconstructions du cours passé des événements”<sup>25</sup>.

Porém, para isso, seria necessário abdicar do sentido corrente de paradigma – o *modelo* – e recordar como *o que é paradigmático é o que é mostrado*, e não simplesmente o que é copiado. E esse é um risco que uma cultura tributária, nas suas representações, do axioma *historia magistra vitae* pode não estar disposta a correr.

### *Crítica e desconstrução da Mimese II*

De um ponto de vista lógico, a chamada Mimese II é o plano do sintagma. Ela confirma, assim, uma dinâmica da sucessividade que vem permitir que a intriga, enquanto entidade significativa, se transforme num todo significativo: ela conta, pois, com acções que a validam e que o fazem porque estão inscritas numa lógica temporal. Porém, poderá ser esta natureza sistémica do acto de recordar que valida o carácter finalístico da recordação? Segundo o esquema de Paul Ricoeur, a sucessividade garante o sentido do que é temporal, o que, se por um lado fará com que a recordação não possa ser uma reprodução, ao mesmo tempo determina a chegada do *como se*<sup>26</sup>.

É o próprio autor que refere a confortável posição do texto literário, cujo limiar de referencialidade pode ser afectado sem que a natureza ou a intenção da narrativa em causa sejam desvirtuadas. Acreditamos que a manutenção da tríplice mimese, como já dissemos, não salva a historiografia do que acabará por tornar-se um *inconveniente*. Vale

25 Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*, 359.

26 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 125.

a pena, porém, analisar até que ponto pode a Mimese II operar como mediadora entre o princípio e o fim do que Ricoeur chama *configuração*. Nesse sentido, devemos referir que o sentido modelar é semelhante ao que é apresentado como definitório da Mimese I. De facto, uma distribuição sintagmática, se parece ser da ordem da imanência, é porque procede como uma intermediária entre as várias estruturas, mas não deixa, por isso, de impor uma ordenação sucessória dos acontecimentos ou incidentes.

E, se é verdade que nenhuma narrativa pode ser construída sem recurso a uma estrutura compósita, a aplicação de um critério sucessório à narrativa sobre o passado – à anamnese – contribui para uma espécie de doença somática da temporalidade: o tempo como acumulação. A opção de Paul Ricoeur é compreensível: “Je parlerai de composition ou de configuration dans la première des acceptions, qui ne met pas en jeu les problèmes de référence et de vérité. C’est le sens du mythos aristotélicien que la Poétique, on l’a vu, définit comme «agencement des faits»<sup>27</sup>. Facilmente concordamos com o posicionamento assumido pelo filósofo francês. Mas não podemos aceitar que uma lógica de sucessividade corresponda exactamente à função mediadora da Mimese II. Ora, não pode a mediação depender da sucessividade quando em causa está a distância hermenêutica pois não pode ser válido o preenchimento dessa distância pela mera acumulação ordenada de acontecimentos. Acreditamos que não é essa trave-mestra do discurso historiográfico que leva à compreensão – esta tem de anteceder, para poder antecipar, a ordenação *événementielle*.

A sucessividade não pode levar a um encontro com a Verdade – ou, para sermos mais precisos, à descoberta do esquecimento pois, sendo tão acumulatória como alternante, impede a consideração da simultaneidade e da contemporaneidade que nos parece bem mais apta para ligar memória, verdade e esquecimento. De um ponto de vista lógico, ela não pode ser garante da preservação do que é heterogéneo. E, no entanto, Paul Ricoeur afirma: “En outre, la mise en intrigue com-

<sup>27</sup> *Idem, ibidem.*

pose ensemble des facteurs aussi hétérogènes que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus, etc. Aristote anticipe ce caractère médiateur de plusieurs façons: d’abord il fait un sous-ensemble de trois «parties» de la tragédie – intrigue, caractères et pensée – sous le titre du «quoi» (de l’imitation)<sup>28</sup>. É, pois, segundo o próprio Ricoeur, a “mise en intrigue” – a ordenação – dos acontecimentos que enforma a mediação; mas o problema reside na fixação ricoeuriana em relação à *Poética*, já que nela a temporalidade não é considerada para uma reflexão sobre a constituição poética dos géneros – a epopeia, a tragédia e a minimalização da historiografia.

O “como se” do plano II da Mimese não é, de forma alguma, extensível à narrativa historiográfica que é, sobretudo, uma narrativa sobre o que está morto. A historiografia não pode assentar numa estrutura narrativa que tenha no primado da ficção (pois não é outra coisa o “como se”) os seus esteios, já que isso interditaria a conferição de um Ser-aí, que a passagem do tempo transforma através da sua gadanha indeclinável, ao Ter-sido. O “como se” ficcional não pode, pois, dar corpo a uma mediação, já que ele inibe uma capacidade para a mutualidade que deve ser a que preside à investigação historiográfica e consequente narrativização do pretérito. Essa mutualidade reside na compreensão, essa, sim, prévia, de que o outro que a linguagem da historiografia busca alcançar não é meramente o outro da alteridade mas antes um Ser-aí desprovido de Ser. A mediação da historiografia tem de estar assente na compreensão do Ser e não na imposição do “como se”, facto que, por mais que Ricoeur recorra a Heidegger espaçadamente, mostra o quão o filósofo francês estava apartado da ontologia heideggeriana.

Desta feita, o “como se” quebra o laço de alteridade que deve crescer dentro do discurso historiográfico, tornando impossível a sua transformação em linguagem. De facto, o chamado “reino do como se”<sup>29</sup> instala uma comparação hipotética que inverte a alteridade do particularismo que é objecto da narrativa historiográfica. Em primeiro lugar, porque no “como

28 *Idem, ibidem*, 127.

29 Cf. *Idem, ibidem*.

se' existe uma dimensão efémera que somente poderia acabar numa restauração temporária do passado, jamais conducente a uma reflexão sobre o ser e o tempo. Em segundo lugar, o reino ficcional parece ser tributário de uma generalização, presente na *Poética* como marca da epopeia e da tragédia, ficando assim limitada a escrita da História a uma intencionalidade preventiva e educativa baseada na ideia de regressão – quando o movimento que percorre a distância hermenêutica é precisamente o oposto.

Porventura, Aristóteles, ao reservar à historiografia o domínio do particular, reconhecia assim a simultaneidade das Histórias, pelo que não poderia atribuir importância aos caracteres temporais na descrição dos outros géneros. Sobretudo se tivermos em conta que Paul Ricoeur, citando Paul Veyne, apresenta a intriga como a síntese do que é heterogéneo. Ora, segundo o olhar arguto do Estagirita, a heterogeneidade pertence a esse género novo que fora a História. E, por isso, também aqui a escolha vocabular deve ser matizada. Como pode, pois, a intriga ser síntese de uma dialéctica que tem precisamente no seu carácter particular a responsabilidade para com o Ter-sido? Ademais, optar pela expressão “síntese” faz convergir para uma concretização todos os espaços brancos que ficam inevitavelmente por preencher na narrativa historiográfica – e a consciência sobre essa incompletude deve ser tão responsável quanto é a consideração de que não existe uma recordação pura.

Por outro lado, a defesa da sucessividade embate na lógica sintética com que Ricoeur quer dotar a sua intriga. É que Paul Veyne define a intriga historiográfica como uma *combinação* – o que nos parece claramente contradizer a dinâmica de sucessão em que a Mimese II é fixada, já que deixa em aberto algo tão importante quanto a causalidade. Parece-nos que esta quedará cristalizada se a sucessividade for eleita como massa mediadora. E mesmo que Ricoeur se defenda – porque adivinha os perigos que podem decorrer para a hermenêutica historiográfica da sua opção metodológica –, alegando, em tímida nota de rodapé, que “On considérait plus tard d’autres implications du caractère réflexif du jugement en histoire”<sup>30</sup>, a realidade é que a sustentabilidade poiética,

30 *Idem, ibidem*, 129.

através da intriga, da narrativa, acarreta, como garante do próprio “como se”, o império da cronologia.

Pelo que não nos parece que seja plausível que Ricoeur afirme que “C’est cette capacité de l’histoire à être suivie qui constitue la solution poétique du paradoxe distention-intention. Que l’histoire se laisse suivre convertit le paradoxe en dialectique vivante”<sup>31</sup>. A sucessividade, transportando inelutavelmente a cronologia, resolve através de uma conclusão o encadeamento de peripécias. Ora, a narrativa que tiver por objecto o pensamento do Ter-sido não apenas não pode ter um ponto final, como, por essência, explora precisamente o binómio distensão-intenção não como paradoxo, mas como anábase rumo ao desvelamento do que está escondido. De facto, se a sucessividade reflecte a ordem irreversível do tempo, ela pode, também, ser espelho de uma concepção cíclica da infinitude, na medida em que tem sempre subjacente a si um esquema paradigmático – aquilo a que Vico chamaria “recorsi”. Pelo que não apenas a dimensão conclusiva do estabelecimento da intriga é incompatível com a narrativa historiográfica enquanto estar-se a caminho para a Verdade, como a lógica circular que parece encerrar assenta numa autêntica representação linear do tempo.

Se quisermos ser irónicos, diremos que a Ricoeur faltou a síntese entre a temporalidade cíclica do mundo antigo e a temporalidade linear da matriz judaico-cristã, precisamente aquela que tem no julgamento final uma conclusão cuja dimensão religatória desfaz qualquer princípio romanesco, na medida em que tem por modelo não um esquema de repetição paradigmática, mas antes a irrepitibilidade como mediação. Ou, talvez mais claro, a descontinuidade trazida pelo *novo* como a única hipótese de mediação entre o Ter-sido e a função mediadora do Ser-aí que é o historiador. É que o risco da cronologia é precisamente a traição da temporalidade: a História pode, de facto, ser então considerada como um bojo de inconvenientes, para usarmos a expressão de Nietzsche (e à qual voltaremos em altura oportuna), caso se oblitere como a temporalidade é a condição tanto do Ser-aí como do Ter-sido

31 *Idem, ibidem*, 130.

– mais do que da intriga. Esta somente espelha a temporalidade do mundo, pelo que é na mundaneidade – e não na intriga como pré-compreensão do mundo – que os traços do Ter-sido devem ser procurados, mesmo que nela somente existam restos de uma mundaneidade ida.

Não é suficiente, pois, defender-se que “ce schématisme, à son tour, se constitue dans une histoire qui a tous les caractères d’une *tradition*. Entendons par là, non la transmission inerte d’un dépôt déjà mort, mais la transmission vivante d’une innovation toujours susceptible d’être réactivée par un retour aux moments les plus créateurs du faire poétique. Ainsi comprise, la traditionalité enrichit le rapport de l’intrigue au temps d’un trait nouveau”<sup>32</sup>. Na verdade, tal assunção irrealiza o que Heidegger chama projecção de uma existência própria<sup>33</sup> e que justifica a historiografia como plano ontológico-existenciário para se pensar o problema da História. É que conferir à intriga o papel, praticamente demiurgo, da mediação escamoteia algo tão simples como a historicidade do acontecimento, na medida em que anacroniza, através da cronologia, o *novo* que cada evento constitui. Impor à narrativa um esquema herdeiro de múltiplas tradições narrativas (o resumo é do próprio Ricoeur<sup>34</sup>) derruba o particular para transformar o *tipo* em protagonista.

É através desta conclusão, que contestamos, que chegamos ao erro de Ricoeur no plano da Mimese II. Com efeito, assim escreve: “Si l’on englobe *forme, genre et type* sous le titre de paradigme, on dira que les paradigmes naissent du travail de l’imagination productrice à ces divers niveaux”<sup>35</sup>. Por este motivo e por esta afirmação, Ricoeur não poderia ter resolvido a aporia platónica nem, tão-pouco, transformar a dialéctica entre distensão e intenção numa maiêutica que tem, efectivamente, na metáfora da luz a melhor tradução para o que vem a ser a operação historiográfica. Ricoeur faz da narrativa literária o paradigma de todas as outras, quando devia ter equacionado a temporalidade, não

32 *Idem, ibidem.*

33 Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 428.

34 Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 134.

35 *Idem, ibidem.*

como paradigma, mas como condição da narrativa, o que destronaria o discurso literário de uma quase-superioridade transcendente: o tipo e o geral – em suma, o paradigma – somente poderão conseguir moralizar a História através da História. Aí reside o maior inconveniente da História, e não é por acaso que pedimos, de novo, o termo a Nietzsche.

À convocação de uma imaginação produtiva, que, segundo Ricoeur, operará como uma espécie de balança entre a sedimentação da tradição (não é este o primeiro passo para o abismo da museologização da História?) e a criação narrativa, só podemos responder com uma pergunta, suficientemente expressiva, de Martin Heidegger: “Aun cuando, pues, se halle sumido en una plena oscuridad ontológica lo que se ha llamado el «continuo» entre el nacimiento y la muerte, ¿no necesitamos rectificar el haber hecho de la temporalidade el sentido del ser de la totalidad del «ser ahí»? ¿O suministra precisamente la temporalidad puesta de manifiesto la *base* sobre la cual dar una cuestión ontológica-existencial del repetido «continuo»? Quizá dentro del campo de estas investigaciones sea ya un éxito el aprender a no tomar los problemas demasiado ligeramente”<sup>36</sup>. Segundo a lógica sintagmática da ordenação da intriga, não apenas existe uma espécie de tipificação do acontecimento (o que é incontornável), como – e neste ponto é que a reflexão de Ricoeur deve ser relida – ela pode conduzir ao que o autor de *La Mémoire, l’histoire, l’oubli* temia: a morte da narrativa.

A sucessividade sintagmática não afecta o que Reinhardt Koselleck resume como as três modalidades de experiência temporal (a irreversibilidade ontológica, a repetitividade não idêntica, a simultaneidade do não-simultâneo)<sup>37</sup>, mas limita-as enquanto manifestações da temporalidade porque parte da identificação entre as categorias temporais naturais e a História. A aplicação do esquema tripartido de Paul Ricoeur a um texto historiográfico pode implicar a impossibilidade de conferir isoladamente temporalidade aos acontecimentos, na medida em que pode danificar a ontologia da vida como *continuum*, condição

36 M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 429.

37 R. Koselleck, *Le Futur passé*, 121.

inalienável para que a narração da História dos homens possa distanciar-se do Ser-aí fáctico a fim de ser uma corrida rumo a um encontro – e não a um fim. Ora, a narrativa historiográfica compreende essa continuidade delimitada da vida humana e não a instrumentaliza.

Portanto, não pode ser um sintagmatismo o que vem auferir um carácter de permanente gestação do *novo* à própria escrita da História, já que a sua linearidade não pode servir de pilar ao *prolongado prolongar-se* que forma a historicidade – gerada – do Ser-aí. Menos ainda é possível advogar-se uma espécie de desvio nomológico que presida a uma aplicação individualizada de paradigmas. Sobretudo se em defesa se apresentar o seguinte: “C’est cette variété dans l’application qui confère une histoire à l’imagination productrice et qui, faisant contrepoint avec la sédimentation, rend possible une tradition narrative. Tel est le dernier enrichissement dont le rapport du récit au temps s’accroît au niveau de *mimésis* II”<sup>38</sup>.

Confundir, pois, mobilidade e sucessividade coloca a narrativa sobre a memória diante do perigo certo que é questionar-se a constância do Ser-aí que é visado pela representificação. Daí que Reinhardt Koselleck opte por um caminho muito mais seguro e justo: “Le temps naturel et l’ordre de la succession – quelle que soit la façon dont on en fait l’expérience – font partie des conditions des temps de l’histoire, mais jamais ceux-ci ne se résorbent entièrement dans celui-là. Les temps de l’histoire ont d’autres cadences temporelles que les rythmes temporels imposés par la nature”<sup>39</sup>. Se considerarmos a narrativa como a imanência da temporalidade – sendo por isso que pôde transformar-se no veículo historiográfico por excelência de escrita da História –, a mediação não pode ser firmada na sucessão. Não se trata, pois, de encetar uma diatribe contra a sucessividade, já que é claro que ela é o fio condutor da narrativa (e neste caso não hesitamos, qualquer que ela seja), mas sim contra a sua apresentação como mediadora.

Tanto mais que ela não traduz a essência das variantes que podemos ler no jogo das temporalidades, a saber: o progresso e a deca-

38 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 135.

39 R. Koselleck, *Le Futur passé*, 122.

dência, a aceleração e o abrandamento, a sucessão e a precedência, a prematuridade e o tardio, a situação e a duração<sup>40</sup>. Enquanto mediação, talvez que a mimese sintagmática pudesse enformar uma escrita da História a que o vocábulo *Geschichte* não tivesse ainda emprestado a sua virtualidade conglobante – mas não uniformizadora. Mas uma cronologia natural não deverá ser suficiente para esgotar as relações entre memória, história e narrativa. E não menos arriscado é propalar-se o sintagma como garante de conclusão: “sivre une histoire, c’est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d’une attente qui trouve son accomplissement dans la *conclusion*.” Não será, pois, esta forma de catalogar uma narrativa sobre o passado uma forma ainda de perspectivar o homem como sucessor da providência divina? O acontecimento não fica encerrado a partir do momento em que *passa* e será precisamente daí que nasce a dimensão intersubjectiva da memória e da escrita da História.

Se, enquanto responsável pela narração memorial como garante da luta de uma intenção veridictiva, o indivíduo que recorda está sujeito, ele próprio, à volubilidade da memória, ao que resta do acontecimento enquanto fenómenos do fenómeno e, incontornavelmente, à pluralidade de visões produzidas sobre o *ido*. De onde concluímos que o segundo estágio da tríplice mimese padece do que Koselleck definiria como “[Le rattachement naturel des processus historiques au monde de la cosmologie grecque, comme l’*ordo temporum* théologique de la doctrine du salut judéo-chrétienne recelaient tous deux] un savoir historique qui ne pouvait être acquis parce que l’on détournait les yeux d’une totalité de l’histoire”<sup>41</sup>. Ora, a autoridade mediática do sintagma acabará por, ao querer responder a uma pré-compreensão do mundo que antecede a consciência historicista, homogeneizar a experiência do tempo e a sua narração, enviesando assim a possibilidade de convergência entre *Historie* e *Geschichte*.

40 Cf. *Idem, ibidem*, 121 e ss.

41 Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, 129.

*Crítica e desconstrução da Mimese III*

O terceiro dos estádios miméticos é apresentado sob a protecção de Hans-Georg Gadamer e, ancestralmente, de Aristóteles. Vejamos, pois, em que moldes Ricoeur o faz: “Ce stade correspond à ce que H.-G. Gadamer, dans son herméneutique philosophique, appelle «application». Aristote lui-même suggère ce dernier sens de la mimésis praxeôs en divers passages de sa *Poétique*, bien qu’il se soucie moins de l’auditoire dans sa *Poétique* que dans sa *Rhétorique*, où la théorie de la persuasion est entièrement réglée sur la capacité de réception de l’auditoire”<sup>42</sup>. Fica sugerido, nesta passagem, que a Mimese III corresponde a um plano de objectivação discursiva, pautada, pois, por uma espécie de excedente ontológico e que seria o sucedâneo prático da mediação. Ela seria o momento em que o mundo a que o texto se refere e o leitor e/ou ouvinte se entrecruzariam, consubstanciando dessa forma uma comunidade entre o passado, o sujeito que recorda e aqueles a quem fala ou escreve.

Diga-se, em primeiro lugar, que a referência à *Retórica* do Estagirita revela a hermenêutica que Ricoeur empreendeu. Já o sugerimos neste trabalho e devemos sublinhá-lo de novo: na *Retórica* reside a grande aplicação da experiência tripartida do tempo aplicada à verificação enquanto essência da retórica judiciária. Escamoteá-lo – ou pretender ignorá-lo – leva a que a ontologia do Ter-sido seja completamente preterida de forma que lesa o passado no que dele resta de mundaneidade: o traço. A Mimese III, sendo, pois, o plano da pragmática, é desenvolvida por Paul Ricoeur como uma retórica que pretende efectivar-se diante do seu público em função da capacidade de, e porque estamos no campo da retórica antiga, o seu público receber o ouvido.

Ora, parece-nos inquestionável que tal defesa subverte a indiscutível prioridade que a veridicção detém sobre o discurso historiográfico, tributário da retórica judiciária e jamais de uma retórica epidíctica. É a esta que o autor de *Temps et récit* se refere no excerto, e subsequente desenvolvimento, o que nos leva a perguntar como pode o estádio seguinte à mediação sintagmática ter em conta apenas o leitor e/ou

42 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 136.

ouvinte. Onde fica o historiador, no caso da narrativa que nos importa, quando este é o sujeito que permite o reconhecimento do Ter-sido como um Ser-aí passado? Se assim for, a mimese tripla, tão cuidadosamente delineada para uma compreensão da narrativa historiográfica enquanto intencionalidade, somente poderia conduzir a uma *reabilitação* do passado – e não deve ser esse o fim último do historiador. Reabilitar o passado enquadrar-se-ia ainda numa lógica paradigmática (ou sintagmática; não nos parece relevante diferenciá-las já que ambas aportam uma dimensão exemplar) e generalista.

E talvez seja esta a fenda epistemológica da Mimese III. Citando, uma vez mais, Paul Ricoeur: “Généralisant au-delà d’Aristote, je dirai que mimésis III marque l’intersection du monde du texte et du monde de l’auditeur ou du lecteur. L’intersection, donc, du monde configuré par le poème et du monde dans lequel l’action effective se déploie et déploie sa temporalité spécifique”<sup>43</sup>. A generalização referida implicaria – e que é o que se seguirá na argumentação de Ricoeur – a refiguração dos mundos. Talvez tal seja possível no caso da narrativa literária, mas é de todo inviável no caso da historiografia. A poesia, com efeito, e porque a sombra da *Poética* o ditou por toda a história da teoria da literatura, ensina o universal, da mesma forma que a tragédia desperta, dir-se-ia, epidicticamente, a emoção do público. Neste sentido, uma lógica pragmática suporta claramente a recriação literária e a recriação que inevitavelmente se desprende da sua *práxis* – sobretudo se a ela juntarmos uma intencionalidade moralizadora.

Mas poder-se-á defender que a intriga que verticaliza a narrativa permite uma refiguração da experiência temporal a partir do momento em que a sua aplicação arrasta, de novo, o perigo de uma moralidade modelizada e na qual o exemplo, por tanto ser sujeito à chamada refiguração, devém imagem. A partir desse momento, acreditamos, o Ter-sido do Ser-aí passado torna-se prisioneiro da mimese e de um impossível “ver para crer”. Percebe-se o recurso à “aplicação” de H.-G. Gadamer enquanto escudo; mas resta incompreensível, a nossos olhos, deixar-se

43 *Idem, ibidem.*

o narrador no limbo da mediação sintagmática, suprimindo, pois, um papel comunicativo que não precisa de um leitor/ouvinte para ser confrontado com a validade do seu argumento na História do mundo como tribunal do Mundo – expressão que não nos cansamos de repetir.

Ricoeur quer a correcta comunhão que pode nascer da narrativa. E, quando admite as dificuldades que a noção de referência levanta, fá-lo insistindo na tese da refiguração da experiência temporal, perseverante numa espécie de método da expectativa que as pré-figurações do mundo, inevitavelmente, erigem. Esquece Ricoeur que “método” significa “caminho para ir-se procurar algo”, o que significa que o metódico, como bem define Gadamer, “es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad”<sup>44</sup>. Que a narrativa historiográfica respeita enquanto poética da ausência.

E também aqui é dada uma irónica prioridade ao leitor/ouvinte, como se em causa estivesse meramente uma noção de história como procedência do passado; isto, se converteria instantaneamente o Ter-sido numa acção contínua fechada (o que entronca na lógica conclusiva da Mimese II), faz o passado aportar a uma espécie de indiferenciação, diante da qual o futuro parece ser um ingrato sucedâneo. Ou, como Heidegger provocava: “Historia significa aquí un «continuo de acción» y de sucesos que prosigue a través del «pasado», el «presente» y el «futuro». En este caso no tiene el pasado ninguna primacía especial”<sup>45</sup>. Esta é a consequência, pois, de pretender que o facto de o paradigma ditar as expectativas do leitor/ouvinte dá corpo à pragmática da narrativa: o Ter-sido morre definitivamente no instante em que ao passado não é conferida uma ontologia própria, diante da qual a exemplaridade pode – ou não – ser um resultado lógico da sua anterioridade enquanto acontecimento.

A aplicação praxeológica da narrativa dirá somente respeito, assim, a uma solução poiética? Não nos parece que Hans-Georg Gadamer

44 H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, 54.

45 M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 435.

tenha esquecido como o acto aplicativo é, acima de tudo, um acto aproximativo, talvez mesmo mais do que uma superposição de algo. Em Ricoeur, o uso desta “aplicação”, cuja autoridade é buscada no autor de *Verdade e Método*, pretende ser um desenlace poético para a série de aporias que a problemática da temporalidade parece desfiar. Mas não apenas. Ao leitor/ouvinte é concedido um carácter operativo enquanto “l’ultime vecteur de la refiguration du monde de l’action sous le signe de l’intrigue”<sup>46</sup>. Ele será, pois, o que Ricoeur apelidará, na parte do seu trabalho exclusivamente dedicada à narrativa da História, a estrutura de transição que permite que a obra seja lida (e relida)<sup>47</sup> e o acontecimento reactualizado. Mas que acontecimento é actualizado pelo leitor enquanto elemento de transição? O acontecimento que Paul Ricoeur define como sendo uma variável da intriga<sup>48</sup>?

Ricoeur defende-se tanto das teses narrativistas como das teses antinarrativistas<sup>49</sup> admitindo sempre a separação entre a explicação narrativa e a explicação histórica e fazendo da investigação historiográfica o preenchimento dessa *crise*. Porém, mesmo identificando a intencionalidade historiográfica com um sentido que muito deve, confessadamente, a um rosto noético, toda a explanação da tríplice mimese mantém os paradoxos do conhecimento histórico, na medida em que não apenas não resolve a aporia das aporias – a do referente ausente –, como também cola cada uma das mimeses apregoadas à historiografia como investigação. A Mimese III enquanto efectividade prática não garante uma epistemologia autónoma à escrita da História – tanto mais que o próprio autor recorre sempre à expressão *quasi* para caracterizar os agentes da intriga e a própria intriga: são *quasi*-personagens como a tessitura accional é uma *quasi*-intriga.

A escolha de uma expressão que é sintomática de toda a ambivalência das declarações de Paul Ricoeur prova bem como não é apenas a reconfiguração dos objectos que compõem o acontecimento em enti-

46 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 146.

47 *Idem*, *ibidem*, 365.

48 Cf. *Idem*, *ibidem*, 383.

49 Cf. *Idem*, *ibidem*, 318.

dades de *primeira ordem* o que faz com que a História seja histórica<sup>50</sup>. Muito menos tendo por chave do círculo hermenêutico, tal como o apresenta, o leitor como juiz e como produtor de imagens, qualidades que, no âmbito da escrita da História, nos parecem incompatíveis: “Si la mise en intrigue peut être décrite comme un acte du jugement et de l’imagination productrice, c’est dans la mesure où cet acte est l’œuvre conjointe du texte et de son lecteur, comme Aristote disait que la sensation est l’œuvre commune du senti et du sentant”<sup>51</sup>.

É legítimo, pois, dotar o leitor de uma espécie de hermenêutica directiva se defendermos que, ao representificar o passado, uma narrativa (que tem por fito recordar e fazer recordar) não reproduz (pois cada ponto de partida é diferente) nem materializa (pois a ontologia do Ter-sido é do passado)? Ao leitor é dada uma materialidade que confere sentido aos traços do passado, mas nem por isso caberá ao leitor seja julgar o Ter-sido, seja colmatar a sua ausência através de um *referente imaginado*. A aporia parece redundar, assim, em ironia, já que, no caso da narrativa da memória – e, por extensão, da historiografia –, a representificação somente poderá acontecer quando o referente for perdido de *vista*. E, se tal torna a aporia *aparente*, mais lembramos que a ausência do referente é a sua condição ontológica, pelo que se torna evidente que a leitura, mormente através de uma terceira instância, como é o leitor da obra historiográfica, não é suficiente para validar a recordação.

Poderia sê-lo se tivéssemos em conta que a escrita da História é uma possibilidade de um Ser-com futuro. Contudo, mesmo nessa circunstância, o acto de leitura não passaria de uma mediação secundária. Ao contrário da narrativa literária, que, de resto, é o exemplo citado por Ricoeur aquando da sua explanação em torno da noção de Mimese III<sup>52</sup>, a escrita da História, porque é uma escrita da memória e do esquecimento, não pode partir do princípio que o acto noético que

50 Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 321.

51 *Idem*, *ibidem*, 145.

52 *Idem*, *ibidem*, 146.

desencadeia acontece porque “l’œuvre écrite est une esquisse pour la lecture”<sup>53</sup>. O exemplo apresentado é o *Ulisses*, de James Joyce, enquanto expoente máximo da obrigada liberdade conferida ao leitor para compor a intriga disposta em mosaico, o que significa que Ricoeur utiliza ostensivamente a estética da recepção para desenvolver os passos da tríplice mimese, através disso pretendendo ultrapassar o Ser-para-a-Morte com um horizonte anacronicamente desdobrado, já que o futuro é *visto* como finalidade e o passado como pré-texto.

O que significa que, se a narrativa do passado partir de um fundamento de expectativas pré-figuradas somente poderá oferecer ao seu leitor um discurso e não uma linguagem, na medida em que o referente e o horizonte se contemplam através da mediação de um sintagma que pretende reproduzir um *mundo total* desculpabilizado na sua impossível completude. E, a nosso ver, Ricoeur não consegue ultrapassar o Ser-para-a-Morte íntimo, pessoal, intransmissível, solitário e intestemunhável que identifica na filosofia de Martin Heidegger porque, também, faz a narrativa preceder em ontologia a temporalidade – o que seria lógico, se estivéssemos ainda detidos na dúvida aporética de Santo Agostinho sobre o que é o tempo. Porém, não estamos. Daí que uma estética da recepção possa servir os seus propósitos de conferir ao horizonte de leitura uma espécie de fenomenologia existencial em que uma vida autêntica responde a uma morte autêntica, o que não transforma o Ser num Ser-para-a-vida.

De facto, a referência e o horizonte em que ela há-de ser projectada são pólos da experiência da leitura, entendido o horizonte, segundo Ricoeur, numa acepção dupla: “Toute expérience à la fois possède un contour qui la cerne et la discerne, et s’enlève sur un horizon de potentialités qui en constituent l’horizon interne et externe: interne, en ce sens qu’il est toujours possible de détailler et de préciser la chose considérée à l’intérieur d’un contour stable; externe, en ce sens que la chose visée entretient des rapports potentiels avec toute autre chose

53 A afirmação é de Paul Ricoeur, sintetizando com ela a obra teórica de Wolfgang Iser, Roman Ingarden e Robert Jauss, os nomes maiores das teorias da recepção. Cf. *Idem, ibidem*, 145-46.

sous l'horizon d'un monde total, lequel ne figure jamais comme objet de discours<sup>54</sup>. Porém, é possível considerar o futuro como uma estabilidade ontológica? Sobretudo quando se pretende reforçar a afirmação de Hans-Georg Gadamer que considera a morte como um dos paradigmas da distância temporal?

Afirmá-lo com o autor de *Verdade e Método* contribui para a impossibilidade de se definir um horizonte interno como uma linearidade de um Ser-com desprovido de mundaneidade (a não ser na esfera utópica, mas não nos parece ser esse o caso), pelo que será contraditório escorar a prevalência da recepção como momento de reefectivação<sup>55</sup> num horizonte que, a ter correlato, só pode ser um campo de experiências que não está necessariamente convertido em referência, metaforicamente ou não.

Com efeito, a insistência na interacção veste bem a metáfora viva de Ricoeur. Ao considerar mesmo a alienação como forma interactiva<sup>56</sup>, a capacidade metafórica explora um além da descrição em que a referencialidade directa é apagada para que possa emergir uma radicalização da referencialidade capaz de dizer o que não pode ser dito de forma directa. Numa estética da recepção, ao leitor cabe o papel de decodificador sem o qual o texto não existe – ou melhor ainda para os nossos propósitos –, a Verdade que o texto referencia não existe. É este, a nosso ver, o grande nó da Mimese III. Porque o grande perigo das teorias da recepção e da amplificação metafórica (quando ela incorre no risco da redução) é precisamente considerar que a narrativa do Ter-sido pode mais justamente ser dita se lhe for conferida uma voz discursiva indirecta e, assim, ficar saldada a mediação a que a distância obriga.

A ser assim, a mediação far-se-ia através da potencialidade metafórica do discurso – quando nós preferimos correlacionar, como faremos, linguagem e *phantasia* para uma epistemologia da narrativa his-

54 *Idem, ibidem*, 147.

55 Optamos, como Paul Ricoeur, por traduzir a expressão “reenactement”, de R. G. Collingwood, por “reefectivação”, na medida em que o radical de *effectivus* remete para a ordem da *práxis*.

56 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, 150.

toriográfica. Diríamos mesmo que, no caso da narrativa do passado, a mediação simbólica pode afectar a perícia hermenêutica do leitor (se é a este que aquela compete), na medida em que o Ter-sido não necessita de passar por um processo de super-significação (em que a metáfora parece sempre sobejar) para ser. Ricoeur sabia-o e por isso lembra como o problema da referencialidade do discurso narrativo é mais complexo do que o da poesia lírica. E em boa hora o faz. Simplesmente, ainda que reclamando que “seule l’historiographie peut revendiquer une référence qui s’inscrit dans l’empirie, dans la mesure où l’intentionnalité historique vise des événements qui ont effectivement eu lieu”<sup>57</sup>, acaba por defender a intersecção entre escrita historiográfica e ficção<sup>58</sup> de forma que acabará por possibilitar uma também superinterpretação da primeira – no lugar de uma hermenêutica que, por sê-lo, é por definição responsável.

E não será certamente por eleger Gadamer como, de novo, escudo teórico, ao recordar como, segundo a definição do autor de *Verdade e Método*, a noção de *Bild*<sup>59</sup> detém o poder de dotar de uma supercrença a mundividência humana (que, invariavelmente, acaba por ser desgastada pela quotidianidade – sobretudo do[s] discurso[s]) que legitima a sua tomada de posição final: que a comunhão entre narrativa literária e narrativa historiográfica passa pela refiguração do tempo, como campo em que são disputados modos diferentes de referencialidade. Contudo, poder-se-á falar em referencialidade cruzada invocando-se o tempo humano enquanto comunidade da narrativa da história e da narrativa de ficção? Existe uma diferença qualitativa tão grande entre a temporalidade da acção da figura na narrativa de ficção e a temporalidade da acção humana na narrativa historiográfica, quanto a que existe entre representação e representificação.

Não é ainda o momento de isolar esta última, mas devemos partir já para uma crítica das assimetrias qualitativas entre ambas as narrati-

57 *Idem, ibidem*, 154.

58 Cf. *Idem, ibidem*.

59 Cf. *Idem, ibidem*, 152.

vas. Em primeiro lugar, deve ser levado em conta que, na narrativa de ficção, uma teoria do tempo refigurado não agride o estatuto ficcional dos seus agentes, que são figuras em toda a plenitude semântica e etimológica do termo. Mas tal designação é incompatível com a narrativa historiográfica pois, sendo esta uma narrativa da memória por excelência, não pode partir de uma figuração que, por natureza, decorre da existência do leitor/ouvinte/expectador para acontecer. Falar em tempo refiguração seria colocar a historiografia na ordem da *performance* – e talvez aí chegasse, para pesar e condenação da Humanidade, o eclipse da narrativa da História.

Também não acreditamos que, nessa comunidade referencial entre historiografia e ficção, seja uma fenomenologia do tempo a *corporificar* uma dialéctica ontologicamente pertinente (pois não é isso que, em primeira análise, deve estar em causa?). E, a existir uma fenomenologia pura do tempo, ela ocorre no texto literário, na medida em que o autor detém a autonomia do próprio tempo (poder-se-á, pois, falar em temporalidade no texto de ficção?) e das entidades que circulam na narrativa, já que é a personagem que confere vida (ficcional) à narrativa através da sua acção. Ora, no caso da narrativa historiográfica, é a narrativa que prova o tempo do Ter-sido quando em vida. É por esse motivo que a narrativa literária pode ser reduzida a um discurso, formalmente tão variável quanto a *imaginação* autoral for capaz de engendrar, a ponto de poder não ser uma narrativa. Todavia, nunca a escrita da História pode abdicar de si enquanto narração, sob pena de perder definitivamente o Ter-sido nos escombros do esquecimento – ou da mentira.

Segundo Ricoeur, é impossível uma fenomenologia pura do tempo<sup>60</sup>. Mas, na verdade, enquanto espelho, a narrativa de ficção não procura outro objecto último que não seja a descrição do tempo, tornando-o observável na sua invisibilidade. A narrativa de ficção, império do “como se”, finge o tempo, o que resulta em uma imagética do tempo. É nessa medida que afirmamos que a narrativa de ficção é, possível-

60 Cf. *Idem, ibidem*, 156.

mente, a reificação de uma fenomenologia do tempo puro. Ricoeur, que contesta, e bem, a noção de fenomenologia pura do tempo, fundeia a sua impossibilidade no seu carácter aporético. Mas talvez o “como se” da narrativa de ficção seja o campo menos apropriado para a distensão da aporia, porque nele toda a repetição funciona enquanto natureza diferencial da própria exemplaridade. É lícito que assim seja, visto que, no tabuleiro ficcional, a temporalidade é um jogo para satisfação do *homo ludens* – e a morte um *eikon* da biologia ao serviço da universalidade dos *exempla*, a ponto de poder banalizar-se a morte através da metáfora.

Pelo que podemos rejeitar, com Paul Ricoeur, o abandono de Heidegger diante do Ser-para-a-Morte como condição do homem, mas acreditamos que, se a escrita da História for um grito do Ser-contr-a-Morte, então ela não pode simplesmente ser submetida à anestesiante intersecção referencial com a narrativa ficcional sem prejuízo para os seus mortos. Vejamos, pois, a descrição de Ricoeur sobre a, a seu ver, válida mas insuficiente, apresentação do Ser-para-a-Morte como possibilidade do *Dasein*: “L’être-pour-la-mort en tant que structure ontologique fondamentale relève, selon l’auteur [Heidegger], du niveau le plus originaire et le plus authentique de notre pouvoir-être le plus propre. À ce titre, il détermine la signification la plus profonde de la temporalité originaire. Mais la compréhension existentielle que nous pouvons avoir de cette structure primordiale est sans effet au plan de la critique des sciences de l’esprit en général et es sciences historiques en particulier”<sup>61</sup>.

A historiografia está sob o olhar vigilante da cognição – e não da estética. Por isso, a analítica de Heidegger não apenas é segura, como acaba por contribuir para que possamos fazer ao leitor o que Ricoeur não empreende de forma plena: localizá-lo no princípio da operação historiográfica – e não somente na recepção. Dir-se-ia, pois, que, se Ricoeur quis, por forma a justificar o peso concedido – e justamente concedido – à compreensão, obliterou simultaneamente que uma dinâmica pré-configuradora não é garante de

61 Paul Ricoeur, “La distance temporelle et la mort en histoire”, in *Historicités*, dir. Christian Delacroix, François Dosse *et al* (Paris: La Découverte, 2009), 14.

envolvimento do leitor enquanto pólo hermenêutico. Bem pelo contrário, ela pode fazer do leitor uma espécie de negativo hermenêutico.

A precaução de Ricoeur diante do Ser-para-a-Morte heideggeriano é compreensível no quadro de uma filosofia da justiça e da responsabilidade. No entanto, devemos perguntar por que motivo, e na medida em que Ricoeur assume que Heidegger apresenta a historicidade como deriva da temporalidade, o Ser-para-a-Morte não pode desempenhar um papel inclusivo no pensamento sobre a narrativa do passado, já que ele acaba por nivelar a ontologia do Ter-sido com um Haver-de-ser do leitor. O Ser-para-a-Morte retira ao leitor a causalidade da narrativa historiográfica, não porque omite o seu papel, mas porque amplia a sua presença enquanto campo de experiência, o que faz da narrativa historiográfica uma linguagem-para-a-Vida. Não podemos, pois, seguir Paul Ricoeur quando afirma que “l’intelligence que nous pouvons avoir de la mort en histoire n’a rien à attendre de la compréhension présumée originaire et authentique de l’être-pour-la-mort”<sup>62</sup>.

Ora, se não considerarmos a categoria que, em Heidegger, é a condição do *Dasein*, não poderemos eleger, como, de resto, foi pretensão de Ricoeur, colocando-se na senda de Gadamer, a morte como nexa da distância temporal e, por conseguinte, o único potencial paradigma da escrita historiográfica, justificando, assim, a sua matriz judaico-cristã, mesmo e sobretudo quando for o tempo da *Wirkungsgeschichte* (a vigilância da História ou a História efectiva): “ce sera le moment où les morts du passé historique seront évoqués comme ceux qui furent les vivants d’autrefois”<sup>63</sup>. Ricoeur critica o foco excessivamente passadista da historiografia, e a *Wirkungsgeschichte* é a sua imbatível resposta à necessária retrospectiva do olhar historiográfico. Mas preferimos admitir que é possível equacionar a historiografia como hermenêutica e como epistemologia partindo de um Ser-para-a-Morte que está a caminho, trânsito esse que implicará uma organização narrativa e uma linguagem que o é antes de devir um discurso predominantemente cognitivo.

62 *Idem*, *ibidem*, 15.

63 Paul Ricoeur, “La distance temporelle et la mort en histoire”, in *Historicités*, 15.

O trabalho de Heidegger não inviabiliza a equação do futuro no quadro da narrativa historiográfica. Pelo menos, não mais do que a própria tríplice mimese de Paul Ricoeur. É mais plausível, pois, pensar a historiografia integrando nela a precaução do Ser-para-a-Morte para que, no lugar de uma estética da recepção, a escrita da história possa operar no campo de um reconhecimento que tem na apresentação da prova precisamente o papel que o futuro pode desempenhar face ao Ter-sido. Daí que, ao contrário da filosofia que pode efectivamente ser a aprendizagem da morte (onde talvez o Ser-para-a-Morte de Heidegger e o Ser-contra-a-Morte que Ricoeur quer instaurar não passem da mesma meta), a historiografia seja a sábia aplicação do aprendizado. É nessa *práxis* que o leitor deve ser assumido como, também ele, vector que transforma a intriga em experiência em nome de um critério veridictivo e não de uma pré-compreensão do mundo.

O leitor e o acto de leitura não deixam de ser – não podem deixar de sê-lo – agentes *ressignificadores* de primeira instância. Mas se a pluralidade da recordação do passado é plural porque partilha com o leitor o mesmo grau de imperfectibilidade, ao leitor deve ser reconhecida a compreensão do inesperado – e do novo – e não somente das prefigurações da mundaneidade. É neste ponto, pois, que a arquitectura de Paul Ricoeur nos parece periclitante, sobretudo pela forma como pretende distanciar-se de Martin Heidegger: escapando à sua influência, mas pondo em seu lugar a idolatria de uma interactividade que pode fazer da História do mundo como tribunal do Mundo apenas uma justiça aplicada pelas mãos inexperientes, porque imediatas, do leitor sobre quem é colocada a tutela da recordação.

Eis, para finalizar, a incriminação de Heidegger pelo autor de *Temps et récit*: “Le paradoxe est ici que l’aporie porte précisément sur les rapports entre la phénoménologie du temps et les sciences humaines: l’historiographie principalement, mais aussi la narratologie contemporaine. Oui, le paradoxe est que Heidegger a rendu plus difficile la conversation triangulaire entre historiographie, critique littéraire et phénoménologie”<sup>64</sup>.

64 Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, 160.

E Ricoeur, em vez de partir de Heidegger para resolver tão antiga aporia, instaura, para esconder a ansiedade da influência, uma interdisciplinaridade feita de dependências e analogias, em que a narrativa historiográfica perde a sua especificidade em nome do encobrimento da terrível contemporaneidade do referente: o cadáver.

**Referência para citação:**

Bernardes, Joana Duarte. “*Phantasia* e epistemologia historiográfica: para uma leitura crítica da tripla mimese de Paul Ricoeur.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017): 37-73.



**João Leal**

**Nação e império:**

**Agostinho da Silva e as Festas do Espírito Santo**

---

Agostinho da Silva é autor de uma obra diversificada e singular. Um dos aspectos mais conhecidos do seu pensamento relaciona-se com a interpretação profética que faz das festas do Espírito Santo com traço definidor da cultura portuguesa. Este artigo examina a “teoria do Espírito Santo” de Agostinho da Silva. Tenta mostrar que nela convergem temas como o medievalismo e o providencialismo, recorrentes nas reflexões das elites portuguesas sobre a identidade nacional. Mostra também como a sua “teoria do Espírito Santo” ecoa a primazia dada à cultura popular e ao império português no trabalho de tematização da identidade nacional. Por fim, relaciona a sua interpretação das festas com o peso que no imaginário nacional das elites têm os “mitos de eleição étnica” e o modo como, em muitos casos, estes se articulam com sentimentos de “ressentimento” nacional marcados pela crítica aos valores da modernidade. Palavras-chave: Identidade nacional; festas do Espírito Santo; cultura popular; império.

---

**Nation and empire:**

**Agostinho da Silva and the Holy Ghost *festas***

The Portuguese philosopher Agostinho da Silva is the author of a diversified and singular body of work. One of the central aspects of his thought is related to his prophetic interpretation of Holy Ghost *festas* as a defining trait of Portuguese culture. This paper examines Agostinho da Silva’s “Holy Ghost theory”. It demonstrates how it is structured around topics such as medievalism and providentialism, which have been important on elite discourses on Portuguese national identity. It also shows how his “Holy Ghost theory” relies upon the central role given to folk culture and to the Portuguese empire in the thematization of the nation. Finally, it relates Agostinho da Silva’s interpretation of the *festas* to the role that “myths of ethnic election” and feelings of national *ressentiment* associated with the critique of modernity, play in nation-building discourses.

Keywords: Holy Ghost *festas*; popular culture; empire.

# Nação e império: Agostinho da Silva e as festas do Espírito Santo

João Leal\*

É conhecida a importância das festas do Espírito Santo em espaços de língua portuguesa: em Portugal continental; nos Açores e na Madeira; no Brasil; e mais recentemente entre as comunidades portuguesas de origem açoriana na América do Norte<sup>1</sup>. É também conhecida a espessura histórica das festas, cuja origem parece remontar ao final do século XIII (ou às primeiras décadas do século XIV) e cujas viagens atlânticas se estendem desde o século XVI até ao século XX. Mas entre o que sabemos sobre as festas hoje e o que sabemos sobre os seus percursos históricos há pelo menos uma diferença. Enquanto a bibliografia etnográfica e antropológica sobre as festas é já importante e permite uma visão de conjunto equilibrada sobre a sua distribuição e principais características, a pesquisa histórica ainda não possibilita que vários aspectos relacionados com a génese e o desenvolvimento das festas estejam totalmente esclarecidos<sup>2</sup>.

Entre esses aspectos contam-se os relativos à origem das festas do Espírito Santo. Esta é geralmente situada – como ficou indicado atrás – em finais do século XIII (ou início do século XIV), mas as circunstâncias e as razões do seu surgimento não são ainda claras<sup>3</sup>.

\* CRIA (FCSH/NOVA)

1 João Leal, *As Festas do Espírito Santo nos Açores, Um Estudo de Antropologia Social* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1994); João Leal, *O Culto do Divino. Migrações e Transformações* (Lisboa: Edições 70, 2017).

2 Ver João Leal, *O Culto do Divino. Migrações e Transformações* (Lisboa: Edições 70, 2017), 20-67.

3 Retomo, nesta secção do artigo, argumentos que apresentei de forma mais detalhada em *Idem*, 24-36.

A narrativa mais conhecida situa a origem das festas em Alenquer e defende que a sua criação resulta da iniciativa da rainha Santa Isabel (1271-1336), esposa do rei D. Dinis, que veio a ser beatificada em 1516 e canonizada em 1742. Essa narrativa – a que poderíamos chamar “isabelina” – apresenta várias versões, que diferem tanto em relação aos motivos que levaram a rainha a instituir o culto, como em relação ao conteúdo ritual das primeiras festas. As mais antigas versões desta narrativa parecem remontar ao século XVII, constando a mais precoce da *História Eclesiástica de Lisboa*, de D. Rodrigo da Cunha<sup>4</sup>. Nas décadas seguintes novas versões foram produzidas por outros eclesiásticos, alguns deles ligados à Ordem Franciscana. Entre elas contam-se as de Frei Manuel da Esperança na *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*<sup>5</sup>, de Frei Francisco Brandão na *Monarquia Lusitana*<sup>6</sup>, de D. Fernando Correia de Lacerda na *História da Vida, Morte e Milagres, Canonização e Transladação de Santa Isabel Sexta Rainha de Portugal*<sup>7</sup> e do Padre Manoel Fernandes na *Alma Instruída na Doutrina e Vida Cristã*<sup>8</sup>. Instituída em crónicas eclesiásticas seiscentistas, a narrativa isabelina de fundação das festas do Espírito Santo foi retomada duzentos anos mais tarde por dois destacados etnólogos portugueses: Adolfo Coelho<sup>9</sup> e Teófilo Braga<sup>10</sup>. A partir daí, transformou-se no mito de fundação por excelência das festas do Espírito Santo, retomado por etnógrafos e também por historiadores, com maior ou menor circunscrição. Com base ora nessas fontes ora na tradição oral, essa narrativa foi também retomada de forma generalizada pelos protagonistas das festas, que acrescentaram (ou substituíram) às variantes sábias da narrativa, variantes populares.

4 D. Rodrigo Cunha, *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, vol. I (Lisboa, 1642), 122.

5 Fr. Manoel da Esperança, *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*, vol. I (Lisboa, 1656), 131-32.

6 Fr. Francisco Brandão, *Sexta Parte da Monarchia Lusitana: Que contem a Historia dos Ultimos Vinte & Tres Annos Del Rey Dom Dinis* (Lisboa: João da Costa, 1672), 185.

7 D. Fernando Correia de Lacerda, *História da Vida, Morte e Milagres, Canonização e Transladação de Santa Isabel Sexta Rainha de Portugal* (Lisboa: João Galvão, 1680), 185-89.

8 Pe. Manoel Fernandes, *Alma Instruída na Doutrina e Vida Christã*, vol. II (Lisboa, 1690), 914.

9 Adolfo Coelho, *Festas, Costumes e Outros Materiais para uma Etnologia de Portugal (Obra Etnográfica, Vol. I)* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1993 [1880]), 306-07.

10 Teófilo Braga, *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. II (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1986 [1885]), 202.

Uma segunda narrativa sobre a origem das festas – a que poderemos chamar “franciscana” – foi proposta pelo historiador Jaime Cortesão, que viveu exilado durante muitos anos no Brasil. De acordo com Cortesão, na difusão das festas em Portugal teria desempenhado um papel de grande relevo a Ordem Franciscana, em particular os chamados franciscanos espirituais. Estes sofreram grande influência dos escritos do abade calabrês Joaquim de Fiore, que escreveu sobre a chegada próxima de uma Idade do Espírito Santo. Segundo ele, na história do mundo haveria três idades – a Idade do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo – e o que Joaquim de Fiore anunciava nos seus escritos, de pronunciado cunho profético-messiânico, era esta última, “cujo advento estava próximo e viria substituir-se ao poder da Igreja, corrupta e decadente”<sup>11</sup>. Advogando um conjunto de novos valores, os franciscanos espirituais “negavam a autoridade do Papa [e] não poupavam as críticas acerbas aos mais altos representantes da hierarquia”<sup>12</sup>. Teriam nessa medida estabelecido uma aliança tácita com os príncipes e monarcas – como D. Dinis – interessados em contrapor a autoridade civil e o laicismo à autoridade da Igreja e das ordens regulares. Teria sido justamente em resultado desse “misticismo exasperado dos espirituais, que se particularizou pela estreita colaboração com os príncipes laicos e pelo culto do Espírito Santo”<sup>13</sup>, que teriam surgido em Portugal as festas do Espírito Santo. Estas não teriam sido fundadas pela rainha Isabel de Aragão – que apenas teria emprestado a sua autoridade à difusão do culto – mas dever-se-iam à acção dos franciscanos espirituais<sup>14</sup>. Esse favorecimento do culto por parte da Coroa portuguesa teria continuado subseqüentemente e teria sido importante não só para a sua rápida difusão em Portugal, como, uma vez iniciada a expansão, para os territórios colonizados pelos portugueses. Foi designadamente à luz destes pressupostos que Jaime Cortesão propôs a sua interpretação dos Painéis de São Vicente como “retábulo da investidura da nação pelo Espírito Santo”<sup>15</sup>.

11 Jaime Cortesão, *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. I (Lisboa: Livros Horizonte, 1980), 127.

12 *Idem*.

13 *Idem*.

14 *Idem*, 262.

15 Jaime Cortesão, *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. VI (Lisboa: INCM-Alêtheia, 2016), 656.

Esta versão forneceu posteriormente o ponto de partida para uma terceira narrativa de origem das festas do Espírito Santo – a que podemos chamar “agostiniana” – que foi elaborada no Brasil por Agostinho da Silva. Influenciado por Cortesão – que era seu sogro –, Agostinho da Silva estava de acordo com ele num ponto essencial: o carácter decisivo da acção dos franciscanos na fundação e difusão das festas do Espírito Santo em Portugal e, depois, nos territórios de colonização portuguesa. Mas introduziu um conjunto de novas perspectivas na tematização proposta por Jaime Cortesão.

\*

É justamente à análise da narrativa “agostiniana” sobre a origem das festas do Espírito Santo que é dedicado este artigo. Nele, depois de uma breve síntese biográfica, começarei por colocar em evidência alguns aspectos estruturantes do pensamento de Agostinho da Silva. Fornecido este quadro geral apresentarei e analisarei os aspectos mais importantes da sua narrativa de origem das festas do Espírito Santo. Na secção final do artigo darei particular destaque à análise das razões e dos limites da circulação contemporânea desta narrativa.

Alguns traços principais caracterizam a análise que proponho. Um deles prende-se com a sua relação com a bibliografia sobre Agostinho da Silva. Independentemente dos seus méritos, essa bibliografia – relativamente abundante – possui um forte recorte hagiográfico. Provém essencialmente de autores que se apresentam a si próprios como discípulos (ou simpatizantes) de Agostinho da Silva. A sua capacidade de distanciamento é, portanto, limitada. A aproximação proposta assenta numa perspectiva mais distanciada e analítica, que privilegia a interrogação do lugar ideológico a partir do qual a narrativa agostiniana foi produzida. De facto, pese embora o “ecumenismo” que caracteriza alguns aspectos do pensamento de Agostinho da Silva<sup>16</sup>, a sua reflexão sobre as festas do Espírito Santo é também uma reflexão sobre a identidade nacional portuguesa em que se cruzam povo e reis, o Portugal medieval e o Império português, passado e futuro, festas reais e festas

<sup>16</sup> *Idem.*

imaginárias, cultura popular e lusofonia. A combinação desses temas, tal como foi realizada por Agostinho da Silva, ao mesmo tempo que produz um pensamento próprio, ecoa outras tematizações – algumas recentes, outras nem tanto – sobre identidade nacional portuguesa. E, como elas, repousa sobre constantes que é possível reencontrar noutros autores e contextos. Algumas dessas constantes têm que ver com o peso que temas como o medievalismo e o providencialismo – recorrentes nas reflexões das elites portuguesas sobre a identidade nacional – têm no pensamento de Agostinho da Silva. Outras relacionam-se com o modo como o seu pensamento ecoa a primazia dada à cultura popular e ao império português no trabalho de tematização da identidade nacional. Outras, por fim, relacionam-se com o peso que no imaginário nacional das elites dos séculos XIX e XX têm os “mitos de eleição étnica”<sup>17</sup> e o modo como, em muitos casos, estes se articulam com sentimentos de “ressentimento” nacional<sup>18</sup> marcados pela crítica aos valores da modernidade<sup>19</sup>.

### **Agostinho da Silva: aspectos biográficos**

Filósofo de formação, mas polivalente por natureza, Agostinho da Silva inseriu-se desde cedo na vida intelectual portuguesa dos anos finais da I República e das primeiras décadas do Estado Novo. Na Faculdade de Letras do Porto, conviveu – entre outros – com Leonardo Coimbra ou Hernâni Cidade e colaborou em *A Águia*. Mais tarde, entrou em contacto com António Sérgio e escreveu para a *Seara Nova*, da qual de afastou em 1939. Mas as suas companhias intelectuais eram diversificadas e incluíram por exemplo Orlando Ribeiro e Dias Lourenço (dirigente do PCP), que o terá definido como um “anarcóide”<sup>20</sup>. A sua actividade de professor e pedagogo foi também importante, sendo muito precoce

17 Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

18 Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

19 Michael Löwy e Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity* (Durham, London: Duke University Press, 2001).

20 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015), 261.

a sua atracção por pedagogias inovadoras, como as de Montessori e – mais tarde – de Pestalozzi. Entre os seus alunos contaram-se Mário Soares e o escritor Ruben Andresen Leitão, de quem foi “explicador”.

A partir de finais dos anos 1930 e no decurso da primeira metade dos anos 1940, a produção intelectual de Agostinho da Silva começou a ganhar uma maior definição, antecipando temas que com o tempo se tornarão centrais na sua reflexão. Data nomeadamente desse período um folheto – intitulado “O Cristianismo”<sup>21</sup> – que suscitou reacções violentas entre intelectuais de extrema-direita ligados ao Estado Novo, que o apodaram de “comunista”<sup>22</sup>. Tendo-se tornado suspeito aos olhos da polícia política, Agostinho da Silva foi preso em 1943, tendo ficado um mês na prisão do Aljube.

Esta terá sido uma das razões que conduziu Agostinho da Silva ao exílio. Estabeleceu-se, a partir de 1944, no Brasil, e teve nesse país uma carreira universitária destacada, particularmente em Santa Catarina, Paraíba, Bahia e Brasília. Em Santa Catarina, na Paraíba e em Brasília esteve associado à fundação das respectivas universidades (Universidade Federal de Santa Catarina, Universidade Federal da Paraíba e Universidade de Brasília) e na Bahia – onde se iniciou no candomblé – foi o fundador do Centro de Estudos Africanos e Orientais da Universidade Federal da Bahia, que desempenhou um papel pioneiro na redescoberta de África pelos intelectuais brasileiros. A sua ligação a destacadas figuras intelectuais brasileiras nomeadamente na área da antropologia, como Darcy Ribeiro – com quem trabalhou na Universidade de Brasília –, Pierre Verger, Vivaldo Costa Lima ou Ordep Serra – com quem colaborou na Bahia – é conhecida e um dos seus filhos – Pedro Agostinho da Silva – é antropólogo. Mas as suas amizades intelectuais foram mais vastas e incluíram – entre outros – António Cândido, Oswaldo de Andrade ou Caetano Veloso. Cruzou-se – embora de forma mais turbulenta – com Jorge Amado e foi também durante o seu exílio brasileiro que

21 Agostinho da Silva, “O Cristianismo,” in *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 1999 [1942]).

22 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015), 297-304.

conheceu intelectuais e políticos portugueses como Eduardo Lourenço, Jorge de Sena ou Adriano Moreira.

Foi no decurso da sua estadia do Brasil que foram escritos e publicados alguns dos seus escritos mais relevantes, com destaque para “Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa”<sup>23</sup> ou “Um Fernando Pessoa”<sup>24</sup>, que deram continuidade a uma reflexão iniciada com textos como “A Comédia Latina”<sup>25</sup> e “Conversação com Diotima”<sup>26</sup>.

No seu percurso brasileiro, Agostinho da Silva acumulou também um conjunto de experiências pessoais, coerentes com os temas que entretanto se sedimentavam na sua reflexão. Entre estas experiências destacam-se a “comunidade” de Itatiaia (1947-48), o seu voluntariado junto de populações rurais pobres da Paraíba – junto das quais descobriu a força do “sebastianismo popular”<sup>27</sup> – assim como o modo de vida ascético e comunitário que adoptou enquanto foi professor na Universidade de Brasília.

Foi também na parte final da sua estada no Brasil que começou a constituir-se em torno de Agostinho da Silva um grupo de discípulos, tanto brasileiros (Almir Brunetti) como, sobretudo, portugueses (António Telmo, Conceição Silva, António Quadros).

Desiludido com os destinos do Brasil após a instauração da ditadura militar, Agostinho da Silva regressou a Portugal em 1969. Para trás ficava um país com o qual tinha desenvolvido, ao longo dos anos do exílio, uma relação intensa marcada pelo fascínio e pela paixão. Para ele, o Brasil não era apenas uma feliz continuação de Portugal, mas o único lugar onde teria subsistido o verdadeiro Portugal. Por isso, em 1960, Agostinho da Silva pôde escrever que “o melhor espírito de Por-

23 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 25-87.

24 Agostinho da Silva, “Um Fernando Pessoa,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1959]), 88-117.

25 Agostinho da Silva, “A Comédia Latina,” in *Dispensos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1946-47]), 177-90.

26 Agostinho da Silva, “Conversação com Diotima,” in *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 1999 [1944]).

27 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015), 412.

tugal está hoje no Brasil”<sup>28</sup> ou, como afirmaria mais tarde, “a energia construtora de Portugal passou para o Brasil”<sup>29</sup>.

Em Portugal, Agostinho da Silva continuou a desenvolver a sua reflexão, com destaque para os seus escritos sobre as festas do Espírito Santo, tema sobre o qual havia começado a escrever nos anos 1950<sup>30</sup>. Acolheu com expectativa o 25 de Abril e escreveu veementemente contra o desmantelamento da Reforma Agrária, tema sobre o qual havia lido no Brasil o livro de Álvaro Cunhal *A Questão Agrária em Portugal*.

A partir dos anos 1980, Agostinho da Silva – que entretanto consolidara o seu grupo de discípulos – ganhou uma projecção pública importante, designadamente como *maître à penser* da identidade nacional portuguesa. Condecorado em 1987 pelo Presidente Mário Soares – de quem, como vimos, tinha sido “explicador” –, teve um programa de televisão intitulado *Conversas Vadias* (1990) e a sua figura desfrutou por alguns anos de algum impacto mediático. Na segunda metade dos anos 1980 e no decurso dos anos 1990 foi objecto de um número considerável de entrevistas por jornalistas e estudiosos e a edição das suas obras, iniciada em 1988 pelo ICALP (o organismo estatal que antecedeu o Instituto Camões), prosseguiu nas décadas seguintes, envolvendo editoras prestigiadas com a Assírio & Alvim. Alguns dos autores próximos do “simbologismo” que publicaram sobre festas do Espírito Santo – como é o caso, por exemplo, de Manuel Breda Simões ou Manuel Gandra – foram influenciados pelas suas ideias<sup>31</sup>. Quando morreu, deixou um grupo

28 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 192.

29 Agostinho da Silva, “Conversas Inacabada,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1984-85]), 37.

30 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 25-87; Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 191-200.

31 A designação “simbologismo” inspira-se no nome do centro de estudos – o Gabinete de Estudos de Simbologia – que em 1983 organizou o colóquio *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo* (VVAA, *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo* [Lisboa: INIC, 1986]), cujo convidado de honra foi Gilbert Durand. Entre os autores que participaram nesse colóquio contam-se justamente Manuel Breda Simões e Manuel Gandra, que continuaram posteriormente a publicar sobre o tema (ver, por exemplo, Manuel Breda Simões, *Roteiro Lexical do Culto e das Festas do Espírito Santo nos Açores* (Lisboa: ICALP, 1987); e Manuel Gandra, “Império do Divino Espírito Santo,” in *Anais do I Congresso Internacional das Festas do Divino Espírito Santo*, ed. Joi Cletison Alves (Florianópolis: NEA-UFSC, 2000), 33-58.

considerável de discípulos, reunidos em torno da Associação Agostinho da Silva – que anima o *website* [www.agostinhodasilva.pt](http://www.agostinhodasilva.pt) – e de revistas como a *Nova Acrópole* e a *Nova Águia*. Têm sido alguns desses discípulos que têm vindo a levar a cabo a edição da sua obra completa, assegurada pela editora Âncora. Mais recentemente Miguel Real<sup>32</sup> e António Cândido Franco<sup>33</sup> consagraram a Agostinho da Silva estudos biográficos: o primeiro mais centrado no seu percurso intelectual, o segundo mais ambicioso, uma vez que procura abarcar o conjunto do percurso – pessoal e intelectual – de Agostinho da Silva<sup>34</sup>.

### **A Idade Média, o Brasil, o futuro**

Da biografia escrita por Miguel Real sobre Agostinho da Silva é possível reter indicações que ajudam a caracterizar algumas linhas de força do seu pensamento. Numa primeira fase da sua vida intelectual, Agostinho da Silva teria estado muito próximo de António Sérgio e do movimento da Nova Escola. Mas tinha sido também aluno de Leonardo Coimbra na Faculdade de Letras do Porto e essa fase racionalista estava já contraditoriamente articulada com aquilo que Miguel Real designa de uma filosofia “orientada para a espiritualização do homem e do mundo”<sup>35</sup>, que se tornou dominante no seu pensamento a partir dos anos 1940. Textos como “O Cristianismo”<sup>36</sup>, “Conversação com Diotima”<sup>37</sup> e “A Co-

32 Miguel Real, *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa* (Lisboa: Quidnovi, 2007).

33 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015).

34 A biografia de António Cândido Franco foi objecto de uma recensão muito crítica no *Público*, da autoria de António Araújo (António Araújo, “Agostinho da Silva: Biografia Falhada,” *Público*, 19 de Fevereiro 2015: <https://www.publico.pt/2015/02/19/culturaipilon/noticia/agostinho-da-silva-biografia-falhada-1686586>). Deve ser de qualquer forma destacado que independentemente do tom hagiográfico – e frequentemente excessivo – que caracteriza a biografia, esta reúne um volume muito significativo (e inédito) de informação. Foi sobre ela que me apoiei para a redacção do breve esquisso biográfico de que acabei de propor. Entre os autores que se têm debruçado sobre a obra de Agostinho da Silva, avulta também Pedro Borges, que foi designadamente o organizador da primeira e extensa colectânea da sua obra editada em 1988 pelo ICALP.

35 Miguel Real, *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa* (Lisboa: Quidnovi, 2007), 63.

36 *Idem*.

37 Agostinho da Silva, “Conversação com Diotima,” in *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 1999 [1944]).

média Latina”<sup>38</sup> são indicativos do gradual desenvolvimento dessa linha de força do seu pensamento.

Esta filosofia espiritualista de Agostinho da Silva, de fundo cristão, tem uma dimensão social e política que importa reter. Nela exprime-se uma espécie de anarquismo, com similitudes com as ideias de Rousseau, visível no seu elogio da criança e na sua desconfiança em relação à escola. No plano político é também marcada a sua relutância pelo poder. E no plano económico sobressai o seu anti-capitalismo naïf e arcaizante, expresso sobretudo na crítica à propriedade privada, à troca mercantil e ao próprio trabalho, considerado como fonte de alienação humana. Estes são pontos aos quais Agostinho da Silva regressou repetidamente no decurso das suas entrevistas dos anos 1980 e 1990 mas que estavam já razoavelmente consolidados nos anos 1940, traduzindo-se numa visão da sociedade perfeita baseada na

Inexistência de trabalho, considerado como expressão permanente do pecado original; inexistência de estado, de dinheiro ou de economia mercantilista, de família institucionalizada; inexistência de justiça humana, sempre parcial, de divisão entre nações, raças, classes ou castas, ou seja retorno, no futuro, à ‘idade de ouro’ ou ao paraíso primitivo<sup>39</sup>.

Esta espécie de anarquismo com Deus, sendo uma visão do mundo, é também uma visão da história e do futuro de Portugal. Essa visão organiza-se em torno de uma ideologia medievalista, que, retomando a imagem da Idade Média característica do movimento romântico, a idealiza como um tempo utópico a que o triunfo do capitalismo teria posto fim<sup>40</sup>.

38 Agostinho da Silva, “A Comédia Latina,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1946-47]), 177-90.

39 Miguel Real, *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa* (Lisboa: Quidnovi, 2007), 55.

40 Sobre o medievalismo em Portugal – tema ao qual regressarei posteriormente – ver Pedro Martins, “History, Nation and Politics: the Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)” (tese de doutoramento, FCSH-UNL, 2016). Como este historiador sublinhou, a expressão medievalismo – tal como foi tematizada por Leslie J. Workman – pode ter vários sentidos. Neste artigo uso-a como aplicando-se ao “uso e representação do passado medieval depois da Idade Média”.

Esse medievalismo é muito evidente em “Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa”<sup>41</sup>. Como escreve Agostinho da Silva, “Portugal, depois do século XV, só vai ser grande naquilo em que continua a ser medieval”<sup>42</sup>. O projecto medieval português – interrompido com a expansão atlântica – é também caracterizado como sendo de inspiração divina, uma vez que assentaria num conjunto de “planos que Deus tinha formado para Portugal”<sup>43</sup>. Três tropos principais são usados para caracterizar a utopia medieval portuguesa: no plano económico, o “comunitarismo agrário”<sup>44</sup>; no plano político, o “direito do foral” articulado com “um governo escolhido pelas cortes ou escolhido pelo rei”<sup>45</sup>; e, no plano religioso, uma religiosidade – em que já espreita o motivo do Espírito Santo – feita “de irmandade, de compreensão, de cooperação que se devia estender pelo universo como preparação do futuro reino de Deus”<sup>46</sup>.

Retomadas em textos posteriores, estas ideias são também uma constante nas entrevistas que Agostinho da Silva concedeu nos anos 1980 e 1990. Numa delas, Agostinho da Silva regressa ao tema do “comunitarismo agrário e pastoril, mais tarde alargado ao mar”<sup>47</sup>. Na mesma entrevista, é salientada a ligação da Idade Média portuguesa a formas dispersas e democráticas de organização do poder: o rei seria itinerante e dependente das cortes e dos municípios. Portugal seria então “uma federação de concelhos” coordenados por “um rei electivo”<sup>48</sup>. Finalmente, do ponto de vista religioso, é de novo colocada a tónica na predominância de uma religiosidade assente num “comportamento e [n] um conjunto de ideias que não eram de modo nenhum tão ortodoxas

41 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 25-87.

42 *Idem*, 48.

43 *Idem*, 52.

44 *Idem*, 69.

45 *Idem*, 70.

46 *Idem*, 65.

47 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 111.

48 *Idem*, 81.

como Roma desejaria”<sup>49</sup>. A força do priscilianismo e, mais tarde, da corrente espiritual dos franciscanos seriam as melhores ilustrações dessa religiosidade medievalista portuguesa, de traços heterodoxos.

Tendo atingido o seu apogeu no reinado de D. Dinis, este Portugal medieval, espécie de sobrevivência peninsular da idade de ouro primitiva, teria entrado em declínio à medida que nos aproximamos do século XVI e do início da expansão portuguesa. A cronologia precisa do fim dessa “grande Idade Média”<sup>50</sup> portuguesa foi entretanto variando ao longo da obra de Agostinho da Silva. Numa entrevista tardia, Agostinho da Silva fá-lo remontar ao reinado de D. Afonso IV, quando o assassinato de Inês de Castro assinalou o triunfo da razão de estado na condução da política portuguesa. Mas antes havia sugerido datas posteriores ao início da expansão portuguesa. Em *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa* por exemplo, o “sacrifício de D. Fernando”<sup>51</sup>, seria já uma traição ao espírito “intimamente franciscano”<sup>52</sup> do povo<sup>53</sup>. Mas teria sido sobretudo D. João II que teria traído “a nação no que ela tinha de essencial”<sup>54</sup>. Com ele teria triunfado o capitalismo mercantil e a autoridade absoluta do rei ter-se-ia substituído à organização democrática do poder<sup>55</sup>. Com ele teriam também triunfado as novas ideias europeias – provenientes do Renascimento italiano e do catolicismo tridentino – que Agostinho da Silva considerava como antagónicas ao projecto português. Neste ponto, o medievalismo de Agostinho da Silva – como acontece com muitos outros medievalismos<sup>56</sup> – toma acentos de crítica à modernidade, tal como esta triunfou no ocidente europeu a partir do século XVI<sup>57</sup>.

49 *Idem*, 82.

50 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 50.

51 *Idem*, 46.

52 *Idem*, 45.

53 O D. Fernando a que Agostinho da Silva se refere é o chamado Infante Santo.

54 *Idem*, 47.

55 Ver também Agostinho da Silva, *Vida Conversável*, org. Henryk Siewierski (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 88-89.

56 Pedro Martins, “History, Nation and Politics: the Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)” (tese de doutoramento, FCSH-UNL, 2016).

57 São ainda mais críticas as reflexões de Agostinho da Silva sobre o triunfo, nos países da Europa do Norte, da Contra-Reforma protestante. Ver por exemplo o que Agostinho da Silva

Foi já sob o signo dos valores mercantis e renascentistas que teve lugar a expansão portuguesa (“os Descobrimentos”, na terminologia de Agostinho da Silva), tema sobre o qual a sua posição tem algo de contraditório. Como decorre do que escreve em 1957, foram os Descobrimentos que impediram a continuação do projecto medieval. Numa das suas entrevistas, Agostinho da Silva volta a tornar esse ponto claro: os Descobrimentos

prejudicaram o país, sim, prejudicaram Portugal, porque passou a ser fácil enriquecer. Bastava ir e pilhar. Toda a gente que não queria fazer nenhum esforço de trabalho resolveu mudar de vida e lançar-se a essa aventura dos Descobrimentos, essa empresa estatal dos Descobrimentos e isso levou aqueles que ficaram em Portugal a viver daquilo que colhíamos lá fora<sup>58</sup>.

Noutros textos e entrevistas, Agostinho da Silva regressa a essa avaliação negativa. Na Índia – onde o triunfo dos valores do capitalismo mercantil teria sido mais evidente – estaria “toda a origem da ruína que vem até hoje. (...). Portugal e Espanha (...) são na mesma altura decapitados da sua Idade Média, que podia ter continuado e devia ter continuado”<sup>59</sup>.

Mas, ao mesmo tempo que condena os Descobrimentos em nome das suas saudades da Idade Média como tempo áureo de Portugal, Agostinho da Silva não esconde o seu fascínio por esse momento da história portuguesa. Ele não é, apesar das aparências, um velho do Restelo. Logo em 1957 desabafa: “E, se Portugal não tivesse embarca-

(“Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 57-58) escreveu sobre a Europa “germânica”.

58 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 76.

59 Agostinho da Silva, “Entrevista de Agostinho da Silva ao ICALP,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1986]), 100-01.

do, quem teria embarcado!”<sup>60</sup>, Mais tarde, antecipa mesmo o que teria acontecido caso o velho do Restelo tivesse triunfado: “Não tinha havido nada dos Descobrimentos, tinha-se ficado na terra, Portugal era, digamos assim, um ilustre desconhecido, e não tinha feito essa coisa espantosa de dar o mar pronto para o homem se servir”<sup>61</sup>. Numa outra entrevista – em que o orgulho pelos Descobrimentos fala mais alto do que as culpas que Agostinho da Silva lhes atribui no declínio do projecto medieval português – é também evidente a sua admiração pela expansão marítima portuguesa:

Com o mar a coisa correu perfeitamente. Fez-se aquilo que se podia e devia fazer: dar ao Homem a noção de Humanidade plena (...). Com os Portugueses lançou-se outra ideia de Humanidade: uma Humanidade plural de cor, plural de culturas, que ainda não se assimilou perfeitamente; ainda ninguém digeriu muito bem a descoberta que Portugal fez<sup>62</sup>.

Ou, num tom ainda mais entusiasta: “nunca ninguém fez no mundo o que o português fez. O que Portugal fez. Ninguém, nem grego, nem romano, nem coisa nenhuma. Foram extraordinários!”<sup>63</sup>.

As formulações luso-tropicalistas que Agostinho da Silva subscreve sobre a colonização portuguesa são também reveladoras dessa outra atitude mais apreciativa dos Descobrimentos. Relativamente à Guiné defende a colonização portuguesa como “um casamento” entre o corpo e espírito portugueses e o corpo e espírito africanos: “Não foi o corpo de Portugal que ficou ali expulsando os africanos, mas casando-se com

60 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 34.

61 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 143.

62 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 32.

63 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 134.

o corpo africano, o qual tinha um espírito<sup>64</sup>. Isto é, apesar de os Descobrimientos terem posto termo à Idade Média, foi por seu intermédio que Portugal ganhou uma dimensão universal a que Agostinho da Silva não era indiferente.

Fiel ao seu ideário medievalista e fascinado pelo Brasil, foi sobretudo à colonização portuguesa do Brasil que Agostinho da Silva se revelou mais sensível. Aí não só o motivo mercantil teria sido menos forte, como teria sido mais fraca a autoridade do estado e mais longínqua a influência de Trento. Nessa medida, no Brasil teria continuado a viver o Portugal medieval que lhe servia de modelo utópico. Essa descoberta tê-la-ia feito Agostinho da Silva logo à sua chegada ao Brasil:

[Quando lá cheguei] como que dei um pulo atrás de mim próprio e fui inserir-me no século XV, por exemplo, e sentir o mesmo que sentiram os portugueses idos em direcção a África para fugirem do regime económico, social e religioso de Portugal, ou que depois se estabeleceram no Brasil. Quer dizer, o que o Brasil fez comigo, logo que lá desembarquei, foi fazer-me dar um pulo como se tivesse pisado uma mola no chão, para ir cair aí pelo século XV ou XVI.<sup>65</sup>

Perpetuando o verdadeiro espírito português, a Idade Média ter-se-ia pois refugiado no Brasil:

Descontente com o curso estrangeirado que o país tomava, o povo recusou-se a obedecer (...) e logo que descobriu o Brasil (...) marchou para lá, indo tentar fazer uma nação sem capitalismo, sem ditadores, sem reis nem impe-

64 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 193.

65 Agostinho da Silva, *Vida Conversável*, org. Henryk Siewierski (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 100-01.

radores de Roma e o mais possível em liberdade religiosa, aquilo que não conseguiu fazer em Portugal.<sup>66</sup>

O próprio encontro com as populações indígenas – que, segundo Agostinho da Silva, teria decorrido não sob o signo da cristianização do índio mas sob o signo da tupinização do português – favoreceu a continuidade do espírito medievalista dos colonos:

o português foi encontrar o índio que não era muito diferente, que não levava uma vida muito diferente daquilo que ele tinha nas terras do interior de Portugal, mas que não sendo muito diferente sob o aspecto económico, era muito mais livre, muito mais aberta quanto a outros aspectos<sup>67</sup>.

Medievalista e brasilianista, o pensamento de Agostinho da Silva é também fortemente providencialista<sup>68</sup>. O seu olhar sobre o passado era uma forma de projectar o futuro, que Agostinho da Silva acreditava que passaria pelo triunfo das ideias centrais do espírito português tal como este se configurou na Idade Média e prosseguiu no Brasil. Centrado no tropo do V Império – um Império universal por vir que competiria a Portugal instaurar –, o providencialismo de Agostinho da Silva situa-se assumidamente na continuidade das ideias de três figuras centrais da história e da cultura portuguesas a que ele regressa repetidamente nos seus textos e entrevistas: o Camões da “Ilha dos Amores” (*Lusíadas*), o Pe. António Vieira da *História do Futuro* e Fernando Pessoa dos escritos sobre o V Império. Mas tem algumas particularidades. Uma delas é justamente o seu carácter circular: a utopia de um Império por vir assume a forma de um “regresso ao passado”. A outra particu-

<sup>66</sup> *Idem*, 91-92.

<sup>67</sup> *Idem*, 95.

<sup>68</sup> Sobre o providencialismo em Agostinho da Silva, ver Miguel Real, *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa* (Lisboa: Quidnovi, 2007), 69-88.

laridade – a mais importante – tem a ver com o papel da “religião do Espírito Santo”<sup>69</sup> na imaginação desse Império por vir.

Antes porém de abordar os contornos que a “religião do Espírito Santo” toma em Agostinho da Silva é importante sublinhar alguns aspectos relacionados com as grandes linhas de força do seu pensamento. Nelas ecoam formas de tematização da identidade nacional portuguesa com créditos firmados na cena intelectual portuguesa. É o que sucede – como acabámos de ver – com o providencialismo, em relação ao qual vale a pena sublinhar a importância da influência de Fernando Pessoa, ao qual Agostinho da Silva consagrou *Um Fernando Pessoa*, um dos seus mais importantes escritos dos anos 1950.

Passa-se o mesmo com o seu medievalismo. Como mostra a pesquisa recente de Pedro Martins (2016), o medievalismo em Portugal remonta a Alexandre Herculano, mas reencontra-se num conjunto de autores que escreverão ao longo do século XIX e da primeira metade do século XX. Entre eles contam-se, por exemplo, Teófilo Braga, Antero de Quental, António Sardinha e Jaime Cortesão.

São justamente as influências de alguns desses autores que podemos encontrar em Agostinho da Silva. Assim, a ideia da Idade Média como época áurea de Portugal remonta a Herculano, que via com desconfiança os Descobrimentos e colocava no reinado de D. João II o fim dessa idade de ouro. É também em Herculano que está o elogio dos concelhos. Alguns destes temas reencontram-se ainda, segundo Pedro Martins, no integralismo lusitano, onde a condenação da modernidade – tal como em Agostinho da Silva – é particularmente vincada. Talvez não haja – como sugeriu Cândido Franco<sup>70</sup> – influência directa dos autores integralistas em Agostinho da Silva, mas há de qualquer forma convergência em relação ao modo como é pensada – em contraponto à modernidade – a Idade Média.

Entretanto, de todos estes autores aquele que pesou mais no desenvolvimento do pensamento de Agostinho da Silva foi Jaime Cor-

69 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 195.

70 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015), 84-85.

tesão, que, como ele, estava exilado no Brasil.<sup>71</sup> Essa influência foi particularmente importante no tocante à tematização das festas do Espírito Santo. Mas abrangeu outros aspectos mais gerais da reflexão de Cortesão. Entre eles encontra-se a leitura popular e democrática que Cortesão propôs da Idade Média<sup>72</sup>. Ou a posição, também ela algo salomónica, de Jaime Cortesão em relação aos Descobrimentos<sup>73</sup>. Ou ainda a ideia do Brasil como a continuação feliz de um Portugal entretanto decaído<sup>74</sup>.

Influenciado por estas correntes de pensamento, o pensamento de Agostinho da Silva não deixa entretanto se propor uma síntese original marcada em plano de relevo pela fusão do motivo medievalista com o motivo providencialista. Mais literalmente do que em outros autores, a Idade Média portuguesa não pertence apenas ao passado mas é o projecto do futuro. Mais do que um historiador – como Alexandreerculano ou Jaime Cortesão –, Agostinho da Silva assume-se como um profeta – como o Padre António Vieira ou Fernando Pessoa.

### **Religião do Espírito Santo e identidade nacional portuguesa**

É neste ponto que entram as festas do Espírito Santo, que Agostinho da Silva só terá conhecido no Brasil, muito provavelmente em Santa Catarina<sup>75</sup>.

A cronologia da sua bibliografia sobre as festas organiza-se em torno de três grandes momentos. Num primeiro momento, avultam os ensaios *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*<sup>76</sup> e *Considerando*

71 Agostinho da Silva viveu maritalmente com Judite Cortesão, filha de Jaime Cortesão entre 1945 e 1959 (ver *idem*).

72 Pedro Martins, “History, Nation and Politics: the Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)” (tese de doutoramento, FCSH-UNL, 2016), 251-52.

73 *Idem*, 258-59.

74 Elisa Travessa, *Jaime Cortesão, Política, História e Cidadania* (Porto: Edições ASA, 2004), 238-39.

75 Ver a este respeito a parte final do ensaio “Um Fernando Pessoa”, Agostinho da Silva, *in Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1959]), 88-117.

76 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa”, *Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 25-87.

o *Quinto Império*<sup>77</sup>. Este último, em particular, assinala a formulação inicial de ideias que serão depois constantemente retomadas na reflexão de Agostinho da Silva sobre as festas. Um segundo momento – que se inicia no final dos anos 1960 e se estende até aos anos 1980 – é constituído por um conjunto de ensaios centrados especificamente nas festas<sup>78</sup>. Finalmente, um terceiro momento coincide com a publicação das entrevistas dadas por Agostinho da Silva no decurso dos anos 1980 e 1990. Embora essas entrevistas cubram vários temas, as festas do Espírito Santo ocupam nelas um lugar de relevo.

Ao longo destes sucessivos momentos, os argumentos de Agostinho da Silva revelam uma grande constância. O primeiro ponto que neles avulta liga-se ao medievalismo e sublinha as origens medievais do culto. Agostinho da Silva defende a simultânea ligação das festas à acção da rainha Santa Isabel e à acção dos franciscanos espirituais, influenciados pelas profecias de Joaquim de Fiore sobre a próxima chegada de uma Idade do Espírito Santo<sup>79</sup>. As festas aparecem assim ligadas àquele que teria sido um dos momentos áureos desse Portugal medieval que ele tanto apreciava: o reinado de D. Dinis.

Ligando a origem das festas à rainha Santa Isabel e aos franciscanos espirituais – aos quais acrescenta os templários e a Ordem de Cristo –, Agostinho da Silva foi directamente influenciado pelas ideias de Jaime Cortesão. Foi, porém, mais longe do que ele. Por um lado, propôs uma leitura das festas enquanto expressão por excelência de alguns dos traços centrais do Portugal medieval que tanto idealizava. As festas seriam o reflexo de uma religiosidade *sui generis*, que em diversos

77 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 191-200.

78 Ver Agostinho da Silva, “Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1967]), 321-35; Agostinho da Silva, “O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges, (Lisboa: ICALP, 1988 [1972]), 567-73; Agostinho da Silva, “Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1984]), 743-51; Agostinho da Silva, “Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1985]), 753-58.

79 Agostinho da Silva, “Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1967]), 321-35.

pontos se afastava do catolicismo romano. Deixando de lado o culto do previsível – o Pai e o Filho – centravam-se no culto do imprevisível – o Espírito Santo –, que Agostinho da Silva associa à heteronímia pessoana. Seria também pronunciado o seu ecumenismo, que, nas suas entrevistas, Agostinho da Silva aproxima da filosofia zen<sup>80</sup>.

Por outro lado, Agostinho da Silva defendeu que a própria composição ritual das festas seria a expressão de uma concepção do mundo por vir, a que repetidamente irá regressar nos seus escritos. É neste ponto que se fazem mais marcadas as diferenças entre Agostinho da Silva e Jaime Cortesão. Ao medievalismo de Cortesão, Agostinho da Silva acrescenta o seu próprio providencialismo. As festas seriam para ele não apenas uma realidade histórica (ou etnográfica) mas uma espécie de *enactment* do Império por vir.

De facto, na composição das festas avultariam – segundo Agostinho da Silva – três traços principais: a coroação do imperador menino; o bodo; a libertação de presos por ocasião das festas. Associada a cada uma destas sequências-chave, estariam subjacentes três grandes ideias que Agostinho da Silva enuncia de forma exemplar em 1984:

Em síntese, o que o povo diz no seu mais espontâneo e autêntico Culto é que devem as crianças governar o mundo, como afinal defendia Cristo; que deve o que se consome de básico ser abundante e gratuito, como nas Bodas de que fala o Evangelho, multiplicando-se o Pão; que se devem abolir as prisões, como ordena o “Não Julgueis”<sup>81</sup>.

Retomadas noutras entrevistas dos anos 1980 e 1990, estas ideias vinham de trás. Se estão ainda ausentes de *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, surgem em plano de relevo em *Considerando o*

80 Ver por exemplo Agostinho da Silva, “Entrevista a Tereza Sá Nogueira” (Lisboa: ICALP, 1988 [1975]), 28.

81 Agostinho da Silva, “Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1984]), 744.

*Quinto Império*<sup>82</sup> e são centrais no primeiro escrito que, em 1967, Agostinho da Silva consagrou explicitamente às festas do Espírito Santo. Aí, tendo como referência não tanto as festas do Espírito Santo existentes no terreno mas o Império do Espírito Santo que as festas anunciam, o autor escreve:

Marca-se o início desse Império com a libertação dos presos e com um banquete aos pobres; no reino novo que começa (...) não haverá mais homens privados de sua liberdade e não haverá mais homens submetidos a todas as limitações da miséria (...). A tudo se junta, quando o imperador é uma criança, um outro simbolismo (...) [em que se proclama] que desse momento para diante não é o trabalho que valerá mais no mundo, mas sim o jogo; não é o cálculo que levará a palma, mas sim a fantasia; não é a chamada realidade que manietará o sonho, mas sim o sonho que subjugará o real<sup>83</sup>.

A articulação desta interpretação das festas com alguns dos aspectos centrais do pensamento de Agostinho da Silva é clara. O tema do imperador menino liga-se ao seu elogio da criança como “modelo de vida”<sup>84</sup> para o homem adulto, contra os espartilhos impostos pela pedagogia oficial, pela escola e pela sociedade. Na abundância do budo ecoa o seu comunitarismo anti-capitalista. Quanto à libertação dos presos, teria por base a “intuição de que a maior parte dos crimes vem não do criminoso mas do ambiente em que cresce e vive”<sup>85</sup>.

82 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 191-200.

83 Agostinho da Silva, “Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1967]), 329.

84 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 196.

85 Agostinho da Silva, “O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges, (Lisboa: ICALP, 1988 [1972]), 570.

Assim definida, “esta religião do Espírito Santo (...) representa o essencial da (...) visão religiosa”<sup>86</sup> dos portugueses. Esta, tendo conhecido o seu momento áureo na Idade Média, teria depois entrado em declínio, particularmente em Portugal continental, para se manter entretanto intacta nos lugares onde o espírito medieval português se teria perpetuado, com destaque, mais uma vez, para o Brasil. Agostinho da Silva refere também os Açores, mas sobre estes é mais indecisa a sua posição, ora escrevendo que o culto açoriano ao Espírito Santo se refugiou lá “batido pela ortodoxia católica do século XVI”<sup>87</sup>, ora considerando que ele estaria já transformado em “folclore”<sup>88</sup>.

Vindas da “idade de ouro” medieval, as festas do Espírito Santo – que Agostinho da Silva liga à Ilha dos Amores dos *Lusíadas* e ao V Império de Vieira e Pessoa – conservariam entretanto a sua actualidade: “Este Quinto Império de que falamos, o Império do Espírito Santo, a que iam os portugueses do século XV” é o mesmo “a que podem, quando quiserem, ir os portugueses de hoje, o que significa os que hoje no Mundo falam e sentem português”<sup>89</sup>. A utopia manter-se-ia intacta e o que o providencialismo de Agostinho da Silva anuncia é a urgência de lá chegar, instaurando em tempo em que o ócio substituiria o trabalho, a filosofia da economia se basearia na partilha e não no ganho, a natureza humana recuperaria a imaginação e a alegria da criança, “a sua capacidade de perguntar”<sup>90</sup>, e a sociedade se libertaria das peias da autoridade. Como ele escreve, “o que importou no culto do Espírito Santo ao povo português é o projecto de futuro que ali vem”<sup>91</sup>. Ou, numa outra formulação, “a coisa mais vasta e profunda que houve em

86 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 195.

87 Agostinho da Silva, “O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges, (Lisboa: ICALP, 1988 [1972]), 568.

88 Agostinho da Silva, “Agostinho, Ensine-nos,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1986]), 117.

89 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 197.

90 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 47.

91 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 94.

Portugal quanto a uma ideia de futuro a ser instaurado é exactamente essa do Império do Espírito Santo<sup>92</sup>. Ou ainda: “o ideal português fundamental é pôr essa história do menino mandar, de a vida ser gratuita e de não haver crime no mundo<sup>93</sup>”.

### **Portugal: nação e império**

O que vale a pena sublinhar nesta interpretação agostiniana – simultaneamente medievalista e profética – das festas do Espírito Santo é o lugar que Portugal nela ocupa. A Idade Média das festas é portuguesa como é portuguesa a missão de resgatar na actualidade a profecia joaquimita de uma próxima Idade do Espírito Santo. Mas o Portugal de que Agostinho da Silva fala nos dois casos, sendo o mesmo, é também diferente. O primeiro é o Portugal de antes dos Descobrimentos. O segundo é o Portugal do futuro. Nos anos 1960, os contornos deste último são ainda formulados de forma vaga. Mas Portugal integra já, não apenas “os portugueses (...) mas os que hoje no Mundo falam e sentem português<sup>94</sup>”. Foi sobretudo nas entrevistas dos anos 1990 que este vínculo entre utopia e lusofonia – mediada pelo Espírito Santo – se tornou mais claro:

Do rectângulo da Europa passámos para algo totalmente diferente. Agora, Portugal é todo o território de língua portuguesa. (...) Quando se diz ter Portugal de fazer alguma coisa, o que tem de ser feito sê-lo-á por todos os homens de língua portuguesa<sup>95</sup>.

Ou, numa outra entrevista: “Acho que tudo isso que fala português, ou está interessado na linha de procedimento portuguesa, é português<sup>96</sup>”.

92 *Idem*, 98.

93 *Idem*, 103.

94 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 197.

95 Agostinho da Silva, “Com Agostinho da Silva à Procura do Futuro de Portugal,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1986]), 127.

96 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 119.

Embora Agostinho da Silva enfatize o ideário universalista das festas – ou o seu “ecumenismo”<sup>97</sup> –, é a partir de uma abordagem focada em Portugal e no “mundo que o português criou” – para citar o título de um livro conhecido de Gilberto Freyre (1940) – que ele tematiza a “religião do Espírito Santo”. Se a humanidade quiser regressar à “idade de ouro”, são Portugal – e a lusofonia – que têm o “mapa do tesouro”. Nesse sentido, o que Agostinho da Silva propõe é uma leitura das festas do Espírito Santo encostada à “preocupação obsessiva”<sup>98</sup> das elites do século XIX e XX com a identidade nacional portuguesa.

Nessa tematização das festas do Espírito Santo avultam alguns tópicos principais. Desde logo, deve ser ressaltado o peso que nela ocupa a cultura popular. Quando Agostinho da Silva fala das festas em Portugal e noutros contexto lusófonos (com destaque para o Brasil), do que ele está a falar é sempre do povo, por quem não esconde a sua admiração: “Gosto do povo tal como ele é”<sup>99</sup>, começa por confessar no início de uma das suas mais extensas entrevistas. Esse povo, “os anal-fabetos (...) são os únicos que ainda conservam a cultura portuguesa, sobretudo aqueles que resistem de pés e mãos a ler”<sup>100</sup>. As festas do Espírito Santo seriam justamente uma das mais importantes criações do povo: são “um culto popular”, o “mais autêntico e espontâneo culto” do povo<sup>101</sup>. Este teria posto de lado “a parte teológica” que “ficou com a Igreja (...) a ortodoxia com seus guardas; sem a ferir tomou o povo para si o outro aspecto [profético]” do Espírito Santo<sup>102</sup>. Agostinho da Silva não é, obviamente, um etnógrafo. Nos seus escritos, é mesmo notória a ausência de etnografias concretas de festas precisas e a base empírica

97 Paulo Borges, *Tempo de ser Deus. A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva* (Lisboa: Âncora Editora, 2006).

98 Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1978), 89.

99 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 16.

100 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 45.

101 Agostinho da Silva, “Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1984]), 744.

102 Agostinho da Silva, “O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1972]), 569.

para a sua teoria é por isso precária. Mas não deixa de se comportar como se fosse um etnógrafo, no sentido em que é a partir do primado de um aspecto da cultura popular – as festas do Espírito Santo – que tematiza a identidade nacional portuguesa<sup>103</sup>.

Deve ser também sublinhada a dimensão simultaneamente “retangular” e imperial (ou pós-imperial) dessa sua tematização da identidade nacional, isto é, a maneira como ela articula o povo do pequeno Portugal rural da cultura popular com um povo que é “a mesma gente que fez os Descobrimentos. A mesma gente que andou conquistando Impérios. A mesma gente capaz de, para o futuro, renovar um feito desses, fazer algo de semelhante”<sup>104</sup>. Embora com fortes amarras rurais, o Portugal que é tematizado por intermédio das festas do Espírito Santo é o Portugal do império. A expansão do império é a expansão das festas do Espírito Santo, que fez do Brasil um novo Portugal onde estas se mantêm fiéis ao seu projecto. As próprias festas são a expressão do projecto imperial português, como projecto de conquista e transformação espiritual do mundo. E no presente, seria também a partir da lusofonia – como espécie de avatar recente do império entretanto perdido – que seria possível resgatar as virtualidades proféticas do culto do Espírito Santo.

Até aqui estamos perante um conjunto de *templates* conhecidos. De facto, a correlação entre cultura popular e identidade nacional é um dos aspectos mais salientes do pensamento das elites portuguesas sobre o país ao longo do período de um século que medeia entre 1870 e 1970. Essa correlação – característica do modelo “etno-genealógico” de nação<sup>105</sup> –, sendo particularmente significativa entre etnógrafos e antropólogos reencontra-se em autores provenientes de outros horizontes disciplinares ou, mais genericamente, das artes e das letras<sup>106</sup>. Nessas tematizações etno-genealógicas da cultura popular foi também frequen-

103 João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 2000).

104 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 16.

105 Anthony D. Smith, *National Identity* (Hardsmondsworth: Penguin Books, 1991).

106 João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 2000).

te a navegação entre o pequeno Portugal rural da cultura popular e o grande Portugal do império. No campo específico da antropologia portuguesa, por exemplo, Teófilo Braga, Adolfo Coelho ou Jorge Dias são alguns dos autores onde essa navegação pode ser encontrada de modo mais claro<sup>107</sup>.

Os termos da co-optação etno-genalógica das festas em Agostinho da Silva remetem igualmente para *templates* muito correntes na tematização da cultura popular. Essa co-optação assenta num duplo trabalho de apagamento e selecção. A selecção escolhe, na composição complexa e diversa que as festas apresentam, aqueles elementos que permitem a Agostinho da Silva desenvolver o seu argumento identitário: a coroação do menino imperador, o banquete, a libertação dos presos. É assim reconstituído uma espécie de arquétipo da festa cuja natureza construída deve ser sublinhada. Isso é particularmente evidente no caso da libertação dos presos: uma das poucas festas em que ocorria a libertação de presos era uma festa do Divino da Bahia, mas na esmagadora maioria das centenas de festas etnograficamente documentadas não é possível encontrar esse motivo. O modo como esse arquétipo não tem em conta a diversidade dos personagens da coroação – que, para além de crianças, pode incidir sobre adolescentes ou adultos – deve ser também retido. A redução da componente alimentar das festas ao banquete comunitário, por fim, faz-se com o sacrifício de modalidades muito complexas de circulação do alimento baseadas nos princípios da reciprocidade<sup>108</sup>.

Simultaneamente a mecanismos de selecção, a teoria de Agostinho da Silva sobre as festas opera a partir de mecanismos de apagamento. A dimensão religiosa “real” das festas do Espírito Santo, designadamente a maneira como generalizadamente as festas resultam de devoções e promessas mais “terrenas” do que a crença num Império por vir – de resto, ausente das “teorias indígenas” – é posta de lado. É igualmente posto de lado o papel das festas na construção de sociabilidades que não podem ser reconduzidas ao modelo do banquete comunitário. Ou o

107 *Idem*.

108 Ver, por exemplo, João Leal, *As Festas do Espírito Santo nos Açores, Um Estudo de Antropologia Social* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1994).

seu papel como marcadores de identidade de grupos e colectivos<sup>109</sup>. De resto – como sublinhei antes –, a sustentação etnográfica não é uma das preocupações principais de Agostinho da Silva, que nunca fala de festas precisas nem remete para bibliografia secundária. Embora próximo – até em termos pessoais – da antropologia, Agostinho da Silva é mais um ensaísta, o que lhe permite proceder muito mais livremente a esse duplo trabalho de selecção e apagamento.

Um outro *template* presente na teoria do Espírito Santo de Agostinho da Silva assenta numa interpretação “culturalista” das festas do Espírito Santo, por intermédio da qual se tenta aceder ao que seria único na psicologia étnica portuguesa. Esse dispositivo metonímico – em que a parte permite entrever o todo – faz com que, para Agostinho da Silva, as festas do Espírito Santo sejam mais do que a vista alcança: nelas exprimir-se-ia a alma popular, o verdadeiro espírito português, tal como este se teria configurado na época de apogeu de Portugal – a Idade Média – e tal como este teria continuado no Brasil. As festas fazem parte de um conjunto, em que estão também o comunitarismo e uma concepção democrática do poder, que definiria a especificidade do que é ser “português”. Nelas exprimir-se-ia também uma concepção religiosa do mundo baseada no culto do imprevisível e do paradoxal, que seria um reflexo do “modo de ser português”. Este argumento ganha por vezes contornos surpreendentes como quando é estabelecida uma ligação entre a imprevisibilidade do Espírito Santo e a capatazia e o biscate como características étnicas portuguesas:

Entende-se muito bem que o português tivesse uma paixão, não pelo previsível Pai ou pelo previsível Filho, mas por aquela coisa, aquela pomba errante que vai para onde quer, como ele português, o que lhe dá a possibilidade de

109 Sobre estas dimensões das festas, ver João Leal, *As Festas do Espírito Santo nos Açores. Um Estudo de Antropologia Social* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1994); João Leal, *O Culto do Divino. Migrações e Transformações* (Lisboa: Edições 70, 2017). Mas em toda a extensa bibliografia sobre as festas – particularmente no Brasil (*Idem*, 38-48) estas dimensões das festas têm sido repetidamente sublinhadas.

fazer uso das suas grandes qualidades, na prática no quotidiano; por um lado a capacidade da capatazia (...). [Por outro lado] a capacidade de ir ao biscate (...) Então isso faz do Espírito Santo o padroeiro do capataz e do biscate. Exatamente a mesma coisa, não é? A imprevisibilidade<sup>110</sup>.

Finalmente nas festas inscrever-se-ia uma “filosofia do concreto” sobre a criança, a vida económica, a justiça dos homens e dos deuses que, pese embora a sua vocação universalista, seria também especificamente portuguesa.

Recorrendo a estes dispositivos interpretativos, a reflexão de Agostinho da Silva pisa mais uma vez terrenos conhecidos. Os mecanismos de selecção e apagamento são tão recorrentes no trabalho de objectificação da cultura popular portuguesa como é constante a sua tentativa de ler nela os traços psicológicos da alma nacional<sup>111</sup>. O que é diferente em Agostinho da Silva é, em primeiro lugar, a capacidade de projectar para o futuro esse vínculo entre as festas do Espírito Santo e a identidade nacional. E é, em segundo lugar, o providencialismo que caracteriza esse vínculo. As festas do Espírito Santo não são apenas as ruínas vivas do passado medieval da nação, são o elemento a partir da qual o futuro da nação pós-imperial portuguesa e o seu papel redentor universal pode ser pensado.

Neste ponto, a teoria do Espírito Santo de Agostinho da Silva pode ser vista – nos termos de Anthony Smith – como um mito de eleição étnica. Segundo Smith, os mitos de eleição étnica baseiam-se não só na ideia que os membros de uma determinada comunidade étnica – ou nação – “formam uma única superfamília” mas também na ideia de que

a sua comunidade histórica é única, que possuem aquilo que Max Weber designou de ‘valores culturais in-

110 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 39-40.

111 João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 2000).

substituíveis’, que a sua herança deve ser defendida contra a corrupção interna e contra o controlo externo, que a comunidade tem *o dever sagrado de estender a sua cultura e os seus valores para outros povos*”<sup>112</sup>.

Estes mitos de eleição étnica – de contornos irredentistas<sup>113</sup> – são parte integrante do pensamento nacional de muitas elites das etnias pré-modernas e das nações modernas, como mostraram Smith<sup>114</sup> e Liah Greenfeld<sup>115</sup>. No caso português, eles possuem uma longa história e têm a sua expressão mais conhecida no sebastianismo: uma corrente de pensamento que se irá enfraquecer no decurso dos séculos XVIII e XIX passando gradualmente para as margens do pensamento nacionalista português. É a essa linhagem de mitos portugueses de eleição étnica que Agostinho da Silva dá continuidade. Nesse sentido, a teoria do Espírito Santo de Agostinho da Silva pode ser encarada como um avatar tardio do sebastianismo. Um sebastianismo sem D. Sebastião. Mas um sebastianismo, mesmo assim. Uma espécie de messianismo erudito, no qual ecoa o fascínio de Agostinho da Silva pelo sebastianismo popular que encontrou no Brasil. Ou – se se preferir – um sobressalto último do providencialismo num quadro em que, tendo acabado o império, existe a esperança que os Impérios (do Espírito Santo) o possam trazer de volta. Como Agostinho da Silva escreveu, o Império do Espírito Santo “é o único digno de ser o Quinto de Vieira e de Pessoa, o único capaz de esquecer de vez D. Sebastião”<sup>116</sup>.

### As audiências da profecia

Como vimos, Agostinho da Silva teve um considerável êxito mediático

112 Anthony D. Smith, *National Identity* (Hardsmondworth: Penguin Books, 1991), 130; os itálicos são meus).

113 Joep Leersen, *National Thought in Europe. A Cultural History* (Amesterdão: Amsterdam University Press, 2006), 173-75.

114 Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

115 Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

116 Agostinho da Silva, “Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1984], 749).

e intelectual no decurso dos anos 1980 e 1990, referenciado por exemplo por Cândido Franco<sup>117</sup>, ou, de uma forma mas tangencial, por António Araújo<sup>118</sup>. Não temos, contudo, os meios para saber se esse êxito se deve à atracção pela teoria do Espírito Santo em si, se ao fascínio pelo fundo religioso, anarquista e anticapitalista das suas ideias, se à sua tentativa de produzir uma reflexão sobre a identidade nacional portuguesa em consonância com os novos tempos que então se viviam.

Esta última hipótese é verosímil. O apogeu de Agostinho da Silva deu-se no quadro de uma “pico” de narrativas identitárias que procuraram responder a uma das mais radicais transformações recentes que o país conheceu: o fim do império e a integração na União Europeia. O êxito de diversos autores que partilhavam esta inquietação identitária deveu-se em grande medida a esta conjuntura. Foi esse o caso de Eduardo Lourenço, que, de uma forma mais persistente, pensou essa dupla transformação de Portugal<sup>119</sup>. Foi também esse o caso de Boaventura Sousa Santos e do êxito dos ensaios sobre a identidade nacional portuguesa publicados em *Pela Mão da Alice*<sup>120</sup>. Provavelmente, o sucesso de Agostinho da Silva deve-se também a essa conjuntura e à maneira como na sua reflexão cristalizaram alguns tópicos sintonizados com processos mais vastos de reformatação da geopolítica identitária portuguesa.

Como vimos, Agostinho da Silva era um adepto incondicional da lusofonia como avatar pós-colonial do império perdido. Por aí, como todos os neo-luso-tropicalistas, deu também o seu contributo para que o luto pelo império real pudesse dar lugar ao sonho da afirmação de

117 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015).

118 António Araújo, *Da Esquerda à Direita. Cultura e Sociedade em Portugal, dos Anos 80 à Actualidade* (Porto Salvo: Saída de Emergência, 2016), 34.

119 Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1978); Eduardo Lourenço, *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade* (Lisboa: Gradiva, 1999).

120 Boaventura Sousa Santos, “Onze Teses por Ocasão de mais uma Descoberta de Portugal,” in *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade* (Porto: Afrontamento, 1994 [1991]), 49-76; Boaventura Sousa Santos, “Modernidade, Identidade e Cultura de Fronteira,” in *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade* (Porto: Afrontamento, 1994 [1993]), 119-37.

um pós-império imaginado. Simultaneamente – numa fase em que a adesão de Portugal à União Europeia suscitava interrogações –, era um europeísta relutante. Por um lado, não escondia as suas reticências em relação à Europa, cujas ideias não só teriam posto termo ao Portugal medieval que tanto admirava como se opunham quase termo a termo à caracterização que fazia do espírito português: comunitário, livre, imprevisível, capaz de uma coisa e do seu contrário.

Neste ponto, a sua posição tem muito em comum com os sentimentos de “ressentimento” que Liah Greenfeld<sup>121</sup> descreveu a propósito da intelectualidade nacionalista russa e do modo como esta pensava a distância entre a Rússia e o Ocidente. Segundo Greenfeld, duas reacções a essa distância eram possíveis: “vergonha e negação. A vergonha era uma reacção rara: dado o facto de se tratar de um sentimento singularmente desagradável, era difícil sustentá-lo por um longo período de tempo. (...) A reacção usual era (...) a negação”<sup>122</sup>. Um das formas que esta tomou foi o de “apresentar a igualdade [em relação ao Ocidente] como indesejável e o Ocidente, por uma razão ou por outra, como um modelo desadequado”<sup>123</sup>.

Foi também esse o caminho de Agostinho da Silva: embora triunfantes, os valores da Europa desenvolvida não só não seriam adequados para Portugal como seriam inferiores à visão portuguesa do mundo. Posto isto, a adesão de Portugal à União Europeia ofereceria uma oportunidade única ao providencialismo português: só – ou em conjunto com a Espanha – talvez “possamos levar à Europa alguma coisa que, segundo parece, lhes está a fazer muita falta”<sup>124</sup>. Essa “alguma coisa”, tinha Agostinho da Silva escrito antes, era uma “forma de vivência” assente na capacidade de ser “sinceramente todas as coisas”<sup>125</sup>. Noutra entrevista, a mesma ideia era apresentada de outra forma: “a Penín-

121 Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

122 *Idem*, 230.

123 *Idem*, 232.

124 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 19.

125 *Idem*.

sula (...) vai dizer à Europa como é que ela tem que se humanizar”<sup>126</sup>, contrapondo ao “possível” dos alemães o “impossível” dos portugueses<sup>127</sup> ou à “eficiência” europeia a “nossa” humanidade<sup>128</sup>. Eventualmente conjugadas com uma caracterização positiva do português como capataz e biscateiro, estes temas podem ter ecoado positivamente nas discussões e angústias identitárias da época. Por aí se poderia explicar uma parte do êxito intelectual e mediático de Agostinho da Silva

Quanto ao lugar que a teoria do Espírito Santo ocupa no sucesso de Agostinho da Silva, esse é mais incerto. Se adoptarmos o ponto de vista das pessoas que estão perto das festas, ele é limitado. Fora do círculo dos seus discípulos, entre os estudiosos que trabalham sobre as festas do Espírito Santo, as ideias de Agostinho da Silva tiveram e têm alguma circulação. Mas o seu efeito prático traduziu-se sobretudo no fortalecimento da narrativa joaquimita – que Agostinho da Silva foi buscar a Jaime Cortesão – como narrativa sobre as origens das festas do Espírito Santo. Quanto ao providencialismo, aparece mais raramente e quando aparece é um providencialismo sem Portugal (ou sem lusofonia). Já entre as pessoas que fazem a festa e/ou para quem as festas são feitas, a circulação destas ideias é praticamente inexistente. Agostinho da Silva teria provavelmente resposta para isso: o povo do Espírito Santo – um pouco na linha do que Sérgio Buarque de Holanda escreveu sobre os colonizadores portugueses em *Visões do Paraíso* (1959) – seria um “povo sobretudo prático, com sonhos, mas sem abstractas estruturas de ideias”<sup>129</sup>.

Seja como for, entre as festas do Espírito Santo de Agostinho da Silva e as do “povo”, parece haver uma relação de ignorância mútua. Neste sentido, a teoria do Espírito Santo de Agostinho da Silva pode ser encarada como uma narrativa identitária que mostra os limites do trabalho de tematização da identidade nacional. Nesse aspecto, mais

126 *Idem*, 41.

127 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 140.

128 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 42.

129 Agostinho da Silva, “O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas,” in *Dispensos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1972]), 568-69.

uma vez, Agostinho da Silva não está sozinho. A história da construção das narrativas e dos símbolos da identidade nacional, a par de muitos sucessos, é também uma história de artefactos de memória cuja capacidade de convencimento foi limitada. No campo estrito da antropologia portuguesa – que conheço melhor –, foi isso que sucedeu com as teses de Leite de Vasconcelos sobre o fundo lusitano da cultura popular portuguesa. E foi também esse o destino das teses de Jorge Dias sobre a origem sueva dos espigueiros do Noroeste português<sup>130</sup>. Embora tivessem tudo para se constituir em narrativas sedutoras, a sua capacidade de convencimento revelou-se bastante limitada. O mesmo se passa – creio eu – com a narrativa agostiniana sobre as origens e significados das festas do Espírito Santo.

130 João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 2000).

## REFERÊNCIAS

- Araújo, António. “Agostinho da Silva: Biografia Falhada.” *Público*, 19 de Fevereiro, 2015. <https://www.publico.pt/2015/02/19/culturaipilon/noticia/agostinho-da-silva-biografia-falhada-1686586>
- Araújo, António. *Da Esquerda à Direita. Cultura e Sociedade em Portugal, dos Anos 80 à Actualidade*. Porto Salvo: Saída de Emergência, 2016.
- Borges, Paulo. *Tempo de ser Deus. A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa; Âncora Editora, 2006.
- Braga, Teófilo. *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. II. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1986 [1885].
- Brandão, Fr. Francisco, *Sexta Parte da Monarchia Lusitana: Que contem a Historia dos Ultimos Vinte & Tres Annos Del Rey Dom Dinis*. Lisboa: João da Costa, 1672.
- Coelho, Adolfo. *Festas, Costumes e Outros Materiais para uma Etnologia de Portugal (Obra Etnográfica, Vol. I)*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1993 [1880].
- Cortesão, Jaime. *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. I. Lisboa: Livros Horizonte, 1980.
- Cortesão, Jaime. *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. VI. Lisboa: INCM-Alêtheia, 2016.
- Cunha, D. Rodrigo. *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, vol. I. Lisboa, 1642.
- Esperança, Fr. Manoel da. *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*, vol. I. Lisboa, 1656.
- Fernandes, Pe. Manoel. *Alma Instruída na Doutrina e Vida Christã*, vol. II. Lisboa, 1690.
- Franco, António Cândido. *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva*, Lisboa: Quetzal, 2015.
- Freyre, Gilberto. *O Mundo que o Português Criou*. Lisboa: Livros do Brasil, 1940.
- Gandra, Manuel. “Império do Divino Espírito Santo.” In *Anais do I Congresso Internacional das Festas do Divino Espírito Santo*, editado por Joi Cletison Alves, 33-58. Florianópolis: NEA-UFSC, 2000.
- Greenfeld, Liah. *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1992.
- Holanda, Sérgio Buarque. *Visões do Paraíso. Os Motivos Edénicos no Descobrimto e Colonização do Brasil*. José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 1959.
- Lacerda, D. Fernando Correia de. *História da Vida, Morte e Milagres, Canonização e Transladação de Santa Isabel Sexta Rainha de Portugal*. Lisboa: João Galvão, 1680.
- Leal, João. *As Festas do Espírito Santo nos Açores, Um Estudo de Antropologia Social*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1994.
- Leal, João. *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 2000.
- Leal, João. “The Hidden Empire. Peasants, Nation Building and the Empire in Portuguese Anthropology.” In *Recasting Culture and Space in Iberian Contexts*, editado por Shawn Parkhurst e Sharon Roseman, 35-53. Nova Iorque: SUNY Press, 2008.
- Leal, João. *O Culto do Divino. Migrações e Transformações*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- Leersen, Joep, *National Thought in Europe. A Cultural History*. Amesterdão: Amsterdam University Press, 2006.

Lourenço, Eduardo. *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1978.

Lourenço, Eduardo. *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa: Gradiva, 1999.

Michael Löwy e Robert Sayre. *Romanticism Against the Tide of Modernity*. Durham, Londres: Duke University Press, 2001.

Martins, Pedro. "History, Nation and Politics: the Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)." Tese de doutoramento, FCSH-UNL, 2016.

Real, Miguel. *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa*. Lisboa: Quidnovi, 2007.

Santos, Boaventura Sousa. "Onze Teses por Ocasão de mais uma Descoberta de Portugal." *In Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, 49-76. Porto: Afrontamento, 1994 [1991].

Santos, Boaventura Sousa. "Modernidade, Identidade e Cultura de Fronteira." *In Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, 119-37. Porto: Afrontamento, 1994 [1993].

Silva, Agostinho da. "A Comédia Latina." *In Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 177-190. Lisboa: ICALP, 1988 [1946-47].

Silva, Agostinho da. "Considerando o Quinto Império." *In Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 191-200. Lisboa: ICALP, 1988 [1960].

Silva, Agostinho da. "O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas." *In Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 567-73. Lisboa: ICALP, 1988 [1972].

Silva, Agostinho da. "Entrevista a Tereza Sá Nogueira." *In Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 753-58. Lisboa: ICALP, 1988 [1975].

Silva, Agostinho da. "Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo." *In Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 743-51. Lisboa: ICALP, 1988 [1984].

Silva, Agostinho da. "Conversas Inacabada." *In Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 31-44. Lisboa: ICALP, 1988 [1984-1985].

Silva, Agostinho da. "Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo." *In Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 753-58. Lisboa: ICALP, 1988 [1985].

Silva, Agostinho da. "Entrevista de Agostinho da Silva ao ICALP." *In Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 81-108. Lisboa: ICALP, 1988 [1986].

Silva, Agostinho da. "Agostinho Ensine-nos." *In Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 109-19. Lisboa: ICALP, 1988 [1986].

Silva, Agostinho da. "Com Agostinho da Silva à Procura do Futuro de Portugal." *In Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 125-32. Lisboa: ICALP, 1988 [1986].

Silva, Agostinho da. *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1994.

Silva, Agostinho da. *Vida Conversável*. Organização e prefácio de Henryk Siewierski. Lisboa: Assírio e Alvim, 1994.

Silva, Agostinho da. "O Cristianismo." *In Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I. Lisboa: Âncora Editora, 1999 [1942].

Silva, Agostinho da, "Conversação com Diotima." *In Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I. Lisboa: Âncora Editora, 1999 [1944].

Silva, Agostinho da. "Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa." *In Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I, 25-87. Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957].

Silva, Agostinho da. “Um Fernando Pessoa.” *In Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I., 88-117. Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1959].

Silva, Agostinho da. “Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo.” *In Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I., 321-35. Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1967].

Simões, Manuel Breda. *Roteiro Lexical do Culto e das Festas do Espírito Santo nos Açores*. Lisboa: ICALP, 1987.

Smith, Anthony D. *National Identity*. Hardsmondworth: Penguin Books, 1991.

Smith, Anthony D. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Sousa, Antónia, ed. *Diálogos com Agostinho da Silva*. Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006.

Travessa, Elisa. *Jaime Cortesão, Política, História e Cidadania*. Porto: Edições ASA, 2004.

VVAA. *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo*. Lisboa: INIC, 1986.

#### **Referência para citação:**

Leal, João. “Nação e império: Agostinho da Silva e as festas do Espírito Santo.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017): 75-111.



## **Valentin Groebner**

### **Roots, Replica, Replay: European Medievalisms after 1945**

---

Since the end of the 18th century, the Middle Ages were, in the learned culture of European elites, much more than simply a historical period. Rather, they came to serve as the focal point for a complex set of desires. From the early 19th to the mid-20th-century, the Middle Ages were understood as the lost realm of collective identity, “truth”, “authenticity” and “moral unity”. All over Europe, the timespan from the 10th to the early 16th century provided texts, images and artefacts for national foundation narratives and idealized and heavily moralized political fables. How can we describe and analyse these phenomena, and what followed their decline after 1945?

Keywords: Middle Ages, national histories, medievalism, Europe, 19th century, 20th century.

---

### **Raízes, réplica, repetição: medievalismos europeus após 1945**

Desde o fim do século XVIII, a Idade Média foi, na cultura letrada das elites europeias, muito mais que um simples período histórico. Ela serviu de ponto de enfoque para um conjunto complexo de desejos. Desde o início do século XIX até meados do século XX, a Idade Média foi entendida como o reino perdido da identidade coletiva, da “verdade”, “autenticidade” e “unidade moral”. Por toda a Europa, o período de tempo entre o século X e o início do século XVI forneceu textos, imagens e artefactos para narrativas de fundação nacional e fábulas políticas idealizadas e fortemente moralizadas. Como é que estes fenómenos podem ser descritos e analisados, e o que se seguiu ao seu declínio depois de 1945?

Palavras-chave: Idade Média, histórias nacionais, medievalismo, Europa, século XIX, século XX.

# Roots, Replica, Replay: European Medievalisms after 1945

Valentin Groebner\*

Two or three times a year, the phone in my office rings, and a journalist asks my expert opinion on the ongoing, no: surging popularity of the Middle Ages in the 21<sup>st</sup> century. “Why so many medieval spectacles, living medieval history-markets and re-enactments, re-staged tournaments and battles?”, he asks. Why the apparently deeply popular and irresistible funky fascination with a long-gone period with a reputation of darkness, superstition and violence, five, seven or nine centuries ago? I teach medieval history, but the journalists call me because I have written, a couple of years ago, a book with a bold statement in its title: “Das Mittelalter hört nicht auf” - The Middle Ages never stop.

Yet it did; and when the journalist is in a hurry and wants a crisp, short, one-line response, my reply is: “Because it is so utterly difficult to leave the 19<sup>th</sup> century behind.” The notion of “the Medieval” as a formula for intense and high-pitched emotional impressions took shape in the learned literary imagination of the Romantics of the last third of the 18<sup>th</sup> century. With “romantic” I mean a particular style of subjectivity, the use of one’s own emotions as instruments of knowledge and cognition. An ambitious young writer named Johann Wolfgang Goethe urged his readers in 1773 to look at the huge dark façade of the 14<sup>th</sup> century Strasbourg cathedral: “Go there and plunge yourself into this deepest feeling of beauty and truth, born out of the roughest strongest centre of the German soul”<sup>1</sup>. Similar invocations spread all over Europe: from Germany and Switzerland to France and England, mutually influ-

\* Universität Luzern

<sup>1</sup> Johann Wolfgang von Goethe, „Von Deutscher Baukunst“ (1773), in *Von Deutscher Art und Kunst* (Stuttgart: G. J.Götschen’sche Verlagshandlung, 1892), 90.

encing and reinforcing themselves, from novels and poems to painted fantasies – like Schinkel’s imagined picturesque cathedral (Figure 1) – to newly-built ruins and country houses as containers of the alleged intensity of the past.



Figure 1: Karl Friedrich Schinkel, *Gotischer Dom am Wasser*, 1813. Alte Nationalgalerie, Berlin.

Since then, the Middle Ages stopped being simply a period. They became a feeling – one’s own feeling. For the members of the learned elite, they were an apparatus for creating and reinforcing one’s own emotions – a self-imagined past as a “mood organ”, to borrow a phrase from the 1950s-Science Fiction-writer Philipp K. Dick who imagined such a device in every household that could procure strong sentiments at the owner’s will. Public readings of re-discovered medieval poetry

and stagings of plays with a medieval cast were understood as means of forging strong, pure, and fresh sensations among the audience. This could take very different forms. The poet Friedrich von Hardenberg, also known as Novalis, gave, in his 1799 speech “Christendom or Europe” the Middle Ages a distinctly religious meaning, praising the Catholic church of the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> century as a perfect holistic and all-encompassing social body and an incorporation of social harmony – only to be destroyed and corrupted by nominalism and self-destructive doubts already in the 14<sup>th</sup> century. In the same vein, René de Chateaubriand had praised in his influential “Génie du Christianisme” of 1802 Gothic architecture and medieval epics as inexhaustible cultural treasures for future generations<sup>2</sup>.

The overwhelming majority of the interpretations of the medieval period from the 1830s onward, however, laid their emphasis not on religious matters but on a literary and political agenda for which the Middle Ages served as an inexhaustible storehouse of foundation narratives for one’s own respective national culture. In most cases, these narratives concentrated on the identification of a limited number national heroes – kings and noblemen, in most cases – as personifications of the nation’s virtues; they also included increasingly artworks and texts in the literary vernacular. The canonization of Dante Alighieri in the Italian context is a particularly impressive example, but other medieval poets in other languages enjoyed very similar careers, including some whose allegedly medieval masterworks turned out, a couple of decades later, to be completely made-up and fictitious. The newly formed European states of the 19<sup>th</sup> century were in need of such new old roots and cultural foundations, and practically all of them found them in the Middle Ages.

Seen from a distance of 150 years, the motives and formulas for creating a proper and unique national medieval past all over Europe strong-

<sup>2</sup> Michael Glencross, *Reconstructing Camelot: French Romantic medievalism and the Arthurian tradition* (Cambridge: D.S. Brewer, 1995); Elizabeth A. Fay, *Romantic Medievalism. History and the Romantic Literary Ideal* (Houndmills: Palgrave UK, 2002); Clare A. Simmons, *Popular Medievalism in Romantic-Era Britain* (New York: Palgrave US, 2011).

ly resemble each other. However stark the actual differences in political structure and development between, say 19<sup>th</sup>-century Denmark and Hungary were, Germany and France, Serbia and Norway, the respective catalogue of saintly kings, female heroines as personification of collective virtues and allegedly identity-forming battles – lost or won – between the 10<sup>th</sup> and the 14<sup>th</sup> century as foundations myths now look very similar to us. However unique the meanings of the respective medieval event were understood to be, the forms in which they were promulgated in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century were, minor differences apart, everywhere the same: historical novels; plays; celebratory spectacles and feasts for the centenary of the battle, the birth, coronation or death of the hero or heroine in question – and with the explosion of printing technology in colours from the 1880s on, an avalanche of popularized images for the broad public, soon to be supplemented by photo postcards and movies. The history of European medievalisms is thus a history of its representation and dissemination in the brand-new media of the long 19<sup>th</sup> century. An Italian advertisement poster of 1912 placed the medieval poet Dante Alighieri at a shiny new Olivetti typewriter (Figure 2).

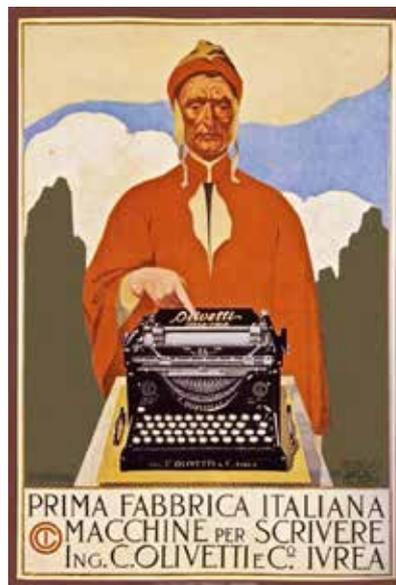


Figure 2: Dante advertising for Olivetti, 1912. <http://www.italianways.com>

With industrialization gathering speed in wide stretches of Central and Western Europe, most bigger cities changed their shape, size and outward appearance dramatically within a couple of decades: Century-old medieval fortifications, city gates and towers vanished more or less everywhere between the 1830s and the 1860s, medieval city centres underwent drastic changes. The appraisal of the nation's glorious medieval past thus went hand in hand with the destruction of remaining medieval structures, a much-deplored fact by the propagators and defenders of the heroic national past. The history of the huge enterprises of saving, restoring and reconstructing medieval monuments in the 19<sup>th</sup> century, from Emmanuel Viollet-le-Duc to his successors, is by now well established and thoroughly researched. It runs parallel to the equally well-documented history of erecting completely new medieval buildings. The phenomenon ranges from completing unfinished medieval churches (Figure 3) and cathedrals – all but two gothic cathedrals in the German-speaking realm got their impressive towers and spires only in the last decades of the 19<sup>th</sup> century, as you know – to wonderful neo-gothic fantasies, ruins, castles, medieval towns built from scratch.<sup>3</sup>

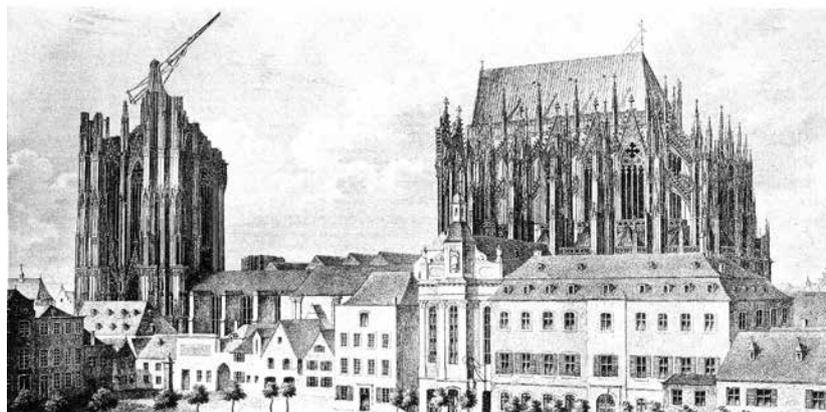


Figure 3: The unfinished Cologne cathedral, 1824. <https://commons.wikimedia.org>

<sup>3</sup> *The Cambridge Companion to Medievalism*, ed. by Louise D'Arcens (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), with abundant examples.

My favourite example is the “Vajdahunyad vára” (Figure 4) in Budapest, built in the late 1890s as an enlarged copy and remix of four different existing 14<sup>th</sup>- and 15<sup>th</sup>-century castles for the Industrial exposition in the booming Hungarian metropolis, with a station for the new underground trains below. It is not by chance that whenever I show this image in my university lectures, my students so easily mistake this building to the Zürich National Museum erected in the same years next to another huge railway station: Both wilfully designed as neo-gothic examples of high modernity and the latest technology. Neo-gothic buildings became, all over Europe, the dominant architectural style of the Industrial revolution in full swing. To this day, in the realm of popular culture, these new 19<sup>th</sup> century-designs are, we may say, the real Middle Ages, at least in terms of success: The four medieval castles most popular with visitors in Germany today were all four created in the last three decades of the 19<sup>th</sup> century.



Figure 4: Vajdahunyad Castle, Budapest. <https://commons.wikimedia.org>

What I want to highlight is the lesser studied paradox between the multiplication of medieval monuments, texts, spectacles, the media

surge of the decades between 1850 and 1900 that, in fact, popularized and multiplied texts and images of the Middle Ages everywhere, and the strong feelings of loss – or, as we may put it, structurally institutionalized melancholy – always also present in the 19th-century invocations of the Medieval Past, be it religious or heroic-national. However strong anticlerical sentiments were in the 19<sup>th</sup> century, both variants of conjuring and representing the Middle coexisted and mutually reinforced each other, not only in the Catholic, but also in the Protestant parts of Europe. These invocations of allegedly medieval roots served many ends: but however intense – and costly – the efforts to restore, reconstruct, re-establish the heroic past of the 11<sup>th</sup>, 13<sup>th</sup> or 15<sup>th</sup> centuries, it somehow remained inaccessible.



Figure 5: Replica of the 12<sup>th</sup>-century “Bamberger Reiter” at the entrance of the Deutsches Historisches Museum in Berlin, 2004

In spite of all the monuments, novels, feasts, representations as detailed, sumptuous and lavishly funded as you might wish, a particular aspect of the medieval past persisted – its *goneness*. The multiplication of the Middle Ages never made the phantom pain go away that went along with them. The heroic epoch never seems to have been able to fully satisfy the desires it evoked in its admirers. It remained

“*unvollendet*”, as the German word goes, forever unaccomplished, unfulfilled, and even more because it was heavily freighted with notions of completeness, moral unity, social harmony and, above all, authenticity and inner truth – now forever lost.

I think that this phenomenon – the impossibility of the Revival of the Middle Ages already installed in the project – deserves closer and more systematic attention than it has yet found among scholars of medievalism. I cannot help the suspicion that the protagonists of medievalism in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century were fully aware of what they were doing: is it possible that they made deliberate use of this melancholic *impossibleness* as both a rhetoric device and a source of negative energy? The very special Middle Ages they created was represented as glorious and triumphant – the very origins of the nation’s values; a storehouse of cultural treasures. Yet, it had a dark side as well, its tragic shadow: the realm of the past they so powerfully evoked was a kingdom of the Offended and Disappointed; a territory inhabited by those that felt they had been left behind by more recent events. Their notion of supremacy – the conjuring of a mythical medieval past ruled by one’s own ancestors – was often tinted with masochism: “we suffer now”, their secret (or not so secret) motto went, “because we were the descendents of the pure and chosen ones, then”.

Pedro Martins, in his dissertation of the uses of the Middle Ages in Portugal in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century, has beautifully laid out the highly ambivalent notions of this glorious past as both the reason for national splendour and national decline into “*decadência*”<sup>4</sup>. You find very similar paradoxes and ambiguities in the 19<sup>th</sup> century commemorations of medieval victories in Switzerland and in the visions of Nazi historians of the early 1930s for the rebirth of the German Reich to medieval greatness – a greatness that, according to their own terms, had been corrupted and undermined already in the second half of the 13<sup>th</sup> century<sup>5</sup>. The historians’ search for medieval origins as powerful and pure as possible produced

4 Pedro Alexandre Guerreiro Martins, “History, Nation and Politics: the Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)” (PhD diss., Universidade Nova de Lisboa, 2016).

5 F. Link-M.W. Hornburg, “He Who Owns the Trifels, Owns the Reich”: Nazi Medievalism and the Creation of the Volksgemeinschaft in the Palatinate”, *Central European history* 49, no. 2 (2016): 208-39.

contaminated, adulterated, flawed pre-histories of future greatness. We should not simply dismiss these writers as simpletons. They weren't; and in many cases, they seem to have been aware of the negative dialectics they found themselves in. Exploring the Middle Ages was a national duty, and yet it wrecked the promise of a return to medieval glory in the future. So much for the interdependencies of history and science fiction.

In 1945, the long, long 19<sup>th</sup> century project of Dreaming – and Reviving – the Middle Ages was over. Not only in Germany, for obvious reasons, but all over Europe. With the exception of a mere handful of exceptions (the cemetery for the German soldiers fallen in the battle of El Alamein being one of them), no more neo-romanesque or neo-gothic buildings or monuments were commissioned after the Second World War. Yet medievalism, the evocation of the Middle Ages as “organic”, “holistic”, human” contrasted with an allegedly cold and mechanic modern industrial world, made a lively reappearance at the end of the 1970s, mostly in the New Left in England, France and Germany, together with Romantic notions of authenticity and naturalness and spiritual and religious overtones. (It is quite an interesting, and puzzling, concept that a specific historical epoch should be more “natural” than others – what about Late Antiquity, then?) On the other side of the political spectrum, aggressive nationalist identity politics focussing on “medieval roots” and commemorations of medieval battles reappeared at the end of the 1980s, with Slobodan Milosevic’s infamous speech at Kosovo Polje in 1989 that help to start the Yugoslavian civil wars and the foundation of the Italian “*Lega Nord*”, commemorating the victory of Legnano in the 12<sup>th</sup> century. Today, it is easy to add further examples of political instrumentalisation of the Middle Ages from the European far right, from Bulgaria and Hungary to Austria, Switzerland, the French “Front National” and the Scottish National Party that has officially declared the 13th-century freedom fighter William Wallace – starring in the movie “*Braveheart*” by the Australian Mel Gibson of 1995 – its patron and founder.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> See for a fuller and more detailed account the engaging Tommaso di Carpegna Falconieri, *Medioevo Militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociate* (Turin: Einaudi, 2011).

But compared with their forerunners in the 19<sup>th</sup> century, all these forms of medievalism – however unpleasant – remain of marginal influence compared to another, third and completely new way of reviving and representing the Middle Ages.

Today, referring to the Middle Ages means entertainment and tourism. It means re-enactment and remake, with a visual vocabulary and media resonance quite similar to those novels, plays, staging's, movies in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century I have mentioned. But there is one fundamental difference. Representing medieval history today comes not as a quest for truth and authenticity, but deliberately as masquerade, play, pretending, doing as if. It looks not for “moral unity” or “wholeness”, but for fragmentation, decoration and the pleasure of recombining colourful elements from a wide array of many different Middle Ages. The by-gone epoch they visualize appears no more as a “distant mirror”, to borrow the title from an influential book from the 1970s on the 14<sup>th</sup> century<sup>7</sup>. Rather, it is a sort of kaleidoscope and supermarket shelf from which the users are invited to make their own choices, as heterogeneous as possible – also in this respect, we might be closer to our forerunners in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries than we tend to think<sup>8</sup>. Vikings or crusader knights, sultans or conquistadors, these new representations of the Middle Ages not only allow, but openly encourage the fast switching of roles and codes in an open-ended carnival of re-arranged self-made pasts.

7 Barbara W. Tuchman, *A Distant Mirror: The Calamitous 14<sup>th</sup> Century* (New York: Alfred A. Knopf, 1978).

8 Angela Jane Weisl, *The persistence of Medievalism: narrative adventures in contemporary culture* (New York: Palgrave Macmillan, 2003); Nicholas Haydock, *Movie Medievalism: the imaginary Middle Ages* (Jefferson, NC: McFarland, 2008); Andrew B. R. Elliott, *Remaking the Middle Ages: the methods of cinema and history in portraying the Medieval world* (Jefferson, NC: McFarland, 2011).



Figure 6: Austrian far-right politician Jörg Haider posing as medieval knight



Figure 7: Medieval festival, Berlin, 2008



Figure 8: Website of the “chantier medieval” of Guédelon. <http://www.guedelon.fr/de/>



Figure 9: Assassin's Creed computer game, issued first in 2007.



Figure 10: Tournament toys, photograph of the author

It is the playful, stagy, histrionic mode of re-appropriating history that has come to dominate every visualization of the Middle Ages in the media sphere of the 21<sup>st</sup> century. Its message is simple and straightforward. The Middle Ages are no longer a subterranean treasure or well of origin, depth, authenticity or “truth”. They are a repertory for decoration, a multi-level video game, a costume agency in which everybody can – at least theoretically – slip into every role he or she desires, and then leave it again. I would call this the touristic mode of memory. We, as professional historians, might not particularly appreciate the openly consumerist attitude that goes along with it. But would we prefer the return to sacred values and strict national duties of remembrance in the name of an inaccessible past forever lost?

**Referência para citação:**

Groebner, Valentin. “Roots, Replica, Replay: European Medievalisms after 1945.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017): 113-126.

# Em defesa da universidade: Autorreflexividade, dúvida radical e escrita do devir

Jorge Ramos do Ó\*

## A abrir, o tradicional cerco escolar ao sujeito da escrita

Parto para a redação das páginas que se seguem com a certeza de que, apesar da evidente autoanálise presente em várias correntes do pensamento social atual, e bem assim de uma parte importante da tradição universitária dos últimos dois séculos, não há entre nós, na atualidade e mesmo por entre os que trabalham no campo da educação no interior da academia, ainda muito interesse e empenho em “examinar as formações de conhecimento-poder presentes nas instituições, práticas e linguagens acadêmicas”, para utilizar uma expressão de Steven Connor<sup>1</sup>.

Somos há muito protagonistas de uma separação, transformada num fosso intransponível no presente, entre ensino e investigação. As relações da universidade com a ciência, como nota António Nóvoa<sup>2</sup>, estão no centro de um debate “mal resolvido” ainda nos dias de hoje, à medida que a população do ensino superior e da própria pós-graduação cresce a olhos vistos. Independentemente do contexto histórico e da situação nacional em que nos encontremos, essa tensão já nos atingiu nalgum momento e nos há de atingir algures no futuro. Uma importante explicação encontra-se, naturalmente, na estrutural resistência à

\* Instituto de Educação, Universidade de Lisboa (jorge.o@ie.ul.pt)

<sup>1</sup> Steven Connor, *Cultura pós-moderna: Introdução às teorias do contemporâneo* (São Paulo: Edições Loyola, 2000), 18.

<sup>2</sup> António Nóvoa, “A Universidade de Lisboa nos séculos XIX e XX (1834 – 2000),” *In A Universidade de Lisboa (séculos XIX e XX)*, ed. Sérgio Campos Matos e Jorge Ramos do Ó (Lisboa: Tinta da China, 2013), 20.

mudança decorrente de velhos hábitos de trabalho instalados, muito mais focados na ‘conservação, acumulação e transmissão’ do saber das várias províncias disciplinares do que propriamente nas dinâmicas que sustentam a ‘ideação e construção’ de novos objetos e territórios científicos. Creio, não obstante, que essa análise só traduz a necessidade de divisarmos, com outra intensidade e clareza, o que temos de fazer para enfrentar uma força permanente que nos faz falar e agir em nome da lei, do rigor e da universalidade do conhecimento científico. É para o interior de nós mesmos, para a essência do nosso gesto, que a crítica tem de se dirigir.

Diria, em conformidade com esta exigência autorreflexiva, que a grande fronteira que se cava entre ensinar e criar encontra a sua matriz fundadora numa atividade que nos constitui desde que, na infância, começamos a ser escolarizados. Falo do ler e do escrever como atividades correlatas, mas que têm na primeira uma dimensão de precedência e de comando sobre a segunda. Escrevemos o que lemos, escrevemos em conformidade com o que lemos; somos escolarizados para nos confinarmos à posição de leitor e a idealizar o que outro escreve como gênio e as suas realizações exemplos da transcendência. É sobre esta *paixão triste* e contra todo o enfraquecimento da potência do criar que me parece nos devemos mobilizar. Pensar contra nós próprios, ter a coragem da verdade, fazendo a defesa da universidade através do ceticismo, da dúvida e da liberdade de questionamento mais radical. Para nos fortalecermos nessa prática precisamos de construir os nossos intercessores, encontrar os nossos amigos e eles estão cá, também há séculos, ontem como hoje, a reivindicar o amanhã da universidade no *locus* da pergunta. Este artigo toma como seu desígnio uma visita, e apenas uma, ao interior do *arquivo* em que a posição do infinito do questionamento se afirmou com grande veemência. A digressão vai de Espinosa a Bourdieu, de Barthes a Deleuze, de Agamben a Derrida, de Lyotard a Wittgenstein e a Kant, entre vários outros, procurando assim uma articulação estrutural e dialógica, dir-se-ia para lá do tempo e da distância; convoco a voz destes filósofos, sociólogos e linguistas, a fim melhor sustentar a defesa do ato da criação e da palavra plural no interior das instituições de saber e de

conhecimento. É da possibilidade de uma crítica potente e desassombada que aqui se trata.

Tome-se, também desde já, a maior evidência civilizacional construída sobre o conjunto da cultura escolar. O aluno é aquele o ator social que tem de ser inteiramente constituído no verdadeiro, que se descobre imerso no jogo restrito e silencioso da repetição indefinida do mesmo texto. Nestes termos, ler e escrever têm sido sinónimos de uma fratura entre duas possibilidades de vida bem distintas. Temos, por um lado, esse mundo exíguo, constantemente rarefeito por ação da escola, composto por aqueles que concebem e *assinam* os objetos – exagere-se e tome-se aqui o *escritor* simbolicamente como o ator social que corporiza a invenção e a criação –, narcisicamente eleitos por todos os meios de comunicação como celebridades no seu domínio de ação, seja este económico, científico ou cultural e artístico; temos, por outro lado, a multidão, sempre em crescimento à medida que o século XX afirmou a chamada “escola para todos”, composta pelos que dela foram obrigados a sair e que, no máximo, podem aspirar a assistir ou a desejar consumir – estes poderiam, de acordo com o mesmo raciocínio, ser designados de *leitores*. É porque se apresenta como a instituição por excelência da conservação social que a escola faz crer à maioria que a imaginação criadora é, justamente, um patamar cognitivo só ao alcance dos predestinados, daqueles que resistem incólumes à absurda máquina escrava da *mimesis*. Estamos, portanto, há muito tempo confrontados com a mais difícil das realidades: a da aliança operacional entre as práticas pedagógicas e os procedimentos examinatórios, subsumidos na lógica secular do ensino como movimento reiterativo de explicação e de reconhecimento infinita, e da aprendizagem como transposição literal dos saberes professados. Ora, se entrevista a partir desta evidência, a instituição universitária não se distingue dos níveis de ensino seus anteriores, porquanto continua a hipervalorizar e a esgotar os seus efetivos em delirantes rotinas de repetição, anotação, síntese e comentário do já escrito.

As instituições modernas de cultura, de ensino e mesmo de investigação, nota igualmente Michel Serres num texto que nos faz continuamente levantar o olhar das suas páginas e sonhar o amanhã da criação,

a que deu o nome de *O terceiro instruído*, “vivem de mensagens, de imagens repetidas ou de modelos copiados”, com origem nos “grandes mamutes da universidade, dos *media* ou da edição”. Esta é uma informação que se espalha e difunde até à redundância e cuja “massa de artifícios” impede “a inovação ou a esmaga, considerando-a como o pior dos perigos”. Evidentemente que, a essas instituições, os inventores causam pavor, assim como “os santos punham em perigo as igrejas, de onde os cardeais, por se sentirem incomodados, os expulsavam”. Avisamos Serres que quanto mais as organizações escolares evoluem para a massificação ou para uma dimensão gigantesca, mais necessidade têm de estabelecer indicações e de desenvolver rotinas contra o exercício do “livre pensamento”. Por isso, Serres interpela diretamente os seus leitores com o maior desassombro: “Desejam criar? Pensem então no perigo que correm.” E parece mesmo não ter medo das palavras: “Para criar é preciso saber e, por isso, trabalhar imensamente, mas essa necessária condição por si apenas não chega. Do passado ou da ciência, o peso esmaga e esteriliza (...). *Analisar ou julgar, eis o que é próprio dos impotentes que, em conjunto, gozam de todos os poderes*”<sup>3</sup>.

Talvez pudéssemos, em conformidade com esta tese, admitir que a imagem da floresta seja aquela que mais remotamente atemorizou e vem ainda atemorizando todas as autoridades escolares. Como Martin Heidegger<sup>4</sup> escreveu, e insistiu ao longo dos seus escritos filosóficos, “na floresta há caminhos que, o mais das vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não trilhado”. Mesmo com as diferenças e antagonismos de posições que gera no seu interior, a instituição universitária está longe de conceber a produção do saber como se de um caminho florestal se tratasse – aquele que mal começa a ser percorrido, deixa perceber que, mesmo contra as aparências, não há nenhum trilho que seja exatamente igual a um outro. Aqui reside o ponto essencial de toda a crítica, ontem como hoje.

3 Michel Serres, *O terceiro instruído* (Lisboa: Instituto Piaget, 1993), 96 e 99-100; itálico meu.

4 Martin Heidegger, *Caminhos de floresta* (Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2002 [1977]), 3.

## A exigência do posicionamento autorreflexivo

É porque estamos implicados no mundo que há implícito no que pensamos e dizemos a seu propósito. Para disso libertarmos o pensamento, não podemos contentar-nos com esse regresso a si próprio do pensamento pensante que comumente se associa à ideia de reflexividade; e só a ilusão da onnipotência do pensamento pode fazer crer que a dúvida mais radical é capaz de suspender os pressupostos, ligados às nossas diferentes filiações, pertencas, implicações, com que cometemos os nossos pensamentos. O inconsciente é a história – a história coletiva, que produziu as nossas categorias de pensamento, e a história individual através da qual aquelas nos foram inculcadas: é, por exemplo, a história social das instituições de ensino (banal entre todas, e ausente da história das ideias, filosóficas ou outras) e da história (esquecida ou recalçada) da nossa relação singular com essas instituições que podemos esperar algumas revelações verdadeiras sobre as estruturas objetivas e subjetivas (classificações, hierarquias, problemáticas, etc.) que continuam a orientar, contra a nossa vontade, o nosso pensamento<sup>5</sup>.

As palavras que se acabam de ler postulam a autorreflexividade como condição primeira da ação, apontando para essa modalidade, dir-se-ia de raiz cética, que consiste em questionar incisivamente sobre o que nos é mais próximo e nos constitui mesmo enquanto evidência transcendente ou fundadora. Trata-se de uma tarefa instantânea que se funda sempre em tentar compreender como nos colámos e permanecemos afiliados às instituições de saber, a lógicas de poder e a regimes de conservação de que nada nem ninguém ao nosso redor nos autoriza a crer possam ser os nossos ou, menos ainda, que se ampliam através da intervenção social que protagonizamos. Como se só nessa interminável

5 Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas* (Oeiras: Celta Editora, 1998), 9.

tarifa crítica de análise e de decomposição da reverberação em nós das certezas do tempo nos fosse efetivamente possível alimentar o desejo de novas formas de vinculação, sem as quais a emergência de outras paisagens e relações sociais se torna impossível. Foi por certo em nome dessa funda exigência que o pedagogo Sérgio Niza<sup>6</sup> reteve de Bruner a referência ao seguinte provérbio chinês: *os peixes num aquário não são capazes de ver a água do próprio aquário*. Ao lê-lo, imediatamente me vieram ao espírito considerações produzidas no mesmo sentido pelo conhecido investigador de história antiga, Paul Veyne, sobre a natureza crítica do trabalho realizado pelo seu grande amigo, entretanto desaparecido, Michel Foucault. Enquanto historiador e filósofo, o autor de *Vigiar e punir* teria percebido que, para levar a bom termo as análises de uma dada época, deveria “atingir, para além da sociedade ou da mentalidade, as verdades gerais nas quais os espíritos dessa época estavam, sem saber, encerrados, quais peixes num aquário”. Trata-se de uma posição dupla que em si nada tem de trágico, porquanto, na medida em que pensa, este observador mantém-se fora do aquário e observa os peixes que nele andam às voltas, mas, “como é preciso viver” e tomar posições, “dá por si dentro do aquário, também ele peixe”<sup>7</sup>. É neste permanente jogo de desdobramento, abolindo a distinção entre a interioridade e o fora, numa atitude simultaneamente ativa, cognitiva, afetiva e existencial, que eu me quero perceber face ao insuportável da universidade que temos e em que estou por inteiro implicado. Diria então qualquer coisa como isto: imerso no tempo, refletindo sobre o que se está a passar, dizendo a verdade a todo o custo, o cético radical não deixa de procurar; por isso mesmo, a sua energia concentra-se na possibilidade de construir um *tempo-outro*. Ocorre-me a este respeito uma passagem de um diálogo entre os filósofos Jacques Derrida e Maurizio Ferraris<sup>8</sup> e em que o primeiro, fazendo o balanço de cerca de quatro décadas que então levava de escrita, consentiu que a constante das suas “determinações” acerca das relações entre filosofia e política se materializava na hipótese de

6 Sérgio Niza, *Escritos sobre educação* (Lisboa: Tinta da China, 2012), 460.

7 Paul Veyne, *Foucault: O pensamento, a pessoa* (Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2008), 10.

8 Jacques Derrida e Maurizio Ferraris, *O gosto do segredo* (Lisboa: Fim de Século, 2006), 70.

uma “contra-instituição”, por oposição àqueles que defendiam a utopia do regresso a “um pré ou não-institucional selvagem e espontâneo”. Afirmava que a sua crítica frontal das instituições apontava, antes, para o “sonho de uma outra instituição que, num processo interminável”, viesse a substituir as “opressivas, violentas e inoperantes”.

De todas as formas e no seu recorte mais geral, esta questão leva-me diretamente até Bento de Espinosa e às múltiplas reflexões que produziu acerca das paixões tristes, dos *maus encontros e das más ligações*, ao convite que de tão longe do presente nos faz para um trabalho de consciencialização acerca da *tiranía* e da escravidão. Parece que a sua atenção não perdia jamais de vista essas figuras do humano que exploram e reúnem o *infinito dos desejos* e as *confusões da mente*, esmagando-os sob os valores da transcendência, para, desse modo, estabelecerem um eficiente poder de sujeição sobre as consciências. Por isso, Deleuze e Guattari<sup>9</sup> lhe chamaram, também a ele, o “príncipe dos filósofos”. A tarefa última da ética, de acordo com Espinosa, consistira em conhecer as falsificações da vida, tudo o que nos faz depreciar a nossa própria existência, para que, então, a *potência de agir* se possa sobrepor à *potência de padecer*. Muito antes do furacão Nietzsche – que também assumia como sua a máxima de “fazer do conhecimento o mais potente dos afetos”<sup>10</sup> –, eis que uma voz nos interpela de longe, insistindo em apresentar “a ética como uma teoria da potência, em oposição à moral como a teoria dos deveres”<sup>11</sup>. De Espinosa regresso com frequência a passagens como estas, inseridas nas IV e V partes da *Ética*, justamente intituladas “A servidão humana ou a força dos afetos” e “A potência do intelecto ou a liberdade humana”:

Um afeto está tanto mais sob o nosso poder, e a mente padece tanto menos, por sua causa, quanto mais nós o conhecemos.

9 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O que é a filosofia?* (Lisboa: Editorial Presença, 1992), 46.

10 Extraído de uma carta de Nietzsche ao seu amigo Franz Overbeck, datada de 30 de julho de 1881 e transcrita integralmente em André Martins, org., *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche* (São Paulo: Martins Fontes, 2009), XVII.

11 Gilles Deleuze, *Espinosa e os signos* (Porto: Rés Editores, s.d.), 126.

Para acabar com o medo é preciso pensar com firmeza, quer dizer, é preciso enumerar e imaginar, com frequência, os perigos da vida e a melhor maneira de os evitar por meio da coragem e da fortaleza. Deve observar-se, entretanto, que ao ordenar os nossos pensamentos e imaginações, devemos levar sempre em consideração aquilo que cada coisa tem de bom, para que sejamos, assim, sempre determinados a agir segundo o afeto da alegria.

A potência da mente é definida (...) exclusivamente pelo conhecimento, enquanto a sua impotência ou paixão é medida exclusivamente pela privação de conhecimento, isto é, por aquilo em função do qual as ideias são ditas inadequadas.

A satisfação consigo mesmo é uma alegria que surge porque o homem se considera a si próprio e à sua potência de agir. Ora, a verdadeira potência de agir do homem, ou seja, a sua virtude, é a própria razão, a qual o homem considera clara e distintamente. Logo, a satisfação consigo mesmo surge da razão. Além disso, o homem, enquanto considera a si próprio, não percebe clara e distintamente – ou seja, adequadamente – senão aquilo que se segue da sua própria potência de agir, isto é, aquilo que se segue da sua própria potência de compreender. Portanto, é só dessa consideração que surge a maior satisfação que pode existir.

O primeiro e único fundamento da virtude ou do princípio correto de viver consiste em buscar aquilo que é útil para si.

Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má para nós. Chamamos de mal o que é causa de tristeza, o que diminui ou refreia a nossa potência de agir. Assim, se uma coisa fosse má para nós por aquilo mesmo que tem de comum connosco, ela poderia,

então, diminuir ou refrear aquilo que tem de comum conosco, o que seria absurdo. Portanto, nenhuma coisa pode ser má para nós por aquilo que tem de comum conosco; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má, isto é, que ela diminui ou refreia a nossa potência de agir<sup>12</sup>.

Retiro de proposições e demonstrações como as que se acabaram de ler a defesa de uma prática da vida que intransigentemente remeta para uma tipologia dos modos de existência imanentes, quero dizer, para uma modalidade de inserção social dos sujeitos baseada na maior diferença qualitativa entre si. Em Espinosa encontra-se todo um exercício que não é de mera exposição intelectual ou professoral, mas que, antes, procura configurar um “método de invenção” que suplante o tipo de encaixe unidirecional proposto pela Moral. Esta emerge nos seus escritos como uma autêntica *política de policiamento da vida* – segregadora contínua das figuras do negativo e da mutilação, dessas forças que produzem o ressentimento e a má consciência, as más interpretações e as depreciações, o ódio, o remorso e, em última instância, a culpabilidade –, porque exatamente faz relacionar sempre a existência dos homens com “valores transcendentais”. Espinosa falou tanto da possibilidade de construir um *terceiro olho*, aquele que nos fizesse ver a vida para lá das aparências falsas e permitisse ficar efetivamente na posse do conhecimento de tudo quanto nos enfraquece e imobiliza o pensamento e a ação. Apetece, assim, afirmar em jeito de declaração amorosa: Espinosa ou a busca de uma visão livre e inspirada. É como se, à distância de séculos, uma voz nos estivesse sempre a dizer, uma e ainda uma outra vez, que apenas o ato de pensar dá lugar a uma vida poderosa e que somente esta pode explicar o pensador. Mais do que nos querer apontar um caminho, mandar ou convencer, “queria somente inspirar, despertar”<sup>13</sup>. Há, efetivamente, em Espinosa um sentido primeiro, objetivo, mas relativo e parcial acerca da noção de Bem e de Mal – trata-se tão-

12 Bento de Espinosa, *Ética* (Belo Horizonte: Autêntica, 2007 [1677]), 370, 381, 389, 325, 297 e 409.

13 Gilles Deleuze, *Espinoza e os signos* (Porto: Rés Editores, s.d.), 23-24.

-somente do que convém e não convém à nossa natureza – e, por isso, este par é por ele perspectivado como subjetivo e inteiramente modal.

Estamos, portanto, frente a um diagnóstico desassombrado que não pode deixar de nos fazer refletir acerca do tipo de relação que a instituição escolar moderna procura desencadear no interior de nós mesmos: a de, por intermédio de discursos pedagógicos que invocam constantemente a autonomia, o interesse e a liberdade do aluno, tudo na realidade fazer para tornar natural a homogeneização e hierarquização, objetivando as múltiplas sequências que garantem e não cessam de produzir a seletividade mais brutal. A escola representa a possibilidade de se generalizar à infância e à juventude um devir-adulto inteiramente rígido, exigindo a cada sujeito a participação em jogos que definem a identidade pela conformidade-desvio com a lei e com enunciados universais. As *políticas de normalização*, amplamente desenvolvidas por esta instituição social que o século passado generalizou a toda a população no Ocidente, e não só, materializam-se a partir do invariante do erro, e todos os alunos, mesmo os diplomados como triunfantes, mesmo essas elites cultas e cultivadas pelas maiores recompensas de *status* e glórias simbólicas, vivenciaram algures na sua infância e juventude a culpabilidade, o temor, o desespero, a humilhação, o desgosto, o arrependimento, o ressentimento e, no limite, a possibilidade do ódio a si mesmo, em consequência do complexo dispositivo de avaliação escolar. Dir-se-ia que Espinosa nos pressiona a perceber, passo a passo, como todos os poderes necessitam da tristeza das almas para se acolherem e proliferarem indefinidamente; precisam mais de nos angustiar que nos reprimir e, por isso, se determinam em ampliar dispositivos pedagógicos para organizar e administrar os mais ínfimos terrores.

Na cultura escolar moderna e contemporânea, a escrita é a superfície ou o teatro em que a potência de agir e existir se confronta, numa espécie de *luta vertical total*, com as maiores forças de sinal contrário, com essa máquina da impotência que a escola moderna inventou e reificou na figura da autodepreciação que todos conhecemos. Diversamente da moral, que se apresenta como um conjunto de regras coercivas que aludem a valores transcendentais, a ética espinosiana aponta para uma

*estética*, para um conjunto de escolhas facultativas que se referem a modos de existência, à invenção de alternativas e de estilos de vida. Experimentar, comunicar afetos que não sejam lamentos tristes, produzir formas de existência não castradas – eis, também, o que poderíamos designar por escrita. Certamente por isso, Deleuze descobre igualmente em Espinosa o homem do agulhão, o fugitivo e o agenciador dos contactos e das trocas necessárias a que um novo ensino se produza na recusa frontal de todo e de qualquer projeto de salvação das almas, como séculos depois viria a ser aquele que o Estado moderno se acometeu quando impôs a *transformação de cada criança num aluno*.

Tudo é uma questão de sangue. Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar os encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou encerram um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. O célebre primeiro princípio de Espinosa (uma só substância para todos os atributos) depende deste agenciamento, e não o inverso. Há um agenciamento-Espinosa: alma e corpo, relações, encontros, poder de ser afetado, afetos que preenchem esse poder, tristeza e alegria que qualificam esses afetos. A filosofia torna-se aqui a arte de um funcionamento, de um agenciamento. Espinosa, o homem dos encontros e do devir, o filósofo da carraça, Espinosa o impercetível, sempre no meio, sempre em fuga apesar de não se agitar muito, fuga em relação à comunidade judaica, fuga em relação aos Poderes, fuga em relação aos doentes e aos intriguistas. Pode ele próprio ser doente, e morrer; sabe que a morte não é nem a finalidade nem o fim, pois trata-se, pelo contrário, de passar a sua vida a outro. O que Lawrence diz de Whitman (e até que ponto isso convém a Espinosa!) é a sua vida continuada: a Alma e o Corpo, a alma não está em cima nem em baixo, está ‘com’, está

na estrada, exposta a todos os contactos, encontros, em companhia daqueles que seguem o mesmo caminho, ‘sentir com eles, captar a vibração da sua alma e da sua carne ao passar’, o contrário de uma moral de salão – *ensinar a alma a viver a sua vida, não a salvá-la*<sup>14</sup>.

Estas considerações, tendo como pano de fundo a possibilidade de uma transformação cognitiva que confronte os processos de escrita no interior da instituição universitária, e em cujo epicentro igualmente me encontro seja como professor seja como investigador, já justificariam a defesa de um modelo de análise em que conhecimento e experiência se pudessem pensar num plano de mútua interseção. Como se, à semelhança dos artistas modernos do princípio do século passado – que reconfiguraram as relações de prioridade entre a atividade criativa e a atividade crítica –, me determinasse aqui em procurar um entendimento da natureza do trabalho científico a partir das intensidades reais da experiência por que passo no encontro com aqueles que decidiram estudar e escrever junto a mim, eu que com eles igualmente estudo e escrevo. Julgo que por aí podemos entrar num tipo de entendimento diferente das estruturas herdadas de conhecimento e representação de uma instituição social, a universidade, que historicamente se atribuiu a função de comunicar a “competência cultural” e que tem reivindicado ainda uma “função de custódia ou de administração da experiência cultural”<sup>15</sup>. Trata-se de conceber um território que reclame por uma *densidade autoconsciente* do próprio território. A minha questão central é, pois, a de produzir uma reflexão que se inteligibilize pela “intimidade com os processos concretos de produção da ciência, analisando-os no que contribuem para fazer avançar ou bloquear a ciência, sem curar de saber se constituem ‘desvios’ a uma qualquer normatividade abstrata e hipostasiada”.

14 Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Diálogos* (Lisboa: Relógio d’Água, 2004), 80-81; itálico meu.

15 Steven Connor, *Cultura pós-moderna: Introdução às teorias do contemporâneo* (São Paulo: Edições Loyola, 2000), 21.

É consabida a importância que o trabalho do sociólogo Pierre Bourdieu desempenha na crítica da *illusio* que caracteriza a análise que muitas vezes fazemos dos fundamentos, princípios, métodos e resultados do *campo científico*. Em vários livros seus, de circulação hoje global, a educação, na sua forma essencialmente escolar, é tratada como a plataforma social através da qual um conjunto de categorias de pensamento *de classe* passa a constituir a modalidade de comunicação e de relação comum entre os vários sujeitos, o que vale por dizer que, dessa forma, a instituição escolar universaliza modos específicos e arbitrários de refletir, julgar e agir. Refiro-me, naturalmente, a livros emblemáticos como: (i) *Les Héritiers: Les Étudiants et la culture* (1964), (ii) *Homo academicus* (1984) e (iii) *La Noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps*. Vemos nestes textos acumular-se uma imensa problematização, solidamente documentada, acerca da força constituinte da herança cultural, da aristocracia dos méritos, dos mecanismos propriamente pedagógicos e da violência simbólica que garantem, através do veredicto escolar e de sistemas incorporados de classificação e consagração, a eliminação substantiva das classes mais desfavorecidas. Com efeito, Bourdieu decompõe os processos socioculturais que levam a legitimar-se, sempre numa amnésia das suas origens, as condições históricas em que se vem generalizando, por meio da instituição escolar, o *racismo da inteligência* próprio da vida contemporânea. E mais prementes são as suas teses acerca da topografia social e mental que garante a exclusão massiva no momento em que faz *eleger os já eleitos*, porquanto elas se referem inteiramente à conjuntura em que os Estados-nação passaram a celebrar com evidente autossatisfação a democratização e as políticas públicas de ensino para todos. As suas análises atingem-nos no interior do nosso tempo e da crença mais incorporada e por isso menos refletida – a que, em grande medida, deduz o progresso social, a igualdade de oportunidades e a satisfação pessoal da generalização do *mass schooling*. Onde tudo à nossa volta nos parece sugerir que a educação está no centro da agenda social de sucessivas gerações de políticos republicanos e democratas, Bourdieu insiste, a contracorrente, em nos fazer olhar para os complexos processos que estão na origem da imensa multidão

de excluídos da escola, desafiando-nos assim a pôr em causa todos os mecanismos que legitimam as nossas posições de absoluto privilégio que a certificação académica garante.

A mim interessam-me sobremaneira as reflexões que produziu no sentido de compreensão da topografia mental e social do próprio mundo que habitava, o universitário, e bem assim acerca das condições de produção e circulação do discurso científico. Várias vezes insistiu na necessidade da vigilância sobre si mesmo, afirmando, nessa conformidade, que “compreender é compreender o campo contra o qual e com o qual nos fazemos; é compreender também a distância em relação ao campo e aos seus determinismos, que pode ser dada por um certo uso da reflexividade”<sup>16</sup>. Daqui decorre, então, o princípio segundo o qual a análise reflexiva deva ater-se sucessivamente à posição que o investigador ocupa “no espaço social”, no “campo intelectual” e no próprio “universo escolástico”, até que somos envolvidos por uma das suas questões maiores e sobre a qual não cesso de me interrogar igualmente: “como, sem se entregar à complacência narcísica, aplicar a si mesmo este programa e fazer a sua própria sociologia, a sua auto-socioanálise, sabendo-se que tal análise não pode ser mais do que um ponto de partida e que a sociologia do objeto que eu sou, a objetivação do seu ponto de vista, é uma tarefa essencialmente coletiva?”<sup>17</sup>.

Partilho este princípio geral de que não podemos falar dos problemas da prática científica sem nos expormos, nós próprios, a um permanente *efeito de espelho*. Cumpre, a este respeito, sublinhar que Pierre Bourdieu intitulou aquele que viria a ser o seu derradeiro curso no Collège de France exatamente de *Science de la science et reflexivité*. E aí, a par de um conjunto de análises de cunho essencialmente epistemológico, explicitou também com algum detalhe a sua posição no interior do sistema escolar. Na terminologia que lhe era tão própria, logo afirmou que lhe importava, antes de mais, “objetivar o sujeito da objetivação”. Porque entendia que os sociólogos deviam converter a reflexividade “numa

16 Pierre Bourdieu, *Para uma sociologia da ciência* (Lisboa: Edições 70, 2004), 133; Pierre Bourdieu, *Esboço de auto-análise* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), 40.

17 Pierre Bourdieu, *Para uma sociologia da ciência* (Lisboa: Edições 70, 2004), 130-131.

disposição constitutiva dos seus hábitos científicos”, quer dizer, “numa *reflexividade reflexa*, capaz de agir não *ex post*, sobre o *opus operatum*, mas *a priori*, sobre o *modus operandi*”<sup>18</sup>, sentiu-se obrigado ali mesmo a fazer uma espécie de autorretrato – o qual haveríamos de perceber mais tarde que estava, ao mesmo tempo, a desenvolver ainda com mais pormenor num outro texto que viria a ser publicado postumamente e que se intitula justamente *Esboço de autoanálise* – e, por seu intermédio, a posicionar-se perante a instituição escolar, num exercício que o levaria a invocar o impacto da “experiência estruturante” do jovem liceal que vivera em regime de internato até à derradeira posição de “herético consagrado” no Collège de France. As imagens que nos devolve são marcadas ora pela ambivalência ora pela clivagem, mas, seja como for, no seu trabalho estamos continuamente num tipo de discursividade em que as forças do corpo, dos afetos e da cognição se atravessam entre si. Admitiu, então, que a primeira daquelas experiências escolares desempenhou “um papel determinante” na formação das suas “disposições”, tendo-se inclinado para o que denominaria de “visão realista (flaubertiana) e combativa das relações sociais”. Cedo terá percebido que esta contrastava com a “visão irénica, moralizante e naturalizada” que era continuamente reclamada pela “experiência protegida da existência burguesa (sobretudo quando eivada de religiosidade cristã ou de moralismo)”<sup>19</sup>. Com efeito, a vivência do internato entre 1941 e 1947 transformara-se para ele, filho “de um pequeno funcionário rural”, numa escola das mais terríveis aprendizagens. As dinâmicas da interação social eram ali antecipadas em dois mundos que se lhe apresentavam inteiramente diversos: o da diferença social, “em que tudo está já presente, o oportunismo, o servilismo interesseiro, a acusação, a traição, a denúncia, etc., e o da escola, onde reinam valores completamente opostos e professores que, principalmente as mulheres, propõem um universo de descobertas intelectuais e de relações humanas que se podem chamar encantadas”. Reconheceria, não obstante, que só num passado bem mais recente compreendera que o posterior “investimento profundo” que ele mesmo viria a fazer na análise da escola

18 *Idem*, 123.

19 Pierre Bourdieu, *Esboço de auto-análise* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), 115.

entroncava, por inteiro, naquela “experiência dual” dos tempos de rapaz. E muito mais acrescentou ao aceitar que “a revolta profunda” contra esta instituição resultava “certamente da enorme e inconsolável decepção” produzida nele “pela diferença entre a face noturna e detestável e a face diurna e supremamente respeitável da escola”. No seu caso, foi, pois, essa “*alma mater* bifronte”, consubstanciada numa decepção jamais superada ou resolvida, que viria a sustentar todo um forte investimento que durante anos a fio fez na análise da instituição escolar. Bourdieu chegaria a falar a este propósito de “dedicação excessiva” própria de um oblato<sup>20</sup>.

A mesma ordem de razões explicaria os sentimentos contraditórios que disse experimentar em relação à instituição universitária e à vida intelectual de um modo geral. Definiu-se numa posição de “dupla distância” relativamente às posições contrastantes, “dominadas e dominantes no campo”, a seu ver caracterizadas simultaneamente pelo populismo e pelo aristocracismo. A cena cultural francesa de então, que se concebia a si mesma “profundamente liberta das conveniências”, sempre lhe parecera habitada por “conformismos profundos”, os quais agiam sobre ele como “forças repulsivas”. O testemunho contemporâneo de Jean-Paul Sartre, celebrado nos anos 60 como a figura ideal do “intelectual total” – que ele mesmo inventou e impôs –, alguém que era capaz de protagonizar e levar às culminâncias a virtude máxima da *reflexividade crítica*, era percebido por Bourdieu numa posição bem diversa. O autor de *O ser e o nada* constituiria, na verdade, o caso mais exemplar de como a elite intelectual de então, num afã de reconhecimento incondicional da sua genialidade, permanecia completamente incapaz de se interrogar e questionar acerca do próprio mundo: não corria nunca o risco de se expor a si mesma e apresentava-se assim objetivamente acima de qualquer censura. Bourdieu fala então de uma constante rebeldia que o impelia a orientar-se “quase sempre para o lado oposto” do que em determinado momento lhe parecia ser a corrente dominante na academia e no debate político<sup>21</sup>.

20 Pierre Bourdieu, *Para uma sociologia da ciência* (Lisboa: Edições 70, 2004), 149-151.

21 Pierre Bourdieu, *Esboço de auto-análise* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), 128 e 56-57; Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas* (Oeiras: Celta Editora, 1998), 30.

Fosse como fosse, ele viria a reconhecer que era justamente no *estilo da sua própria investigação*, no tipo de objetos que delimitava na sua pesquisa, que melhor se podia, sem dúvida alguma, encontrar a “manifestação mais clara de um *habitus* científico clivado”, desdobrado e contraditório como entendia ser o seu. Sabia que investia “grandes ambições teóricas em objetos empiricamente muito triviais”<sup>22</sup>. Tome-se este longo fragmento como uma aproximação a uma dinâmica fusional entre ser e fazer, entre biografia e metodologia, que em Bourdieu parecia sobrelevar todas as hierarquias de valor e significado, assim como as fronteiras disciplinares tradicionais do saber universitário:

Talvez o facto de ser oriundo das ‘classes’ por vezes chamadas ‘modestas’ forneça, neste caso, virtudes que não são ensinadas pelos manuais de metodologia, como a ausência de qualquer desdenho pelas paciências e minúcias da empiria; o gosto pelos objetos humildes (penso nos artistas que, como Saytour, reabilitam os materiais menos nobres, como o linóleo); a indiferença pelas barreiras disciplinares e pela hierarquia dos domínios que conduz a objetos desprezados e que encoraja a reunir o mais elevado e o mais baixo, o mais quente e o mais frio; a disposição anti-intelectualista que, intelectualmente cultivada, está no princípio da teoria da prática envolvida no trabalho científico (por exemplo, no papel atribuído à intuição), e que conduz a uma utilização anti-escolástica dos conceitos, excluindo tanto a exibição teoricista como o falso rigor positivista (o que provoca mal-entendidos com os ‘teóricos’ e, sobretudo, com os metodólogos sem prática, como este ou aquele que escreve sobre a noção de *habitus*); o sentido e o gosto pelos saberes e práticas tácitas que se investem, por exemplo, na construção de um questionário ou de uma folha de codificação. E não há dúvida de que foram as disposições antagónicas de

22 Pierre Bourdieu, *Para uma sociologia da ciência* (Lisboa: Edições 70, 2004), 151-152.

um *habitus* clivado que me encorajaram a empreender e me permitiram conseguir a transição perigosa de uma disciplina soberana, a filosofia, para uma disciplina estigmatizada como a sociologia, mas importando para esta disciplina inferior as ambições associadas à eminência da disciplina de origem e as virtudes científicas capazes de as concretizar<sup>23</sup>.

Devemos a este sociólogo francês a firme insistência na necessidade de “radicalizar a dúvida radical”, expressão que em *Meditações pascalianas* dava já corpo a uma solicitude intelectual de despojamento e de risco aberto face à ciência que então se produzia. Falando nesse livro do caso específico dos filósofos, o que Bourdieu aí procurava era desafiar-nos a todos a pôr abertamente em questão, no coração do nosso próprio trabalho, quer dizer, na agenda de temas e problemas que tomamos como objeto de análise, o jogo ao qual está ligada e é comumente reconhecida a nossa existência enquanto investigadores e professores. Mostrou-se ali perfeitamente convicto de que apenas por intermédio de uma “crítica empenhada em explicitar as condições sociais de possibilidade” daquilo que nos identifica e nos encerra em determinadas posições de produtores culturais podemos garantir “as condições de uma verdadeira liberdade”. A seu ver, todos ficaríamos muito menos à mercê das coações e limitações que cercam e constituem o campo universitário no momento em que conseguíssemos deixar de nos pensar como “*atopos*”, como figuras sem lugar e inclassificáveis, e nos empenhássemos em perceber que, como todos os atores sociais, estamos compreendidos nos espaços que tentamos compreender. Bourdieu procurou basear a sua crítica dos limites do pensamento científico através da “evocação da dependência dos critérios de racionalidade relativamente a uma historicidade da verdade que as ciências não dominam, reivindicando aqui explicitamente a herança antirracionalista de Heidegger. Passo importante desta operação consistiria em desapossar o sujeito cognoscente dos “privilégios” que habitualmente a si se conce-

<sup>23</sup> *Idem*, 152-153.

de; e tal só sucederia quando ele mesmo se conseguisse armar de todos os instrumentos de análise objetiva à disposição – o inquérito estatístico, a observação etnográfica e a investigação histórica, entre outros – e com eles investisse na desocultação dos pressupostos que ele mesmo devia “à sua inclusão no objeto de conhecimento”<sup>24</sup>. A necessidade desta prática de vigilância epistemológica já havia sido por ele devidamente intuída quando, no *Homo academicus*, defendera que os resultados obtidos por uma investigação que tivesse por objeto “o universo no qual ela se realizasse” deveriam ser reinvestidos “no trabalho científico, a título de instrumentos de conhecimento reflexivo das condições e dos limites sociais desse trabalho”. Portanto, toda a sua permanência no interior da oficina de sociologia pode ser inteligibilizada a partir da obrigação de *estranhar o familiar* ou, como ele mesmo escreveu no pós-fácio que redigiu na comemoração dos vinte anos da primeira edição do *Homo academicus*, de “*exotizar o doméstico*”. Numa palavra, trata-se de procurar trabalhar, com o maior rigor teórico e a maior massa de dados empíricos, para romper com a intimidade, com os modos de vida e de pensamento nos quais estamos confortavelmente instalados – as posições, os estatutos, as solidariedades, os títulos, as formações e as rotinas do mundo universitário que entre nós circulam e vivificam como boa consciência das objetivações inconscientes<sup>25</sup>. Não resisto a citar um novo trecho de Pierre Bourdieu, inserto nas *Meditações pascalianas*, a propósito do que ele mesmo designou de “o ponto de honra escolástico”:

Os que se encontram mergulhados, nalguns casos desde o nascimento, em universos escolásticos resultantes de um longo processo de autonomização tendem a esquecer as condições históricas e sociais de exceção que tornam possível uma visão do mundo e das obras culturais colocadas sob o signo da evidência e da naturalidade. A adesão encantada ao ponto de vista escolástico enraíza-se no sen-

24 Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas* (Oeiras: Celta Editora, 1998), 22-23 e 9.

25 Pierre Bourdieu, *Homo academicus* (Florianópolis: Editora UFCS, 2011), 38, 287-288 e 294.

timento, que é próprio das elites escolares, de uma eleição natural através do dom: um dos efeitos menos apercebidos dos procedimentos escolares de formação e de seleção funcionando como ritos de instituição é o de instaurarem uma fronteira mágica entre os escolhidos e os excluídos ao mesmo tempo que organizam o recalçamento das diferenças de condição, que são a condição da diferença que produzem e consagram. Esta diferença socialmente garantida, ratificada, autenticada pelo título escolar, que vale como um título (burocrático) de nobreza, está sem sombra de dúvida, como a diferença entre o homem livre e o escravo noutros tempos, na base da diferença de ‘natureza’ ou de ‘essência’ (e poderíamos, gracejando, falar de ‘diferença ontológica’) que o aristocracismo escolástico faz entre o pensador e o ‘homem comum’, absorvido pelas preocupações triviais da existência quotidiana. Este aristocracismo deve o seu sucesso ao facto de oferecer aos habitantes dos universos escolásticos uma ‘perfeita teodiceia do seu privilégio’, uma justificação absoluta dessa forma de esquecimento da história, o esquecimento das condições sociais de possibilidade da razão escolástica<sup>26</sup>.

Entusiasma-me em Bourdieu a sua constante insistência em torno da necessidade de um procedimento de análise que faça a razão científica agir contra si mesma. Percebe-se então que este desígnio, esta *vontade de saber* se confronta com os limites da maior *vontade de poder* que nos atravessa a nós próprios, nos alimenta e nos coloca no vértice superior da instituição de ensino que foi historicamente concebida para operar socialmente através da verdade, melhor dito, das categorias de objetividade e de universalidade. A tarefa de deslocamento reflexivo do *enclausuramento escolástico* não é simples e supõe um trabalho interminável de interrogação sobre a própria postura epistémica. Este

26 Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas* (Oeiras: Celta Editora, 1998), 22.

meu texto norteia-se para fazer emergir uma dinâmica de compreensão de pendor essencialmente *intertextual* – e Bourdieu assume-o explicitamente falando a este respeito de “princípio de intertextualidade” – porque nele não paro de assumir, como minha, a tarefa de fazer um “relacionamento de dois conjuntos de relações”: atender tanto ao espaço das obras e dos discursos, que afirmam por si mesmos posicionamentos diferenciais, como ao espaço das posições que ocupam os seus autores<sup>27</sup>.

Posição crítica em tudo idêntica seria assumida por Roland Barthes e de modo inteiramente explícito no momento mais alto da carreira que protagonizou como professor. No dia 7 de janeiro de 1977 proferiu a sua lição inaugural da cadeira de semiologia literária no Collège de France, instituição que o contratara após mais de duas décadas e meia de presença constante na academia – ficaram desse tempo famosos os seminários que dirigira na École Pratique des Hautes Études, da qual chegara mesmo a diretor em 1962 – e na cena cultural francesa, com influentes estudos e ensaios sobre os mais variados assuntos da cultura escrita e visual, procurando desse modo tão diversificado redefinir os territórios do que entendia ser a ciência literária, lexicológica e sociológica. Naquela conhecida lição, Barthes começou exatamente por reconhecer a sua situação de “impuro” face a um estabelecimento de ensino que se afirmara, havia mais de um século, através do “saber, do rigor e da invenção disciplinada” dos seus professores, para logo se deter em considerações acerca da natureza mesma do Collège. Disse experimentar uma alegria, simultaneamente “grave” e “responsável”, porque estava a ingressar “num lugar” que se poderia “rigorosamente considerar exterior a todo o poder”. Entendia que, “na ordem das instituições”, o Collège surgia como uma das “derradeiras astúcias da história”. Se era facto que a honra podia ser tida como “um resíduo do poder”, aqui ela permanecia a sua parte “intocada”, porquanto o professor do Collège não exercia outra atividade que não fosse a de “investigar e falar”, melhor dito, de “sonhar alto a sua investigação, em vez de julgar, de escolher, de promover, de submeter-se a um saber prescrito”. Contudo,

27 Pierre Bourdieu, *Homo academicus* (Florianópolis: Editora UFCS, 2011), 294.

de imediato admitiria que “ensinar ou simplesmente falar”, mesmo que a salvo de toda e qualquer avaliação ou sanção institucional, não eram atividades que se pudessem “considerar legitimamente expurgadas de todo o poder”. Este, melhor dito, a *libido dominandi*, surgia-lhe como imanente a todo e qualquer discurso, mesmo aquele que proviesse de um lugar reclamado como sendo exterior ao poder. Segue-se então a tese de Barthes e que exprime também aquela que venho aqui procurando sustentar: “Quanto mais este ensino é livre, mais necessário se torna perguntar em que condições e segundo que tipo de operações o discurso se pode desprender de qualquer tentativa de posse.” Era o recorte exato desta questão que se tornava “o projeto fundamental” do ensino que queria ministrar no Collège de France<sup>28</sup>.

Praticamente vinte e cinco anos depois da publicação de *O grau zero da escrita*, o par poder-linguagem, percebido como inerente a relações as mais diversificadas, dominava por inteiro a agenda do último Roland Barthes. Importa escutá-lo com a maior atenção acerca da necessidade de inteligibilizar a mecânica desses plurais e infinitos *jogos de linguagem* sobre os quais se constroem todas as hierarquias sociais e que, por essa mesma razão, reclamam consciência suplementar acerca do papel e da missão do intelectual, no seu caso específico investido da função de professor da mais prestigiada instituição de ensino de França:

Com efeito, é do poder que aqui se tratará, indireta mas obstinadamente. A ‘inocência’ moderna fala do poder como se ele fosse apenas um: de um lado os que o têm, do outro os que o não têm; pensámos que o poder era um assunto exemplarmente político; acreditamos agora que também é um objeto ideológico, que se insinua por todo o lado, por onde não é inteira e imediatamente captado, nas instituições, no ensino; mas, em suma, que é sempre um. E se todavia o poder fosse plural como os demónios? ‘O meu nome é Legião’ poderia ele dizer: por toda a parte, de todos os

28 Roland Barthes, *Lição* (Lisboa: Edições 70, 1979), 12-14.

lados, chefes, aparelhos, enormes ou minúsculos, grupos de opressão ou de pressão; por todo o lado vozes ‘autorizadas’, que se autorizam a impor o discurso de qualquer poder: o discurso da arrogância. É quando adivinhamos que o poder está presente nos mecanismos mais subtis da comunicação social: não apenas no Estado, nas classes, nos grupos, mas ainda nas modas, nas opiniões correntes, nos espetáculos, jogos, desportos, informações, nas relações familiares e privadas e até nas forças libertadoras que tentam contestá-lo: *chamo de poder a todo o discurso que engendra culpa e, por conseguinte, a culpabilidade daquele que o ouve*. Há pessoas que esperam que nós, intelectuais, nos agitemos em todas as ocasiões contra o Poder; mas a nossa verdadeira guerra é diferente e ocupa um outro espaço; a guerra é contar os poderes, e esse combate não é fácil: porque se o poder é plural no espaço social, também é perpétuo no tempo histórico: perseguido, debilitado aqui, reaparece além; nunca definha: façam uma revolução para o destruir e imediatamente renascerá, voltando a germinar no novo estado de coisas. A razão desta ubiquidade é devida ao facto de o poder ser o parasita de um organismo trans-social, ligado a toda a história do homem e não apenas à sua história política, histórica. *O objeto em que o poder se inscreve é, desde sempre, a linguagem – ou, para ser mais preciso, a sua expressão obrigatória: a língua. A linguagem é uma legislação, e a língua o seu código. Não nos apercebemos do poder que existe na língua porque nos esquecemos que qualquer língua é uma classificação e que qualquer classificação é opressora*<sup>29</sup>.

Temos inteiramente colocada à nossa disposição a apologia de uma prática específica de deslocação denominada semiologia e cuja maquinaria analítica deveria, segundo Roland Barthes, tornar possí-

29 *Idem*, 14-15; itálicos meus.

vel jogar os signos da linguagem, instituindo no interior desta não a arrogância da verdade, própria dos poderes que manipulam a língua e bem assim da boa consciência do intelectual-professor, mas antes uma verdadeira “heteronímia das coisas”. Parecia-lhe assim que a instituição de uma cadeira como a sua no Collège de France se destinaria menos a consagrar uma “disciplina do que a permitir a prossecução de um determinado trabalho individual e a aventura de um determinado sujeito/assunto”, marcada pela mais rigorosa vigilância. Na ressaca do Maio de 68, entendia que toda a superfície do discurso se regia “por uma rede de regras, de contingências, de opressões, de repressões mais ou menos pesadas ao nível da retórica, subtis e excessivas ao nível da gramática”. E por isso se bateu muito claramente quanto à necessidade de produzir um tipo de linguagem que pudesse desconstruir a própria linguagem. Barthes insistiu em sublinhar que, à medida que os aparelhos de contestação se ampliavam no presente, se multiplicava igualmente o próprio poder, “como categoria discursiva”. Ramificavam-se como aquela água que por vezes vemos espalhar-se em várias e infiltrar-se por todo o lado. Notava que cada “grupo de oposição” se tornava invariavelmente “num grupo de pressão”, entoando em seu próprio nome o discurso mesmo da dominação, quer dizer, o discurso que se reclama da verdade universal. A maior parte dos enunciados que postulavam nos anos 60/70 a liberdade social – fosse na cultura, na arte ou na sexualidade – “enunciavam-se sob as formas de um discurso de poder”, fazendo resurgir muito do que julgavam aniquilar<sup>30</sup>.

Ora, foi precisamente a necessidade de alimentar uma consciência reflexiva centrada nas relações entre linguagem e poder que determinou o programa de trabalhos que Barthes se propôs concretizar no Collège de France. Deteve-se, para tanto, em várias considerações de caráter metodológico. No tipo de ensino que procurava realizar, em que nada seria sancionado a não ser a “fidelidade dos auditores”, não se trataria de “produzir decifrações hermenêuticas” ou apresentar resultados finais de uma investigação entretanto concluída. Logo explicaria que o

30 *Idem*: 27, 29-30 e 32.

seu *método* apenas poderia “exercer-se sobre a própria linguagem, na medida em que ela luta por dismantelar qualquer discurso *que subjuga*”. Propôs-se, então, renovar a cada ano exatamente a “maneira de apresentar o curso ou seminário”, ou seja, a “maneira de *sustentar* um discurso sem o impor”. Desse modo, a “problemática metódica” deveria transformar-se ela mesma no aspeto central a debater em cada curso a ministrar anualmente. A essência deste tipo de ensino encontra-se, portanto, no processo, na problematização e já não mais na explicitação de conteúdos. Trata-se de ensaiar formas de pensar, por meio da consciencialização dos métodos e dos processos que o sustentam e tornam possível. É esta posição de Barthes que melhor identifica o sentido e os limites de uma pedagogia crítica na universidade. Tinha uma aguda consciência de que aquilo que pode ser “opressivo num ensino” não era o saber ou a cultura que ele pudesse veicular, mas sim “as formas discursivas através das quais enunciamos esse saber ou essa cultura”. Se, como ficara bem expresso, o seu ensino tinha por finalidade a permanente subjugação do discurso ao poder, a metodologia barthesiana apenas se poderia exercer quando incidisse, inteira e diretamente, “sobre os meios utilizados para frustrar, dissolver, ou, pelo menos, atenuar esse poder”. Em conformidade, ele próprio era levado a admitir que se encontrava profundamente persuadido que, fosse através da sua escrita, fosse através da docência, a operação fundamental em causa era sempre a mesma. A de aprofundar o que denominou de “método de desapossamento”, o qual levava invariavelmente, no caso da prática de escrita, à “fragmentação” do texto e, no do ensino, “à digressão, ou aplicando uma palavra preciosamente ambígua: à *excursão*”<sup>31</sup>. Identifico-me por inteiro com este posicionamento. E também com as afirmações que em seguida transcrevo, a título de sinal e sintoma de um tempo da pedagogia em que ainda não estamos, bem entendido, mas para o qual por certo se dirige uma *comunidade por vir* em que também me imagino e no interior da qual desejo vivamente permanecer.

31 *Idem*, 39.

Gostaria, pois, que a palavra e a escuta que aqui se entrançarão fossem semelhantes às idas e vindas de uma criança que brinca à volta da mãe, que se afasta e depois regressa até ela para lhe devolver um seixo, um fio de lã, desenhando deste modo um halo de jogo em torno de um centro tranquilo, no interior do qual o seixo e a lã sejam menos importantes do que a dádiva plena e zelo que se verificou. Quando a criança se comporta dessa maneira não faz outra coisa a não ser esboçar as idas e vindas de um desejo, que apresenta e representa sem fim. Creio sinceramente que no início de um ensino como este é necessário aceitar sempre incluir um fantasma, que pode variar de ano para ano. Isto, sinto-o, pode parecer provocatório: como se explica a ousadia em falar, no espaço de uma instituição, por muito livre que seja, de um ensino fantasmático? Todavia, se pensarmos um momento na mais firme das ciências humanas, ou seja, a história, como é possível não constatar que ela mantém uma relação contínua com o fantasma? É isso que Michelet tinha compreendido; a história é, no fim de contas, a história do lugar fantasmático por excelência, ou seja, o corpo humano; é partindo desse fantasma, na sua obra relacionado com a ressurreição lírica dos corpos passados, que Michelet pôde transformar a história numa imensa antropologia. A ciência pode então nascer do fantasma. É a um fantasma, explícito ou implícito, que o professor deve anualmente voltar, na altura em que decidir qual o sentido da sua viagem; deste modo, afasta-se do lugar onde o esperam, que é o lugar do Pai, sempre morto como se sabe; porque só o filho tem fantasmas, só o filho permanece vivo<sup>32</sup>.

### **O exercício do questionamento incessante**

Há muito que a universidade se percebe, nas suas faculdades de medicina e ciências – mais recentemente também nas de letras e de ciências so-

<sup>32</sup> *Idem*, 39-40.

ciais, artes e humanidades –, como protagonizando uma distinção vincada, quando não mesmo uma explícita oposição, entre aqueles que participam no trabalho de permanente reelaboração – voltando-se ora para a pesquisa científica ora para as apostas culturais do campo intelectual – e aqueles que são orientados para a retransmissão da cultura legítima, estando assim investidos de uma função de consagração, conservação e reprodução do saber acumulado. No interior desta instituição, investigação e ensino são, com efeito, percebidos historicamente como estando num tensionamento que torna qualquer acomodação assaz frágil no tempo e no espaço, dando até lugar a imagens contrastadas dos professores – há os que se sustentam num saber que tentam trazer a si, que por isso toma as cores da contingência e do permanente devir, e os que se sustentam na autoridade dos clássicos. Não é meu propósito tentar dirimir aqui esta persistente antinomia e que igualmente me identifica como no primeiro daqueles dois lados. Ela sempre estará à nossa frente intacta, autoalimentando-se sem parar. Mais perto de nós no tempo, parece-me que podemos identificar no pensamento social *soi-disant* pós-moderno a argumentação de quem tudo aposta no questionamento e que, dessa forma, vai permitindo a reinscrição perpétua da linha de fronteira a partir da inventividade e do ofício da pesquisa. Uma teorização que se baseia em formas textuais e discursivas de análise, melhor dito, que afirma a força construtiva e constitutiva da linguagem, mas que explicitamente se demarca do hábito incorporado na tradição acadêmica de produzir enunciados totalizantes e em falar em nome da verdade do conhecimento. Trata-se de extrair destas correntes de pensamento ferramentas que nos permitam adentrar nos “jogos de escrita e de inscrição”, para tomar a expressão de Tomaz Tadeu da Silva<sup>33</sup>. Não há como não nos animarmos com as múltiplas possibilidades acerca do processo criativo quando assumimos que os processos de significação, sejam eles quais forem, não têm um valor em si, quando tomamos o saber como um campo de disputa e de interpretações em concorrência e já não a instância da hegemonia que reclama interpretações de tipo linear, segmentado, sequencial e globalizante. Somos assim desafiados a não sucumbir

33 Tomaz Tadeu da Silva, *Teorias do currículo: Uma introdução crítica* (Porto: Porto Editora, 2000), 128.

ante um tipo de epistemologia que valora a submissão ao saber herdado, a prudência e a suspeita a tudo quanto seja diferente e, desse modo, vai sustentando o horror a todo e qualquer tipo de risco intelectual. Em suma, é esta posição teórica que melhor nos defende da *academica mediocritas*, porquanto se ergue sobre a desconfiança das grandes narrativas do objetivismo. Toma o trabalho científico como uma *artesanía* da qual resultam análises parciais e localizadas e não mais teses de aplicação universal.

Ao mesmo tempo, ficará porventura mais claro que não há entre nós – inclusive entre os que nos precedem e os que nos acompanham no caminho que insistimos em percorrer – quem promova a necessária análise pedagógica atinente aos processos de trabalho que mantemos com os nossos alunos universitários, os quais não podem experimentar no encontro com os seus dois tipos de mestres formas assim tão contrastadas de aprender e de conhecer. Se entrevista deste plano da realidade, dir-se-ia que o monolitismo campeia nos estudos universitários. Mesmo na pós-graduação, que nos nossos dias cresce exponencialmente nas universidades portuguesas, o incómodo dos estudantes acerca do ensino de cátedra – essa imagem do professor que *fala e se dirige a todos como se fossem um só* que tão bem caracteriza a nossa voz e sintetiza a nossa atitude há vários séculos – e à ausência de experimentação metodológica faz-se amiúde sentir e não há como ignorá-lo. De facto, parece-me que hoje as *audácias artísticas* reivindicadas por muitos de nós, que se veem a si mesmos sobretudo como investigadores, e os *rigores estritos*, que outros tomam para si relativamente ao legado científico, não se refletem, muito longe disso, na forma como em ambos os casos nos dirigimos e permanecemos ligados aos estudantes de doutoramento. Temos muita dificuldade em reconhecer que o pensamento se produz muito mais no ato de experimentar que no de interpretar. Eis porque as diferenças de posição face ao saber e ao estatuto da verdade dos docentes das ciências sociais, das artes e das humanidades parecem esbater-se na interação gerada no interior da sala de aula e em outras modalidades de comunicação promovidas pela instituição de ensino superior. A dissonância e o antagonismo que entre si os professores universitários gostam de evidenciar julgo que reinscrevem, ignorando-a, a mesma

dificuldade de sair do isolamento e da idealização da figura do sábio ou do monólogo tantas vezes presente na relação mestre-discípulo. Da figura do *Pai*. Isto significa que a universidade em que estamos em Portugal ainda pouco absorveu de práticas de vida comunitária centradas na consciência dos processos criativos que se aprofundaram noutros domínios da realidade cultural e artística no início de Novecentos e que o nosso tempo parece exigir, entre outros fortes indicadores, com a procura exponencial dos estudos avançados.

E, no entanto, toda uma herança apontando em sentido contrário poderia ser igual e vigorosamente reivindicada como constituindo a matriz remota da identidade dos académicos. O figurino da universidade moderna, que se tornaria clássico em muitos Estados demoliberais desde há cerca de dois séculos para cá – distinto do modelo napoleónico-latino, que marcaria longamente a tradição portuguesa desde os anos 30 do século XIX e que ainda a mantém em boa medida ligada à função conservadora de desvelar a verdade nos seus começos, satisfazendo-se amiúde no papel de guardião, intérprete e comentadora de textos sagrados –, postula, para além da independência académica, vinda da Idade Média, uma prática de *afirmação problematizadora* de todo o conhecimento, de uma busca da verdade sem constrangimentos ou limites de partida. Mesmo se muito ocultada entre nós, a crença fundamental que a atravessa é a da discussão desassombrada e sem restrição. Devemos a este respeito atentar em dois textos de Jacques Derrida (2001 e 2002), *O olho da universidade* e *A universidade sem condição*. Em ambos, este filósofo faz uma sistemática profissão de fé na instituição, na figura do professor e no que chama as “humanidades de amanhã”. Para ele, importa que nos sintamos no essencial herdeiros de uma organização social que, mau grado todas as contradições e misérias que a têm atravessado, nunca deixou de se querer afirmar historicamente como um lugar comunitário e de vínculo social às configurações sem fim da investigação científica. As análises de Derrida a este respeito partem, com efeito, do princípio de que o passado da universidade “exige” e reclama para ela “uma liberdade incondicional de questionamento e de proposição”, ou seja, “o direito de dizer publica-

mente tudo o que uma pesquisa, um saber e um pensamento da *verdade* exigem”. Aqui se encontra legitimado o que ele mesmo define como a vocação da universidade em função da sua “essência”: a de ocupar “o derradeiro lugar de resistência crítica – e mais do que crítica – a todos os poderes de apropriação dogmáticos e injustos”. A universidade tem, portanto, o “direito incondicional de colocar questões críticas, não somente à história do conceito de homem, mas à própria história da noção de crítica, à forma e à autoridade da questão, à forma interrogativa do pensamento”. E para Derrida tudo isso traz implicado, igualmente, “o direito de fazê-lo *afirmativamente* e *performativamente*, ou seja, produzindo acontecimentos, por exemplo, ao escrever, e ao dar lugar (isso até aqui não dependia das humanidades clássicas ou modernas) a obras singulares”. Na universidade, nada deveria estar fora do questionamento, da discussão, da reelaboração. É preciso que saibamos, cada um a seu modo, assumir “não apenas um princípio de resistência, mas uma força de resistência – e de dissidência”<sup>34</sup>.

Não é, porém, de hoje que a universidade afirma a justiça da heteronomia, da dúvida radical e do dissídio que têm origem em si mesma. Daí os conflitos regulares com os diferentes governos políticos do Estado moderno e com a fantasia deste de que a sua soberania é indivisível. O texto fundamental e que primeiramente defendeu de forma desasombrada esta independência da instituição é, como se sabe, *O conflito das faculdades*, de Kant, publicado em 1798, e a que se seguiriam vários outros (de Schelling, a Fichte, a Schleiermacher ou a Humboldt, de Hegel a Heidegger) em torno da Universidade de Berlim, estabelecida entre 1807 e 1810, e da universidade alemã de um modo geral, fundadora de uma *relação inseparável entre investigação e ensino*, da clausura dos universitários a partir de um contrato que referencia o Estado e o povo a uma prática política que estrutura, produz, arquiva e transmite saberes e técnicas as mais diversas. Sob o impulso de Humboldt (1769-1859), o projeto científico alemão visava “não apenas a aquisição de conhecimentos pelos indivíduos, mas a formação de um sujeito de

34 Jacques Derrida, *A universidade sem condição* (São Paulo: Estação Liberdade, 2001), 13-14, 16-18 e 22.

saber”<sup>35</sup>. Sublinhe-se que o problema fundamental de Kant era já o de fazer da instituição universitária um lugar de resistência ativa, através do pensar e do dizer verdadeiro, ao despotismo e a qualquer abuso de poder totalitário justificado em nome da verdade. Como se pudessemos afirmar a partir dele que o saber – rigoroso e construído em consciência – não se pode sujeitar a nenhuma outra autoridade que não a que a sua comunidade delimita e prescreve. Em Kant encontramos essa *arkè* da liberdade absoluta da palavra do universitário como estando ligada a juízos essencialmente teóricos, ou seja, à filosofia.

Importa recuperar de imediato o essencial da sua argumentação. Kant partiu da evidência segundo a qual as “faculdades superiores”, de teologia, direito e medicina, viam a sua autoridade garantida pelo poder temporal, ao passo que a “faculdade inferior”, a de filosofia, deveria ser sancionada unicamente pela “razão peculiar do povo erudito”. Esta faculdade deveria ter, independentemente das disposições do Governo quanto às suas doutrinas, “a liberdade, não de proferir ordens, mas pelo menos de julgar todas as que têm a ver com o interesse científico, isto é, com o da verdade, em que a razão deve estar autorizada a publicamente falar; porque, sem semelhante liberdade, a verdade não viria à luz”. Constituiria, portanto, o *locus* privilegiado da razão livre, daquele “credo” que não acolhe nenhuma determinação ou impugnação superior. Por isso reivindicou para a faculdade filosófica “o poder de julgar com autonomia”, apresentando em seguida o vasto leque de saberes, a quem se deveria reconhecer o direito de princípio de dizer tudo, e que ficavam sob a sua alçada<sup>36</sup>. Eis-nos igualmente ante as afirmações mais remotas de independência, soberania e resistência crítica enquanto exigência prática da vida universitária:

A faculdade filosófica compreende dois departamentos:  
um do conhecimento histórico (a que pertence a história, a  
geografia, o conhecimento erudito da língua, a humanística,

35 Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva, 2003), 71.

36 Immanuel Kant, *O conflito das faculdades* (Lisboa: Edições 70, 1993 [1794]), 21-22.

com tudo o que a ciência natural apresenta de conhecimento empírico); o outro, dos conhecimentos racionais puros (matemática pura, filosofia pura, metafísica da natureza e dos costumes), e as duas partes do saber na sua referência recíproca. Estende-se a todas as partes do saber humano (por conseguinte, do ponto de vista histórico, também às faculdades superiores), só que não faz de todas elas (a saber, das doutrinas ou mandamentos peculiares das faculdades superiores), o conteúdo, mas o objeto do seu exame e da sua crítica, na mira do benefício das ciências.

A faculdade de filosofia pode, pois, reivindicar todas as disciplinas para submeter a exame a sua verdade. Não pode ser afetada de interdito pelo Governo sem que este atue contra o seu propósito genuíno essencial, e as faculdades superiores devem aceitar as suas objeções e dúvidas, que ela publicamente expõe<sup>37</sup>.

Como se, ancorados nesta tese, pudéssemos hoje manter que a função da instituição universitária continua a ser a de produzir e expor saberes especializados, bem entendido, mas que foi a filosofia que fez historicamente os *princípios* e *fundamentos* que os sustentam a todos eles. A tradição da universidade moderna consolidar-se-ia pelo postulado segundo o qual a capacidade científica criadora se alimenta do pensamento especulativo. A investigação e o desenvolvimento do conhecimento científico não se justificam, nestes termos, por um *valor de uso*, pela sua *verdade imediata* ou pela busca de uma unidade racional última de tipo enciclopédico. Esse projeto utópico estava, é certo, presente na *Bildung*; mas o que no modelo de formação alemão ainda nos continua a atrair é a possibilidade de erguer e de manter todo um dispositivo de linguagem especulativa que saiba como evidenciar os antagonismos entre enunciados, os faça estilhaçar e, ao mesmo tempo, os consiga situar num plano em que eles se descubrem engendrados uns

<sup>37</sup> *Idem*, 32.

pelos outros. A possibilidade de estar numa universidade “questionante e não totalizante”, como acentua de novo Lyotard<sup>38</sup>.

### Os jogos de linguagem e o ofício da pesquisa

É também amplamente sublinhado que o projeto de tomar o social como objeto, teorizando-o e decompondo-o com o propósito de o sistematizar, constituiu uma preocupação da modernidade, cujas origens remontam ao Iluminismo e às hipóteses formuladas pelos grandes *philosophes* ao redor da emancipação da razão e da liberdade. Ao mesmo tempo, fácil será constatar que a reiterada obstinação, característica da ciência das Luzes, com a racionalidade, o universalismo e a ideia de progresso tem sido abertamente questionada e problematizada, nas últimas décadas do nosso tempo, tanto no plano epistemológico quanto ético. Isto é ponto assente e não oferece dúvidas. Mas, para sermos rigorosos, deveríamos igualmente reconhecer que toda uma tradição de reflexão, anterior no tempo, antecipava já o pós-modernismo, através de uma fortíssima vigilância crítica relativamente aos limites e restrições da ordem social moderna. Com efeito, tanto as premissas desta, assim como os seus artefactos culturais, foram abertamente abalados, *avant la lettre* e só para nomear os mais conhecidos, por Nietzsche, Heidegger – vistos estes como fundadores da chamada *filosofia da diferença* –, Simmel, Weber, Benjamin, Adorno ou Horkheimer. A eles devemos, de facto, as primeiras tentativas de problematizar e questionar frontalmente as proposições analíticas do pensamento social moderno. E, por sobre todas, gostaria de destacar as críticas tanto à reiterada presunção de que o conhecimento é progressivo, cumulativo, total, universal e racional, noção esta que a imagem clássica da *enciclopédia* tão bem corporiza, quanto ao princípio de que é o *sujeito* que deve estar no centro da análise e da teoria e que, ao mesmo tempo, este está na origem do pensamento e da ação. Como se através dos textos e interpretações que nos legaram aqueles colegas nascidos em pleno século XIX pudéssemos começar a compreender, e por vezes de forma intensíssima, o quanto as

38 Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva, 2003), 78.

bases programáticas da modernidade estiveram historicamente tão distantes da *verdade* que o mundo ia, entretanto, evidenciando. Refletindo sobre os postulados, as práticas e as realizações da vida moderna, aqueles autores exploraram “a complexidade, a irregularidade e a imprevisibilidade das consequências da modernidade”. Alertam-nos, portanto, para o facto de que a racionalização que sobre a vida político-social se foi sucessivamente fazendo obnubilava – senão mesmo recusava, através de enunciados, apresentados com valor de verdade, nos quais o homem moderno surge como o herói vinculado unicamente à causa ético-política da paz e da harmonia social – a compreensão das contradições e dos lances mais dramáticos e brutais que ela mesma estava a engendrar<sup>39</sup>.

A condição da análise social se aprofundar supõe, pois, o reconhecer-se que toda a explicação que se imagine absoluta e onnipotente, querendo esclarecer a *ordem do mundo dos homens e das coisas*, está apenas ao serviço da legitimação, isto é, de uma série de práticas, de uma autoimagem cultural, de um discurso dominante e, no limite, de uma instituição. Ora, o que nós tentamos fazer, a partir da variedade dos campos disciplinares em que nos encontramos hoje, muitas vezes ignorando-os deliberadamente para os transpor, é continuar esse gesto que procura produzir uma *instabilidade de sentido face à episteme moderna*, posto que admitimos que não apenas o conhecimento científico quanto a ideia de sujeito racional e autónomo têm de ser questionados das mais diversas formas. Trabalhamos em prol de uma *metafísica da presença*, que rompa com os circuitos fechados de significação e interpretação que durante séculos mediarão e empobrecerão a nossa relação com a realidade. Penso aqui no prólogo que Deleuze redigiu para *Diferença e repetição*, livro aparecido em 1968 e que constituiu a sua tese de doutoramento. Expressou aí, como constituindo o “ar do tempo” que então já se respirava, “um anti-hegelianismo generalizado”. Aquele em que o “primado da identidade” já não bastava para definir “o mundo da representação”. A atualidade do pós-guerra reafirmava a falência de todas as velhas forças que agiam “sob a representação do idêntico”.

39 Barry Smart, “Teoria social pós-moderna,” in *Teoria social*, ed. Brian S. Turner (Lisboa: Difel, 2002), 405-407.

Para Deleuze, o espetáculo que o mundo já apresentava era o dos “simulacros”. E explicava-se: “nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância; todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um efeito ótico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição”<sup>40</sup>.

Reivindicou ali, também de forma emblemática, a herança de Nietzsche, dizendo que este inaugurara a pesquisa de “novos meios de expressão filosófica”, na demarcação clara de todos quantos desejavam manter acantonada a filosofia ao passado. Deleuze afirmou então que, graças ao autor de *A gaia ciência*, pudemos todos “descobrir o intempestivo como sendo mais profundo que o tempo e a eternidade”, cabendo nesta perspectiva à filosofia atual ultrapassar “a alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal”, melhor dito, tomar como ponto de partida uma crítica radical dos pressupostos subjetivos e dos postulados que a própria disciplina foi assumindo como naturais. De outro modo: depois de Nietzsche, a filosofia não é mais a filosofia da história e do eterno, mas “intempestiva, sempre e só intempestiva, isto é, contra este tempo, a favor, espero, de um tempo que virá”. Daqui, Deleuze partia para uma confissão metodológica na qual assumia o trabalho inventivo como estando afastado de quaisquer predicados antropológicos: “Eu faço, refaço e desfaço os meus conceitos a partir de um horizonte móvel, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e diferencia.” A positividade do nosso tempo é a que nos faz crer num mundo em que “as individualizações são impessoais” e “as singularidades pré-individuais”<sup>41</sup>. Daqui deriva a hipótese de uma escrita inventiva, experimental, que se abeira e tateia o desconhecido. Deleuze exprimiu-se nestes termos:

Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou sabemos mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos

40 Gilles Deleuze, *Crítica e clínica* (Lisboa: Edições Sécuro XXI, 2000), 36.

41 *Idem*, 37-38.

na extremidade do nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa o nosso saber e a nossa ignorância e que faz passar um no outro. É apenas deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois, ou antes, torná-la impossível. Talvez tenhamos aí, entre a escrita e a ignorância, uma relação ainda mais ameaçadora que a relação geralmente apontada entre a escrita e a morte, entre a escrita e o silêncio. Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica<sup>42</sup>.

Sistematizando, a relação crítica com a modernidade tende a consensualizar-se em torno do repúdio dos universais, no pressuposto de que não existe qualquer denominador comum que garanta a unidade do mundo, invoque-se para tanto a Natureza, Deus, a Verdade ou o próprio Homem. Como também sugeriu Lyotard<sup>43</sup> em *A condição pós-moderna*, publicado pela primeira vez em 1979, a modernidade teria substituído as narrativas divinas e providenciais do destino humano por outras, marcadamente seculares é certo, mas que nem por isso seriam menos universalizantes ou *metanarrativas*: o domínio da Razão e do projeto iluminista; a dialética do espírito e a autoconsciência na sequência da filosofia hegeliana; a emancipação dos sujeitos racionais ou trabalhadores fixada pelas correntes marxistas. A época pós-moderna em que vivemos – os sucessivos impactos da secularização, democratização, computadorização e consumo vêm redesenhando os mapas e reescrevendo o estatuto do conhecimento –, afirma, por sua vez, a incredulidade face a esta visão essencialista da humanidade. As paisagens sociais que se oferecem à nossa interpretação não comportam mais *a* verdade de que a ciência fala através de *um* sujeito que se imagina soberano. A análise que nos é exigida terá, ao invés, de dar conta da multiplicação e “maleabilidade das identidades”, da “complexidade e incomensurabilidade dos mundos humanos”, do “cruzamento de fronteiras”, do “hibridismo”, da

42 *Idem*, 38.

43 Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva, 2003).

“colagem” dos discursos contemporâneos, da “montagem e do *pastiche*” nas produções artísticas e culturais; passa a ser obrigação do investigador perceber e responder à complexidade das propostas e das soluções da vida social, processem-se estas através da “ironia, ambiguidade e ambivalência”, através da “contingência e provisoriedade” ou até mesmo da “indeterminação, insegurança, contradição e violência”<sup>44</sup>. Os textos que seremos levados a produzir neste contexto interpretativo assumir-se-ão exatamente como sendo isso mesmo, como interpretações. E, em consciência, apenas se podem prestar a um só serviço – o da perpétua expansão da explicação. Não há qualquer denominador comum que garanta que o mundo seja uno ou que sustente a possibilidade de um pensamento natural e objetivo. A principal, e porventura única, *lei* do pós-modernismo será a de que a informação não cessa de se multiplicar. O aumento de produção social registado no nosso tempo corresponderá então, unicamente, a um acumular das perspectivas, dos modelos, dos ângulos, dos pontos de vista contingentes dos investigadores que as subscrevem. Eis como se questiona a universalidade das asserções de verdade e se passa a defender que o *significado* é uma construção ativa, dependente tanto da pragmática do contexto quanto de regras próprias dos regimes discursivos. Neste quadro, é como se o *trabalho da dialética* de Hegel fosse substituído pelos jogos *da vontade de potência* de que tanto falou Nietzsche.

Importa que nos detenhamos com algum vagar sobre o influente texto de Lyotard, uma vez que nele é a “condição do saber nas sociedades mais desenvolvidas” que se toma por objeto de estudo. O diagnóstico que *A condição pós-moderna* nos apresenta logo nas primeiras páginas é o da crise ou desuso, na contemporaneidade, “do dispositivo meta-narrativo de legitimação” a que corresponde, especialmente, “a crise da filosofia metafísica e da instituição universitária que dela dependia”. Lyotard toma, pois, a evidência segundo a qual a função

44 Zygmunt Bauman, *Postmodern ethics* (Oxford: Blackwell, 1993); Steven Connor, *Cultura pós-moderna: Introdução às teorias do contemporâneo* (São Paulo: Edições Loyola, 2000); David Harvey, *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of social change* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

narrativa vem perdendo “os seus functores, o grande herói, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo”, para se dispersar “em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos, etc., veiculando cada um consigo valências programáticas *sui generis*”. À sua maneira, estes configuram a *encruzilhada* em que cada sujeito contemporâneo se encontra mergulhado. O essencial do argumento fica devidamente explicitado quando Lyotard afirma que “nós não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis e as propriedades das que formamos não são necessariamente comunicáveis”<sup>45</sup>.

O problema da legitimação do saber coloca-se em termos inteiramente diferentes numa sociedade e numa cultura que já não reconhece credibilidade a qualquer discurso unificador ou totalizante, tome ele a forma da especulação ou a da emancipação. Lyotard defende que, mercê do desenvolvimento das técnicas e das tecnologias a partir da II Guerra Mundial, se registou um deslocamento do “acento para os meios de ação em detrimento dos seus fins”. Desde então, a crise do saber científico parece resultar invariavelmente do estiolamento “da trama enciclopédica na qual cada ciência devia tomar o seu lugar”, por um lado, e da chamada independência dos interlocutores envolvidos na divulgação do conhecimento, por outro. Quanto ao primeiro destes aspetos, há a assinalar que as configurações clássicas das diversas disciplinas científicas têm sofrido um intenso “trabalho de problematização”, o que se vem traduzindo no “desaparecimento de determinados saberes”, na produção de “encavalitamentos nas fronteiras das ciências” e, por fim, no nascimento de “novos territórios”. Mas, para Lyotard, o rearranjo institucional da “hierarquia especulativa dos conhecimentos” tem levado “as ‘antigas’ faculdades a desagregarem-se em institutos e fundações de toda a espécie”, situação esta que conduz, na maior parte das escolas de ensino superior, a uma lógica de transposição mecânica, e por isso empobrecida, dos “saberes julgados estabelecidos” e ao assegurar, pela didática, “mais a reprodução de professores que a de sábios”. Quanto

45 Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva, 2003), 11-12.

ao segundo aspeto, enfatiza-se ainda em *A condição pós-moderna*, o elemento que havia já surgido com a *Aufklärung*, aqui denominado de “dispositivo da emancipação”. Trata-se da noção corrente que tende a fundar a legitimidade da ciência e a sua verdade a partir da “autonomia dos interlocutores empenhados na prática ética, social e política”. Ora, nota Lyotard sobre este particular, a ciência atual já não tem mais condições para sustentar a existência de enunciados cognitivos e denotativos que se tomem como de valor prático, de alcance universal, que se desejem impor como leis positivas. Por aqui se fixa uma importante tese acerca da pós-modernidade, aquela que defende que “a ciência joga o seu próprio jogo e não pode legitimar outros jogos de linguagem; por exemplo, o da prescrição escapa-lhe”. É assim que também este autor aponta para o exercício autorreflexivo, quando defende que o traço marcante da ciência do nosso tempo é a “autoimanência do discurso sobre as regras que o validam”<sup>46</sup>.

Uma vez longe de um meta-discurso de saber, há então que procurar pensar a mudança de estatuto da ciência a partir da “pragmática da investigação” e da sua *artesanaria*. No nosso tempo, a legitimidade do saber advém para Lyotard, em primeira linha, da *performatividade*. O “enriquecimento das argumentações” e a complexidade da “administração das provas” são as características fundamentais que marcam o nosso ofício de investigadores. A aceitação dos enunciados científicos vive hoje da “flexibilidade” dos seus meios e da “multiplicidade” das linguagens. E o mais desafiante de tudo isto é que o desenvolvimento do saber pode corresponder tanto a um desdobramento inesperado, a um novo lance do argumento, como à invenção de novas regras, ou seja, a uma mudança do próprio jogo. Lyotard descobre nesta prática da multiplicidade e da multiplicação um deslocamento importante na própria “ideia de razão”. Em vez de uma metalinguagem universal e de uma dialética do espírito, temos ante nós uma pluralidade de sistemas que até se podem assumir publicamente como “formais e axiomáticos”, mas que todos sabemos serem finitos no tempo e no espaço. E explica-se:

46 *Idem*, 81-82 e 111.

“Aquilo que passava por paradoxo ou mesmo por paralogismo no saber da ciência clássica e moderna pode achar num destes sistemas uma força de convicção nova e obter um assentimento na comunidade dos peritos.” O sentido do saber na pós-modernidade é, desta sorte, deslocado dos domínios do conhecido e da previsão para uma lógica de evolução perspectivada como “descontínua”, “catastrófica”, “não retificável” e até “paradoxal”. A ciência que procuramos fazer “produz não o conhecido, mas o desconhecido”, reconhece. Aqui está para mim o essencial: a investigação torna-se útil não por ter o “método científico”, mas antes porque apresenta uma metodologia de trabalho teórico e empírico que, tornando manifestos os pressupostos sobre os quais ela mesma se constrói, permite, ato contínuo, a aparição de novas ideias e de novos enunciados. O modelo de legitimação é agora marcado pelo inesperado, melhor dito, por uma atividade diferenciante ou de imaginação. E o conceito de diferença é traduzido por Lyotard por “paralogia”, remetendo este diretamente para as noções *de sistema aberto*, *de covariação*, *de consenso local* e *de informação completa no momento considerado*, *de meta-argumentação finita e limitada*. O cenário de política científica em que estamos, e ao mesmo tempo por que nos batemos no interior da instituição universitária, mau grado os reveses e refluxos, é, segundo as suas palavras, marcado pelo “desejo de justiça e do desconhecido”<sup>47</sup>. Tomem-se, a concluir, as seguintes afirmações:

[Quanto] à pragmática científica, a tónica deve ser doravante colocada sobre o dissentimento. O consenso é um horizonte que nunca se alcança. As investigações que se fazem sob a égide de um paradigma tendem a estabilizar-se; são como que a exploração de uma ‘ideia’ tecnológica, económica, artística, o que não é pouco. Mas é impressionante que surja sempre alguém para perturbar a ordem da ‘razão’. É preciso imaginar um poder que desestabilize as capacidades de explicação e que se manifeste pela promul-

47 *Idem*, 87-90, 119 e 133.

gação de novas formas de inteligência ou, se se preferir, pela proposta de novas regras do jogo de linguagem científica que circunscrevem um novo campo de investigação. Verifica-se no comportamento científico o mesmo processo a que Thom chama morfogênese. Este não existe sem regras (há classes de catástrofes), mas a sua determinação é sempre local. Transposta para a discussão científica e situada numa perspectiva de tempo, esta propriedade implica a imprevisibilidade das ‘descobertas’<sup>48</sup>.

Já se foi percebendo que, na análise que faz do contexto em que emerge e se consolida a paisagem teórica pós-moderna, Lyotard põe o maior acento metodológico nos factos de linguagem e nos aspetos pragmáticos que os acompanham. Para tanto, foi seguindo passo a passo Wittgenstein e os estudos que este fez sobre os efeitos dos discursos e a que chamou *jogos de linguagem*. Nos anos 30 do século passado, Wittgenstein terá começado por comparar sistemas axiomáticos a um jogo de xadrez, em seguida estendeu a analogia do jogo à linguagem como um todo, daí surgindo a expressão “jogo de linguagem”. O ponto de partida para esta analogia, e que está amplamente desenvolvido nas suas *Investigações filosóficas*, completadas na década seguinte, é o de poder sustentar-se que a linguagem é uma atividade guiada por regras. Intentar compreender os diversos géneros de enunciados a partir de regras que especificam as suas próprias propriedades é algo de fundamental. Lyotard faz três observações a respeito da mecânica dos jogos de linguagem e que têm a maior consequência para a análise da vida social que tentamos fazer. A saber: (i) que as suas regras não são autolegitimadas e que, ao contrário, supõem um contrato mais ou menos formal entre os jogadores; (ii) que, na ausência de regras, não há jogo e que basta até a modificação de uma regra, mesmo que mínima, para transformar a natureza do jogo; (iii) que todo e qualquer enunciado deve ser interpretado como um lance, como mais uma jogada. Desta derradeira observação, Lyotard tira uma

48 *Idem*, 122.

conclusão geral que anima todo o seu projeto interpretativo: “Falar é combater, no sentido de jogar, e os atos de linguagem relevam de uma agonística geral.” E, como complementar de um tipo de análise que toma a agonística como raiz da explicação, teríamos então que qualquer vínculo pessoal e social é feito de “lances de linguagem”<sup>49</sup>. Isto, no limite, quer dizer que se joga para ganhar e que a invenção, a produção do novo, faz parte dessa mesma dinâmica relacional, e se toma desse desejo do êxito, da suplantação. Vemo-nos, assim, perante a hipótese de uma paisagem social caracterizada pela multiplicidade de possibilidades, por um número indeterminado de texturas discursivas, mas em que os recursos retóricos e expressivos do discurso, sejam os mais amplos ou caracterizem-se pela especificidade, se mobilizam inteiramente para a obtenção de efeitos sociais. É porque nos mantemos nessa ordem regrada do discurso que ele não cessa de se desmultiplicar. Mais uma vez, regressamos ao que já conhecemos: que existe entre linguagem e poder uma ligação consubstancial. Que o labirinto é um produto da ordem e não do caos.

Wittgenstein obriga a que a nossa atenção se vire para a permanente disseminação ou atomização das redes e dos jogos de linguagem. Como se a nossa análise dos fenómenos da vida social se devesse fazer prescindindo de qualquer ideia de fechamento ou conclusão. A sua filosofia postula uma ordem da linguagem que não se compadece com as categorias da síntese, os princípios da unitotalidade e, por isso mesmo, com a autoridade de um meta-discurso de saber. Desafia-nos a produzir inteligibilidade a partir de um número indeterminado de interações discursivas. A leitura das *Investigações filosóficas* é extremamente profícua de exemplos e de considerações a mostrarem-nos que nunca daremos conta das diferentes formas de existência que as ferramentas da linguagem e os seus modos de aplicação, assim como a multiplicidade de espécies verbais e proposicionais, concebem e engendram.

Reproduzo já de seguida trechos significativos nos quais Wittgenstein se questiona sobre a performática dispersão operada pela linguagem e nos convida a pensar por que ordem de razões não há mais

49 *Idem*, 29-31.

possibilidade de uma ciência reclamar para si o universal – não há como alguém falar todas as línguas, não há um sentido estável e determinado. E para mim o mais importante estará em verificar que é entre este tipo de considerações que ele irá reiterar a associação entre a palavra e a reinvenção de novas formas de vida.

E com quantas casas e ruas é que uma cidade começa a ser uma cidade? A nossa linguagem pode ser vista como uma cidade antiga: um labirinto de travessas e largos, casas antigas e modernas e casas com reconstruções de diversas épocas; tudo isto rodeado de uma multiplicidade de novos bairros periféricos com ruas regulares e as casas todas uniformizadas.

É fácil conceber-se uma linguagem que só consista em ordens e comunicados no campo de batalha. – Ou uma linguagem que só consista em perguntas e em expressões para a afirmação ou a negação. E muitas outras. – E conceber uma linguagem é conceber uma forma de vida. (...)

Mas quantas espécies de proposições há? Talvez asserção, pergunta e ordem? Há um número incontável de espécies: incontáveis espécies diferentes da aplicação daquilo a que chamamos ‘símbolos’, ‘palavras’, ‘proposições’. E esta multiplicidade não é nada de fixo, dado de uma vez por todas; mas antes novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, surgem e outros envelhecem e são esquecidos. (A evolução da matemática pode dar-nos uma imagem aproximada desta situação.) A expressão jogo de linguagem deve aqui realçar o facto de que falar uma língua é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida<sup>50</sup>.

50 Ludwig Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico & Investigações filosóficas* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002 [1953]), §18, §19 e §23: 183 e 189.

Eis, em linhas ainda muito gerais, o essencial do argumento que permite sustentar a tese segundo a qual a linguagem constitui o mundo e não se limita a uma mera função ideológica, de homologia ou de reflexo dele. Depois do longo esforço empreendido por Wittgenstein em torno dos jogos de linguagem fica menos difícil compreender que a vida social tem um carácter eminentemente linguístico, e que a tantas vezes invocada clivagem entre realidade e representação de nada nos serve para dar conta dos problemas que se entrecruzam no universo dos homens e das coisas. O que agora se nos oferece compreender, mesmo sendo marcado por regras que cumpre descobrir, estabelecer e interpretar, é sempre caracterizado pela pluralidade e pela contingência espaço-temporal. Ora, é porque a explicação globalizante e determinista também deixa em absoluto de ter quaisquer condições de se exercer que a análise se pode renovar, oferecer-se a outros desafios.

O pensamento de um outro filósofo, Richard Rorty, surge-me como absolutamente fundamental neste particular em que procuro associar o relativismo conceptual à inteligibilização das dinâmicas da experiência social. É conhecida a sua posição, longamente desenvolvida em *Contingência, ironia e solidariedade*, de defesa de uma cultura “historicista e nominalista” e traduzida no reconhecimento do que também ele define como sendo a contingência estrutural da linguagem, quer dizer, “o facto de não haver maneira de sair dos vários vocabulários que temos usado e de encontrar um meta-vocabulário que de algum modo dê conta de todos os vocabulários possíveis, de todas as maneiras possíveis de julgar e de sentir”<sup>51</sup>. Para ele, como para Wittgenstein, o fundamental está em deixar de lado uma consciência pré-linguística à qual todas as línguas se teriam forçosamente de adequar. O sentido profundo da vida, a natureza intrínseca das coisas ou a verdade não estão mais à nossa frente como está o mundo. Evidentemente, há aqui uma outra consequência metodológica a extrair, mas que desta feita remete para a própria visão de si que o indivíduo transporta. Não tem, assim, qualquer sentido continuar a usar um quadro de inteligibilidade marcado pela relação

51 Richard Rorty, *Contingência, ironia e solidariedade* (Lisboa: Editorial Presença, 1994), 19.

sujeito-objeto, no que respeita à nossa própria posição como investigadores. A tese de Rorty é a de que “só as frases podem ser verdadeiras e que os seres humanos fazem verdades ao fazerem linguagens nas quais formulam frases”; os vocabulários são, portanto, “criações humanas, instrumentos para a criação de outros artefactos humanos”<sup>52</sup>.

Temos, pois, claramente exposta, a argumentação que nos deveria levar a explicitar, logo no momento da largada de qualquer texto, que a nossa filiação intelectual, bem como a eventual sofisticação e potência analítica que sobrelevam da metodologia que confecionamos para dar conta de um determinado problema social, não podem passar o limiar da provisoriedade; têm de assumir-se, nessa medida, como mais uma descrição interpretativa, um ponto de vista transitório, uma nova dobra num contexto marcado pela coexistência de múltiplas pesquisas e asserções que não cessam de deslocar a explicação em diferentes direcções. Há, portanto, que olhar para a escrita académica como um puro exercício de experimentação, da tessitura de uma mundividência que se ergue e aos poucos se impõe aos regimes de pensamento do próprio investigador. Assim, será sempre em torno desse artesanato, do que *ele faz emergir e pensar*, que se poderá avaliar acerca do seu mérito e valor. O essencial da tarefa, no quadro teórico que estou a procurar clarificar, consiste em mostrar como confecionamos o *objeto* que estamos a tentar simultaneamente descrever e compreender. Escrevemos para que a escrita possa continuar, para sair das relações conhecidas, e portanto já confortáveis, que temos tido com a linguagem. Trata-se de imaginar para deixar para trás os conceitos que antes produzimos e os territórios que eles desvendaram. Inovar, mais não é que lançar para longe a elipse da interpretação e, com ela, a aventura do pensamento. Não faz por isso qualquer sentido reivindicar para nós essa posição em que o subscritor de um texto, fascinado e cheio de si, se toma de um tipo de legitimidade que lhe permite insinuar-se no espaço público com enunciados prescritivos, aquelas conhecidas sínteses gerais, repletas de certezas e soluções absolutas para consumo de leitores passivos e supos-

52 *Idem*, 31 e 82.

tamente sedentos de uma só verdade, que, de resto, já será sobejamente conhecida.

O mundo não fala; só nós é que falamos. O mundo pode ser uma causa de perfilharmos crenças, uma vez programados com uma linguagem. Não pode, no entanto, propor-nos uma linguagem para falarmos (...). Não deveríamos, nestas matérias, procurar quaisquer critérios dentro de nós, nem no mundo. A tentação de procurar critérios constitui uma classe dentro da tentação mais geral de pensar que o mundo ou o eu do homem possuem uma natureza intrínseca, uma essência. Isto é, resulta da tentação de privilegiar algumas das várias linguagens com que habitualmente descrevemos o mundo ou nos descrevemos a nós próprios. Enquanto pensarmos que há uma relação chamada ‘adequação ao mundo’ ou ‘expressão da natureza real do eu’ que pode ser possuída por vocabulários-no-seu-todo ou faltar-lhes, continuaremos a tradicional busca filosófica de um critério que nos diga quais os vocabulários que possuem essa desejável característica. Mas se alguma vez conseguíssemos adaptar-nos à ideia de que a realidade é em grande medida indiferente às descrições que dela fazemos e que o eu humano é criado através da utilização de um vocabulário, em vez de, adequada ou inadequadamente, se exprimir através deste, estaríamos finalmente a assimilar o que havia de verdadeiro na ideia romântica de que a verdade é feita e não descoberta. A verdade desta asserção reside precisamente no facto de as linguagens serem feitas e não descobertas e de a verdade ser propriedade de entidades linguísticas, de frases<sup>53</sup>.

Rorty prolonga igualmente as teses defendidas por Nietzsche, quando nos afirma que o dogma ocidental pós-Revolução Francesa le-

<sup>53</sup> *Idem*, 26-28.

vou à substituição de Deus por uma obsessão maior em torno da verdade. Depois do século XVII, teremos tratado as descrições científicas como se fossem elas mesmas divindades e, a partir de finais da centúria seguinte, sobrepusemos àquele um amor ao sujeito e “a nós próprios, na adoração da nossa própria natureza espiritual ou poética profunda”<sup>54</sup>. Ora, há que combater estoutra tradição e apostar nas enormes possibilidades criativas que passaremos a ter ao nosso alcance se nos votarmos a uma economia do texto que abandone o princípio do estabelecimento da substância unificada do eu – que não passa de mais um efeito de poder da razão –, encontre no *descentramento do sujeito transcendental* o motor de arranque da própria investigação e, desse modo, tome sem receio a autocriação como o seu fim último. Trata-se de substituir a essencialidade da identidade por um trabalho permanente da *redescricao* do próprio sujeito. Esta, sim, deveria impor-se soberana, rasurando ou mesmo soterrando todas as declarações que à nossa volta não cessam de teorizar e assimilar a identidade à autoconsciência ou à posse da verdade de si. Pela via da inquietude face à identidade e da desconfiança relativamente ao conhecido do pensamento, a escrita académica ficaria certamente mais aberta à reinvenção das condições propriamente éticas e estéticas dos próprios escreventes. Numa palavra, à sua própria autotransformação.

### **Uma escrita da potência**

Creio que o grande problema face à investigação, e que tentamos transpor para a *realidade do texto*, é e será sempre o de forçar o presente a sair dos processos de significação existentes e seus correlatos interditos, a disponibilizar-se a todo o tipo de encontro com o desconhecido. Eis porque importa sublinhar que os objetos de pesquisa se delimitam, aprofundam e concretizam numa resistência individual, propriamente da ordem ético-política, que se determina em confrontar os enunciados que circulam e se tomam por certezas consensuais, a fim de mudar a consciência de si. Trata-se, portanto, de um trabalho sobre o sujeito

<sup>54</sup> *Idem*, 45.

e não tanto sobre os outros. Como se a escrita pudesse assumir não apenas uma dimensão cética mas mais rigorosamente uma força agnóstica – em que o que se toma por universal, necessário e obrigatório se passe a perceber como singular, contingente e arbitrário –, e cujo efeito último fosse o de nos desencartarmos da previsibilidade e homogeneidade disciplinar com que se apresentam as identidades e os modos de vida contemporâneos, mesmo se postos a circular com a rotulagem da subjetividade e da mais ampla diversidade individual. Como se ela nos forçasse a entrar no *não conhecido* e, dessa forma, nos pressionasse ao estabelecimento de *novos pactos entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta*. Já regresso por esta via uma vez mais a Deleuze e às suas considerações sobre a potência da escrita, quero dizer, sobre a produção mesma da vida:

Escrever não é certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida (...). Escrever é uma tarefa de devir, sempre inacabada, sempre a fazer-se, e que extravasa toda a matéria que se pode viver ou vivida. É um processo, quer dizer, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir: ao escrevermos, devimos-mulher, devimos-animal ou vegetal, devimos molécula até ao devir-impercetível (...). Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimesis), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de identificação tal que já não nos podemos distinguir de uma mulher, de um animal ou de uma molécula<sup>55</sup>.

Escrevemos para tentar aceder ao multiforme da existência. Nessa perspectiva torna-se forçoso admitir que as figuras do Único e do Último – aquelas que na nossa cultura melhor simbolizam o fechamento tanto da identidade de si do sujeito quanto do saber científico – são exatamente as que a linguagem, como a vamos aqui entendendo, torna

55 Gilles Deleuze, *Crítica e clínica* (Lisboa: Edições Sécuro XXI, 2000), 11-12.

impossíveis de serem pronunciadas. Também em vários livros compostos de textos-fragmento do filósofo Giorgio Agamben se sucedem as considerações acerca da escrita enquanto exercício prático de choque contra os enunciados que se alimentam da ilusão da identidade e da verdade. Lembra-nos, em *Profanações* e cotejando a este respeito Michel Foucault, que a escrita é um dispositivo humano e que a história dos homens outra coisa não é “que o incessante corpo com dispositivos que eles próprios produziram – e antes de qualquer outro, a linguagem”. Também por aqui se começará a poder discutir criticamente as razões pelas quais a figura do *autor*, ainda tão mitificada entre nós, se deve secundarizar – na terminologia de Agamben: “permanecer inexpressa” – face à obra e ao não-conhecimento que a linguagem sempre determina e encerra. A existir alguma subjetividade, ela é produzida no momento em que o ser vivo encontra a linguagem, e nesta se põe em jogo “sem reservas”. Somos o que conseguirmos exhibir nessa irreduzibilidade. O que está em causa na escrita “não é tanto a expressão de um sujeito quanto a abertura de um espaço em que o sujeito que escreve não para de desaparecer”, esclarece Agamben<sup>56</sup>. “Qualquer é a figura da singularidade pura”, adianta em *A comunidade que vem*, livro em que procura trabalhar o problema do conhecimento fora da dicotomia entre o “caráter do indivíduo” e a “inteligibilidade dos universais”. O ser que falta acontecer, o ser por vir é, para Agamben, o “ser qualquer”. E essa singularidade pura de que nos fala não remete para a identidade, mas antes para a “indeterminação” e para a relação com a ideia, isto é, na sua definição precisa “para a totalidade das suas possibilidades”. Então o que alguém, um qualquer, acrescenta a uma singularidade é apenas a deslocação de um “limite”, um “espaço vazio”, uma “exterioridade pura”. Qualquer deve ser tomado pois como “o acontecimento do exterior”<sup>57</sup>.

Em *Profanações* encontra-se uma discussão detalhada acerca da etimologia, significação e usos de *Genius*, deus que a tradição latina começou por apresentar como protetor de cada homem desde o seu nas-

56 Giorgio Agamben, *Profanações* (Lisboa: Livros Cotovia, 2006), 100 e 83-84.

57 Giorgio Agamben, *A comunidade que vem* (Lisboa: Editorial Presença, 1993), 11-12 e 53-54.

cimento. Agamben mostra aí, recolhendo exemplos de diferente origem – registrando a sua presença constante em narrativas que reiteram uma aproximação do génio ora do ato da geração, ora das qualidades físicas e morais inatas de cada um, ora de uma relação secreta que cada um pode ter com o seu deus –, como também este conceito tem estado associado ao que é “mais impessoal, a personalização daquilo que, em nós, nos ultrapassa e excede”. Sugere, com esta análise, que a espiritualidade não remete apenas para o que se considera nobre e transcendente. A tese de Agamben neste particular é a de que “todo o impessoal em nós é genial”, que a nossa vida se joga naquilo que nos não pertence ou que qualquer iniciativa de se apropriar de Genius, “de o obrigar a assinar em seu nome, está, necessariamente, votada ao fracasso”. É à luz desta evidência que se podem entender tanto as operações irónicas das vanguardas – de inoperacionalidade, descaracterização, des-criação ou, mesmo, destruição da própria obra de arte – como a ideia frequentemente associada a Duchamp segundo a qual “o artista verdadeiramente genial é aquele que é desprovido de obra”. Não obstante, o fundamental passa por entender que aceitar viver com a presença de Genius significa que se admite uma relação de intimidade de um ser estranho, “estar constantemente em relação com uma zona de não conhecimento”, que se sobrepõe à noção de si mesmo e de consciência. Genial é aqui sinónimo de impessoal, já se vê. E a criação, o consubstanciar desse caminhar para o desconhecido, em que o Eu “assiste, alegre, ao seu próprio esfacelamento”. Traduzindo e adaptando ao desejo de escrever: “Sinto que, algures, Genius existe, que existe, em mim, um poder impessoal que impele à escrita.” E Agamben conclui: “*Genius* é a nossa vida naquilo que não nos pertence”<sup>58</sup>.

São, pois, forças-outras que nos atravessam, capturam e põem em jogo quando escrevemos. Poderemos tomar partido, separar, dividir, confrontar – enfim, dizer *alguma coisa* –, mas nunca exprimir o *Todo* sobre as coisas ou nós mesmos. Duplicidade e não unicidade é o que resulta do abandono ao trabalho insistente sobre a palavra. Qualquer “ato de acabamento do pensamento”, subli-

58 Giorgio Agamben, *Profanações* (Lisboa: Livros Cotovia, 2006), 9-23.

nha Agamben em *Ideia da prosa*, “deve dissolver-se inteiramente na linguagem”, tornando-se assim possível projetar e decifrar novas formas de vida. E a sua conclusão a este respeito só podia remeter-nos para a evidência de que “é precisamente a ausência de um objeto do conhecimento que nos salva da tristeza sem remédio das coisas”<sup>59</sup>. É a falta – a falta incessante – que a escrita exprime.

A imperiosa necessidade de bem associar o seu exercício a uma *consciência do infinito da linguagem* há de fatalmente conduzir-nos até Maurice Blanchot. E a ter de permanecer junto aos seus textos com a maior atenção, tal a amplitude de planos, superfícies e figuras que faz suceder com a finalidade de dar conta desse enigma, dessa *estranha paixão do incessante* a que também se dá o nome de escrita. Esta, para Blanchot, afirma um eu vasto, esparso, descontínuo, cindido, impessoal; materializa uma narrativa que se produz e relata a si própria, que muda constantemente de direção porque, na procura do acontecimento, se descaminha dele e vê espelhar-se no seu âmago a diferença, o contraditório, quando não mesmo o absurdo; faz sonhar a obra como navegação contra o vazio ou a mais pequena lacuna, mas o que mais ocorre suceder-lhe é ligar-se a um tempo-outro, indeterminado, até que, quando enfim se dá o momento da sua própria concretização, eis que se percebe novamente exposta a um vazio, a um apagamento, ao deserto, a uma distância, a um novo pôr-se a caminho. Blanchot tudo fez para nos convencer que a felicidade da criação supõe a indeterminação da obra, a exclusão de qualquer alusão a um fim ou destino último – sempre o questionamento e, como há pouco com Agamben, o mesmo movimento de procura e afirmação da exterioridade. Ele vai decompondo, dir-se-ia com a atenção de um joalheiro, os mil problemas que a prática da escrita desenterra. Jamais deixa de a vincular à metamorfose e, por isso, a seu ver a lei secreta desta prática é a do *livro por vir*.

É justamente para essa região, de todas a menos refletida, que me quero dirigir já a partir dos seus textos. Blanchot toma preferencialmente a literatura como domínio maior, mas o certo é que as suas análises sobre os escritos de Homero, Mallarmé, Sade, Proust, Kafka,

59 Giorgio Agamben, *Ideia da prosa* (Lisboa: Livros Cotovia, 1999), 102 e 46.

Mellvile, Musil, Joyce, Borges, Beckett, entre muitos outros, o fizeram amiúde penetrar também nos territórios da filosofia, com referências frequentes a Heráclito, Espinosa, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Levinas, etc. Ademais, a sua voz brilha sem parar em muitos dos *movimentos de arranque* teórico-metodológico de Barthes, Deleuze, Foucault ou Derrida, nomes que não cessam de nos visitar neste texto. O *efeito Blanchot* associa-se, creio, à possibilidade de uma pesquisa à volta da linguagem poder somar argumentos em favor da *palavra plural* – fundada não mais numa lógica dos pares antinômicos igualdade-desigualdade, predominância-subordinação, mas, antes, na dissimetria e na reversibilidade – e da compreensão da “potência de infinito” que a escrita transporta no seu interior. O primeiro dos três volumes de *A conversa infinita*, publicado em França em 1969, começa então por anunciar e explicar a “exigência do escrever” como estando ao serviço da tese do “fim do livro” ou da “ausência de livro”. Todo um programa teórico se parece ir construindo em análises de caso destinadas a questionar e abalar o movimento tendente à unificação e à totalidade da “civilização do Livro”. A pesquisa sobre a literatura que Blanchot empreende procura estabelecer, nos escritores que nos precedem no tempo, a força transgressora da escrita, melhor dito, a *experiência limite* que ela manifesta<sup>60</sup>. Em seu entender, o trabalho escritural é desde sempre atingido por um efeito de desmultiplicação ou pela aproximação a outros espaços, porque é a própria verdade ou lei que por ele se vê posta em causa. Retiro da abertura daquele primeiro volume de Maurice Blanchot um fragmento que, na economia geral da minha narrativa, desejaria pudesse soar a manifesto, quero dizer, à questão decisiva de explicitar um território em torno do qual alguém assumira um compromisso irrevogável, de transgressora pertença vital:

Escrever, a exigência de escrever: não mais a escrita que sempre se pôs (por uma necessidade nada evitável) a serviço da palavra ou do pensamento dito idealista, ou seja, moralizante, mas a escrita que, por sua força propriamente

<sup>60</sup> Maurice Blanchot, *A conversa infinita: A palavra plural*, vol I (São Paulo: Editora Escuta, 2001), 36 e 39, 8 e 9.

liberada (força aleatória de ausência), parece consagrar-se apenas a si mesma, permanecendo sem identidade e, pouco a pouco, libera possibilidades totalmente diferentes, um jeito anônimo, distraído, diferido e disperso de estar em relação, um jeito por intermédio do qual tudo é questionado, e, para começar, a ideia de Deus, do Eu, do Sujeito, depois da Verdade e do Uno, depois a ideia de Livro e da Obra, de maneira que essa escrita (entendida no seu rigor enigmático), longe de ter por meta o Livro, assinalaria antes o seu fim: escrita que se poderia dizer fora do discurso, fora da linguagem. (...)

Quando me refiro ao ‘fim do livro’, ou melhor, à ‘ausência de livro’, não penso aludir ao desenvolvimento dos meios audiovisuais de comunicação com que tantos especialistas se preocupam. Que se interrompa a publicação de livros em benefício de uma comunicação pela voz, pela imagem, ou pela máquina, isso em nada modificaria a realidade daquilo que denominamos ‘livro’: ao contrário, a linguagem, como palavra, nele afirmaria ainda mais sua predominância, sua certeza de ser uma verdade possível. Em outras palavras, o Livro indica sempre uma ordem submetida à unidade, um sistema de noções em que se afirma o primado da palavra sobre a escrita, do pensamento sobre a linguagem, e a promessa de uma comunicação que algum dia será imediata e transparente.

Ora, é possível que escrever exija o abandono de todos esses princípios, ou seja, o fim e também a conclusão de tudo o que garante a nossa cultura, não para voltar idilicamente atrás, mas, antes, para ir além, ou seja, até ao limite, com o objetivo de tentar romper o círculo de todos os círculos: a totalidade dos conceitos que funda a história, nela se desenvolve e da qual ela é o desenvolvimento. Escrever, nesse sentido, (...) supõe uma mudança radical de época – a própria morte, a interrupção – ou, para fa-

lar hiperbolicamente, o ‘fim da história’, e nisso passa pelo advento do comunismo, visto que o comunismo continua sempre a estar além do comunismo. Escrever, então, passa a ser uma responsabilidade terrível. Invisivelmente, a escrita é convocada a desfazer o discurso no qual, por mais infelizes que nos acreditemos, mantém-nos, nós que dele dispomos, confortavelmente instalados. Escrever, desse ponto de vista, é a maior violência que existe, pois transgride a Lei, toda a lei e sua própria lei<sup>61</sup>.

Quem se recolhe e se preserva na solidão da escrita está forçado a compreender que a obra não termina. O que se expressa num livro será recomeçado ou mesmo destruído noutra. Em *O espaço literário*, volume publicado ainda em meados dos anos 50, Blanchot refere-se a esta evidência como sendo a do “privilégio do infinito” – a existência de um lugar concreto, fechado, onde a solidão mais essencial dá corpo a uma prática que não cessa nunca. Todos os desfechos ou desenlaces que o escritor ou o artista experimentam, seja por pressão do editor, por razões financeiras ou outras circunstâncias da vida comum, não impedem o prosseguimento e a retoma do trabalho que deixou para trás. Nesta perspectiva, há então que compreender que “o infinito da obra é tão só o infinito do próprio espírito”. O escritor escreve “um livro, mas o livro não é ainda a obra”; sucede-lhe terminar e publicar o primeiro mas ele sabe que só pertence à segunda. E, por isso, volta a pôr as mãos à obra, a redizer, regressa a um tema privilegiado, repisa, retoma a palavra num ponto qualquer para então novamente a dispersar em nova diversidade de pensamentos ou de assuntos. A narrativa expressa uma *potência de nascente* que não logra encontrar um desfecho firme. Ora, sobre este preservar-se no *recomeço* há que tirar algumas conclusões. Desde já esta: que o texto pertence “à sombra dos acontecimentos, não à realidade, à imagem, ao objeto”. Para Blanchot, as palavras podem confundir-se com “aparências” e, por isso, é fundamental que não nos

61 *Idem*, 8-9.

equivoquemos mais a seu respeito, tomando-as como representando o “poder de verdade”. A obra apenas revela que escrever “é o interminável, o incessante”. O escritor, prossegue, “já não pertence ao domínio magistral em que exprimir-se significa exprimir a exatidão e a certeza das coisas e dos valores segundo o sentido de seus limites”<sup>62</sup>.

Deste modo, a autoridade de uma afirmação escrita passa a estar no que se escreve e não mais na assinatura do autor. Por esta importante razão, também Blanchot insiste tanto na necessidade de “quebrar o vínculo” ou em “romper o elo” que une “a palavra ao eu”. A relação não é entre um autor que fala para um leitor com a autoridade de quem domina e fornece o entendimento. E se se aceita que escrever mais não é que descobrir e incorporar o *interminável* e o *incessante*, então, ter-se-á de ir mais fundo e tirar outra consequência. Blanchot registra aqui uma transformação decisiva. Passa ela por renunciar ao eu, aceitando que “o escritor pertence à linguagem que ninguém fala, que não se dirige a ninguém, que não tem centro, que nada revela; ele pode acreditar que se afirma nessa linguagem, mas o que afirma está inteiramente privado de si”. No escritor encontra-se a mediação e o murmúrio que vão permitindo à linguagem, num processo de disseminação infinita, ir-se convertendo em imagem e argumento. Ele faz-se eco do que não pode deixar de ser dito. As mudanças que se detetam no curso da linguagem não supõem que o escritor trabalhe numa região que se move por princípios racionais, que levem a glorificar-se a consciência, o progresso e a superação, num movimento ascensional em direção à verdade última e ao universal. E já regressamos ao argumento central que aqui me traz. O escritor – o investigador – não está no trilho de “um mundo mais seguro, mais belo, mais justificado, onde tudo se ordenaria segundo a claridade de um dia justo”; e também “não descobre a bela linguagem que fala honrosamente para todos”. O que se exprime nele, sustenta ainda Blanchot, é uma decorrência do facto “de que, de uma maneira ou de outra, já não é ele mesmo, já não é ninguém”. Temos então que a máquina sem fim da linguagem determina o “apagamento” daquele que

62 *Idem*, 11-16.

escreve. E que, em vez da autoridade de um sujeito soberano ou de um herói, estamos perante enigmas e questões que se revezam<sup>63</sup>.

Os escritos literários de Stéphane Mallarmé e de Jorge Luís Borges podem tomar-se como ilustrações impressionantes do infinito da linguagem e consequente apagamento do autor. Num pequeno capítulo de *O livro por vir*, e a propósito deste escritor argentino, Blanchot começa por afirmar que toda a verdade da literatura se encontra “no erro do finito”, logo nos esclarecendo que é o estar a caminho – essa circunstância do escritor sonhar o fim sem contudo o poder encarar – que permite transformar o que se imagina finito em infinito. Borges é aqui tomado como o “homem essencialmente literário”, ou seja, aquele que nos surge “sempre pronto a compreender segundo o modo de compreensão que a literatura autoriza”. As ficções e falsificações de Borges, que dão conta de um sujeito “desértico e labiríntico” – aquele que caminha sem poder parar –, reiteram a ideia segundo a qual o mundo e o livro se refletem e confundem eternamente, numa multiplicação “cintilante”. Nos seus trabalhos literários, deixa portanto de haver limites de referência, o que normalmente se toma por real e irreal, tudo acontecendo na reciprocidade de um jogo de espelhos. Borges terá, por consequência, assimilado que a literatura “comporta algo de perigoso”. E o risco não decorre dela “nos levar a imaginar que existe algures entre nós “um grande autor, absorvido em mistificações imaginosas”, mas, bem diversamente, em “nos fazer sentir a aproximação de uma estranha potência, neutra, impessoal”. Blanchot cita Borges, que terá escrito acerca de Shakespeare: “Parecia-se com todos os homens, exceto no facto de se parecer com todos os homens.” Ou seja: Borges vê em todos os autores um só autor. O único sentido que a narrativa tem é o que nos faz entender que não estamos perante “acontecimentos que se realizam realmente, nem perante pessoas que os realizam pessoalmente, mas perante um conjunto preciso e indeterminado de versões possíveis”<sup>64</sup>.

No ensaio dedicado a Mallarmé, começa por se interrogar sobre qual o significado da palavra “Livro” neste poeta e logo a ideia da impersonifi-

63 *Idem*, 17-18.

64 Maurice Blanchot, *O livro por vir* (Lisboa: Relógio d'Água, 1984), 103-106 e 158-159.

cação se impõe: “O livro que é o Livro é um livro entre outros.” O devir do desaparecimento falante do autor reaparece com outra intensidade quando Blanchot reproduz esta conhecida afirmação do poeta de *L’Après-midi d’un faune*: “A obra implica o desaparecimento elocutório do poeta, que cede a iniciativa às palavras, pelo choque da sua desigualdade mobilizada.” Tudo como se o livro só o pudesse ser quando deixasse de remeter para aquele que o teria escrito. As palavras apenas designam a extensão das suas relações e, nessa medida, o espaço em que se projetam vai-se disseminando. Regista-se em seu torno um movimento de máxima dispersão e diversidade. A compreensão da espessura e das várias dimensões do espaço produzido pela linguagem terá sido fundamental para Mallarmé, que afirmou ter experimentado sintomas inquietantes e abismos desesperantes causados pelo ato simples de escrever. Nele, elucidam-nos Blanchot, “uma frase não se limita a desenrolar-se linearmente: abre-se; através dessa abertura escalonam-se, desprendem-se, espaçam-se e estreitam-se de novo, a diferentes níveis de profundidade, outros movimentos de frases, outros ritmos de palavras que se relacionam entre si segundo firmes determinações de estrutura”. A origem criativa da aventura do movimento poético pode, assim, ser definida como a de um espaço que se aproxima de *outro espaço*, de uma prática analítica que procura entender, através da sua mobilidade falante, não o real conhecido do tempo presente, mas aceder a *outra coisa*. A partir dos problemas teóricos que Mallarmé se colocou a si próprio, Blanchot pode, pois, aprofundar as suas teses fundamentais associando a escrita à construção da mudança. Uma delas é que a presença da poesia e de toda a literatura “é uma presença por vir: vem para além do futuro e não cessa de vir quando aí está”. E outra é que “a obra é a espera da obra; só nesta espera se reúne a atenção impessoal que tem por caminhos e por lugar o espaço próprio da linguagem”<sup>65</sup>. Porque nela é a atração pelo exterior que domina, a escrita materializa a experiência mais radical da alteridade, a da saída de si.

Ora, também o discurso filosófico é marcado por conceitos que visam, sem sucesso, atingir o que Blanchot denomina de “reino seguro”

65 *Idem*, 234-255.

ou “espaço de permanência” onde a verdade possa ser ressuscitada. Com efeito, incansavelmente se procura edificar um mundo, “a fim de que a secreta dissolução, a universal corrupção que rege o *é*” possa ser suspensa ou mesmo esquecida ante a coerência do aparato conceptual, as noções, objetos e relações estabelecidas entre eles por meio da nossa análise. Mas eis que uma outra busca se transforma na abertura de uma crise, e um novo movimento para fora faz desvanecer o sentido, a ideia, o universal. Na palavra filosófica é igualmente o exterior que fala. Por essa razão, a *possibilidade* é, para Blanchot, muito mais do que a *realidade*. A primeira funda a segunda e é assim que, também ele, chega à noção de potência e ao trabalho de construção da diferença. A possibilidade, esclarece-nos, “é o ser mais o poder de ser”. E, de um modo mais rigoroso e porventura mais instigante, afirma sobre as dimensões essenciais da nossa existência individual: “É somente com o poder de sê-lo que se é aquilo que se é; aqui vemos logo que o homem não tem somente possibilidades, mas ele é a sua possibilidade.” Outra vez, estamos ante o desafio de enfrentamento a todos os poderes estabelecidos, a partir de uma dimensão autorreflexiva. As relações “no mundo e com o mundo” passam a ser compreendidas como relações de potência, estando estas “contidas na possibilidade”. Quando alguém toma a palavra, e mesmo ficando nos “traços mais aparentes da linguagem”, entra sempre numa relação de potência: “Eu pertença, quer saiba quer não, a uma rede de poderes da qual me sirvo, lutando contra a potência que se afirma contra mim.” Também para Blanchot “toda a palavra é violência, violência tanto mais temível quanto secreta”<sup>66</sup>.

Interrogamo-nos sem trégua, e não mais ontem que hoje, sobre o tempo e as formas de vida que ele instala. Ainda de acordo com o testemunho de Maurice Blanchot, a capacidade de nos mantermos em exercício neste jogo relacional com o curso do mundo e conosco mesmos está dependente de perceber que a *maneira de ser da escrita* se define pelo *questionamento* e que este, uma vez desencadeado, não termina nunca. A palavra torna-se o lugar da dispersão e da fuga do

66 Maurice Blanchot, *A conversa infinita: A palavra plural*, vol I (São Paulo: Editora Escuta, 2001), 73, 85-6.

sentido porque existe uma fantástica força que produz um revezamento permanente entre o todo e o ser. Ora, essa força ou poder materializa-se no próprio ato de questionar. Em *A conversa infinita* sucedem-se as páginas destinadas a elucidar-nos como uma estrutura cognitiva vai sempre desviando “o questionamento de ser questão e de obter uma resposta” definitiva que apazigue o espírito. Há invariavelmente nas nossas perguntas um contacto com algo de mais fundo que “se furta a toda a questão e excede todo o poder de questionar; o questionamento é a própria atração deste desvio”<sup>67</sup>. É este que sobrecarrega a palavra escrita de uma relação de infinidade e estranheza, produzindo um campo essencialmente dissimétrico e descontínuo, que impede o discurso de se esterilizar. O trabalho da questão impede o pensamento de tender para a unidade e de realizar o todo.

Questionar é buscar, e buscar é buscar radicalmente, ir ao fundo, sondar, trabalhar o fundo e, finalmente, arrancar. Esse arrancar de raiz é o trabalho da questão. Trabalho do tempo (...). Freud afirma mais ou menos que todas as questões atabalhoadas das crianças lhes servem de revezamento para a questão que elas não formulam, e que é a questão da origem. Da mesma forma, interrogamo-nos acerca de tudo a fim de manter em movimento a paixão pela questão, mas todas elas se dirigem para uma única, a questão central, ou a questão de tudo (...). A questão inaugura um tipo de relação caracterizada pela abertura e o livre movimento (...). A questão espera a resposta, mas a resposta não apazigua a questão e, embora ela encerre, não termina com a espera que é a questão da questão (...). Toda a questão, hoje, já é a questão de tudo. Essa questão de conjunto, que não deixa nada de fora e nos confronta constantemente com tudo, numa paixão abstrata extenuante, está presente, para nós, em todas as coisas (...). Questionar é jogar-se na questão.

67 *Idem*, 41-61.

A questão é esse convite ao salto, que não se detém num resultado. É necessário um espaço livre para saltar, e é necessário um solo firme, é preciso um poder que, a partir da imobilidade segura, transforme o movimento em salto. O salto, a partir e fora de qualquer firmeza, é a liberdade de questionar<sup>68</sup>.

São também vários os textos em que Deleuze, ele mesmo ou em parceria com Guattari, reflete acerca da experiência limite proporcionada pela escrita, em explícita ligação às noções blanchotianas da relação do texto com o de fora, do inacabamento e do anonimato da linguagem. No livro *Kafka: Para uma literatura menor* é o tema do espaço delimitado por uma vontade de escrita, que se exerce para apenas exprimir infinito de si mesma, a dominar a minuciosa análise da dupla Deleuze-Guattari. Kafka é ali tomado como o caso da mais pura paixão pela escrita, confundindo-se esta com a própria vida do autor de *Metamorfose*. Descubrem nele uma verdadeira máquina de escrita em que todas as diferentes componentes da expressão literária comunicam entre si na tarefa de deslocamento da questão e por isso de desterritorialização do pensamento. Os dois filósofos chegam a afirmar que nunca se terá construído uma obra literária tão completa através de movimentos que sempre se goram, mas nunca deixam de operar e relacionar-se estruturalmente entre si. Em Kafka, a paixão de escrever não cessa, embora mudem os respetivos limiares de intensidade: são “cartas paradas porque uma devolução as bloqueia”; “novelas que param porque não podem desenvolver-se em romances, divididas nos dois sentidos que tapam a saída”; “romances que o próprio Kafka para porque são intermináveis e simplesmente sem limite, infinitos”. No seu processo criativo há um arrastamento ou uma *linha de fuga*, na conhecida terminologia de Deleuze, que lhe permite questionar de frente e em simultâneo a ordem política, económica, burocrática ou jurisdicional. Essa *paixão extenuante* de compreender o funcionamento das institui-

68 *Idem*, 41-53.

ções terá, também, permitido a Kafka antecipar e “extrair sons ainda incógnitos que pertencem ao futuro próximo – fascismo, estalinismo, americanismo, *as forças diabólicas que estão a bater à porta*” nos anos 30. Deleuze e Guattari encontram nesta dinâmica, em que a expressão precede o conteúdo e o arrasta, a tese fundamental deste seu livro. Viver e escrever só se opõem no que ambos denominam “literatura maior”; em Kafka, pelo contrário, estas duas dimensões fundem-se e constituem as condições objetivas do exercício de uma “literatura menor”, isto é, de uma prática de escrita que oferece à língua “condições revolucionárias”, por intermédio da “ligação do individual com o imediato político” e do “agenciamento coletivo da enunciação”. Notam que, mesmo moribundo, Kafka era “transido por um fluxo de vida invencível” que lhe vinha tanto das cartas, das novelas, dos romances como “do seu inacabamento mútuo por razões diferentes, comunicantes e permutáveis”. Tudo é questão de tudo, como se acabou de ler há pouco em Blanchot. Por essa razão, o *primado da escrita* em Kafka só pode ter um significado que não se confina de modo algum ao que vulgarmente entendemos por literatura. E o significado é este: a *enunciação* constitui-se como um desejo contingente, situado histórica, política e socialmente no seu tempo, mas que se projeta “acima das leis, dos Estados e dos regimes”. Temos então na escrita de Kafka uma “micropolítica, uma política do desejo que põe em causa todas as instâncias”. As razões que o terão levado a abandonar este ou aquele texto configuram, afinal, um vasto mapa de transformações e intensidades, dir-se-ia moleculares, que nos dão conta não de um fracasso, mas de uma análise multivariável que se determina em antecipar-ultrapassar dos limiares estabelecidos por uma qualquer ordem. Quer dizer, há na experiência da escrita de Kafka a possibilidade de descortinar uma “desterritorialização absoluta” por oposição às “territorializações relativas que o homem produz sobre si mesmo” quando viaja, por exemplo. O enunciado mais não é que a possibilidade de organização de um combate cognitivo dominado pela possibilidade de relançar a análise, produzindo uma “linha de fuga viva” ante a transcendência com que a lei sempre se anuncia. Tarefa urgente e interminável, a do confronto com todas as formas de desejo e poder,

já se vê. Deleuze e Guattari concluem: “Nunca houve autor tão cómico e alegre do ponto de vista do desejo; nunca houve autor mais político e social do ponto de vista do enunciado.” Em Kafka, “tudo é riso, a começar pelo *Processo*; tudo é político, a começar pelas cartas a Felice”<sup>69</sup>.

Os mesmos haviam já problematizado em *O que é a filosofia*, e ainda a partir de Blanchot, a noção de acontecimento, ligando-a a conceitos centrais no seu trabalho como sejam os de nuvem, fluxo, bifurcação ou de transposição de limiar. A uma prática do interminável, do que não acaba nem começa. A seu ver, a escrita ligar-se-ia, igualmente, a uma experiência que se distingue da do estado corrente de coisas por que passamos, nós próprios e o nosso corpo, porque produz um tipo de acontecimento que é simultaneamente “incorpóreo e de *pura reserva*”. Nestes termos, escrever seria aquele “acontecimento no qual nos afundamos ou nos elevamos, o que recomeça sem jamais ter começado nem acabado, a internidade imanente”<sup>70</sup>. A dívida em relação a Blanchot é reforçada nos momentos em que Deleuze procurou incorporar na sua linguagem filosófica o tema da *relação com o exterior*. Trata-se, para ele, de imaginar uma linha, uma articulação que não está no pensamento ou nas coisas em si, mas se encontra em toda a parte onde o pensamento enfrente algo que seja mais longínquo que o mundo exterior e, ao mesmo tempo, mais próximo que o mundo interior. Um processo de “reversão perpétua” do adjacente e do longínquo. Para Deleuze, o pensamento estrutura-se nessa dinâmica e é convocado a enfrentar “qualquer coisa como a loucura, e a vida, qualquer coisa como a morte”. A *linha do exterior* seria então o nosso “duplo”, precisamente o que nos atravessa “com toda a alteridade do duplo”<sup>71</sup>.

Num artigo amiúde referenciado, e que tem o sugestivo título *Pensamento nómada*, Deleuze refere-se às características dos textos de Nietzsche – particularmente os seus aforismos – como se da sua leitura ficasse a impressão de se estar face a um novo tipo de objeto, para de

69 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Kafka: Para uma literatura menor* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2003), 41 e 69-79.

70 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O que é a filosofia?* (Lisboa: Editorial Presença, 1992), 138.

71 Gilles Deleuze, *Conversações (1972-1990)* (Lisboa: Fim de Século, 2003), 151.

novo insistir na relação com o fora. Quando olhamos ao acaso para um livro qualquer do autor de *Assim falou Zaratustra* sucede “que não passamos mais por uma interioridade”, seja a da alma, da consciência ou do conceito, princípios que fizeram sempre parte da filosofia. Esta deixa aqui de ser mediatizada e dissolvida por interioridade – Nietzsche “funda o pensamento, a escrita, sobre uma relação imediata com o fora”. Deleuze clarifica a sua ideia nos termos seguintes:

O que é uma bela pintura ou um desenho muito belo? Há um quadro. Um aforismo também é enquadrado. Mas a partir de que momento se torna belo o que está no quadro? A partir do momento em que se sabe e se sente que o movimento, que a linha que é enquadrada vem de outro lugar, que ela não começa nos limites do quadro. Como nos filmes de Godard, pinta-se o quadro com a parede. Dizemos [igualmente dos textos de Nietzsche ou de Kafka, por exemplo] que são atravessados por um movimento que vem de fora, que não começa na página do livro nem nas páginas precedentes, que não cabe no quadro do livro e que é absolutamente diferente do movimento imaginário das representações ou do movimento abstrato dos conceitos tais como eles acontecem habitualmente através das palavras e na cabeça do leitor. Alguma coisa salta do livro, entra em contacto com um puro fora. É isto, creio, o direito ao contrassenso para toda a obra de Nietzsche. Um aforismo é um jogo de forças, um estado de forças sempre exteriores umas às outras. Um aforismo não quer dizer nada, não significa nada, não tem significante como não tem significado. Seriam maneiras de restaurar a interioridade de um texto. Um aforismo é um estado de coisas, cuja última força, ou seja, ao mesmo tempo a mais recente, a mais atual e a provisória-última, é sempre a mais exterior. Nietzsche o diz muito claramente: se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo. Conecte o texto a

essa força. Desta maneira, não há problemas de interpretação de Nietzsche, há apenas problemas de maquinação: maqui-nar o texto de Nietzsche, procurar com que força exterior ele faz passar alguma coisa, uma corrente de energia<sup>72</sup>.

Na perspectiva que aqui tomei, o problema que envolve o ato de escrever é, em síntese, o de saber como produzir enunciados que abandonem os princípios a toda a hora expressos pela lei – e pelas instituições que a introduzem no corpo social através das mais variadas rotinas de representação disciplinar e unitária da herança cultural, fazendo para isso uso do saber como um corpo de prescrições e um círculo em que se desenrolam verdades –, puxando a linguagem para fora dos seus sulcos habituais e fazendo-a comunicar com o que será o seu próprio exterior. Os enunciados de alguma teoria social a que deitei mão para melhor sugerir a força inventiva do exercício escritural não cessam de nos falar de inacabamento, de desvio, de desaparecimento orgânico, de devir estrangeiro ou da intensidade de uma corrente de energia que vem e puxa para fora. Convergem na metáfora do nomadismo, no rigoroso sentido de um deslocamento perpétuo operado pela experiência mesma da escrita – a hipótese de uma aventura, de uma partida que sobrevém à máquina administrativa que acompanha todos os grupos sedentários e o aparelho de Estado. A escrita consubstanciaria, nestes termos, uma potência migratória para o pensamento e, nessa relação com o fora, a possibilidade de viajar permanecendo no mesmo lugar. Viagem-imóvel intensa, impercetível, inesperada, subterrânea, anónima, mas capaz de engendrar *práticas extratextuais* e renovadas possibilidades de existência.

### **No fecho: a hipótese da proliferação dos discursos**

Não se tratou aqui de dissertar e de antecipar a urgência de uma revolução na universidade; tão apenas de sustentar a necessidade de enfrentamento das relações de poder e de dominação que historicamente

<sup>72</sup> Gilles Deleuze, *A ilha deserta e outros textos: Textos e entrevistas (1953-1974)* (São Paulo: Editora Iluminuras, 2006), 323-24.

se sustentam, inquestionadas e inquestionáveis, no interior e no âmago das instituições culturais ou crítico-acadêmicas. Como se pudéssemos começar a pressioná-las, imersos que estamos no interior das suas escolas de ciências sociais, artes e humanidades, para as transformar num lugar de discussão aberta e inconclusa. É aí que descubro a essência da nossa tarefa enquanto universitários.

De Nietzsche a Foucault sabemos muito bem que todo o discurso que se apresenta como universalmente verdadeiro não pode reconhecer *a vontade de verdade que o atravessa*. E, por isso mesmo, o segundo construiu todo um projeto de análise crítica da modernidade a partir de uma pergunta que não pode também deixar de nos conduzir no que fazemos quer como alunos quer como professores: “Mas o que há afinal de tão perigoso no facto de os discursos proliferarem indefinidamente? Onde está o perigo?”<sup>73</sup>.

Esse também foi aqui o meu ponto e por isso o meu artigo termina com uma pergunta que, todavia, nos há de sempre sobreviver, seja qual for a resposta que conseguirmos engendrar a cada momento: *em nome de que modelo de sociedade por vir se interdita em absoluto as crianças e os jovens universitários de participar no mais sério dos jogos, o da busca ininterrupta e inconclusa da verdade?* Não nos podemos desenvolver sem uma crítica da racionalidade científica, melhor dito, das implicações práticas resultantes da circulação dos discursos verídicos, porque são estes que nos instituem como sujeitos de saber e, ao mesmo tempo, predis põem o tecido social a um certo tipo de intervenção padronizada, paternalista, hierárquica e excludente. É sempre um problema de linguagem e de poder que está primeiramente em causa quando nos referimos à constituição do eu e do mundo dos homens. Ora, não existiriam vocabulários identitários, orientações teóricas e as formas de explicação da realidade ou modalidades de coordenação e associação estrutural entre indivíduos, grupos e organizações sem educação escolar. Essa relação é de tal maneira constitutiva e instituinte do *comum* que logo há de parecer, para muitos, ociosa e mesmo destinada

73 Michel Foucault, *A ordem do discurso* (Lisboa: Relógio d'Água, 1997 [1970]), 9 e 17.

ao fracasso qualquer tentativa que busque uma zona de exterioridade que possa efetivamente pensar sobre as verdades gerais em que nos encontramos e que nós, professores, somos os mais ativos representantes, vestindo sem o assumir o papel de meros funcionários. Não o creio que assim seja ou deva ser; e para que essa aventura radical da analítica do *saber-poder* se desencadeie e possa ir avançando é preciso que previamente se saiba circunscrever, delimitar o seu objeto concreto. O velho tema do sujeito escolar da escrita – com os constrangimentos, misérias, fraquezas, mas também desejos e ambições com que é investido e se investe, tanto hoje como ontem, – é, creio, aquele plano da nossa realidade que melhor nos mostra como todo o trabalho da diferenciação impõe o visitar e o conhecer a fundo a força imensa que trabalha em sentido inverso, normalizando consciências e corpos. Só dessa forma nos poderemos autonomizar dela. Saberemos então que seguir um caminho exige o diferenciar-se, destacar-se, separar-se.

Estaremos sempre necessitados de mais lucidez, força e coragem comunitária para ensaiar esse gesto no interior da universidade.

## REFERÊNCIAS

- Agamben, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- Agamben, Giorgio. *Ideia da prosa*. Lisboa: Livros Cotovia, 1999.
- Agamben, Giorgio. *Profanações*. Lisboa: Livros Cotovia, 2006.
- Barthes, Roland. *Lição*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Blanchot, Maurice. *O livro por vir*. Lisboa: Relógio d'Água, 1984.
- Blanchot, Maurice. *A conversa infinita: A palavra plural*, vol I. São Paulo: Editora Escuta, 2001.
- Bourdieu, Pierre. *Meditações pascalianas*. Oeiras: Celta Editora, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *O que falar quer dizer: A economia das trocas linguísticas*. Oeiras: Celta Editora, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Bourdieu, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- Bourdieu, Pierre. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Bourdieu, Pierre. *Homo academicus*. Florianópolis: Editora UFCS, 2011.
- Connor, Steven. *Cultura pós-moderna: Introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- Deleuze, Gilles. *Espinoza e os signos*. Porto: Rés Editores, s.d.
- Deleuze, Gilles. *Crítica e clínica*. Lisboa: Edições Século XXI, 2000.
- Deleuze, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- Deleuze, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: Textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *O que é a filosofia?* Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *Kakfa: Para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- Deleuze, Gilles e Claire Parnet. *Diálogos*. Lisboa: Relógio d'Água, 2004.
- Derrida, Jacques. *A universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.
- Derrida, Jacques. *O olho da universidade*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- Derrida, Jacques e Maurizio Ferraris. *O gosto do segredo*. Lisboa: Fim de Século, 2006.
- Espinosa, Bento de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 [1677].
- Foucault, Michel. *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997 [1970].
- Harvey, David. *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of social change*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Heidegger, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2002 [1977].
- Kant, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993 [1794].
- Liotard, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 2003.
- Martins, André, org. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- Nóvoa, António. "A Universidade de Lisboa (séculos XIX e XX)." *In A Universidade de Lisboa nos séculos XIX e XX (1834 - 2000)*, editado por Sérgio Campos Matos e Jorge Ramos do Ó, 18-23. Lisboa: Tinta da China, 2013.
- Niza, Sérgio. *Escritos sobre educação*. Lisboa: Tinta da China, 2012.
- Rorty, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- Serres, Michel. *O terceiro instruído*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

Silva, Tomaz Tadeu da. *Teorias do currículo: Uma introdução crítica*. Porto: Porto Editora, 2000.

Smart, Barry. “Teoria social pós-moderna.” In *Teoria social*, editado por Brian S. Turner, 405-36. Lisboa: Difel, 2002.

Veyne, Paul. *Foucault: O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2008.

Wittgenstein, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico & Investigações filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

**Referência para citação:**

do Ó, Jorge Ramos. “Em defesa da universidade: Autorreflexividade, dúvida radical e escrita do devir.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017): 127-194.

# **A sociologia histórica em Portugal: depoimento, crítica e história**

Diogo Ramada Curto\*

O ensino e a investigação da sociologia histórica, em Portugal, constituíram uma experiência tentada no Departamento de Sociologia da FCSH-UNL, por iniciativa de Vitorino Magalhães Godinho e de um pequeno grupo de discípulos, no último quartel do século XX. Fiz parte desse projecto, que foi concebido e vivido como um combate militante em prol de uma concepção da história aberta ao conjunto das ciências sociais – da economia à sociologia. Ao evocá-lo, não pretendo argumentar que se tratou de uma escola – sobretudo, quando as escolas se confundem com clientelas em busca de uma carreira – nem sequer me parece legítimo arvorar-me no seu intérprete privilegiado. Tão pouco pretendo – ao fazer a história de percursos de colegas que admiro pela sua craveira intelectual e cívica – justificar o meu itinerário, apresentando o modo de exercer o meu ofício como resultado de uma qualquer estratégia coerente. Não deixo, porém, de começar por reconhecer que as facilidades de inserção académica que a minha geração viveu acabaram por criar, em áreas menos dinâmicas e onde o recrutamento foi feito sem um critério baseado no mérito científico ou intelectual, ciclos de mediocridade que duram até hoje e irão persistir. Assim, o objectivo é relativamente modesto: trata-se de submeter algumas reflexões sobre o sentido dessa experiência que correspondeu, sem dúvida, a um projecto. Através de tais reflexões, algumas delas de extrema dureza

\* IPRI-FCSH/NOVA. Na redacção deste texto beneficei de numerosas críticas e sugestões de Bernardo Pinto da Cruz, Frederico Ágoas, João Pedro George, Jorge Pedreira, Miguel Bandeira Jerónimo, Nuno Domingos, Pedro Tavares de Almeida, Ricardo Roque e Rui Santos. Porém, só o autor pode ser responsabilizado pelos erros e ideias que nele se encontram.

por implicarem críticas e denúncias, gostaria de perceber melhor e fazer compreender aos outros o sentido desse mesmo projecto, que alcançou alguns resultados, sobretudo do ponto de vista pessoal; mas que, a ser julgado pelos critérios comuns da institucionalização académica, se saldou num fracasso. Um fracasso que, um dia, haverá que explicar num quadro internacional mais vasto. Pois, apesar da influência e capacidade de irradiação intelectuais de alguns cultores da disciplina e do seu importantíssimo legado, o certo é que, a partir de finais da década de 1990, se assistiu a um progressivo apagamento, retracção e reconfiguração da sociologia histórica nos principais campos académicos<sup>1</sup>.

A primeira reflexão consiste em descartar qualquer tentativa destinada a conferir à experiência em causa uma etiquetagem rígida, fixa, incluindo a da própria sociologia histórica. A sociologia histórica nunca foi um campo disciplinar fechado ou sequer muito homogéneo, nela conviveram várias tradições intelectuais, orientações analíticas e até códigos de linguagem. À sua escala, o grupo da FCSH reproduziu algumas dessas diferenças. Ou seja, a preocupação por uma definição rígida não existiu na época em que começámos a trabalhar nas salas de aula, em seminários, arquivos e bibliotecas. É que a obsessão classificatória e tipológica foi sobretudo uma preocupação dos que nos pretenderam acantonar, para depois nos relativizar, em correspondência com as inúmeras lutas pelo poder simbólico que atravessam o campo em que actua o *homo academicus*. Tenho, aliás, receio de que o exercício que

1 Este texto apresenta-se como um mero depoimento para uma história ou uma sociologia histórica das ciências sociais em Portugal. Como depoimento, corre o risco de oferecer uma visão parcial, mau grado nele se incorporarem algumas noções de forte sentido crítico – tais como a de institucionalização académica, de campo de relações, de competição, concorrência e clientelismo –, pedidas emprestadas a uma bibliografia especializada: Fritz Ringer, *The Decline of the Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969); Idem, *Education and Society in Modern Europe* (Bloomington: Indiana University Press, 1979); Idem, *Fields of Knowledge: French Academic Culture in a Comparative Perspective, 1890-1920* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Edward Shils, “Tradition, Ecology and Institution in the History of Sociology” [1970], in *The Constitution of Society*, ed. Fritz Ringer (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 275-383; Terry Nichols Clark, *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973); S. N. Eisenstadt e M. Cúrelaru, *The Form of Sociology: Paradigms and Crises* (Nova Iorque: Wiley, 1976); Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Paris: Minuit, 1984); Loïc Wacquant, “Towards an Archeology of Academe: A Critical Appreciation of Fritz Ringer’s ‘Fields of Knowledge’”, *Acta Sociologica* vol. 38 (1995): 181-186.

se espera de mim corresponda a mais uma dessas operações de etiquetagem simplificadora e de relativização dessa mesma experiência, pelo simples facto de surgir colocada a par de outras experiências e de outros projectos de muito menor fôlego, mas de maior institucionalização, acabando o seu significado por ser diluído através da comparação com aquilo que me parece ser incomparável.

Outra das reflexões prévias que tem de ser feita prende-se, mais directamente, com o meu estatuto de intérprete, que apresenta aqui o seu depoimento, mais um, do que foi uma experiência colectiva. O que equivale a dizer que – trinta ou quase quarenta anos depois de iniciada essa mesma experiência, dada a acumulação e a diversidade de percursos assumidos pelos que fizeram parte dela – não se trata apenas de exprimir o orgulho por ter trabalhado de perto com um mestre, que pode ser considerado o mais importante historiador português da segunda metade do século XX, nem tão pouco de o transformar numa bandeira da própria escola – propriedade monopolizada pelos seus seguidores mais próximos e por um qualquer *gatekeeper* em particular. Por maior que seja o reconhecimento da dimensão intelectual e cívica de Vitorino Magalhães Godinho, a obra feita pelos seus discípulos, bem como os seus percursos, também precisam de ser tidos em conta. O colectivo, mau grado todas as dificuldades que teve em se afirmar enquanto tal, ultrapassa os contributos do sujeito individual. Esta última afirmação tem, aliás, o mesmo valor atribuído ao peso das estruturas sobre o papel dos indivíduos e dos acontecimentos isolados – uma ideia partilhada e defendida pelo próprio Godinho.

Que não haja dúvidas, Magalhães Godinho foi um intelectual de projectos! As suas ideias acerca de um ensino universitário baseado na investigação, para a qual era necessário dispor de centros de pesquisa, bem como a sua ambição de abraçar, com espírito científico, diferentes disciplinas e de investir em lógicas interdisciplinares, capazes de ligar várias formas de conhecimento, sem deixar de conceder um lugar central à análise histórica, foram transferidas para o que tentou realizar em duas diferentes etapas da Universidade Nova de Lisboa. A primeira das quais aconteceu, ainda, na década de 1970. Godinho tra-

vou, então, um combate em nome de duas ideias: a da criação de uma escola de altos estudos em ciências sociais que fosse nova em Portugal, e que procurasse fugir às divisões em departamentos que reproduziam a lógica das antigas faculdades de letras, a que se poderiam juntar algumas das ciências sociais concebidas como outros tantos compartimentos estanques. Ora, em 1977, quando iniciei a minha licenciatura em história na Nova, já Godinho tinha sido derrotado duas vezes: à escala da Universidade com a sua divisão em Faculdades, separando a Economia das outras ciências sociais, num processo que envolveu o próprio reitor, o economista Alfredo de Sousa, que se doutorara em França com Celso Furtado, depois de ter contribuído para a modernização do projecto colonial português para África; e à escala da própria FCSH, a qual, reproduzindo a mesma lógica de sucessiva segmentação, já se encontrava também ela dividida em departamentos. As versões sobre o que então se passou oscilam. Em termos individuais, Godinho fora, pura e simplesmente, afastado do Departamento de História da FCSH. Expulso, no testemunho de alguns que participaram em reuniões, e, uma vez ocorrido o afastamento, tomou a seu cargo a missão de criar o Departamento de Sociologia, logo no ano seguinte.

A partir de então, Godinho ficou limitado a um único departamento, o de sociologia. O seu projecto de ambição global, a sua concepção de uma *histoire totale*, teve de ser reduzido e adaptado à pequena escala. Apesar de ter colaborado com o Departamento de Antropologia, em virtude do poder informal de que dispunha, e, mais tarde, mas de um modo muito parcelar, no próprio Departamento de História, onde ensinou durante alguns anos “Teoria da História”, o seu projecto para o Departamento de Sociologia acabou por ser a recriação do que, antes, defendera para o conjunto da Universidade Nova e depois da FCSH. Procurou, por isso, rodear-se de um conjunto de investigadores – jovens acabados de licenciar e outros que já contavam com uma experiência de ensino liceal – com capacidade para investigar e ensinar em áreas tão variadas quanto a sociologia, a economia, a história, a psicologia social, a demografia, a geografia, a ciência política, o urbanismo, o planeamento, as organizações, etc. A interdisciplinaridade foi, sobretudo, um ins-

trumento de afirmação de um conjunto de investigadores que tinha na história o seu principal território de investigação. Integravam o grupo, formando o seu núcleo duro, David Justino, um pouco mais velho que os seguintes, licenciado em Economia, Pedro Tavares de Almeida, Francisco Bethencourt, Jorge Pedreira, Rui Santos, que se licenciaram em história na Faculdade de Letras de Lisboa, e eu próprio, que acabara de concluir o primeiro curso de licenciatura em história da FCSH. A esta meia dúzia de historiadores acabou por se juntar a socióloga Margarida Marques na criação de um Gabinete, depois Instituto, de Sociologia Histórica – que talvez pudesse ter sido o embrião de alguma coisa, mas que na prática não passou de uma ficção institucional, aliás saudavelmente reconhecida como tal pelos seus membros –, o que ocorreu já em meados da década de 1990.

Na vida desse minúsculo grupo foi decisivo o período que decorreu entre a sua formação, que pode ser datada de 1982, quando começámos a leccionar naquele que veio a ser o primeiro curso de licenciatura em Sociologia da FCSH, e os meados da década de 1990. Foi a partir desta altura, com Godinho já retirado, que os seus membros se doutoraram, criaram seminários de investigação, organizaram um mestrado e fundaram, pelo menos no papel, o referido Instituto de Sociologia Histórica, que nunca chegou a ter um verdadeiro financiamento próprio. Com base nesta configuração de ensino e investigação, existem pelo menos três aspectos que, pela sua relevância, importa reter. Escusado será dizer que eles estão profundamente interligados.

O primeiro diz respeito à concepção da história que Godinho procurou praticar, a partir do seminário livre de investigação que se reunia semanalmente. A pequena história desse lugar, único, de encontro e troca de ideias está por fazer. Recordo-me de o ter começado a frequentar no último ano da minha licenciatura, em 1981, e que terá continuado por mais cinco ou seis anos. A uma exposição inicial que, no caso de Godinho, se prendia quase sempre com os problemas estruturais da sociedade portuguesa, podendo implicar tanto o tratamento de livros e manuais de contabilidade, como a leitura do *Filodemo* de Camões, seguia-se uma discussão. Através desta lembrança, o que pre-

tendo apenas é recuar a uma matriz inicial constitutiva de uma cultura de seminário, onde a experiência da investigação e de debate crítico estiveram bem no centro das preocupações de um colectivo. Ora, foi essa mesma cultura de seminário, em torno de uma grande mesa, que Godinho também procurou fazer valer nas reuniões da Associação de História Económica e Social que, durante o início dos anos 1980, tiveram lugar na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, por iniciativa daquele que foi o seu mais antigo discípulo, o historiador Joaquim Romero Magalhães.

Uma tal concepção da história, que encontrava expressão nos seminários semanais e em reuniões periódicas, mobilizando investigadores e colegas que trabalhavam em muitas outras instituições, teve na *Revista de História Económica e Social* (1978-1989), nos *Cadernos* que a completavam e na editora Sá da Costa outros canais de formação e de debate. Claro que o modelo que se encontrava por detrás remontava aos próprios *Annales*, ou seja, aos ensinamentos de Marc Bloch, Lucien Febvre e Fernand Braudel. A sua reprodução, à escala portuguesa, não era feita com servilismo, nem tão-pouco com simplismos. Necessário era também conseguir incorporar, criticamente, o pensamento e a experiência analítica de Oliveira Martins, António Sérgio, Jaime Cortesão, Veiga Simões e tantos outros. Há décadas que Godinho o tentava, primeiro com a *Cosmos*, desde a década de 1940, mas foi sobretudo ao longo da década de 1960, quando viveu durante quase uma década desempregado e numa situação económica particularmente difícil, que os seus projectos editoriais se multiplicaram. No final da década de 1970, ao lado do projecto da referida revista com a Sá da Costa, a colecção “Coordenadas” da *Cosmos* (ao lado da colaboração com a editora Arcádia) constituiu-se num outro projecto onde a sociologia e a história estiveram bem presentes. Foram, então, publicadas traduções de Barington Moore Jr., de Georges Gurvitch e das actas de importantes colóquios de história social, entre outras obras.

No seu conjunto, todas estas diferentes instâncias – Departamento de Sociologia da FCSH-UNL, seminários, reuniões da Associação de História Económica e Social, respectiva revista e projectos editoriais,

entre a Sá da Costa e a Cosmos – foram postas ao serviço de um projecto maior, ou seja, de um combate por uma história aberta às ciências sociais, bem como de uma ciência social pensada historicamente. Claro que esse projecto tinha na experiência francesa de Godinho uma das suas principais matrizes. A título de exemplo, a própria obra do sociólogo de Harvard, Barrington Moore Jr., que tantas vezes é apresentada como constitutiva de uma sociologia histórica norte-americana, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (1966), tinha sido objecto, três anos após a sua publicação, de uma tradução para francês, pela Maspéro. Mas o mais importante é perceber como é que a concepção de história ou de sociologia histórica que Godinho procurava “trazer” para Portugal, partilhando-a com um grupo alargado de discípulos e colegas, contrastava com a visão acanhada que se ensinava nos departamentos de história das universidades portuguesas.

A minha própria experiência de aluno de uma dessas licenciaturas serve-me de prova, e de fundamento, para um depoimento que tem o valor limitado de testemunho directo singular. O que ali se ensinava correspondia a uma concepção da história baseada em quatro grandes períodos – Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea –, centrada na história da Europa, sobretudo de França, e que adoptava, como quadro principal de compreensão da história, a unidade nacional. Era, pois, uma concepção pretensamente exaustiva do ponto de vista temporal e que desde a Idade Média se desdobrava em três dimensões: económica e social, institucional e política, e cultural e das mentalidades. Dimensões que, em lugar de se constituírem num todo integrado, concatenado, acabaram por se transformar em peças de uma retórica que, a pretexto da exaustividade, apenas assegurava compartimentos estanques postos ao serviço de interesses pessoais de carreira. A. H. de Oliveira Marques, que dirigiu o Departamento de História e a FCSH, autor de obras fundamentais da historiografia portuguesa como a *Introdução à História da Agricultura*, *A Hansa* e *A Sociedade Medieval Portuguesa*, tinha-se dobrado de historiador do século XX português. Porém, a sua presença dentro da sala de aula limitava-se, na altura, aos seus dotes oratórios e a um gosto empírico pela

paleografia. Para além disso, a maior parte dos professores que tive-  
liam as suas aulas, mostravam-se pouco ou nada actualizados nas suas  
referências bibliográficas e não pareciam ter qualquer tipo de curiosi-  
dade pelas ciências sociais. Havia, é claro, excepções, criadas sobretudo  
pelos docentes mais jovens. Era o que sucedia com o jovem Luís Krus,  
que morreu cedo e que praticava um ensino baseado numa bibliografia  
actualizada, aberta à sociologia de Bourdieu e à antropologia. Recor-  
do-me também que a edição completa, em três volumes, de *Civilisation  
matérielle, économie et capitalisme* de Braudel, publicada em 1979, foi  
mostrada nas aulas por Joel Serrão, mas daí nada resultou. A história  
dos descobrimentos seguia os ensinamentos de Damião Peres e, por  
vezes sucessivas, ouvia-se nas aulas uma espécie de fel destilado em  
relação a Jaime Cortesão, um ensaísta... que por acaso até foi, entre os  
historiadores portugueses do século XX, aquele que mais documentos  
publicou. Enfim, um cenário desolador – valorizador de uma história  
de Portugal desligada dos projectos imperiais ou coloniais, reduzidos  
à história dos Descobrimentos – feito de perspectivas eurocêntricas,  
desactualizado de um ponto de vista bibliográfico e pouco ou nada  
centrado na leitura dos textos fundamentais, onde os “apontamentos”,  
transcrição da palavra dos professores, assumiam uma função central  
no quadro de um ensino repetitivo apartado da investigação. Acrescen-  
te-se, ainda, que as orientações introduzidas no Departamento de His-  
tória pelos colegas António Manuel Hespanha, Fernando Rosas e Luís  
Filipe Tomaz ajudaram a mudar o cenário que conheci enquanto aluno,  
mas foram posteriores. Tudo isto se passou na FCSH, creio que era  
diferente o curso de História da Faculdade de Letras de Lisboa, onde  
se formaram os meus colegas, até ao início dos anos 1980. Podia pade-  
cer de uma certa desorientação, quase desordem, onde cada professor  
respondia por si, mas apesar de tudo existia uma abertura às ciências  
sociais; o único problema estava em que essa mesma abertura tinha de  
conviver com o conservadorismo académico mais retrógrado.

Só quando me licenciiei e comecei a estudar com Vitorino Maga-  
lhães Godinho, num autêntico sistema tutorial que partilhei com Fran-  
cisco Bethencourt, percebi que os caminhos da história eram outros.

Numa altura em que os livros eram raros e as bibliotecas ainda piores do que o são hoje em Portugal, recordo-me de que uma das primeiras coisas a que tivemos acesso foi um ficheiro bibliográfico organizado por temas, estabelecido metodicamente por Godinho. Dele constavam a colectânea *Center and Periphery*, de Edward Shils, algumas obras de Simon Kuznets sobre o crescimento económico, outras do sociólogo George Gurvitch, e tantas outras referências que desconhecia. Nessas visitas a casa de Godinho, o fascínio que sentíamos dizia respeito ao modo de estabelecer relações entre campos e objectos de estudo aparentemente tão diferentes. Ao mesmo tempo, Godinho falava da sua experiência de investigação e depois de ensino em França, reconstituindo a sua própria genealogia intelectual em que se assumia como discípulo de Lucien Febvre e colega de Fernand Braudel. Foi no contacto com essa mesma experiência internacional que começámos a viajar para fora de Portugal. No fundo, essa mesma experiência tutorial acabou por se conjugar com a participação nos referidos seminários, discussões em reuniões alargadas na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra onde contactávamos com Romero Magalhães, e, sobretudo, com a nossa integração no Departamento de Sociologia.

Na década de 1980, no centro das preocupações de investigação colectivamente assumidas estava a sociedade portuguesa, com as suas constantes estruturais e os seus bloqueios à modernização; manutenção de uma estrutura fundiária a implicar uma divisão entre senhores e camponeses, com as quintas e seus respectivos padrões de consumo a ocuparem o lugar que deveriam desempenhar as cidades médias, inexistentes em Portugal; ausência, portanto, de uma burguesia ou de uma classe média, articulada com a noção de um Estado alfandegário e mercantilizado, apropriado por uma oligarquia nobiliárquico-eclesiástica; a difícil transformação de um povo de analfabetos, entregue a um ócio vazio, numa sociedade caracterizada pela cidadania; uma cultura que não conseguiu sedimentar-se na escrita e na reprodução pelo impresso, e que se caracterizava pela passagem de uma cultura oral a uma cultura do audio-visual, etc. Dois dos melhores exemplos dessa preocupação por Portugal foram concretizados por Romero Magalhães, nas duas

monografias sobre o Algarve do Antigo Regime, e por David Justino, na sua tese sobre a formação do mercado interno português ao longo do século XIX. Tais obras passaram a constituir-se em modelos de investigação e padrões de estudo rigoroso, não tanto para serem utilizados como matrizes a reproduzir, mas como pontos de uma fasquia colocada lá no alto. Em ambos os casos, a preocupação com a modernização e os bloqueios ao crescimento económico da sociedade portuguesa eram o que contava e se afigurava urgente fazer compreender.

Apesar das referências sucessivas à sua obra de maior fôlego, *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, que por esses mesmos anos foi revista e reeditada, Godinho sempre deixou uma grande margem para que cada membro do grupo encontrasse os seus objectos de estudo. A condição era que tais objectos correspondessem à formulação de um problema pertinente. Pedro Tavares de Almeida começou, então, a estudar o sistema político da segunda metade do século XIX, focando-se inicialmente nas eleições e no caciquismo e, depois, no recrutamento das elites e na construção do Estado; Jorge Pedreira centrou-se no estudo dos negociantes e mercadores do Pombalismo, mas o seu campo de pesquisa alargou-se, desde cedo, às questões da industrialização e do crescimento económico no século XIX; Rui Santos dedicou a sua atenção ao estudo da grande propriedade, com base no Alentejo setecentista, envolvendo-se na investigação comparada das sociedades rurais e economias agrícolas; Francisco Bethencourt concentrou-se na perseguição inquisitorial às bruxas do século XVI; e eu próprio no discurso político seiscentista. À luz deste simples inventário, os temas escolhidos pertenciam todos a uma história limitada ao Portugal continental, vista a partir de inquéritos monográficos que se alargavam ao estudo, na longa duração, dos séculos XVI a XIX. De facto, nos tempos que se seguiram à descolonização existia um consenso, silencioso e pouco enunciado, acerca da recusa em estudar matérias relativas à expansão imperial. Porém, no tratamento de tais temas e, sobretudo, na prática do ensino no Departamento de Sociologia, não se tratava de alimentar qualquer tipo de excepcionalismo da história de Portugal, mas sim de procurar inserir o estudo da nação no quadro de uma sociologia histórica aberta

às comparações, capaz de aproveitar os contributos teóricos de uma história do pensamento social, bem como as reflexões metodológicas ajustadas às ciências sociais e integrando, ainda, diferentes tradições intrinsecamente interdisciplinares: da sociologia e economia históricas à sociologia política ou à sociologia e antropologia da cultura. Todos estes modos de conhecer a sociedade estavam, aliás, plasmados nas disciplinas que o mesmo grupo ensinava no Departamento. Independentemente dos resultados alcançados, foi no assumir dessa concepção aberta que consistiu o grande mérito do grupo da sociologia histórica

Chegado a este ponto, o depoimento corre o risco de se transformar numa espécie de evocação saudosista, relativa ao sonho de um conhecimento aberto capaz de cruzar a história com a sociologia e as ciências sociais. E o risco de lamechice é ainda maior se pensarmos que se tratou de um tempo de formação, com um enorme potencial, vivido de uma forma integrada, como se os discípulos constituíssem um bloco em torno do seu mestre. Porém, nada disso aconteceu. A pluralidade de orientações e a divergência de opiniões no interior do pequeno grupo estiveram sempre presentes. Começavam por ser geracionais e, por isso, determinadas por outras orientações como aquelas que eram provenientes de um modo de fazer a sociologia histórica modelado por tradições anglo-americanas, que nem sempre escapavam à enorme cultura, mas mais afrancesada, de Godinho. A tradução para português de S. N. Eisenstadt, *A Dinâmica das Civilizações* (1991), com apresentação de Tavares de Almeida, Jorge Pedreira e Rui Santos, é uma prova dessa outra orientação, apesar de esta ainda ter sido estimulada pelo próprio Godinho. Mas existiam outras clivagens, relacionadas com modos de pôr em causa algumas certezas relativas ao modo de pensar a evolução histórica e a rigidez dos “palliers en profondeur” de Gurvitch. Neste caso, a inspiração vinha de uma história cultural e social onde se cruzavam Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Roger Chartier, Jacques Revel, Norbert Elias e E. P. Thompson. A questão das representações, a centralidade dos discursos e das linguagens, a genealogia dos saberes, a perspectiva do género, o potencial das epistemologias do fragmento nas suas relações com a criatividade individual

(*agency*), ao permitirem que uma escala micro de análise pudesse desafiar macro-estruturas e pôr em causa processos de civilização lineares ou teleológicos, determinaram a procura de objectos mais críticos e experimentais. Por sua vez, estes últimos surgiam associados a uma cultura popular, aos artefactos de uma cultura de que resultavam livros e aparatos simbólicos, sem descurar o funcionamento dos poderes do Estado e da Igreja, nas suas diferentes escalas – constituindo-se em laboratórios, insista-se, mais experimentais, menos pré-determinados. A colecção “Memória e Sociedade”, criada por Francisco Bethencourt e por mim próprio, em 1988, procurou dar conta desse conjunto de orientações, em parte concebidas contra Godinho e a sua geração dos *Annales*. Aliás, o próprio projecto dessa colecção não mereceu de início a aprovação do mestre, que só mais tarde acabou por reconhecer a iniciativa como válida, publicando connosco uma obra em que retomava o estudo do império, na perspectiva de uma história total bem à maneira dos *Annales*: indo dos mitos à mercadoria, ou seja, das super-estruturas às estruturas materiais.

Mesmo que existam outros modos de pensar essas clivagens internas, incluindo essa forma mais culturalista, porque fundada na preocupação pela *Memória da Nação*, é talvez chegado o momento de enunciar a existência de duas outras grandes clivagens, que são sobretudo externas ao funcionamento do referido grupo. A primeira diz respeito ao facto de que o dinamismo do grupo de historiadores a trabalhar no Departamento de Sociologia e a tomar conta de várias áreas disciplinares mais propriamente sociológicas provocou reacções da parte dos que pretendiam alcançar uma espécie de sociologia pura. Estes, na sua dupla insegurança institucional e de conhecimentos, conseguiram isolar-nos e destruir, em parte, o nosso projecto. Também se poderá objectar que a história dos conflitos no Departamento de Sociologia não se pode resumir a um confronto entre ‘santos’ e ‘pecadores’; e importa assumir que uma parte das divisões não decorreram de rivalidades disciplinares centradas no grupo da sociologia histórica. Tudo isto, apesar de alguns que se reclamavam da sociologia pura, nas suas teses e dissertações, terem acabado por reconhecer que se existia alguma especificidade no

seu pensamento ela era tributária de uma perspectiva histórica e interdisciplinar, não podendo confundir-se com uma visão pretensamente pura da sociologia. A segunda clivagem – também ela externa, mas mais difícil de reconhecer, pelo facto de ter sido silenciosa e nunca se ter tornado explícita – teve igualmente lugar dentro dos muros da FCSH-UNL, dizendo respeito ao confronto com o Departamento de História. A falta de dinamismo intelectual deste último – em contraste claro com o que sucedia com a *Revista de História Económica e Social* e com aquilo que o pequeno grupo de sociologia histórica procurava fazer no Departamento de Sociologia – só foi compensada pela existência de dois projectos de história de Portugal que começaram a ser gizados no final da década de 1980 no seio do Departamento de História: a *Nova História de Portugal* dirigida por Oliveira Marques e Joel Serrão, cuja publicação se iniciou em 1990; e a *História de Portugal* de José Mattoso, entre 1993 e 1994.

A experiência colectiva com foros de projecto que se foi desenhando, à medida que avançavam a formação e cresciam as investigações do pequeno grupo de historiadores do Departamento de Sociologia, pode ser sistematizada segundo um conjunto de traves-mestras. Antes de mais, o seu modo de funcionamento processava-se em torno de um mestre cuja autoridade e carisma era reconhecido por todos, sem que tal eliminasse tensões ou clivagens internas, nas quais se descobriam dissensões de natureza intelectual. Aliás, esta foi uma grande vantagem: cada um pensava por si, ninguém quis ser a “voz do dono”, e embora nos reconheçamos, orgulhosamente, como seus discípulos, nenhum se tornou um mero “epígono”. Quanto às clivagens externas, a autoridade de Godinho, mau grado a marginalização a que foram votados os seus projectos para a FCSH, no seu conjunto, era reconhecida, muito para além do grupo que o rodeava, e constituía uma espécie de protecção para os que se encontravam no início das suas carreiras. Mais importante, na caracterização do trabalho efectuado colectivamente, é reconhecer, tanto na prática do ensino como da investigação, preocupações que estavam situadas muito para além da história de Portugal. A este respeito, mais correcto será considerar que o objecto que se tomava

como ponto de partida respondia a uma dupla preocupação: por um lado, a de estudar as estruturas da sociedade portuguesa, preocupação que obrigava a mergulhar na longa duração para detectar as constantes estruturais, muito em sintonia com as teorias da modernização e a identificação dos bloqueios, tal como Godinho tinha feito em *As Estruturas da Antiga Sociedade Portuguesa*; por outro lado, os problemas da sociedade portuguesa teriam de responder a problemas formulados a partir do presente, com base em preocupações moldadas por um espírito cívico e comprometido com a actualidade. De qualquer modo, esse mesmo laboratório de estudo – do qual nem sempre resultaram livros e estudos, tendo os seus contributos ficado reduzidos ao que se comunicava dentro da sala de aulas e em seminários – levou alguns de nós a estudar seriamente o século XX em Portugal, no que respeita às estruturas agrárias, assimetrias regionais, estratificação social, transição do autoritarismo para a democracia, consumos culturais, lugares da memória e reconstrução de uma história intelectual relativa à identidade nacional. De facto, desde o início da década de 1980, a constante curiosidade pela bibliografia actualizada sobre a nação (Benedict Anderson, Eric Hobsbawm, Ernest Gellner, etc.) tinha reforçado, em todos nós, a certeza de que só numa perspectiva comparada se poderiam equacionar diferentes padrões de modernização e de construção das nações no Sul da Europa. Mas não era só a curiosidade bibliográfica que impunha o recurso às comparações, para o recurso ao método comparativo foram decisivas as experiências de internacionalização. A estadia de David Justino em Paris sob a orientação de Maurice Lévy-Leboyer foi, talvez, uma experiência pioneira que nos incitou, a todos, a partir e a tentar a mesma sorte. O reconhecimento que o mesmo mereceu, quando recebeu o Prémio Gulbenkian de Ciência (1987), teve o mesmo efeito de estímulo. Pioneira foi, em 1991, a publicação de um capítulo de Jorge Pedreira, num livro editado por Paul Bairoch, *The Obstacles to Early Industrialization in Portugal (1800-1870). A Comparative Perspective*. Ao qual se seguiu a tese de doutoramento constituída pelo estudo comparativo de Francisco Bethencourt acerca das Inquisições em Itália, Espanha e Portugal, subordinado à questão da modernização.

Nessa transição da década de 1980 para a seguinte, posso relatar a minha própria experiência por ela traduzir o projecto colectivo em causa, nas suas relações com um campo mais vasto e internacional. Trata-se do momento em que começávamos individualmente a dar provas, através da publicação dos primeiros livros. Em 1987, Francisco Bethencourt e eu organizámos uma conferência na Gulbenkian sobre a “Memória da Nação”. Pretendíamos, com isso, inserir as investigações sobre a história de Portugal numa tendência mais geral de estudos sobre a nação que favoreciam a comparação e se apartavam de qualquer reivindicação de uma identidade excepcional; ao mesmo tempo, enveredávamos por um estudo mais social e cultural das representações e da memória colectiva seguindo exemplos que se multiplicavam na recente bibliografia anglo-americana e francesa, de Benedict Anderson a Pierre Nora. Em 1989, publiquei em colaboração com Jean Aubin, mas seguindo uma proposta que me tinha sido feita por Roger Chartier e Jacques Revel, na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) um primeiro volume, em francês, sobre *La Recherche en Histoire du Portugal*. Tratava-se de dar a conhecer fora o que se fazia cá dentro. Um segundo volume foi preparado, mas nunca chegou a sair. Entretanto, em 1988, com Francisco Bethencourt, lançou a colecção “Memória e Sociedade”, na Editorial Difel, que dirigi sozinho a partir de 1995 e que durou até 2005. Quase quatro dezenas de títulos foram publicados, a maior parte traduções de historiadores e cientistas sociais, algumas delas recolhidas que nunca tinham saído noutros lugares, com notas de apresentação e índices. Os primeiros livros de Pedro Tavares de Almeida e de Jorge Pedreira saíram na mesma colecção. Os objectivos eram claros: interdisciplinaridade e abertura ao conjunto das ciências sociais, sem recusar uma aproximação às ciências do texto e à história da literatura, apesar de ser colocada uma tónica maior na análise história; necessidade absoluta de inverter os termos de uma troca desigual, ou seja, interessava fazer um trabalho de actualização bibliográfica, de tradução e de interpretação que não colocasse o campo historiográfico e das ciências sociais em Portugal na dependência ou na semi-periferia em relação aos grandes centros de produção científica e intelectual; e,

sobretudo, estabelecimento de contacto com autores de ruptura nas ciências sociais e nas humanidades, de Hans Blumenberg ou Niklas Luhmann a Clifford Geertz ou Albert O. Hirschman. De um outro teor, mais individual, foi o início da minha colaboração com o jornal *Público* (1990-1993), uma colaboração também partilhada com Jorge Pedreira e Rui Santos.

Por volta de 1995, já estava em pleno funcionamento o mestrado da responsabilidade do pequeno grupo de sociologia histórica, que também tomou a seu cargo relançar um seminário livre anual de investigação em história e ciências sociais. A capacidade de atracção de uma nova geração para esse mestrado e para o trabalho colectivo de crítica em seminário, que veio a beneficiar das facilidades de financiamento da FCT, a partir de 1997, com bolsas que inicialmente eram de dois anos, levou à constituição de um novo grupo. As teses de mestrado de uma nova geração de investigadores, que começaram a ser defendidas e publicadas a partir de 1998, constituem um dos objectos mais concretos e um dos melhores resultados do trabalho do grupo de sociologia histórica. O mesmo se diga da orientação internacionalizada que foi dada, desde o início, a essa nova geração onde muitos foram os que vieram a escolher prestigiadas instituições universitárias no estrangeiro para realizar os seus doutoramentos. Foi o caso do Instituto Universitário Europeu (Florença), da Universidade de Cambridge, do King's College (Londres) e da School of Oriental and African Studies (SOAS, Universidade de Londres). Um impulso decisivo para a mesma internacionalização de uma nova geração foi dado pela realização de pequenos estágios nas universidades de Princeton (por iniciativa de Pedro Tavares de Almeida, em colaboração com Nancy Bermeo) e de Brown (por proposta minha, apoio da FLAD, e acolhimento entusiástico de sucessivos grupos por parte de Onésimo Teotónio de Almeida). Dessa nova geração – que realizou mestrados em sociologia histórica e doutoramentos em diferentes áreas fora de Portugal ou que completou, sob a direcção do grupo inicial, as suas teses de doutoramento, com diversas datas de entrada e de saída, cujos membros hoje trabalham em diferentes instituições ou centros de pesquisa –, o núcleo duro e mais

produtivo foi constituído por João Pedro George, Inês Brasão, Ricardo Roque, Tiago Fernandes, Paula Gonçalves, Nuno Domingos, Nuno Dias, Miguel Bandeira Jerónimo, Rui Branco, Frederico Ágoas, Nuno Medeiros, Tiago Santos, Tiago Pires Marques, Rahul Kumar, Paulo Silveira e Sousa e Fernando Tavares Pimenta.

Quatro temas principais têm sido trabalhados por essa nova geração, em estreita relação com uma série de laboratórios onde se concretizaram novas experiências colectivas de investigação. Primeiro, uma sociologia histórica do Estado e das elites, extensiva ao estudo da sociedade civil e dos movimentos sociais, foi pensada na longa duração e a partir de quadros comparativos: do Liberalismo ao Estado Novo e à transição para a democracia. Esta foi a linha de pesquisa que mais se conseguiu organizar de um ponto de vista institucional, graças a um trabalho paciente de orientação e coordenação conduzido por Pedro Tavares de Almeida no Departamento de Estudos Políticos da FCSH. Uma série de projectos de investigação e de livros colectivos constitui, aqui, a expressão mais palpável dos resultados alcançados, em estreita ligação com uma renovada base de recrutamento de jovens investigadores estrangeiros ou com doutoramentos fora de Portugal na área da ciência política. Segundo, uma sociologia histórica dos impérios e dos processos coloniais tem procurado articular diferentes laboratórios: das investigações de carácter monográfico associadas às questões do trabalho ou às atitudes políticas dos colonos brancos, das abordagens ao racismo ou ao estudo das formas de cultura e conhecimento científico em contexto colonial. Da série de projectos e de livros colectivos ou individuais que dão corpo a esta mesma linha de pesquisa, os mais importantes foram editados por Miguel Bandeira Jerónimo, Nuno Domingos e Fernando Pimenta. Terceira área de investigação: a da sociologia das migrações, construída a partir de uma série de projectos de pesquisa empírica por Margarida Marques e Rui Santos, traduzida em várias publicações que se cruzam com os reflexos de heranças coloniais na metrópole. A sua localização institucional tem estado associada a um mestrado sobre migrações da FCSH e a uma série de iniciativas de investigação que incluem questões acerca do funcionamento do mer-

cado de trabalho: da escravatura ao trabalho forçado ou às formas de trabalho servil feminino. A quarta e última área temática é constituída por uma sociologia da cultura e do conhecimento, também ela investida de uma forte dimensão histórica. Um projecto colectivo de investigação sobre a sociologia da leitura permitiu, num primeiro momento, definir um conjunto muito heterogéneo de pesquisas: das construções mais intelectualizadas, associadas aos meios literários e científicos, às instituições oficiais e bibliotecas, nas suas ligações ao mercado do livro e à cultura popular; dos percursos biográficos de escritores, mais ou menos marginais, às práticas dos leitores comuns.

Estas quatro áreas temáticas de investigação sobre a história contemporânea têm sido desenvolvidas em relação estreita com uma bibliografia actualizada de ciências sociais e num quadro verdadeiramente internacionalizado de pesquisa. Na construção destes alicerces, foram decisivas as experiências regulares de vida – de ensino, investigação e doutoramento, por parte dos membros do grupo – fora de Portugal. Aliás, a mesma orientação internacional também se tem feito sentir num trabalho editorial policêntrico, que tem sido desenvolvido com persistência e tenacidade por vários membros do grupo, pertencentes a diferentes gerações. Refiro-me às colecções de Pedro Tavares de Almeida, “Estudos Políticos” (Livros Horizonte); Margarida Marques, “Migrações” (Fim de Século); e da colecção que dirijo em conjunto com Miguel Jerónimo e Nuno Domingos, “História e Sociedade” (Edições 70).

Não basta afirmar que nessas mesmas áreas temáticas se projectaram as marcas de um esforço permanente de internacionalização. Aliás, uma afirmação deste tipo corre o risco de se banalizar e diluir em reivindicações congêneres de carácter celebratório protagonizadas por outros grupos. Mais importante será compreender um conjunto de características comuns acerca do modo como têm operado as mesmas áreas, tendo em vista traçar um diagnóstico das suas potencialidades e fraquezas. Refiro-me, antes de mais, ao carácter empírico, mais propriamente analítico, das investigações em causa. Ou seja, o contacto permanente, estabelecido por via do ensino mas também através do trabalho editorial, com uma extensa bibliografia teórica e metodoló-

gica gerou as condições propícias ao desenvolvimento de investigações centradas em objectos concretos, no tratamento dos quais fica implícita uma espécie de teoria da prática analítica. Assim, ao contrário de muitos círculos de historiadores que, atormentados por uma espécie de formação sempre deficitária da teoria, têm necessidade de alardear “modelos” e “teorias”, senão mesmo de enveredar pelos caminhos da “filosofia política”, a orientação analítica cruza as referidas áreas temáticas. Depois, nem que seja numa linguagem telegráfica, a desenvolver mais tarde, será preciso notar que em todas estas áreas de investigação existiu um esforço continuado de incorporação dos grandes debates das ciências sociais. Refiro-me, com base numa série de oposições esquemáticas: ao questionamento das teorias da modernização; às certezas das abordagens macro atentas às grandes estruturas quando confrontadas com quadros e situações reconstituídas a uma escala micro de análise; ao embate das abordagens de história comparada relativamente a uma história cultural e intelectual mais atenta à produção de significados, à construção reflexiva das identidades ou à voz de culturas subalternas; e, ainda, às variações de escala e de unidades de análise, da nação aos impérios coloniais ou aos circuitos e redes situados a uma escala global.

Se as referidas quatro áreas temáticas não dão conta de todas as capacidades e da natureza dos debates – estes associados a uma cultura de crítica e de discussão, suscitada por seminários e conferências –, tão-pouco revelam os seus limites de um ponto de vista organizacional e institucional. O que equivale a dizer que as potencialidades de investigação e de direcção de pesquisas, por parte dos membros do grupo inicial, constituído pelos discípulos de Godinho, se acabaram por alargar a outras áreas, tais como a de uma sociologia ou história económica, bem como à da sociologia da educação. Mas, mesmo mantendo só o foco nas referidas quatro áreas, são por demais evidentes os limites de organização e de promoção institucional que travaram a formação de uma escola de sociologia histórica. A este respeito, será escusado vender gato por lebre, embarcando numa espécie de discurso celebratório acerca do trabalho empreendido e dos resultados alcançados. Contra a ideia de que a garrafa está meio cheia, mais valerá reconhecer que,

apesar de tudo o que se alcançou, a garrafa está meio vazia. Porquê? O desafio cívico e o apelo à internacionalização, que eram duas das forças do grupo, acabaram por ser as principais razões do seu fracasso organizacional; este, para ter sido evitado, teria exigido quase uma guerra de trincheiras na instituição inicial, isto é, na FCSH. Guerra que, depois dos primeiros embates, a geração dos discípulos de Godinho não esteve disponível para travar. Em sua substituição, vários foram os desafios individuais que responderam a outros apelos e conduziram a outros rumos: David Justino assumiu vários cargos públicos e foi Ministro da Educação; o mesmo se passou com Jorge Pedreira que foi Secretário de Estado da Educação; Rui Santos também foi nomeado para um cargo de direcção no Ministério da Ciência; Francisco Bethencourt aceitou ser Director da Biblioteca Nacional e do Centro Cultural da Fundação Gulbenkian em Paris, sendo hoje Professor da Cátedra Charles Boxer no King's College (Universidade de Londres); e o autor deste texto, depois de ter partilhado uma experiência de ensino na Universidade de Brown com Francisco Bethencourt e Jorge Pedreira, e de ter leccionado na Universidade de Yale, foi durante oito anos Professor da Cátedra Vasco da Gama em História da Expansão Europeia no Instituto Universitário Europeu (Florença). Em comparação com tais desafios, tem de ser reconhecida a experiência bem-sucedida de Pedro Tavares de Almeida que, depois de uma experiência de investigação na Universidade de Princeton, desenvolveu uma sólida e bem sedimentada estratégia de organização institucional, coordenando hoje um dos melhores departamentos da FCSH.

De qualquer modo, uma vez reconhecido o falhanço na organização institucional de uma escola, única base a partir da qual se podem criar perspectivas de carreira, no sentido do exercício regular de um ofício, há que perceber que se assistiu à criação de vias alternativas para o seu funcionamento. Porventura, menos hierárquicas, logo, mais horizontais de relacionamento. Menos propensas ao recrutamento endogâmico, mais abertas e flexíveis à articulação com outras disciplinas e outros grupos. Por exemplo, Tiago Pires Marques e Miguel Bandeira Jerónimo, com mestrado em sociologia histórica pela FCSH, dou-

toramento em história, respectivamente, pelo Instituto Universitário Europeu e pelo King's College, são hoje investigadores do Centro de Estudos Sociais de Coimbra; Ricardo Roque e Nuno Domingos, com mestrado em sociologia histórica pela FCSH, doutoramento em história pela Universidade de Cambridge, o primeiro, e em antropologia social pelo SOAS, o segundo, são hoje investigadores do Instituto de Ciências Sociais, em Lisboa. Também se poderá dizer que há vantagens na existência de relações mais horizontais, de paridade e respeito, que não implicam a existência de hierarquias ou de chefes de fila, em busca da reprodução das suas ideias e da difusão de modelos interpretativos, que acabam por ser usados enquanto instrumentos pré-construídos, sem capacidade criativa ou experimental. Mais: a inexistência de um poder hierárquico talvez tenha criado as condições para uma maior concentração no debate e na crítica em torno da formulação de problemas e de argumentos. Uma escola, no fundo, idealizada tanto dentro como fora dos muros da academia, com capacidade para intervir na *agora*. Ou seja, sem deixar de reconhecer a ausência de uma institucionalização mais efectiva dentro da academia, ou da FCSH em particular, será de admitir que, numa base de relacionamento mais horizontal entre os membros da escola, se criaram as condições para novas experiências de colaboração entre todos os que partilham os mesmos princípios epistemológicos e revelam o mesmo interesse numa teoria da prática. A este respeito, será, hoje, de sublinhar o interesse da sociologia histórica em construir articulações com: as monografias antropológicas marcadas pela colecção “Portugal de Perto”, dirigida por Joaquim Pais de Brito; os trabalhos da escola sociológica do Porto, de Madureira Pinto a Virgílio Borges Pereira e Bruno Monteiro; as investigações de história literária e da espiritualidade do grupo do Porto de José Adriano Freitas de Carvalho; as novas orientações de estudos literários e culturais, comparativos e pós-coloniais, de Margarida Calafate Ribeiro e Manuela Ribeiro Sanches; a partilha de projectos, de investigação e ensino, com historiadores económicos, de Álvaro Ferreira da Silva a Pedro Lains; e a efectiva colaboração com politólogos e estudiosos das relações internacionais, de António Costa Pinto a Nuno Severiano Teixeira.

Enfim, mesmo reconhecendo todas as fraquezas e falhanços acabados de apontar, será possível recuperar a ideia de escola? É que a ausência de escolas pode sugerir, noutra sentido, uma ausência de projectos científicos e epistemológicos evidentes, o que não significa que concordemos com eles, tal como sucede no caso do CES, onde se faz sentir a marca intelectual de Boaventura Sousa Santos. O que me parece é que a ausência de escolas não elimina as clientelas ou as lógicas clientelares, estas passam apenas a estar determinadas por outros princípios, das relações ou afinidades políticas à proximidade social e todo o tipo de afinidades electivas, dimensões de uma academia muito pouco democrática. E, se assim acontece, prefiro as escolas, mesmo incompletas e precárias, pelo menos são menos opacas. Porém, a história dessas mesmas escolas no que à história e às ciências diz respeito não se esgota no género de depoimento como o que até aqui apresentei. Só através de uma análise mais distanciada – concebida menos como um testemunho dado a partir de dentro, por quem se acha no direito de julgar e apontar o dedo em relação aos falhanços individuais e do pequeno grupo –, atenta às grandes tendências e ao modo como funcionam as grandes configurações, nacionais e internacionais, relativas às áreas do conhecimento em causa, se poderá fazer uma história social da história e das ciências sociais e escapar a determinadas ideias do senso comum. Isto porque será sempre de admitir que a ideia de falhanço ou de sucesso institucional pode constituir um critério demasiado óbvio para ser aceite como a única chave de leitura da existência de uma escola.

Assim, para fugir à ideia um simples discurso de escola, seria necessário reconstituir um conjunto de processos capazes de dar conta de várias “escolas”. O que equivale a dizer que – em lugar de postular a existência de um objecto constituído por uma escola cujos contornos são claros, no interior de um campo de relações onde se cruzam disciplinas e lógicas interdisciplinares, situadas entre a sociologia e a história – talvez fosse preferível ter começado por construí-lo com base em quatro eixos – expressão de tendências mais gerais. Só desse modo seria possível escapar a uma lógica demasiado interna, do simples depoimento, e fugir a uma rememoração demasiado paroquial, centrada nos episódios de

um pequeno grupo. Nesse caso, o nosso objecto definir-se-ia, antes de mais, em função dos diferentes modos como foram aplicadas, de maneira mais ou menos explícita, as teorias da modernização. Trata-se de um denominador comum que engloba muitas e diferentes preocupações ou sensibilidades à mudança, enunciadas sob a forma de atrasos, bloqueios, na expressão que era cara a Vitorino Magalhães Godinho, divergências de uma sociedade dual, deficiente urbanização, permanência de estruturas arcaicas ou de antigo regime. Em segundo lugar, mas respeitando esta mesma sequência, haveria que considerar as questões relacionadas com a própria identidade da nação, as quais são inseparáveis das que caracterizaram o império, que alguns teimam, ainda, em considerar mais como um “modo português de estar nos trópicos”. Neste quadro, o século XX assistiu a uma espécie de coexistência entre as transformações de uma sociedade com as suas constantes de vida rural e as suas paisagens divididas entre o Mediterrâneo e o Atlântico, e a concepção de projectos coloniais ou imperiais, fundados na ideia de missões integradoras ou de modernização, a começar por aquelas que visavam o recurso a ciências aplicadas, mas sem excluir o recurso sistemático à violência e à exploração. Em terceiro lugar, há que ter em conta o fascínio exercido pela própria investigação e conhecimentos científicos, bem como pela história, sobretudo a dos Descobrimentos ou do Império, em muitos dos casos, um interesse gerador de consensos ou de partilhas entre forças políticas de diferentes orientações, mas que comungaram da mesma crença numa ciência ou num conjunto de tecnologias ao serviço do Estado: nas suas políticas públicas, nas suas actividades de planeamento e fomento, bem como nas suas estratégias coloniais. Por último, será necessário reparar na progressiva centralidade atribuída à universidade, com exclusão ou simples esquecimento de outras instâncias. O lugar por ela ocupado criou uma nova relação de forças entre as mais diversas instituições e iniciativas, distinta de configurações anteriores, onde avultava o papel de publicistas, jornalistas e escritores, bem como o de instituições políticas e administrativas, a par das eclesiásticas.

No cruzamento dessas quatro dimensões, sobre as quais existem muitas dúvidas e incertezas, será possível encontrar um objecto a que

chamaríamos uma configuração intelectual e académica, com os seus modos específicos de lidar com as ciências sociais, a sociologia e a história. Trata-se de um objecto sobre o qual hesitamos, por se assemelhar mais a um programa de investigações sobre as quais pouco se sabe. Mas a minha hesitação está também relacionada com o peso dos discursos institucionais de declaração da autonomia de cada uma das escolas e da sua auto-proclamada excelência, contra o significado pífio ou o simples esquecimento atribuído às dos outros. É que o peso das escolas, com as suas formas de repetição do pensamento dos mestres, pode constituir-se num dos principais obstáculos à construção de uma história analítica e crítica das ciências sociais em Portugal, mais concretamente da sociologia nas suas relações com a história. Em seu lugar, o que temos são declarações, discursos e depoimentos que incidem sobre as mesmas escolas, desempenhando a função de bandeiras de afirmação ou de precedência no interior de um território, a bem de uma declaração solene do papel das instituições que triunfaram, precisamente porque se impuseram, enquanto instâncias de poder hierárquico, centradas na gestão de carreiras e, sobretudo, na reprodução dos famigerados grandes temas, que são hoje seleccionados com base em escolhas arbitrárias determinadas pelas políticas públicas europeias.

Uma outra hesitação acerca do modo de construir uma história das ciências sociais e da história, em Portugal, prende-se com a difusão de uma perspectiva, porventura errada, da periodização mais difundida e que encontra em 1974 um dos seus principais marcos, pois teria sido a partir daqui que as ciências sociais entraram na universidade. Trata-se de uma visão espontânea, que se naturalizou, há muito, sem discussão, a ponto de num dos testemunhos, gerador de muitos equívocos, se insinuar que, já nos finais da década de 1950, no âmbito de um Gabinete de Estudos Corporativos, se começara a preparar o 25 de Abril... Uma última dúvida diz respeito à força alcançada, hoje, por um conceito como o de internacionalização. É que, se aquilo que mais interessa realizar, dentro de uma academia, é encontrar relações em rede e ultrapassar as estreitas fronteiras da universidade portuguesa, para que a inovação se possa realizar através de um toque quase mágico ou por osmose, pelo

contacto com o estrangeiro, pouco ou nenhum interesse terá reflectir sobre um campo de relações académico cuja unidade se encontra num critério quase exclusivamente nacional. Pelo contrário, exercícios desta natureza mais parecem jogos paroquiais de celebração de acanhadas memórias, que acabam por impedir a entrada – tantas vezes em regime de faz de conta, conseguido através da participação em congressos ditos internacionais e da matrícula em associações do mesmo tipo – no mundo global e internacional. Trata-se, neste caso, da produção social de uma espécie de vergonha académica, em relação ao lugar em que trabalhamos, legitimada por um discurso que mitifica a internacionalização, insistindo sobretudo nos seus sinais exteriores.

Encontrados os principais eixos definidores do nosso objecto e enunciadas algumas dúvidas – relativas ao peso dos discursos de escola, à cronologia de celebração de Abril de 1974 e aos mitos da internacionalização –, será possível argumentar que uma história crítica das ciências sociais e da história terá de ser construída com base num tempo longo. Não se trata, aqui, de reivindicar um qualquer recuo no tempo para encontrar as raízes em configurações onde os elementos diferentes são em maior número do que aqueles que mantêm com a configuração que continuamos a habitar. Aliás, o exercício de análise histórica que aqui pretendemos realizar mantém uma relação estreita com a memória difusa de dentro da academia, com as suas sucessivas gerações, muito raramente organizadas de forma sequencial. Porém, só através de uma análise crítica dessa mesma memória será possível denunciar muitas das certezas relativas à relevância dos mestres e do sentido das carreiras individuais. Tal como a concebemos, em termos de uma hipótese que carece de demonstração, uma configuração das ciências sociais, desde a Segunda Guerra até aos nossos dias, foi marcada mais pelas tendências expansionistas do que pelas contracções. Aliás, estas mesmas contracções foram, em boa medida, determinadas por questões concretas de diminuição ou corte do financiamento quer individual, quer de grupo. E a consequência inevitável desse mesmo ciclo expansionista diz respeito à localização do momento – tantas vezes anunciado de modo mais ou menos catastrófico, tal como se se tratasse

de uma crise –da contracção ou do início da curva descendente. Ora, os malefícios da mesma contracção serão tão mais graves quanto uma nova geração, extremamente qualificada, corre o risco de nunca entrar dentro do sistema universitário, não se podendo deste modo criar novas formas de institucionalização das ciências sociais.

**Referência para citação:**

Curto, Diogo Ramada. “A sociologia histórica em Portugal: depoimento, crítica e história.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017): 195-220.

## **“I don’t believe in seeking distance from your own time”**

A talk with Odd Arne Westad about the limits of  
the Cold War and the challenges of Popular History

Interview by Rui Lopes\*

Odd Arne Westad is a historian whose work largely focuses on the Cold War as well as on Chinese and East Asian history. Among his most prominent books, he wrote *The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of Our Times* (Cambridge University Press, 2005) and *Restless Empire: China and the World since 1750* (Basic Books, 2012), having also co-edited the three-volume *The Cambridge History of the Cold War* (Cambridge University Press, 2010). He is best known as a key voice of ‘new Cold War history’, an expanding field which, since the turn of the century, has sought to interpret the Cold War through an approach described by Westad as “multiarchival in research”, “multipolar in analysis” and “multicultural in its ability to understand different and sometimes opposing mindsets”.<sup>1</sup>

Having studied History, Philosophy and Modern Languages at the University of Oslo and having received his PhD from the University of North Carolina at Chapel Hill, Odd Arne Westad served for seven years as Director of Research at the Norwegian Nobel Institute. In 1998, he joined the International History Department at the London School of Economics and Political Science, where he co-founded the journal *Cold*

\* Odd Arne Westad is S. T. Lee Professor of US-Asia Relations at Harvard University. Rui Lopes is an FCT Researcher at FCSH-NOVA.

<sup>1</sup> O.A. Westad, «Introduction: Reviewing the Cold War», in *Reviewing Cold War: Approaches, Interpretations, Theory*, ed. O. A. Westad (London: Frank Cass, 2000), 5.

*War History* as well as LSE IDEAS, a centre for the research of international affairs, diplomacy and strategy. He is currently the S.T. Lee Professor of US-Asia Relations at Harvard University.

Shortly after the launch of Arne Westad's latest book, *The Cold War: A World History* (Basic Books, 2017), Rui Lopes interviewed him about the ways in which each era's external conditions affect historians and their subjects. They discussed the challenges of both engaging with the past through the lens of the present and engaging with the present through the lens of the past.

**Rui Lopes (RL):** *One of the aspects your work is most renowned for is shifting the paradigms of Cold War-related historiography. In particular, your book The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of Our Times crucially contributed to reframe the Cold War beyond traditional readings focused on the United States of America, the Soviet Union and Europe, arguing instead that the Global South was, in fact, a central stage of this conflict. Your latest book not only presents the Cold War as an even more encompassing phenomenon socially and geographically, but it also stretches this in time, tracing the Cold War's origins back to the turn of the twentieth century and emphasising its lingering influence in the early twenty-first century.*

*Your approach raises the question of how far we can go in terms of broadening concepts and their periodisation before they lose their analytical strength. In the case of the Cold War, is there a risk of ultimately encouraging a reading of all twentieth century history through a Cold War lens, thus losing sight of all sorts of processes that were not a by-product of this conflict, even if they interacted with it?*

**Odd Arne Westad (OAW):** That is a question I have been much preoccupied with. Some people would say that what I do in the new book is to do in terms of time the same as I did in terms of space with *The Global Cold War*. So, *The Global Cold War*, as you said, was very much about looking at the impact that the Cold War had in the Global

South and how developments – internal developments, autonomous developments – in the processes of decolonisation and colonial resistance came to influence the Cold War on a global scale. What I do in the new book is to go back to the late nineteenth century and look at the origins, particularly in an ideological context, of the divisions between socialism and capitalism, on a world scale.

Even so, I would argue that the projects are not entirely parallel. *The Global Cold War* was very much an argument about doing something that I felt had been missing in contemporary International History, which was to try to look at the global aspects of international conflict, particularly those driven by ideological issues. That book is in many ways an essay more than a comprehensive history, making that one argument that the Cold War transformed the Global South – mostly, in fact, for the worse – in the last decades up to when the Cold War as an international system collapsed. What I am trying to do in the new book is very much exploring concepts, ideas and how these developed within a twentieth century context. It is much more in way of a full history, in which the starting point is the first global capitalist crisis of the 1890s, the radicalisation of significant parts of the European labour movement and the expansion of Russia and the United States of America as transcontinental empires, and it goes all the way up to the late twentieth century and the collapse of the Soviet Union. The central argument in this book – the one that goes straight to the heart of your question – is that the Cold War did not determine everything in the twentieth century: There were lots of autonomous developments that in their origins had little to do with the Cold War: two world wars, the global depression, decolonisation, European integration, the rise of China... But all of these were influenced by the Cold War and influenced how the Cold War as an international system came to work from the mid/late 1940s on.

So that is the core here. The Cold War did not determine everything, but it influenced a lot of things. I postulate in the book that the only way we can understand the Cold War, both as an ideological conflict and as an inter-state system, is by positioning it relative to other

things that were going on in the twentieth century – not by subsuming them under a Cold War framework, but by understanding the influences that went in both directions. This is something I feel historians of the Cold War – and that includes myself – have largely failed to do up to now. We have not been able to put the Cold War into that wider framework. It has been treated as far too autonomous in terms of its own development, and I think we have lost something very significant in terms of understanding as a result of such an approach.

**RL:** *Another leitmotif in your work is a focus on the power of ideas and, in particular, on how ideology can materialise in international interventions – not just military interventions, but economic and diplomatic as well. Would you say you are more interested in examining how ideas have shaped the world rather than in examining how they have been shaped by material conditions – in analysing ideas as a transformative force of history more than as a product of historical evolution?*

**OAW:** In many ways, I start not from an idealist, but from a mildly materialist perspective. I do believe that people make their own history, but not under conditions of their own choosing. A significant part of those conditions in all historical situations would have to be material. So that is in a way my starting point for trying to deal with the kinds of history that I have been interested in. I think what I found in all my work – not just the work that concentrates on the Cold War, but in a broader sense – is that the power of ideas is very much connected to the degree to which they speak to the current conditions. We have plentiful examples, not least in the international history of the twentieth century, of ideas that do not develop, ideas that fail because they do not have some kind of interpretative value. They do not provide tools that are good enough for people to understand the kind of situations under which they work. That is the starting point, in a way, for looking at ideas that have had tremendous power, that have been amazing in terms of their success in inspiring people to go in particular directions,

leading to different kinds of results which the world would have been very different without.

Now, I do not find that combination – thinking about ideas in terms of how they help people explain or understand their overall conditions, including the material conditions – to be in itself an idealist approach to history. On the contrary, I find that much of the weakness, particularly in the early part of the twentieth century, in materialist approaches was that they went much too far without making these kinds of connections. Not just in History, but throughout all the social sciences (to me, Social Anthropology, in various forms, has been a very significant inspiration, as well as Historical Sociology), changes then started taking place in the 1950s and the 1960s. I thus found the tools of the trade that made it possible for me to make use of my inherent interest in political organisation and mobilisation, particularly in a colonial and postcolonial setting, in order to help me understand what these transformations were about.

That is the kind of integration that I have been looking for through my own work. I hope the new book is an example of how I make use of this in order to understand a longer time period than what I had been working on before, certainly with regard to the Cold War, in which the conflict or conflicts were driven forward by the degree to which ideas and concepts seemed to explain and give people some kind of instrument to understand the conditions under which they lived.

**RL:** *You have highlighted in multiple works how both your interest in the past and your perspective about it are intrinsically shaped by your relationship with the present, especially with events such as the US wars in the Middle East or the political evolution of China. Is this 'presentist' condition something that the historian should embrace or something that he or she should try to seek distance from?*

**OAW:** I don't believe in seeking distance from your own time. You can attempt to do that, but most historical schools in the nineteenth and

twentieth century that have tried have failed to do it, either through some form of positivist approaches to historical events – or maybe more damaging concepts – or by doing comparisons, in which you try to move out of your own time in order to validate it... These approaches have simply not worked out very well. I think a much better position is to place yourself squarely in your own time. You try to recognise and identify – not just to yourself, but also to your readers – what your prejudices are and where you do come from. For example, *The Global Cold War* was a book that would have turned out very differently if it hadn't been for it being completed in the wake of the US invasion and occupation of Iraq. It is a book about interventions and, therefore, necessarily influenced by my understanding of the greatest intervention that was taking place in the time when I wrote it.

I think the main point here is about character and about honesty, to some extent. If you make clear to your readers what your starting point is – how, in a way, you are a 'presentist' historian – then you are much better off for it. Whether your readers are better off, I don't know... At least they will find it helpful, I guess, in order to understand where you are coming from. But you as a historian, in terms of how you do your craft, are much better off if you start from an understanding of how present conditions have influenced you. I would probably go as far as saying that it is almost impossible to avoid thinking about what is happening in contemporaneity when you carry out historical work, or at least I have never seen any serious leading historian who has been capable of doing it. So, for me, it is mainly about how clear you are about your starting point.

The biggest problem is if you are influenced, as most of us are, by these kinds of developments in your own time and then try to deny it terms of the output of your work. The ideal of the objectivist historian, I think, is long gone – should be long gone – but we haven't quite yet arrived at a point where historians are open about their biases and their prejudices or their political ideas. And that is what I want to move towards.

**RL:** *Following up on this question, how do you see that 'presentism' manifest itself in recent or current historiography?*

**OAW:** In many different directions, I think. For example, we started this interview by talking about the Cold War... What you find in terms of the broad historiography of the Cold War is that it has been very much influenced by contemporary politics. This field started out almost as much as a branch of Politics as a branch of History – very understandably, because the Cold War is what framed the political context, especially in the United States. And, to a remarkable degree, that has stayed with us long after the Cold War as an inter-state system has been gone. Why is that so? Probably, for two main reasons.

One is generation. The ideas that you form at a fairly early stage of your development as a historian, influenced by the political factors that shaped you then, are something that is going to stay with you for quite a long time. The generation that is slightly older than mine – certainly people who grew up in the United States, as I did not – will have a much more overtly dichotomous approach to the Cold War, whether you come from the political right or centre, or you come from the left. That is one of the challenges that is very often there. Again, I think the remedy against this – and people are perfectly capable of doing it – is something that has to do with how openly you express what your starting point is in terms of writing the kind of History that you do.

The second point – which is actually as applicable, if not even more applicable, to Europe than it is to the United States – has to do with historiographical difficulties related to the central concepts that you deal with in your work. Very often in European historiography – French and German certainly, but also British in a slightly different form – the concepts that you select are dependent on the overall approach that you have to an understanding of your own contemporary era and of what is deemed as being most significant. Let us take one field: the history of European integration. It is very clear that what you select as a conceptual framework for European integration, whether it

is as first and foremost an economic project of recovery and regeneration, whether it is as a political project of European unity after two disastrous world wars, whether it is as a reflection of the coming together of Europeans – or, to begin with, western European elites – in order to frame a kind of political agenda that goes beyond what could be offered both from below, in terms of the challenges that were there politically, but also from outside of the European centres... All of this is very much influenced by how you understand the role of the European Union today. If you do not want to be clear about it, I guess that is to a certain extent acceptable, but it makes it much more difficult for the users of History and the consumers of historical writings – the readers – to understand why you have made the kind of conceptual choices that you have made.

So, I think these are the two key challenges. The first one is in a way easier to deal with, in a generational sense, because it is a more direct and specific question of political bias. The second one is more difficult to deal with because it has to do with History at a conceptual level – the number of conceptual choices that we all make when we start thinking about the historiographical traditions that we want to be within. Both are important and both are problematic.

**RL:** *In public lectures, you have recently been asked to address some of the historiographical move away from a focus on the state as a key topic or agent. In this context, why have you stressed the notion of ‘bringing the state back in’?*

**OAW:** In the way I approach History, however way you want to characterise it – as Global History or World History or International History, meaning mainly history among a whole set of countries, not just countries as states, but also as communities – one of the biggest issues is how to deal meaningfully with the state. I think – and this is something that should come through in my work – that the only way in which you can do it is by relativizing the state. If the starting point

for your investigation is, as it has been among quite a number of my International History colleagues, that you take the state for given, then you could easily get into trouble in terms of figuring out what was going on. It is extremely important to relativize the state in terms of its significance and to always be open concerning the fact that, as the end of the Cold War shows us very clearly, non-state actors of various sorts can have a substantial impact on history, even in an inter-state – and not just a transnational – constellation.

Now, I do think that in a number of branches of History the state has probably become too little of a subject in itself. I do not mean the state as a uniform actor, but the state in terms of all of its attempts – elite attempts – at organising life for various groups of people. And I think this is a problem, because if you only want to see events, including transnational events, from outside the state, then you run the risk, not least politically, of missing out on a lot of what is actually taking place. I believe the right approach to this, at least at this particular point in time, is: 1) to relativize the state, looking at your topic from both within and outside it; 2) to think about what the hegemony of the state in the nineteenth or twentieth century history has meant – the overall outcomes of that. And then, thirdly, try to be able to think what state hegemony, both in power terms and in terms of development issues in the broad sense, has meant for people who do not find any comfort within the kind of state constructions that have been set up. Marginality and liminality are essential concepts in terms of understanding the state. And that is something that I am striving towards in my own work. I will nod in significant agreement when people talk about 'bringing the state back in', but this is the kind of framework in which I think the state needs to be brought back in – in a critical understanding of it, not least by, or through, people who ended up being victims of the various forms of state that have been set up.

**RL:** *Drawing on your own experience and on what you observe of other scholars, I would like to know your thoughts on the role of the historian as a public commentator of current affairs and, more generally, on the*

*notion of Popular History – of History as something written for wider, non-academic audiences.*

**OAW:** My sense of doing History – and it has very much to do with my own background – is that it has to have some kind of public purpose. If it doesn't, I think you might reduce the significance of what you are doing. I am not saying there is only one form of outputs in terms of historical writing that have validity or significance. I truly recognise that most of us – certainly me – when you come of age in this particular profession, you have to write in a way that is very recognisable by your peers, not least to get a job! You have to fit within a certain framework. Yet I think you should always aspire to write for more of a general audience and to engage people who may have an interest in reading about history but are not historians – who do not have an academic background, but are interested in history because it is part of themselves, it is part of who they are.

I grew up in a very working-class environment, in the sense that neither of my parents or indeed my family had any kind of academic background. Neither of my parents went to college or even to high school. And I always bear that with me, to some extent, when I think about the potential audience for the kind of stuff I am interested in writing or interested in reading. You have to try the best you can to write for people who, like my parents, would have an interest in what goes on in the world but would not necessarily think of this in the same manner or in the same directions or within the same frameworks as historians would. They are just as interested in history. Those are the kinds of people you should be quite eager to write for, if there is an opportunity. This also brings us back to what we talked about earlier on, regarding the connections between what goes on in your own time and what you write about as a historian. If you imagine your audience as being of a more general readership, it is easier to be outspoken and plain about what has inspired you to do the kind of historical projects that you undertake.

A significant part, at least to me, would be political. I had a question recently in another interview: “Does it have to be political?” And I guess the answer to that is: no, but it often is. There could be other kinds of social transformations, there could be personal experiences, there could be cultural interests and attractions that go beyond what you would normally deem ‘political’ that inspire you. However, very often I find that if you try to link your interest and your preoccupation with historical writing with what goes on in your own time, you will at least be close to some kind of political question, meaning a question of what kind of directions you want society – or not society in a broad sense, necessarily, but your own community – to go in. So there are some links there that are particularly significant.

I do find it very difficult – certainly at this stage of my career – to think about History as simply being for professionals or for people who have a particular background in History. I think language plays a role in this as well. Trying to write in a way that makes it easier for the generally informed reader to understand the kind of interpretation you want to construct – the kind of story you want to tell – is better both for your own thinking – the clarity with which you put your propositions forward – and obviously for the reader who wants to take it in.

**RL:** *Related to this search for a wider audience, some argue that the quest for accessibility poses challenges not only in terms of the language and concepts we use, but also in terms of the temptation to provide a more simplistic or closed narrative about events.*

**OAW:** This is one of the biggest challenges if you want to write for a general audience. To some extent, you have to prioritise the narrative, but you have to do so in a way that conveys your interpretation – your own take on history. I think that is possible to do, but it is hard. You have to work a great deal on doing that, particularly on catching the complexities of history and historical developments. So, when I write History in the biggest scale – for instance, in the last book or in *The*

*Penguin History of the World*,<sup>2</sup> which I have been involved in revising – I think the first thing to do is to try to move away from the concept of a Grand Narrative. Sometimes this is misunderstood. I find this often among students, both at Harvard and elsewhere, who think that moving away from *the* Grand Narrative is the same as moving away from narrative, which is a complete misunderstanding of where the critique of the master narrative comes from. What you have to move away from is presenting the reader with a view of history that says that only this path was possible, that there is an inner logic in terms of humankind's historical development, which only prepares us and takes us in the direction of one certain set of developments and denies the possibility of alternatives. That is where the critique of the Grand Narrative should come in and that is what I try to apply in my work – being open for alternatives, being open for different kinds of developments that could have happened. So, for instance, how do you do that when you are writing a history of the Cold War since the late nineteenth century? Well, you do it by being open in terms of trying to understand why certain things happen and why other things could have happened at the same time.

If you think about this – since I have just written about it – in terms of the 1917 Revolution in Russia, which played such an important role in the construction of the Cold War on the global scale, you have to make quite clear for your reader the contingency of many of the things that happened, not least in terms of the events in Russia, both in the spring and the autumn of 1917 – how easily things could have worked out differently. Yet you have to do it in a way that is based on the kind of historical knowledge that we have. So, could the Bolshevik coup in November of 1917 have failed? Very easily. It wouldn't have taken much for things to have moved in a different direction. Is it likely, as some historians have tried to postulate, that a very different political result would have come out of the Bolshevik victory, a Soviet Union that would have been oriented towards working with other kinds

2 J. M. Roberts and O. A. Westad, *The Penguin History of the World* [6<sup>th</sup> edition] (London: Penguin, 2014).

of states in the international system? I think the answer to that is no, because it was not what the intention was in terms of organising this particular state.

So, you have to be able to do both. You have to talk about contingency and alternatives, when they actually exist, but you also have to be brave enough to tell your reader – even if you have a suspicion this is not what she wants to hear – that certain alternatives were very unlikely. You know, it was not a given that we were going to move in one particular direction, but some of the other paths would have been unlikely in this historical setting.

**RL:** *But does History writing have to be narrative?*

**OAW:** No, I don't think History writing has to be narrative. There are many approaches to the writing of History that are meaningful. I think people can write theoretical approaches to history or write conceptual histories and comparative histories, engaging with lots of different forms of historical thinking that do not necessarily need to be narrative, even if you write for a larger audience. The narrative provides you with an ability, in most cases, to make it clearer to your audience – whoever that audience is – how you understand certain historical developments. I think that is what most historians have found out. But you can write, for instance, a much more conceptually based, ideas-oriented form of History that could enjoy a very wide readership. There are many examples of that. If you think about this in historiographical terms, in Germany and Italy you find a number of people who have been preoccupied with specific concepts and their development – how you understand everything from peace-making to architectural frameworks – and their work enjoys a large audience. This is close to something that I would like to do at some point in my career, which is to take a particular concept or a particular practice and look at it from different angles.

Now, will narrative, in terms of writing for a general audience, be the majority trend also in the future? I think that is very likely, but it

never has been – nor is it today – the only way in which you can write Popular History.

**RL:** *Let me finish with a question that brings together the Cold War, the use of concepts, the ‘presentist’ dimension and public discussion of international affairs. In current public discourse, mostly by journalists, but also by all sorts of analysts and politicians, we keep hearing – and I believe this is not just a recent phenomenon, although it has become especially prominent in the past few years – about a ‘new Cold War’. There is apparently a new Cold War between the US and Russia or between the US and China, or a return to the Cold War in Korea, etc. How useful is this metaphor when applied to our times, in terms of helping us or preventing us from better understanding the past and the present?*

**OAW:** I don’t think it is particularly helpful. I believe in calling things by a name that is meaningful and that gives us some basis for comparison or discussion in the broader political sense. The Cold War is not all conflict and not all conflict is Cold War, even though a certain generation seemed to believe that was indeed the case. Maybe two generations. The Cold War was a particular kind of highly ideologized conflict that came out of the late nineteenth century and disappeared, at least in its Capitalist vs. Socialist form, at some point during the 1980s. It is not going to be resurrected in that form. There will be collectivist challenges – at least I hope there will be collectivist-oriented challenges to capitalism as we go forward – but they will not come out within a Cold War framework. I am really sceptical of using that term for what goes on today.

It is a tricky position because there are some critics who would say that the reason why me and others do not want to do this is because we wish to provide a particular status for the conflict that we have been studying, when in reality, in terms of people’s practices – not least in the United States of America – we overlook the fact that there

are significant elements of that Cold War conflict still around. I think this is an unfair criticism. If you are a historian or any kind of thinking human being you operate by categories. You need to have a certain sense of what is what. To me, treating what is going on today in the US-Russia relationship or in the US-China relationship as a Cold War may feel satisfactory in the very limited sense of saying that what is going on is very bad and therefore it is similar to the Cold War, but it does not help us interpretatively. It does not really help us understand what is happening today.

Not all struggles for power within the international system are cold wars. In fact, if you look at it historically, as I point out in the new book, very few of them actually are. It is rare to have a bipolar or heavily ideologized political system. So I think that you have to call things by a different name – you have to be able to look at things differently. Using concepts that are not really covering what you are looking at does not help you have a critical approach to what you see.

**Referência para citação:**

Westad, Odd Arne. «I don't believe in seeking distance from your own time». A talk with Odd Arne Westad about the limits and challenges of Popular History. Interview by Rui Lopes." Por Rui Lopes. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017): 221-235.



# Putting on the Armour: A Response to Richard Utz

David Matthews\*

There was a time not all that long ago when what is now known as medievalism was largely disregarded, so I take it as a mark of distinction to have my book *Medievalism: A Critical History* scrutinised as closely as it has been and given such generous attention by Richard Utz. Utz's work in the field, over a long period, is one of the reasons that medievalism is now taken as seriously as it is. As a still somewhat inchoate field, medievalism is still a volatile and changeable one, it seems to me. The following remarks are offered more in the spirit of keeping a critical conversation going within that context, than out of any desire to correct or to "get it right."

In my book, I spend some time on the novels of Thomas Hardy. Hardy was a writer finely attuned to questions of the Middle Ages in modernity, and he uses the term "medievalism" more than any other nineteenth-century novelist. In the first chapter of his *Jude the Obscure* (1895), the village of Marygreen is briefly described and we learn that it has a church, "a tall new building of modern Gothic design, unfamiliar to English eyes..." This has replaced the medieval original, the stones of which have been "cracked up into heaps of road-metal in the lane, or utilized as pig-sty walls, garden seats, guard-stones to fences, and rockeries in the flower-beds of the neighbourhood." The description of the two churches seems, at this early stage of the novel, incidental to the narrative and it is only later, when Jude becomes a stonemason who works on the renovation of medieval buildings, that his choice can be seen as related to the contrast between the two churches. Hardy

\* University of Manchester.

himself, of course, had begun his working life as an architect engaged in precisely the kind of modernising which he here describes as having been perpetrated by “a certain obliterator of historic records who had run down from London and back in a day.” As the sardonic attitudes in *Jude* suggest, Hardy had long since turned against the vogue for refurbishing or replacing of medieval churches.

What Hardy seems neatly to exemplify here is the distinction between the artefacts of, on the one hand, the Middle Ages and, on the other, of medievalism, between the real thing and the simulacrum. The two churches in *Jude* might further suggest a distinction between what might be called “found” and “made” medievalism. As Louise D’Arcens has recently put it, the first derives from contact with actual medieval artefacts and gives rise in modernity to the various disciplines of medieval studies, while the second “encompasses texts, objects, performances, and practices that are not only post-medieval in their provenance but imaginative in their impulse...”<sup>1</sup> But things are not always so neat and this distinction, as D’Arcens immediately goes on to point out, does not hold. Creative responses to medieval artefacts have always existed alongside the scholarly ones, sometimes inextricably so. In my example from Hardy, the original church would not have been an uncomplicated medieval artefact but rather a *mélange* of work from different periods of the Middle Ages and subsequent eras. No medieval church really exists entirely pristinely but already embodies medievalisms of later eras. D’Arcens uses the example of the discovery of the remains of Richard III in 2012, which has led to historical study and also “public ceremonies, television programs, and innumerable Internet memes” (3). In literary study, too, things are problematic: the distinctions between editions of original works, translations of those works, and modern works inspired by original works in practice leave blurred lines between the categories.

So when I set out to write about these complicated matters, I was guided by this sense that medieval studies and medievalism could never

<sup>1</sup> Louise D’Arcens, “Introduction,” *The Cambridge Companion to Medievalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 2.

be so easily disentangled. At an early stage, I made a linguistic discovery which was small enough in itself but which helped me to think further about nineteenth-century medievalism. This was, simply, that the terms “medieval” and “medievalism” were a little older than the second edition of the *OED* had it. While it was useful to redate the earliest uses of these terms, more important to me was the question of the words’ shades of meaning. When I found the earliest uses of the term “medieval” (around 1817), it seemed clear to me that it was designed to be a scholarly term free from the derogatory senses which, of course, already attached to the Middle Ages at the time. By contrast, when the noun “medievalism” began to be used in the early 1840s, it was with strong derogatory intent. In other words, in their earliest uses the two words apparently enshrined the distinction between the found and the made, the real and the simulacral. As I have argued in my book, the way in which a neutral and value-free adjective in the early nineteenth century was quickly succeeded by a value-laden noun shows, yet again, how distinctions collapse together.

Among other things, what this seemed to me to point to was the importance (for British medievalism at least) of the 1840s. In my book I located this period as the key phase of the development of ideas about medievalism. It is not simply that the word was coined then, but that key works appeared in the period: Carlyle’s *Past and Present*; Pugin’s *True Principles* and the second edition of *Contrasts*; Ruskin’s *Seven Lamps of Architecture*. The Ecclesiological Society established itself in London, the Oxford Movement was in full flow, and near the end of the decade the Pre-Raphaelite Brotherhood launched the careers of some noted enthusiasts for medievalism. (Similarly important things were happening at the same time in continental Europe which I discuss in the book.)

As I argued, this was a time in which medievalisms - political, artistic, architectural - were clearly in vogue. And medievalism was not just a set of ideas, modish or foolish depending on one’s orientation, but the subject of very practical application. This was evident not least in the building of the Houses of Parliament in Westminster. Correspondingly, it seemed to me, there was something of a falling away after a high point of interest marked by Pugin’s celebrated Mediaeval Court at the

Great Exhibition of 1851. Certainly, the very specific form of medievalism represented by Tennyson's *Idylls of the King* was a major literary manifestation in the second half of the century. The neo-gothic wave of building, especially in ecclesiastical architecture, also continued. But the second half of the century - I argued - did not see a significant place, for example, for the medievalist novel, among major artforms. If medievalist painting was still in evidence, it was not particularly dominant, culturally, and it shared a cultural space with equally important interests in classicism, Biblical themes, Egyptology, and so on. Or, as one could put it more simply, the theme of art was History, whether legendary or otherwise. Here, I queried the idea of a "boom" in medievalism, not because I do not think medievalism was important, but because I think its place in late nineteenth-century culture can be, and has been, exaggerated. Or perhaps it would be better to say that it has been viewed in isolation, via case studies which have turned up medievalism in all kinds of unlikely places. That was a necessary phase of work in medievalism, but arguably work in medievalism now needs to be reconnected to a larger, richer, more thickly described cultural history.

As Richard Utz has said, it is possible to criticise this strand of my thinking. Utz refers to my use of Raymond Williams' term "residual"; I apply it to say that in my view of things, what is left when medievalism is residual in a culture are "mere substrates" and "mere tropes." I am grateful for the opportunity, here, to clarify what obviously was not clear enough in my book because in my view, there is nothing "mere" about substrates or residual tropes. I did not intend to create a hierarchy and it is unfortunate that the term "substrate" (which I certainly did use) does inevitably imply something that lies "below" something else. To say (as I do) that medievalism is a substrate in a modernist icon such as Eliot's *The Waste Land* is not, in any way, intended to place the medievalism in a subordinate position. After all, Eliot himself indicated the pivotal position of Jessie L. Weston's work on the grail in the genesis of the poem. Rather, I meant to point out that, like most high modernism, Eliot's poem is not committed to any single cultural discourse but is made up of a tangle of wildly disparate

cultural strands, from which, Weston notwithstanding, medievalism does not emerge as especially dominant.

My larger concern here is to do with the kind of cultural history that emerges from a consideration of medievalism. The study of medievalism began with the premise that medievalism had been largely overlooked. Consequently, for several years, there was an emphasis on the way in which medievalism was in fact a powerful force in many areas of culture. One consequence of this phase of analysis is the risk - not always avoided - that medievalism can come to be isolated as a phenomenon and abstracted from its larger cultural context and in turn, arguably accorded more cultural autonomy than it actually had (again, this is a result of the "case-study" phase). While Utz does absolve me of some of the positions he constructs, he is concerned that I might be writing into existence a distinction between "central" and residual medievalisms. He is concerned about my contention that in general - the 1840s aside - medievalist art falls outside normative canons of value and he goes on to suggest that I am positing medievalism's "high-art ambitions" "as the measuring rod for its centrality or marginality."

For me the key word here is "normative." I do not think that canons of value at any given time are necessarily predictive of a work's cultural durability or utility. But there are always canons of value, nevertheless, and it is of interest to me that for the most part, medievalist art sits only uncomfortably in relation to them. (This part of my argument relates particularly to Anglophone culture; I think things are different in many continental cultures.) In this context what I am interested in is the extent to which medievalist artefacts accrue or have conferred on them distinction, in Pierre Bourdieu's sense. I am interested in how canons of value are constructed, and conversely I am not at all interested in distinction as an imagined *intrinsic* property of a given medievalist artefact. Whether medievalism and its art were central or otherwise at a given period is surely a question of interest to any of us. But I am not trying to imply that this historical centrality should be a yardstick of cultural value. Utz says (although he does not want to read me this way) that I risk suggesting that "medievalism can

only ever be said to be central to a culture when that society's cultural elite is involved in originating medievalist works of art." He adds that I run close to taking a highbrow attitude to culture regarded as lowbrow. Perhaps I failed to make it clear how genealogical, rather than evaluative, I intended much of what I wrote to be. To put it another way, I enjoy an episode of *Game of Thrones* as much as the next person. I think it is highly significant that this part-medievalist television show is reputedly the most expensive thing ever put on the small screen and correspondingly also the most frequently pirated. It has been invested with enormous amounts of capital and has accrued all kinds of distinction. It is still, of course, bound by its genre, which is first and foremost that of fantasy. That is not a value judgement of mine but an attempt to place it relative to other cultural forms and instances. The cultural capital of fantasy is simply different from, and usually not as well valued as, that accorded to works of realism. Again, that is not my value judgement but a reading of positioning within a cultural field.

As I say, Utz clearly backs away from the imputation that I am engaged on sorting sheep from goats, high art from low. Ultimately his concern, following Kathleen Verduin, is the proposal that it is medieval studies which is secondary to medievalism and not the other way around. I and other medievalists, Utz argues, map medievalism "as a subset of medieval studies." This, he says, seems logical, "but only if we accept [Matthews'] positing of medieval studies as a somehow superior epistemology. Similarly, [Matthews'] recommendation to practice medievalism in analogy to cultural studies is based on the conviction that formal academic training, something called 'studies,' must always precede and have priority over other kinds of engaging with medieval culture." There are indeed all kinds of ways of engaging with medieval culture, as Utz rightly states here. One obvious instance, to which I give some space in my book and which is a phenomenon which increasingly insists on attention, is that of re-enacting. Another, which I also discuss, is a phenomenon well exemplified in the Château de Guédelon, the castle in northern Burgundy which has been constructed over the past twenty years using medieval building techniques, but which has no authentic medieval original behind it.

In my book, however, I do not place medievalism as a subset of medieval studies. What I say is that medievalism and medieval studies are not only part of the same thing but are at certain points of contact indistinguishable from one another. I point out, taking a line here from Kathleen Biddick, that what was once regarded as medieval studies (for example, Percy's *Reliques*) is later constructed as medievalism. I say this, however, to suggest that the terminology is inevitably thereby vitiated. And consequently we need a new way of thinking about the field and that, I suggested, could be done simply by thinking of medieval studies/medievalism as cultural studies. In practice, today, there are all kinds of ways in which medievalism and medieval studies not only cannot be, but *should not be*, distinguished from one another. For example, at the time of writing I am in the last stages of planning a conference, the Middle Ages in the Modern World, at which among other things I am looking forward to a presentation given by members of the Royal Armouries in Leeds. What is a suit of armour and set of weapons when it is made, in modernity, with modern techniques according to medieval designs? When it is made by a Tory aristocrat in the 1830s, it is conservative medievalism. When it is made by a museum in the twenty-first century, it is a form of creative study. By all means, let us liberate the Middle Ages from the cage of "studies." But let's not fool ourselves, either. I am, for better or for worse, an academic medievalist; it is not so much that I have the conviction "that formal academic training, something called 'studies,' must always precede and have priority over other kinds of engaging with medieval culture." It is more that I do not believe that I, nor any other academic, can escape that training, nor pretend that I do not have it. What academics do, even when they engage with the creative wing of the artefacts under scrutiny, is a form of study.

That is the armour that I put on, anyway, when I go out to the daily battle.

**Referência para citação:**

Matthews, David. "Putting on the Armour: A Response to Richard Utz." *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017): 237-243.



**Andrew B.R. Elliott**  
*Medievalism, Politics and Mass Media.*  
*Appropriating the Middle Ages*  
*in the Twenty-first Century*  
Cambridge: D.S. Brewer,  
2017, 235 pp.

Riccardo Facchini\*

The study of the exploitation of medieval tropes in contemporary political debate is a quite recent field of historical research. However, we can already find a significant amount of studies on this topic, such as the works of Bruce Holsinger (2007)<sup>1</sup>, Tommaso di Carpegna Falconieri (2011)<sup>2</sup>, Daniel Wollenberg (2014)<sup>3</sup> and Louise d’Arcens and Andrew Lynch (2014).<sup>4</sup> These scholars have begun to analyse the cultural phenomenon of so-called ‘political medievalism’.

Even if studies on medievalism – which we consider the scholarly investigation of the post-medieval reception of the medieval in contemporary culture – are flourishing in the British and American academic context, they rarely deal with the political reception of the Middle Ages, preferring, for example, the analysis of medievalism as a

\* Independent Researcher.

1 Bruce Holsinger, *Neomedievalism, Neoconservatism, and the War on Terror* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2007).

2 Tommaso di Carpegna Falconieri, *Medioevo Militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati* (Torino: Einaudi, 2011).

3 Daniel Wollenberg, “The New Knighthood: Terrorism and the Medieval,” *Postmedieval: a Journal of Medieval Cultural Studies* 5 (2014): 21-33.

4 Louise d’Arcens Arcens, Andrew Lynch, *International Medievalism and Popular Culture* (Amherst, NY: Cambria Press, 2014).

process of representation,<sup>5</sup> or of the uses of medieval imagery in popular culture, such as films and TV series.<sup>6</sup> Furthermore, even in the field of political medievalism nobody, until now, had analysed this issue in the light of communication theories. This gap has been successfully filled by Andrew B. R. Elliott, Senior Lecturer in Media and Cultural Studies at the University of Lincoln, with *Medievalism, Politics and Mass Media*.

Elliott's innovative approach is evident since the first pages. The author points out that the process which leads the Middle Ages to be «used throughout political discussion by the modern media» is divided into three phases: «historical expropriation, intercultural retransmission and ideological modification» (p. 6). This scheme is borrowed from communication theories and it can be applied to all the complex political phenomena analysed in the book. In fact, the study of 21<sup>st</sup> century political medievalism can no longer ignore what Elliott defines – using a term borrowed from Micheal Billig<sup>7</sup> – as «banal medievalism», which is nowadays constantly spread around the world by a «chaotically demotic mass media network» (p. 7).

After a brief but fundamental introduction on the historical construction of the idea of Middle Ages from the Renaissance to the 20<sup>th</sup> century (pp. 25-32), Elliott focuses on what the scholarly community now means by 'medievalism', 'neo-medievalism' or 'medievalisms' (pp. 33-37), clarifying that he has «no intention (...) of adding to the growing and confusing lexicon of terms», and describing the phenomenon «simply as medievalism *per se*» (p. 36).

5 Marcus Bull, *Thinking Medieval: an introduction to the study of the Middle Ages* (London: Palgrave Macmillian, 2005); Angela Jane Weisl, *The persistence of Medievalism: narrative adventures in contemporary culture* (New York: Palgrave Macmillian, 2003); Michael Alexander, *Medievalism: the Middle Ages in modern England* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007).

6 Germana Gandino, «Il Medioevo rappresentato: il cinema, in *Arti e storia nel Medioevo*,» in *Arti e storia nel Medioevo*, ed. Enrico Castelnuovo, IV (Torino: Einaudi, 2004), 737-55; Nickolas Haydock, *Movie Medievalism: the imaginary Middle Ages* (Jefferson, NC: McFarland, 2008); Andrew Elliott, *Remaking the Middle Ages: the methods of cinema and history in portraying the Medieval world* (Jefferson, NC: McFarland, 2011).

7 Michael Billig, *Banal Nationalism* (London, Sage, 1995).

Almost all of Elliott's methodological approach can be found in the following few pages. According to the author, when we analyse any aspect of medievalism, we have to remember that what we are studying «is a question of function, not of accuracy» (p. 37). In fact, there should be no need to verify the historical accuracy of a cultural appropriation of the Middle Ages, because «the use of the term 'medieval' (...) with its imprecision and variety of meanings, maps a range of semantic fields simultaneously, which seek to make a connection not with the historical Middle Ages but, rather, with a collectively held idea about them» (p. 40). So, the scholars of medievalism should investigate this 'collective idea', recognising that the way in which it is «generated in modern mass media» is «not an issue of historical inquiry but one of communication theory» (p. 42).

After investigating the ways in which 'medieval' keywords have been recently used in Social Media – which leads the author to declare that «the Middle Ages are prevalent across the mass media» (p. 47) – Elliott focuses his attention on the perception of medieval categories in contemporary culture. In this case, the Middle Ages are still considered as being in total opposition to a common and shared idea of progress. Chapter 3 is probably the heart of Elliott's work: the author points out that «calling something 'medieval' means that even though the benefits of modernity lie open to them, the perpetrators have deliberately and perversely opted for the medieval over the modern» (p. 66). This form of idolatry, this 'myth of progress' plays a key role in the political and mediatic use of the Middle Ages, and it functions in the «rhetorical strategy» that wants to locate us, people of the West, «as the endpoint in an ineluctable march of progress» (p. 77).

Through some extreme examples the author then analyses the different ways in which the Middle ages have been used, exploited and perceived by the media during, at least, the last two decades. These examples consist of the uses of medieval tropes during the George W. Bush administration (pp. 77-105), in the idea of "Holy War" in al Qaeda's propaganda (pp. 106-131), in the tragic massacre carried out by Anders Breivik in 2011 and his connection with some neo-Templarist

movements (132-154), in the idea of Crusade in the English far-right parties (pp. 155- 182) and in the exploitation of the Medieval in the propaganda of the Islamic State (pp. 183-204).

Elliott notices that «the months and years following 9/11 and leading up to the Iraq invasion saw a relentless ramping up of the Bush administration’s medievalism» (p. 83). Following the aforementioned work of Holsinger, the author retraces the several ways in which the former US President and his staff used medieval categories to justify the attacks on Afghanistan and Iraq. However, Elliott’s approach is quite new, since he reads the phenomenon in the light of communication theories. For example, while analysing «Bush’s neomedievalist worldview», which saw the Crusades «as a logical response to an inevitable clash of civilisations» (p. 94), Elliott points out that it is only when some neo-medieval terms reach «a certainly critical mass, *and only* when that message connects with a preconception already held by that audience, that the banal medievalism functions at its most efficient. Mass communication theorists term this specific effect ‘resonance’» (91).

Furthermore, the analysis of a statement by Bin Laden suggests that his organisation «not only embraced Bush’s medievalism but even contributed new medievalisms of their own»; in fact, «the use of this double medievalism was later harnessed by al Qaeda to suggest an untainted purity of Islamic tradition with which al Qaeda – and later Islamic State – could readily associate themselves» (109). Bush’s medievalism, which was focused on the dichotomy West/Progress versus Islam/Medieval, gave the terrorists more than a reason to consider themselves different from Western civilization. As Elliott recalls, «rather than trying to fight back and demonstrate their modernity, al Qaeda’s acceptance of their status as a medieval entity allowed them to highlight the failures of modernity and the decadence of secular government, and moreover, allowed the crusades to emerge as a powerful metaphor for Western invasion» (p. 111). Bin Laden, even before the Bush administration started to use publicly words like ‘Crusade’ in its propaganda, had no intention of establishing a difference between the medieval crusaders and the Western people or the American troops. In

fact, «by insisting on a division of the world into a modern west and a medieval east, al Qaeda's jihadist movement was able to transform the banal medievalisms of Bush's coalition from slurs and insults into confirmation to his followers and would-be recruits that the world was facing not a new threat but a continuation of the historically rooted threat from the same old crusades and crusaders» (130).

If Bush and Bin Laden's medievalisms could be easily compared and linked together, the use of medieval imagery by Anders Behring Breivik has to be considered on its own. Anders Breivik, who killed 69 people during the Utoya (Norway) massacre on July 22, 2011, justified his acts by claiming to descend from the Knights Templar. According to Elliott, Breivik's «various medievalisms», therefore, sought to frame «his planned attacks as a justified continuation of an anti-jihadist struggle in the modern world, placing himself (as a self-titled Templar Knight) as part of a broader struggle against a perceived Islamic threat» (p. 141). In Breivik's mind, crusades, Templars, jihad and other medieval tropes, all function to exaggerate the alleged clash of civilisation between the West and Islam, offering him what Elliott calls a «parallel fantasy world of shared heritage, a myth of racial purity and a false sense of national identity (p. 141).

Chapter 7 addresses the English Defense League (EDL) – a far-right protest movement which focuses on opposition to an alleged spread of Islamism in the United Kingdom – and the counter-jihadist blogosphere led by the blogger known online as 'Richard The Lionhearted'. First, the author points out the role that these realities played in the 'education' of Breivik since, in his view, the EDL «represents part of the same counterjihad movement to which he desperately sought to belong, leading him to defend the EDL as a patriotic organisation of 'knights' devoted to fighting jihadists and so-called cultural Marxists» (p. 155). Secondly, Elliott investigates the spread of counter-jihadist ideas on the internet, both analysing the so-called «meme culture» (p. 165) and the fact that the websites and the blog «rely on the inherent 'spreadability' of banal medievalism online to popularise racism through memes disguised as historical tradition and participatory patriotism» (p.

166). The ‘participatory patriotism’ is one of the most original ideas in Elliott’s work, which defines it as «a means of rewriting the past used by counterjihad and far-right groups to side-step accusations of racism by adopting a celebratory mode of medievalism». (p. 178).

In the last part of his book, Elliott investigates the medievalism of the Islamic State. In this case, it is quite natural to make a comparison with the aforementioned case of al Qaeda, with which the IS’s medievalism has several points of contact, such as the way they «took on the mantle of ‘medieval’, and even wore it as a badge of pride and identity» (p. 184). However, in Elliott’s opinion, «although IS are like al Qaeda in their acceptance and use of medievalism, for IS their medievalisms are not entirely banal but motivated by a sense of deep-rooted nostalgia for a past which enjoyed a sense of autonomy» (pp. 184-185).

In conclusion, Elliott’s work represents a fundamental step in the historiographical evolution of studies on medievalism, and on political medievalism in particular. He has been able to offer to the academic community a new point of view on the topic, which completes, without replacing them, the works of other scholars, who are, most of all, ‘pure’ medievalists. Elliott, instead, knows that this field of research deserves several different perspectives, offering us the approach of a scholar of communication studies in order to better understand the role played by medieval imagery in contemporary political debate. This proves the need for a true, and not just apparent, interdisciplinary approach to the study of medievalism, a cultural phenomenon still partially ignored by the academic community.

**Referência para citação:**

Facchini, Riccardo “Recensão a *Medievalism, Politics and Mass Media. Appropriating the Middle Ages in the Twenty-first Century*, de Andrew B.R. Elliott.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017); 245-250.

**Michael Löwy**  
***Utopias – Ensaaios sobre***  
***Política, História e Religião***  
**Lisboa: Ler Devagar e Unipop,**  
**2016, 200 pp.**

Fernando Dores Costa\*

*Utopias* é um livro, editado pela Ler Devagar e pela Unipop, que recolhe oito textos de Michael Löwy, publicados inicialmente entre 1999 e 2010, com uma apresentação de José Neves, responsável pela sua seleção.

Os textos agrupados referem-se à filiação das utopias em tradições e ao seu papel na justificação da contestação da ordem social em vários quadros. Com efeito, Löwy publicou estudos sobre as origens judaicas de vários autores socialistas<sup>1</sup>, sobre Walter Benjamin<sup>2</sup> e, por fim, sobre as teses cristãs romanas “heréticas” constantes da chamada “teologia da libertação”.<sup>3</sup>

Na ordenação proposta pelo compilador, o caminho vai das leituras que Löwy fez de Buber e Erich Fromm (2009), W. Benjamin, Ernst Bloch (2002) e Th. Adorno (2009), Edward P. Thompson e Raymond William (1999), Eric Hobsbawm (2010), Mariátegui (1999), Guevara e, por fim, sobre o tema do “ópio do povo” (2007).

Nas últimas décadas, o termo utopia passou a ter um uso muito frequente, banalizado, primeiro como sinónimo de sonho, algo que seria desejável mas que era irrealizável, depois como o equivalente de quime-

\* IHC/NOVA.

1 Michael Löwy, *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe* (Redwood City: Stanford University Press, 1992 [1988]).

2 Michael Löwy, *Fire Alarm*, (Londres: Verso, 2005); primeira edição: (Paris: PUF, 2001).

3 Michael Löwy, *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America* (Londres: Verso, 2006).

ra, termo que, pela referência à monstruosidade, estava mais marcado pela sua condenação, e, por fim, como algo que serve para iludir os incautos de modo a fazê-los chegar ao pesadelo social.

Teria ocorrido no século XX – é esta hoje a voz corrente – uma tentativa de realização de uma sociedade que teria tido inspiração utópica (inspiração que se toma erradamente como uma evidência) revelando-se esta um tenebroso insucesso, comprovando o que desde a Antiguidade diziam os autores prudentes: a exaltação dos homens comuns com sonhos desembocava na tirania. A explicação é em geral inconsequente: o alegado projeto falhara porque nos humanos não se poderia encontrar um caminho para a virtude ou então porque o Estado, aproveitando a sua confusão e fraqueza, se tornara uma entidade de tal modo ilimitada que reduzira quase todos a uma espécie de nova escravatura.

Este fascínio pela “utopia” explicar-se-á por certo pela época talvez ingênua e depois aterradora da filiação do discurso dito “revolucionário” à “ciência”. Foi, de início, o resultado do ambiente cultural positivista e evolucionista dos anos de 1860-1890, depois da sua captura pelo Estado-de-economia-militar “soviético”. Criou-se então um corpo de textos “revelados”, de exegetas e de instâncias de “infalibilidade papal” que enunciavam a correta forma de interpretação dos textos.

A legitimação através da “ciência” não retirava da História a divindade. Pelo contrário. O sobre-humano estava subentendido no caminho que era expresso na definição de períodos históricos que conduziam ao presente como época em que se definiria, como nas anteriores, uma inevitabilidade – a substituição do capitalismo pela economia-de-guerra a que chamavam “socialismo”. Este determinismo iria dar origem a debates mais ou menos vincadamente bizantinos sobre o “materialismo dialético” (a presença divina), sobre a compatibilidade de leis alegadamente “universais” com a história dos espaços não-europeus, sobre o chamado modo de produção asiático, etc. Aqui importa sobretudo realçar que a “ciência” permitia que os dirigentes políticos fossem os homens investidos no conhecimento sobrenatural das “leis da história” e, desse modo, portadores da autoridade.

O “utopismo” ou o “romantismo” podiam ser entendidos como suportes de uma oposição ao “cientismo”, sombra do autoritarismo. Para os críticos, a utopia permaneceu uma referência positiva, um local de refúgio. É a reivindicação de uma sociedade “humana”, na qual o gozo da vida (sendo efêmera) se faria sem os constrangimentos das forças naturais e das forças sociais que se faziam valer da escassez e da imprevisibilidade.

Somos tentados a considerar a utopia no âmbito da representação do tempo: as idades do mundo em obras anteriores ao Cristianismo ligaram-se a seis épocas de maturação do indivíduo consideradas por Agostinho de Hipona, sendo a sexta e última a que vai do nascimento de Cristo até ao fim dos tempos<sup>4</sup>. Da “Idade de Ouro” permaneceu no Cristianismo o estado primordial – o “Paraíso” – e o eventual retorno ao estado inicial (à unidade com a divindade criadora) – a “Vida Eterna” *post mortem*. A idealização de formas comunitárias primordiais e o regresso à sua alegada harmonia retomam este sistema. É o *zikkun* judaico – restauração, reparação, reformação, recuperação da harmonia perdida – “redemption as the return of all things to their primal state”<sup>5</sup>.

Os planos utópicos estão estreitamente associados à religião na sua forma herética. É a reclamação de uma sociedade “justa” que, no caso da tradição cristã, tem a frequente referência ao modo de vida das comunidades dos primeiros cristãos. Estas seriam, antes da acomodação à ordem romana, sociedades terrenas guiadas pelos princípios “divinos” em vida, a virtude, ou seja, a renúncia do egoísmo, através da pobreza e da mortificação em vida. A evocação dos primeiros cristãos incluía eventualmente a denúncia do cinismo inerente à noção de redenção exclusivamente pela graça e ao papel da autoridade, tanto secular como eclesial, na preparação dos humanos para o “fim dos tempos” por meio da contenção justificada das suas paixões<sup>6</sup>.

4 Krzysztof Pomian, “Periodização”, in *Enciclopédia Einaudi*, 29 (Lisboa: INCM, 1993), 164-213; Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps* (Paris: Gallimard, 1984).

5 Löwy, *Fire Alarm*, cit., 35.

6 Fernando Dores Costa, “O estigma da «natureza humana» como fundamento para os modos de governação”, *Ler História* 69 (2016): 7-30.

A *Utopia* de Tomás Morus é diferente, mas também uma sociedade plenamente policiada, onde não se sai das rotinas estabelecidas e imutáveis. Outros projetos, do tipo do de Campanella, ainda mais claramente se situam no ideal da perfeita polícia. Basta referir que a sua *Cidade do Sol* se encontra organizada como inexpugnável aos inimigos e dirigida por chefes “absolutos”. Não podemos considerar, em suma, que a tradição utópica seja uniforme e esteja filiada na emancipação dos humanos das restrições naturais e sociais.

Mas esta tradição como contestação é antiga. Periodicamente, a interpretação cristã dominante e institucionalmente consagrada, violentamente desfavorável às utopias, viu-se confrontada ao longo dos séculos com versões que reclamavam a realização da alegada “ordem divina” na terra. Löwy tratou de uma tradição anterior e matricial, a judaica<sup>7</sup>. Exemplo da redescoberta pela jovem intelectualidade da religião messiânica e da simpatia pela utopia revolucionária que foi assinalada<sup>8</sup> é Moses Hess<sup>9</sup>.

Outra tradição seria a do “romantismo anticapitalista” (expressão que seria de Lukacs), nostalgia de uma “comunidade” perdida, submersa pelas mudanças recentes. Tal “comunidade” corresponde a uma imagem idealizada de relações comunitárias que dificilmente se podem encontrar historicamente. As solidariedades comunitárias foram imaginadas no âmbito da invenção dos nacionalismos como padrão do ideal perdido e daquilo que se deveria sintetizar com a dispersão individualista recente na nação, sendo esta a união de indivíduos plenamente comunitários. Tal ideia reside na ignorância sobre as épocas passadas.

O termo romantismo parece por excelência servir para a designação de um grande número de nostalgias. O medievalismo romântico pode paradoxalmente apresentar a única época em que a burguesia terá sido uma classe revolucionária, mas dificilmente se poderia considerar anticapitalista no sentido dos séculos XIX e XX, se desse modo se nomear a emancipação dos condenados.

<sup>7</sup> Löwy, *Redemption...*, cit.

<sup>8</sup> Löwy, *Idem*, 34

<sup>9</sup> Hess, Moses, *The Holy History of Mankind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Contudo, por vezes, encontramos definições desconcertantemente simplistas “do materialismo histórico” (neste caso, a propósito da enunciada fidelidade de Benjamin a essa perspectiva) como “a vision of history as a permanent struggle between the oppressed and the oppressors”<sup>10</sup>. Esta luta foi herdada por Marx dos historiadores da sua época e não é necessariamente “materialista”. O que reclama para si é a relação entre essa luta e as formas de repartição social de recursos inerente aos “modos de produção” e às forças produtivas.

O muito jovem Marx em 1843 escreveu a Ruge: o comunismo é uma abstração dogmática – não se referindo a um imaginário e possível sistema – mas ao existente nos livros e explicado por Cabet, Dézamy, Weitling e outros –, reportando-se assim à literatura em circulação antes de ele próprio se tornar um autor. Este comunismo é apenas uma especial expressão do princípio humanístico, ainda infetado pela sua antítese – o sistema privado. **Sendo que a abolição da propriedade privada e o comunismo não são de nenhuma forma idênticos**<sup>11</sup>, não era apenas accidental mas inevitável que o comunismo visse outras doutrinas socialistas – como as de Fourier e de Proudhon – surgirem em confronto pois é apenas uma espécie, unilateral, sendo apenas uma concretização especial do princípio socialista.

Este comunismo – e a reação desproporcionada contra ele – é aquilo a que Marx se refere como “espetro” na primeira frase do *Manifesto* de 1848. A parte terceira deste refere uma ampla classificação dos socialismos em curso na época, desde o “feudal” aos “utópicos”<sup>12</sup>.

Uns anos mais tarde, Marx explicita o seu ponto próprio no universo de socialismos e de comunismos. Saudando a reunião de um “Parlamento do Trabalho”, escreve: “Foram os milhões de operários da Grã-Bretanha que em primeiro lugar lançaram as bases reais de uma nova sociedade – a indústria moderna, a qual transformou as forças destrutivas da natureza em poder produtivo do homem [...] [e] criaram

10 Löwy, *Fire Alarm...*, 32

11 O sublinhado é meu.

12 O que ele não poderia prever, naturalmente, é que, usando o seu nome, se pudesse criar, depois de morto, uma árvore de apropriações que poderiam ir do “marxismo feudal” a muitos outros...

os meios de enobrecer o trabalho em si mesmo e de multiplicar os seus frutos a um grau tal que a abundância se tornou possível”<sup>13</sup>.

Este é o ponto que especificaria as teses de Marx face aos restantes socialismos e comunismos: o projeto não é de repartição igualitária do trabalho necessário global à reprodução social, mas de socialização dos ganhos de produtividade através da automação do labor e que permitam que esse trabalho global diminua.

Por isso, o trecho de Marx sobre a “negação da negação” (frequentemente incompreendido e assinalado apenas porque citado por Engels no *Anti-Dühring*):

“É a negação da negação. Esta, **restaura a propriedade individual**, mas baseada nas conquistas da era capitalista, baseada na cooperação de operários livres e na sua propriedade coletiva sobre a terra e sobre os meios de produção produzidos pelo próprio trabalho. A transformação da propriedade privada e dispersa dos indivíduos que é baseada no seu próprio trabalho, em propriedade privada capitalista é, naturalmente, um processo incomparavelmente mais difícil, mais duro e mais trabalhoso que a transformação da propriedade privada capitalista, repousada de fato num regime social de exploração, numa propriedade coletiva.” [O sublinhado é meu.]

Dühring escrevera que sobre “uma farsa desse género, tomada à religião, não se pode, facilmente, fundar a lógica dos factos”, explanando que em Hegel

“a primeira negação é [...] a ideia do pecado original do Catecismo e a segunda é a ideia de uma unidade superior que conduz à redenção do homem”.

13 Carta de Marx datada de 9 de março de 1854 ao “Parlamento do Trabalho” publicada em *Économies et sociétés*, XXI: 8 (1987): 46.

Se assim fosse, a sua perspectiva seria igualmente utópica como heresia religiosa. Mas para Marx o seu comunismo escaparia à abstração dogmática dos comunistas como Cabet e outros e também não era a enésima versão da circularidade da dialética hegeliana. Fundamentava-se objetivamente numa abundância que permitia e a socialização dos seus benefícios e a assunção da condição de sujeitos aos indivíduos até aí emersos na sobrevivência.

Mas Löwy aborda movimentos mais próximos. Em Guevara, procura o que nos seus escritos apontaria para “um modelo de socialismo distinto, radicalmente oposto [...] à caricatura burocrática” [p. 162]. Na verdade, os primeiros anos como governante são ignorados. Conhecido é que Guevara entrou em choque com a direção castrista e abandonou Cuba. A opção que tomou nos anos seguintes partia da ideia infundamentada de que a tomada do poder em Cuba em 1959 teria resultado primordialmente da ação guerrilheira. Mas o que aqui importa é o que se designou por explicitação do anti-economicismo: “A construção do socialismo é inseparável de uma série de valores éticos” opostos ao “economicismo” dos dirigentes soviéticos. Citando-o: “Se o comunismo ignora os elementos de consciência, ele pode ser um sistema de redistribuição, mas não é certamente uma moral revolucionária” [p. 163]. Ora, dir-se-ia que, pelo contrário, a moral se começava a moldar se houvesse redistribuição. O socialismo em Guevara representaria uma nova sociedade fundada no “altruísmo revolucionário” [p. 164]. Regressamos, pois, à fundamentação da “virtude”. Esta é exigida ainda que o novo regime não tenha produzido quaisquer benefícios tangíveis e possa ser um embuste. Guevara teria escrito à margem de um manual soviético que o grande crime histórico de Estaline teria sido o de desprezar a “educação comunista e ter instituído o culto sem limite da autoridade” [p. 169]. O ponto estaria na ineficácia da educação e não na falta de meios que criassem indivíduos capazes de se governarem e de impedirem a expropriação do poder. Nestes regimes autoritários de economia de guerra, são cínicos os debates sobre se os prémios devem ser económicos ou podem ser apenas honrosos.

Sobre Mariátegui, a sua proximidade a Sorel é assustadora [pp. 148-49]. De novo, encontramos a procura do passado que devemos retomar no comunismo inca [p. 152]. “A autocracia e o comunismo são incompatíveis

na nossa época; mas não o foram nas sociedades primitivas.”, escrevia Mariátegui [p. 153], sem razão aliás. Mas rejeitava o saudosismo de um certo indigenismo, sem deixar de assinalar que nos “vilarejos” ainda se encontravam “práticas de cooperação” que podiam passar a cooperativas.

Por muitas vias, encontramos a preocupação de tomar a linguagem de tipo religioso para apresentar e divulgar a perspectiva de transformação pós-capitalista das sociedades. A inscrição desta perspectiva numa tradição dar-lhe-ia uma força que não teria de um outro modo. A vontade de se distanciar do “cientismo”. Quanto à religião como ópio do povo, não sendo da autoria de Marx, era de uso comum na sua época e, sobretudo, era apenas uma frase metafórica, não uma teoria, apenas uma alusão aos efeitos. “A angústia religiosa é ao mesmo tempo a expressão da dor real e o protesto contra ela” [p. 177]. Löwy assinala que o Marx da *Ideologia Alemã* não fez o uso improfícuo da noção de “reflexo” e faz sobretudo o elogio de Ernst Bloch. Mas o que se procura é uma conexão com a “teologia da libertação”. O que se procura é o alargamento da capacidade “pedagógica” através do uso de quadros de referência “tradicionais”.

Não apenas o “cientismo”, mas também o “utopismo” inclui um problema sobre a autoridade. O recurso à “virtude” cria uma tensão potencial entre a “salvação” e o bom uso da vida. A propósito de Walter Benjamin e da sua escolha proletária, Löwy refere-a como “a wager in the Pascalian sense”<sup>14</sup>. Trata-se de considerar os benefícios e malefícios da existência de Deus. Enfim, “we must wager; it is no question of the will: we are committed to one side or the other”<sup>15</sup>. “Pascal’s Wager seeks to justify Christian faith by considering the various possible consequences of belief and disbelief in the God of Christianity”<sup>16</sup>.

Para mais, Benjamin retomava de Hermann Lotze que afirmava que “there is no progress if the souls that have suffered are not entitled to happiness and fulfilment/completion”. Lotze rejeitava as conceções de história “that are contemptuous of the demands of past ages and regard

14 Löwy, *Fire Alarm...*, 11.

15 Blaise Pascal, *The Thoughts on Religion* (Londres, 1850), 166.

16 Ver: <http://www.philosophyofreligion.info/theistic-proofs/pascals-wager/>

the travails of past generations”<sup>17</sup>. Esta convocação dos mortos desloca a questão inevitavelmente para o âmbito da imaginação religiosa.

Há, pois, uma relação que não podemos deixar de classificar como potencialmente conflituosa entre estes “apostadores” – os que procuram o “sentido da vida” e talvez a “salvação da alma” – e os que querem forçar a saída da condição proletária ou seja, entre a “filosofia” e o “proletariado”. Os membros desta classe, como assinala um clérigo protestante sobre a juventude proletária alemã em 1929, afirmariam: “Não sabemos qual o propósito da vida nem estamos interessados em saber. Mas já que estamos vivos, queremos tirar da vida o máximo que pudermos”<sup>18</sup>. Podiam desconfiar das reais intenções dos “intelectuais” em fazer deles seus instrumentos. Numa versão que tente escapar à interpretação racista, os proletários também buscam o “sentido” e os intelectuais são frequentemente proletários. Conta o choque entre papéis.

Löwy cita, sobre a perspectiva “romântica”, um trecho dos *Grundrisse* em que o “retorno a uma plenitude original” é a “antítese” – no “ponto de vista burguês” – da imobilização do “vácuo do presente” e tão absurdo como esta [p. 77]. É desse dilema que Marx pretende sair.

A referência à expressão “azar dos factos” do “velho Hegel” é muito infeliz, pois recupera a circularidade da dialética hegeliana, ou seja, para a sua inspiração no uso político da ordem supranatural, a qual se confrontou com a dificuldade de conciliar “os factos” – a desordem da ação humana – com a teleologia ordeira. Precisamente, como os “os factos não são senão momentos reificados de um processo”, a sua desreificação é um exercício feito sobre a relação material entre a humanidade e a naturalidade e não a mera enunciação de uma verdade.

#### Referência para citação:

Costa, Fernando Dores “Recensão a *Utopias – Ensaios sobre Política, História e Religião*, de Michael Löwy.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017); 251-259.

17 Löwy, *Fire Alarm...*, 31.

18 Citado por Ian Kershaw, *À Beira do Abismo. A Europa – 1914-1949* (Lisboa: D. Quixote, 2016), 191.

