EPISTEMOLOGIA PÓS-MODERNA, TEXTO E CONHECIMENTO: A VISÃO DE UM HISTORIADOR

Ciro Flamarion Cardoso*

Resumo. Este texto tem como núcleo uma exposição bastante abstrata, acompanhada de críticas, da epistemologia pós-moderna (parte 5). Antes de chegar a ela, entretanto, pareceu-nos útil desenvolver, de um modo mais *ad hoc*, alguns aspectos parciais mas muito importantes da mesma, bem como da trajetória que conduziu a ela desde posições muito diferentes que predominavam em meados deste século (partes 1 a 4). Por fim, uma última seção (parte 6) funciona como conclusão e trata de diagnosticar, politicamente, o caráter e as conseqüências da adoção da postura pós-moderna em matéria de conhecimento e de atitude diante do social.

Palavras chave. Epistemologia; pós-modernismo; historiografia contemporânea.

Post-Modern Epistemology, Text And Knowledge: The Vision Of A Historian

Abstract. This text has as nucleus a quite abstract exhibition, accompanied of critics, of the powder-modern epistemology (part 5). Before arriving to her, however, it seemed us useful to develop, in a way more *ad hoc*, some aspects partial but very important of the same, as well as of the path that led her from very different positions that prevailed in the middle of this century (parts 1 to 4). Finally, a last section (part 6) it works as conclusion and diagnoses, politically, the character and the consequences of the adoption of the powder-modern posture as regards to knowledge and of attitude before the social.

Key words. Epistemology; pos-modernism; contemporary historiography.

* Professor Titular da Universidade Federal Fluminense.

1. O ponto de partida: enfoques da integração, enfoques do conflito social¹

Até a década de 1960, as teorias acerca das sociedades complexas estavam dominadas por duas posições polares: 1) teorias que enfatizavam a *integração social* – num sentido bem genérico, podemos chamá-las de *funcionalistas*; 2) teorias que enfatizavam o *conflito social*.²

No primeiro caso, a sociedade é vista como uma soma de *indivíduos*. Cada indivíduo, por sua vez, é um ser delimitado, unificado, integrado, livre e transparente a si mesmo: um sujeito de conhecimento e um centro dinâmico de consciência, de emoção, de ação e de juízos. A complexidade, a estratificação social e o Estado teriam surgido das necessidades sociais. Os elementos básicos desta forma de pensar implicam que: 1) os interesses sociais são compartilhados, mais do que opostos; 2) no sistema social, predominam as vantagens comuns, mais do que o domínio e a exploração de uma minoria sobre uma maioria; 3) tal sistema se mantém mais pelo consenso do que pela repressão ou coerção; 4) as sociedades são sistemas integrados que se modificam lentamente, em lugar de mudarem por meio de rupturas descontínuas (revoluções).

A integração social seria, pois, algo *útil e legítimo*. Se os administradores e outras pessoas de *status* alto vivem melhor e ficam com uma parte desproporcionalmente elevada da renda social, trata-se de um custo necessário para que sejam possíveis os benefícios da integração social. Em outras palavras, a exploração social, se existe (e esta posição tenderá a negá-lo), é um custo *normal* da estratificação social, assim como a possibilidade de maus governos é um custo *normal* para que haja governo. Em qualquer caso, as disfunções sociais que surgirem deverão ser corrigidas, reformadas; a sociedade, tal como existe, deve ser preservada através de reformas pontuais, parciais, sendo um dado impossível de mudar *in totum* num período curto. *O que existe é necessário e por isto existe*. Entre os desta posição geral, houve grande variedade de posturas e de teorias: o único comum é uma espécie de filosofia global da política e da sociedade. Entre os mais notáveis proponentes de teorias, temos Max Weber, Émile Durkheim, Talcott Parsons.

Exemplifiquemos com algumas passagens de Max Weber:

A sociologia (...) é uma ciência que tenta um entendimento interpretativo da ação social com a finalidade de, assim, chegar a uma interpretação causal de seu

¹ Esta porção do texto baseia-se em Cardoso, 1997: 123-141 (especificamente: 128-132).

² Para uma síntese interessante das posições polares aludidas – embora tendendo, confessadamente, a apoiar no fim das contas a postura “funcionalista” ou “integracionista” – ver Tainter, 1988: 33-37.

curso e seus efeitos. Uma 'ação' é qualquer comportamento humano quando e na medida em que **o indivíduo agente** vincule a ele um **significado subjetivo**. (...) A ação é social na medida em que, em virtude do significado subjetivo a ela vinculado **pelo indivíduo (ou indivíduos) agente (ou agentes)**, leve em conta o comportamento de outros e seja, por conseguinte, orientada em seu curso. (Weber, 1964: 88)

Poder é a probabilidade de que **um ator**, no interior de uma relação social, esteja numa posição que lhe permita **impor a sua própria vontade** a despeito de resistência, independentemente da base em que tal possibilidade repouse. (idem: 152)

Fica evidente que, para Weber, a análise parte do nível individual e o privilégio. Isto é assim, coerentemente, em suas concepções acerca da política. Por exemplo, ao tratar do “conceito de partidos” (entenda-se: partidos políticos contemporâneos), as atividades deles são definidas, em certo ponto da análise, em termos dos “elementos” nelas envolvidos: 1) “líderes partidários” e seus assessores: tais líderes desempenham “o papel predominante”; 2) “membros ativos do partido”, que na maioria dos casos têm a função de “aclamar” os líderes, embora, em certas circunstâncias, possam agir mais ativamente (ações de controle, discussão, queixas até mesmo de “iniciar revoluções dentro do partido”); 3) “massas inativas de eleitores ou votantes”: não passam de “objetos cujos votos são procurados na época das eleições”, importando as suas atitudes somente para orientar as formas de engajá-los ou para atraí-los em detrimento de outro partido, ao dar-se um conflito pelo poder; 4) “financiadores do partido” que usualmente – não sempre, porém – “permanecem ocultos”, agindo nos bastidores. (Weber, 1964: 408-409) Como se pode notar, a prioridade nas iniciativas e o aspecto ativo serão tanto mais importantes quanto menor for a instância interveniente; e serão máximos no caso dos “líderes”, isto é, uns poucos indivíduos proeminentes. Outrossim, cada instância coletiva na verdade, resolve-se em agregados de indivíduos em qualquer análise mais detalhada, segundo o ponto de vista weberiano. O conflito aparece como coisa eventual, como circunstância fora do comum.

No segundo caso – o das teorias que enfatizam o *conflito*, a *luta de classes* – o Estado teria surgido em função do aparecimento de interesses divididos na sociedade que se tornava complexa (tratar-se-ia da sociedade pós-tribal) e estaria baseado na dominação, na exploração, na coerção. Mais especificamente, as instituições governamentais de tipo estatal, fundamentadas no monopólio da força armada, na organização territorial, na cobrança de impostos, surgiram como mecanismos coercitivos e repressivos para resolver, em favor da posição privilegiada da classe dominante, os conflitos intra-sociais que surgiam por causa da estratificação econômica (proprietários/

não-proprietários dos meios de produção mais importantes) e social. A classe dominante, para existir e manter-se como tal, explora e degrada as massas, a maioria da população.

Neste caso, com freqüência, o *sujeito* social é visto como sujeito *transindividual*, coletivo: classes sociais, não indivíduos. Também aqui podem existir consideráveis variações, apesar de uma filosofia geral similar. Entre os proponentes de peso, estariam Karl Marx, Friedrich Engels, Antonio Gramsci, Gordon Childe, Leslie White e Morton Fried.

Salienta-se, nesta posição, o caráter histórico, instável, transitório das sociedades, mais do que o seu aspecto integrado, homeostático; e acredita-se na possibilidade de sua transformação radical (revolucionária) num período relativamente curto. Esta visão só teve condições históricas para desenvolver-se quando, a partir de 1789, sucessivos surtos revolucionários ocorridos em diferentes sociedades demonstraram a relativa fragilidade dos sistemas e dos regimes político-sociais.

Vamos tomar Antonio Gramsci como exemplo. Para ele, o partido político “não passa de uma nomenclatura de classe”, de modo que, em se tratando do partido revolucionário – aquele “que se propõe a anular a divisão em classes” –, “sua perfeição e o cumprimento de sua finalidade consistem em ter deixado de existir por já não existirem classes, nem, portanto, as expressões destas”.

É verdade, entretanto, que Gramsci vê, de maneira bem mais nuançada do que a maioria dos pensadores marxistas, a dialética do coletivo e do individual. Não nega que o indivíduo seja, em primeira aproximação, criatura das relações de classe: nelas se insere, mas não as cria. Defende, entretanto, um enfoque radicalmente *histórico* de tal questão. No passado pré-capitalista, os líderes carismáticos tinham maior amplitude de ação, já que o “homem coletivo” só existia muito debilmente. No mundo moderno, entretanto, o “homem coletivo” tem bases concretas, materiais, criadas pelo próprio capitalismo. Este “homem coletivo” pode representar, porém, coisas diferentes, ao resultar de um “conformismo imposto” autoritariamente ou, pelo contrário, de um “conformismo proposto” – em cujo caso já não se trataria, na verdade, de conformismo, mas de uma posição consensual a partir de uma consciência crítica partilhada que rompe com o conformismo autoritário. Do mesmo modo, “a luta contra o individualismo o é contra um individualismo determinado, que tem um determinado conteúdo social” e, não, algo abstrato.

Gramsci é coerente com tais posições ao dizer que a pergunta mais correta, a ser formulada filosoficamente, não seria “o que é o homem?”; mas, sim, “o que pode o homem chegar a ser?”, ou seja, quais os limites em que

podemos ser “forjadores de nós mesmos”? Uma tal questão, para o autor, levaria a conceber o ser humano “como uma série de relações ativas (um processo)”. Nisto, “a individualidade tem a máxima importância”, mas “a humanidade que se reflete em cada individualidade está composta de vários elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza.” A relação do indivíduo com os outros indivíduos e com a natureza é *orgânica*, não constituindo uma mera justaposição, e passa, necessariamente, pelo fato de se pertencer a entidades transindividuais. “Se a individualidade própria é o conjunto destas relações, construir para si uma personalidade significa, então, adquirir consciência de tais relações; e modificar a personalidade significa modificar o conjunto dessas relações”. (Gramsci, 1970: 281-283, 347-351, 353-354, 437-439)

2. Da tentativa de incorporar certas novidades ao surgimento de uma “terceira posição”

A partir, sobretudo, do segundo pós-guerra, ambas as posições básicas antes expostas – as quais existiam no interior do racionalismo ocidental – passaram a sofrer forte impacto de concepções originadas no final do século XIX e desenvolvidas durante a primeira metade do século XX: 1) a obra de Freud e a psicanálise, em especial com a difusão da noção de *inconsciente*; 2) o estruturalismo de derivação lingüística, principalmente o de Claude Lévi-Strauss e de Roland Barthes, que chamou a atenção para a existência de múltiplos sistemas de signos e, mais em geral, de sistemas de significação que aparentemente se imporiam de fora aos indivíduos ou mesmo às coletividades (como as classes, por exemplo), não parecendo que estes tivessem controle sobre tais sistemas; 3) as linhagens filosóficas que iam de Nietzsche a Heidegger, passando por Husserl (a fenomenologia e sua crítica), e de Kierkegaard a Sartre (o existencialismo).

No segundo pós-guerra, existiu, na França, uma sólida esquerda marxista ou marxizante que acreditou sucessivamente em Sartre, na China maoísta e no Eurocomunismo, desiludindo-se cada vez mais. Do ponto de vista filosófico e propriamente intelectual, o marxismo, o existencialismo, a psicanálise e a fenomenologia alemã haviam sido combinados por intelectuais como Sartre e Merleau-Ponty, em receitas diversas nas quais variava a proporção relativa dos elementos heterogêneos nelas intervenientes. Nesta visão de mundo eclética, altamente influente por algum tempo, percebia-se o ser humano como estando alienado na sociedade contemporânea. Conforme predominasse algum dos ingredientes da síntese, a alienação parecia resultar seja do capitalismo, seja do naturalismo científico dominante no pensamento ocidental, seja ainda de costumes sociais repressivos, ou da vida social

massificada e burocratizada; para não mencionar, às vezes, a indicação da religião como elemento alienante, numa linha de pensamento herdeira da Terceira República francesa. A libertação podia ser vista como reconstrução da vida social ou da cultura moral, ou ainda como um processo de abrir-se cada um às suas experiências mais autênticas. Marxismo, existencialismo, fenomenologia e psicanálise (ou sua mescla em proporções variáveis) nunca dominaram o *establishment* intelectual, na França ou, alhures, no Ocidente; mas constituíam núcleos de uma oposição teórica de grande prestígio ao *status quo* social e acadêmico.³

A corrente derivada da lingüística e da semiótica (que chamava a si mesma de semiologia) estruturalistas, baseadas primordialmente em Ferdinand de Saussure, demonstrou ser muito mais difícil de assimilar em sínteses. Manuel Rubio Carracedo criticou a tentativa de substituir o *eu* por um *isto*, dissolvendo o sujeito característico do racionalismo ocidental. Mostrou que, diante dos achados da semiótica, tratava-se era abandonar as ingenuidades do *cogito* de Descartes, assimilando as conseqüências da descoberta do universo sógnico numa reconstrução do **eu**, sobre novas bases, mediatizando o *cogito* duplamente: pelo mundo dos signos e mediante a interpretação de tais signos. (Rubio Carracedo, 1976: 284-299; Rubio Carracedo, 1987, parte I) Uma posição assim não se impôs, no entanto, na maioria dos casos e das tendências posteriores.

Na década de 1960, com grande influência e aceitação principalmente a partir de 1968, reagindo às sínteses anteriormente valorizadas, sofrendo os efeitos do estruturalismo, embora, ao mesmo tempo, rebelando-se contra suas pretensões cientificistas, intelectuais como Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault e outros, filosoficamente influenciados por Nietzsche e Heidegger (mais do que por Husserl, preferido pelos estruturalistas), rejeitaram o *status* de possíveis focos ao **eu** como o categorizava a fenomenologia ou a psicanálise, ou às concepções baseadas numa realização histórica da Razão. Voltando as armas críticas dos estruturalistas contra as próprias ciências sociais e humanas, trataram de anunciar o “fim” de várias possibilidades: de buscar a verdade, de um **eu** unificado, da fundamentação de sentidos inequívocos, de legitimação da civilização ocidental, de revolucionar em profundidade as estruturas sociais. Tal movimento intelectual desembocou, previsivelmente, num estado de coisas suspenso entre o niilismo e o pansemiotismo, numa negação da explicação em favor da hermenêutica relativista.⁴

Paralelamente, no mundo anglo-saxão, embora por outros caminhos, a crise do pragmatismo e do empirismo lógico, em especial na vertente

³ Ver, a respeito a introdução de: Cahoon, 1996: 4-5.

⁴ Isto foi adequadamente percebido por um arqueólogo: Lamberg-Karlovsky, 1989: 1-17.

neopositivista, levou a resultados filosóficos comparáveis e, em seguida, a uma forte influência dos pós-estruturalistas franceses.

Tudo isto ocorria enquanto, nos domínios da literatura e da arte, tendências críticas também se opunham às correntes antes consideradas radicais, num mundo que assistia aos últimos estertores do colonialismo europeu, ao desenvolvimento rápido dos meios de comunicação de massa e à confluência de muitos fatores no sentido de tornar o planeta cada vez menor, mais unificado e menos diverso. Em todos os níveis, as certezas do passado entravam em crise: as do *establishment*, sem dúvida, mas também as das oposições ao menos como antes eram categorizadas.

3. Explorando um dos caminhos na emergência da atitude conhecida como pós-moderna

Nossa ênfase recairá, agora, no tipo de crítica do humanismo metafísico ocidental que veio a desembocar na noção da “morte do Homem” entendido como sujeito – e, ao mesmo tempo, como objeto, e privilegiado nos processos de conhecimento.

Um dos pontos de partida foi a constatação, a partir de estudos antropológicos como os de Clifford Geertz, de que a concepção ocidental moderna acerca do sujeito humano é *peculiar*, nada tendo de universal. Assim, por exemplo, entre os javaneses, o conceito de pessoa é entendido como resultante da ação de dois conjuntos de contrastes simbólicos de base sobretudo religiosa: interno/externo e refinado/vulgar. Ambos subsumiriam o que nós chamamos de *indivíduo*. O contraste interno/externo diferencia as relações da experiência humana baseadas na espiritualidade e no comportamento físico (corporal): ambos os pólos de tal contraste seriam idênticos em todas as pessoas, analogamente ao que ocorre no tocante ao contraste entre refinado e vulgar. O predomínio momentâneo de um dos pólos de cada contraste é que daria origem a diferentes condutas.⁵

Paralelamente ao impacto da antropologia de Geertz e apontando na mesma direção, interessa-nos mencionar a releitura de Freud feita por Jacques Lacan. Este achou que a relação entre sujeito e sociedade poderia ser pensada a partir de dois modos interdependentes de apreensão da realidade: o *simbólico* e o *imaginário*. A ordem simbólica é a que confere significado e relaciona o sujeito com seu lugar na ordem social de outros sujeitos. A ordem imaginária é aquela em que o sujeito desenvolve uma consciência autocentrada. O “real” é

⁵ Isto deve entender-se no contexto da antropologia “hermenêutica” ou “interpretativa”. Para uma crítica de seus efeitos, quanto se transforma em posição extrema, ver: Levi, 1991: 93-113 (em especial p. 100-104); Hobsbawm, 1997: 192-200.

uma “presença ausente”: trata-se do referente do simbólico e do imaginário, mas nunca intervém em si e por si. Esta concepção leva a uma visão descentrada da consciência individual; o que, por sua vez, torna impossível considerá-la como a origem do conhecimento, do significado e da ação. A realidade do sujeito, produzida ao falar, nos discursos seus e de outros, é uma realidade transindividual: o sujeito não produz o seu próprio significado, as estruturas da significação lhe são sempre proporcionadas de fora como algo já dado. A ilusão de um eu **pontual** (quando, na realidade, trata-se de uma “rede de significantes” mais do que de um ponto fixo) vem de que, no imaginário, o sujeito constrói e organiza o mundo centrando-o em si mesmo, apesar de sua realidade existencial ser radicalmente descentrada.⁶

Outro passo neste processo de mudança de paradigma foi dado por Michel Foucault, a partir destas e de outras influências. Afirmou que o Homem – como sujeito/objeto privilegiado do saber – não passa de uma invenção recente, que desaparecerá ao ser transcendida a estrutura do discurso contemporâneo. Existe, segundo ele, uma concepção radicalmente distinta do sujeito no mundo ocidental a partir do final do século XVIII, quando comparada com a que se fazia presente anteriormente. O aparecimento do Homem como sujeito e objeto privilegiado ter-se-ia dado *no e pelo* discurso. É do discurso e no discurso que ele surge dessa maneira, caracterizando-se na *episteme* moderna como: 1) um fato entre outros, a ser estudado empiricamente, mas, ao mesmo tempo, proporcionando uma base privilegiada a todo conhecimento; 2) algo cercado pelo desconhecido, mas fonte potencial e universalmente lúcida do conhecimento (o *cogito* de Descartes); 3) um produto da história, mas também a fonte e o fundamento da mesma história.

O surgimento da humanidade num campo de discurso corresponde a uma nova maneira de existência social em que as pessoas são, concomitantemente, transformadas em sujeitos e reificadas como objetos do conhecimento, como “corpos” situados num campo de forças constituído por *estratégias de poder* que se constituem também em *estratégias do conhecimento* tendentes a instituir uma integração do sujeito no campo mencionado.

O século XIX assistiu ao desenvolvimento de novos métodos de classificação, de hierarquização, de codificação, de vigilância e de tecnologia disciplinar focalizadas sobre o corpo, produzindo novos tipos de coerção (disciplina, vigilância, punição) a serviço de uma concepção inédita do sujeito e de sua subjugação.

Tal “disciplinarização” é uma manifestação do poder que desenvolve práticas discursivas (e outras) tendentes a tornar efetivas a dominação e a

⁶ Acerca dos vínculos destas noções lacanianas com o pós-modernismo e para a crítica delas, ver: Ferry, Renaut, 1985, mais especificamente o capítulo 6.

repressão na família, na escola, no museu, na fábrica, no hospital, na prisão etc.; desenvolve, portanto, um novo potencial de vigilância e de subjugação através da produção e da aplicação de certos conhecimentos que dão a si mesmos o *status* de ciências e, portanto, apresentam-se como algo neutro e objetivo. Esses conhecimentos põem-se a serviço de práticas que dividem interna ou externamente o sujeito, objetivando-o através de oposições (criminoso/honesto, são/doente, louco/mentalmente sadio, sóbrio/alcoólatra ou drogado etc.).

A destruição desses mecanismos de alienação depende da destruição da própria *episteme* do humanismo ocidental: após a “morte de Deus”, trata-se de proclamar a “morte do Homem”.⁷

A “morte do Homem” – ou seja, sua eliminação como sujeito e objeto privilegiados –, se assumida como algo realmente ocorrido, impossibilitaria a existência de ciências sociais que fossem verdadeiras ciências, em lugar de aparecerem unicamente como saberes constituídos por certos discursos delimitados quanto às esferas de saber/poder de que provenham, mas que se arrogariam ilegitimamente um valor universal geral como forma de conhecimento. Em nossa opinião, a história é uma dessas ciências sociais: aquela que se ocupa centralmente com o devir das sociedades humanas – privilegiando, portanto, a dimensão temporal e enfocando o social em termos de mudanças e de persistências. É sabido que, às vezes, as posições pós-modernas ou pós-estruturalistas vão além, tentando invalidar a ciência como tal, em si mesma – discussão que não cabe abordar aqui.

Uma pergunta importante é: até que ponto as tentativas de desconstruir uma história científica, explicativa e que constitua totalidades sociais como objeto tiveram êxito, observando a situação neste final do século XX? A resposta, a nosso ver, é que tiveram bastante êxito, dada a conjuntura em que vivemos, marcada pelas conseqüências da derrota dos movimentos e dos regimes que falavam em nome do marxismo, em nosso século, a mais mobilizadora das tentativas racionais de dar conta do social como um todo e de sua possível (e desejável) transformação. No entanto, esse sucesso é conjuntural, parcial e relativo, em nossa opinião, como ocorre também no tocante a outras empresas de desconstrução.

Nenhum dos grandes problemas suscitados pela modernidade e pelo capitalismo foi resolvido. Isto significa que, a médio prazo, sem sombra de dúvida, surgirão novas teorias globais que funcionarão como ideologias mobilizadoras dotadas de amplo consenso entre os que se orientem a mudar

⁷ A melhor caracterização de Michel Foucault no seio da posição pós-moderna parece-nos ser: Callinicos, 1991, capítulo 3.

um estado de coisas que tende a multiplicar os desempregados, concentrar a renda, eliminar conquistas anteriores em diversos domínios (das relações trabalhistas à seguridade social) em nome de coisas como “predomínio das atividades supersimbólicas”, “globalização”, “competição eficiente” e assim por diante, no contexto de uma fase depressiva de longa duração do capitalismo em nível mundial (um capitalismo desejoso, portanto, de cortar custos). E, se proclamar a “morte do Homem” como sujeito e objeto é, ao mesmo tempo, proclamar – como os neoconservadores já trataram de fazer – a “morte da história”, múltiplos exemplos mostram que esta, como certa vez afirmamos numa polémica com as idéias de Francis Fukuyama, costuma enterrar os seus pretensos coveiros.

4. A etnografia da leitura: da autoridade do texto à das leituras

Fala-se, hoje em dia, de etnografia – ou antropologia – da leitura porque, na base dos trabalhos vinculados a esta corrente de estudos, encontra-se um enfoque marcado por uma certa antropologia, pelo menos inicialmente, aquela próxima às idéias de Clifford Geertz; uma antropologia, apesar do que pudesse alegar a respeito o mencionado autor, com forte selo de relativismo cultural ou, numa perspectiva pós-moderna, de multiculturalismo. Trata-se da idéia de que não se deve privilegiar a história ocidental, a cultura ocidental, sobre as outras: cada cultura constituiria uma espécie de texto a ser lido segundo suas próprias regras intrínsecas, partilhadas pelos que a vivem, sendo politicamente incorreto querer impugnar de fora as suas características, no todo ou em parte, ou seja, a partir de critérios que foram elaborados por uma cultura diferente. No entanto, se a perspectiva e o impulso inicial vêm daí, os estudos, em si, foram devidos a uma gama de especialistas universitários de ramos diversos: antropólogos, sem dúvida, e arqueólogos (que no mundo anglo-saxão são considerados antropólogos); mas, também, praticantes da história cultural à maneira de Ginzburg e de Chartier, além de professores de Letras, de filologia e de estudos literários. Em suma, estamos diante de um exemplo, entre outros, da tendência um tanto paradoxal das ciências humanas e sociais no mundo de hoje a, por um lado, escolherem campos de pesquisa cada vez mais delimitados e, por outro, abordarem-nos a partir de um viés interdisciplinar, pluridisciplinar ou transdisciplinar.⁸

⁸ Barros, 1995: 95-117. À p. 107 lemos: “As rápidas mudanças de denominação, do interdisciplinar (cooperar) ao pluridisciplinar (convergir), do pluridisciplinar ao transdisciplinar (atravessar e transcender), evidenciam uma atividade científica que procura tornar-se independente dos compartimentos acadêmicos clássicos, sem por tal razão cair na velha ilusão positivista de uma ‘ciência unificada’.”

A etnografia da escrita, surgida no fim da década de 1960 em forma clara, em estudos como os de Jack Goody, precedeu a da leitura, que se percebe como um verdadeiro campo específico e concorrido de estudos só na década de 1980. As razões para isto são variadas e conhecem paralelos alhures. Por exemplo: nas análises estruturalistas da narratologia e da semiótica textual, desenvolveram-se muito mais os enfoques voltados para o texto, muito menos aqueles que se ocuparam da leitura como tal (e, não, de conceitos abstratos como o de enunciatório ou o de leitor implícito, inscritos, afinal de contas, no próprio texto). A principal razão talvez seja a dificuldade muito maior que sói encontrar-se para documentar a dispersão das leituras, em contraste com o texto escrito, que é um dado do qual se parte e com o qual se conta. Como diz Umberto Eco:

Entre a história misteriosa de uma produção textual e o curso incontrolável de suas interpretações futuras, o texto enquanto tal representa uma presença confortável, o ponto ao qual nos agarramos. (Eco, 1993: 104)

Encontramos um bom exemplo desta dificuldade em Roger Chartier. Em artigos metodológicos, vemo-lo defender uma noção do que chama de *apropriação* que a localiza, na esteira de Ginzburg, no domínio da leitura, mais especificamente, das leituras divergentes de um mesmo texto. Sua idéia básica, a respeito, é que “qualquer uso ou apropriação de um produto cultural, ou de uma idéia, é um ‘trabalho’ intelectual”. (Chartier, 1982: 13-46) No entanto, esta concentração nas leituras ou apropriações falha no trabalho concreto de Chartier.

Em seu estudo do que aconteceu ao clássico romance espanhol de Francisco de Quevedo, *Historia de la vida del Buscón*, nosso autor mostra que o livro foi publicado em 1626, visando a um público sofisticado, socialmente elitista, o mesmo ocorrendo com a tradução francesa de 1633. Em meados do século XVII, porém, uma casa editorial da cidade de Troyes – Oudot e Garnier – começou a publicar uma série de edições baratas de episódios soltos do romance, tornando-o uma presença permanente, por dois séculos, na literatura popular francesa conhecida como *bibliothèque bleue*. Os editores mexeram no texto, não só cortando o romance em episódios de que derivaram numerosos livros pequenos, como também tornando as frases mais curtas, subdividindo os parágrafos, multiplicando o número dos capítulos. O público-alvo era formado por pessoas de poucas posses e que dispunham de pouco tempo para a leitura: cada pequena brochura tirada do *Buscón* funcionava como uma unidade autônoma que podia ser assimilada por si mesma, correspondendo à duração de um sarau familiar (*veillée*). O livro foi assim transformado numa coleção de fragmentos passíveis de leitura em qualquer

ordem, deixando de ser uma história contínua: cada leitor podia construir, para o conjunto, o sentido que preferisse. Desse modo, Chartier demonstra como certas escolhas tipográficas transformaram o leitor implícito do autor num leitor implícito do editor, diferente do primeiro não só socialmente como, também, em sua apropriação do texto – agora transformado em textos numerosos e autônomos –, arrastando o romance de Quevedo para baixo na escala social do Antigo Regime, até aquilo que, no século XIX, viria a ser chamado, na França, de *le grand publique*. Mas o mais interessante não é analisado: Chartier não estuda *como*, em que sentido, deu-se, quanto aos conteúdos, a tal apropriação do texto por um público diferente daquele que o autor tinha em mente ao escrever, já que se concentra exclusivamente no livro como objeto físico.⁹

Por que não o fez? Provavelmente, por não terem os leitores franceses populares de Quevedo deixado escritos acerca de suas experiências com tal leitura. Pelo contrário, Robert Darnton pôde contar com as cartas arquivadas pelo editor de Rousseau para conhecer reações do público leitor aos romances do autor; e Ginzburg, com papéis da Inquisição, para penetrar nas concepções de um moleiro.

Seja como for, difícil ou não de documentar, quando se trata de períodos diferentes do presente, o enfoque voltado para a leitura se expandiu, pouco mais de uma década depois daquele centrado numa etnografia da escrita. Por que se desenvolveu? Provavelmente o fez, tratando-se como se trata de tendência claramente pós-moderna em suas linhas gerais, como um elemento, entre outros, do movimento que, depois de ter o estruturalismo da lingüística e da semiótica textuais transferido a autoridade do autor para o texto, quis ir além e negar autoridade ao próprio texto, salientando que um texto só existe de fato nas leituras que dele são feitas, passando-se, nas análises, do foco único que constitui o texto e suas disposições ou estruturas internas do sentido, à dispersão das leituras examinadas segundo diferentes “comunidades de interpretação”. Outrossim, trata-se, ainda, de uma continuação por outros meios (ou seja, mediante uma passagem ao outro pólo da questão, à outra cara da mesma moeda) das finalidades que também teve desde o início a etnografia da escrita: problematizar dicotomias como escrito/oral, erudito/popular etc.; perceber o jogo dos saberes do poder e dos poderes do saber na relação entre o escrito e o oral, à maneira dos conceitos deuterio-nietzscheanos propostos por Michel Foucault, ou, então, empreender análises aparentadas com as da corrente conhecida como “desconstrução”.

⁹ A crítica foi feita, pertinentemente, por Darnton, 1991: 140-167 (especificamente: 159-160).

Com efeito, por caminhos diversos segundo as sociedades, as épocas e as documentações abordadas, a estratégia de pesquisa de inspiração antropológica que se volta para o tema da escrita tratou sempre de mostrar a relação entre o escrito e o oral como algo extremamente complexo, como o é, mais em geral, a relação entre as formas de registro e as de comunicação. Fe-lo numa perspectiva de alerta contra os esquemas explicativos etnocêntricos. A escrita não é algo fácil de definir e nossas noções preconceituosas a respeito não podem ser transferidas a outras situações sociais e históricas, em que outros tipos de relações entre o escrito e o oral existiam, servindo a propósitos também diferentes daqueles que podem ser detectados nas sociedades ocidentais contemporâneas. Na verdade, a escrita e as práticas a ela ligadas não passam de uma parte de algo mais geral: o conjunto dos mecanismos de controle que algum foco de poder trata de exercer sobre a sociedade, ou sobre parcelas dela. Tanto é assim que, às vezes (sendo este o caso dos pictos da Escócia antes da introdução da escrita pela Igreja, ou o da Escandinávia pré-viking), tais mecanismos de controle passaram por *outros tipos* de sistemas simbólicos que não os dos textos escritos, cujo monopólio cumpria funções similares às da regulamentação da escrita nas sociedades em que a oralidade permanecesse ainda forte – caso este último, em especial, da Antigüidade Clássica.¹⁰

Em sua vertente etnográfica e antropológica propriamente dita, podem perceber-se algumas características centrais nesta corrente. Como já ocorria no caso da etnografia da escrita, a da leitura trata de demonstrar que o oral e o escrito, longe de constituírem pólos irreconciliáveis de uma dicotomia simples, interagem de modos complexos e multidirecionais. Com muita freqüência, ocupa-se, também, com a desmistificação do estereótipo do leitor individual isolado, mostrando que qualquer leitura, mesmo aquela silenciosa e feita na intimidade privada, está incrustada no social; além de ocupar-se com a demonstração de que, em todas as sociedades (sem excetuar a nossa), muitos tipos de leitura são feitos em grupos, coletivamente. Em suma, em ambos os casos, trata-se de combater a noção de que todas as sociedades progridam ao longo de uma seqüência universal que conduziria da oralidade à possibilidade de ler, na qual o ápice da capacidade de ler viesse a ser a leitura privada e silenciosa levada a cabo em caráter individual e isolado.

¹⁰ Eis aqui alguns exemplos de trabalhos marcados pelas perspectivas da etnografia da escrita: Goody, 1986; Bottéro, 1995: 9-46 (o original em inglês foi publicado em 1987); Herrenschmidt, 1996: 93-188; Gledhill, 1988: 173-276 (diversos artigos formando a terceira parte do livro, intitulada “The rôle of writing in the development of social and political power”); Burke, Porter, 1997 (a edição em inglês é de 1987).

Outro foco da etnografia da leitura é aquele onde se insiste em que, apesar do que foi dito acima, o falado, o escrito, o ouvido e o lido implicam técnicas diferentes: não existe uma inter-relação anárquica (e, muito menos, democrática) entre os diversos níveis. Em especial, o oral e o escrito/lido vêem-se envolver em relações de poder que os organizam em distinções e em hierarquias, o que é especialmente importante nas sociedades marcadas pela presença contínua e insistente da oralidade ainda predominante. No caso dos textos etnográficos *stricto sensu*, ou seja, baseados em trabalhos antropológicos de campo, muita atenção é prestada às questões das estratégias culturais do colonialismo e do neocolonialismo, bem como às tentativas de contra-legitimação de parte dos grupos dominados, por vezes cooptadas ou abortadas pelos poderes coloniais ou neocoloniais. Como no primeiro ponto, o esforço é, aqui, de substituição de dicotomias objetivizadas por um enfoque processual. Existe também a determinação, pós-moderna em sua natureza, de tentar apagar as fronteiras e as diferenças entre teoria e descrição, freqüentemente no interior de uma concepção geertziana favorável à “descrição densa”, em paralelo à negação de teorias globais em favor de “saberes locais”: atitudes, estas, coerentes com o “politicamente correto” de um multiculturalismo postulado como valor absoluto.¹¹ Pela mesma razão, muito esforço é gasto para tratar de mostrar que os modos ocidentais correntes de encarar a questão do oral e do escrito são, na verdade, peculiares, estando muito distantes de qualquer possibilidade de aplicação universal.¹²

Passando agora para a leitura como tema da história cultural, se bem que não ocorra uma mudança radical dos princípios, e ainda que reconheçamos que se continua na mesma grande tradição epistemológica e teórica, o santo patrono, o “grande precursor”, muda, passando de Geertz para Michel de Certeau. Esta mudança traz algum reordenamento das ênfases.

São dois os pontos buscados em Certeau e transformados em postulados: 1) a distinção que seria preciso estabelecer entre o texto escrito (durável, fixo, conservador) e suas leituras (efêmeras, plurais, inventivas); 2) a afirmação de que o texto só adquire significação ao ser lido, através das próprias leituras que o transformam e ordenam segundo códigos variados de percepção sobre os quais o autor (e o próprio texto) carece de qualquer controle: um texto só o é de fato numa relação com algo que lhe é externo: o leitor, o que implica um jogo complexo entre o nível da literalidade textual

¹¹ O multiculturalismo pode, numa primeira visão, parecer atraente e “politicamente correto”: mas é anti-histórico, imobilista, recordando as teorias antropológicas antigas acerca da delimitação de “áreas culturais” relativamente estanques.

¹² Ver o volume coletivo: Boyarin, 1993.

passível de leitura (uma virtualidade) e aquele da abordagem constituída pela(s) leitura(s) (uma realidade). (Certeau, 1980: 251, 247)

Quais os sentidos ou as intenções metodológicas inscritos nesta opção por postulados retirados de Michel de Certeau? A escolha mais decisiva consiste em afastar-se das concepções da lingüística e da semiótica discursivas ou textuais: em afirmar, portanto, que a leitura não depende diretamente do texto, não está inscrita nele em forma simples e unívoca. Em suma, como já disséramos, se o estruturalismo havia retirado a autoridade do autor, passando-a para o texto, agora o pós-estruturalismo tenciona retirar a autoridade do texto, passando-a às leituras (hermenêuticas, interpretações) do mesmo.

Note-se que houve outras tentativas de solucionar esta questão, no interior da própria semiótica. Tomarei como exemplo a noção de *narratividade* como foi exposta pelo semiotista norte-americano Robert Scholes. Este propõe um uso do termo *narratividade* num sentido muito distinto daquele que lhe atribuem os teóricos franceses. Para estes últimos, a narratividade é uma propriedade dos próprios textos (semioticamente considerados: tanto pode tratar-se de romances quanto de filmes, por exemplo). Para Scholes, narratividade é “o processo pelo qual aquele que os percebe constrói ativamente uma história a partir dos dados ficcionais providos por qualquer meio narrativo”. (Scholes, 1982: 60) Isto é: um texto narrativo é uma narração; mas só se constrói uma história na medida em que, à forma em que tal texto nos guia (como leitores, como espectadores), venha somar-se nossa própria narratividade, que tratará de completar o processo conducente a uma história.

Scholes aceita o caráter culturalmente determinado da narratividade; mas acha também que, no mundo ocidental contemporâneo, *a cultura da narratividade é suficientemente homogênea para que as generalizações sejam possíveis*. Estabelece uma contraposição da narratividade envolvida ao tratar-se de leitores de romances e de espectadores de cine. Em ambos os casos, existe uma tradução passiva ou automática de convenções semióticas em elementos inteligíveis e, paralelamente, um rearranjo ativo ou interpretativo dos signos textuais em estruturas significativas (sendo este o aspecto que de fato interessa a Scholes). O modo em que isto é feito difere, porém, devido às próprias naturezas intrínsecas do texto ficcional escrito (romance) e do filme encarado como texto. No caso do romance, uma boa parte do texto envolve descrição e reflexão: por tal razão, a parte ativa da narratividade tem de voltar-se para as tarefas da visualização. Em forma simetricamente oposta, no caso do filme, a visualização não formula problemas a quem o está assistindo: a parte ativa da narratividade do espectador deverá ocupar-se do categorial e do abstrato, pois estes são necessariamente pobres (mesmo nos filmes mais intelectualizados que utilizam, por exemplo, narrações em *off* para tratar de transmitir conceitos)

– muito mais pobres do que é possível conseguir na ficção escrita – pela própria natureza do cinema.

Voltando à perspectiva da história cultural da leitura que reconhece derivar de certas idéias de Michel de Certeau, trata-se de uma linha de pesquisa que porá a ênfase nas formas, nas circunstâncias e nas modalidades em que os textos são recebidos e, no vocabulário de Chartier, *apropriados* por seus leitores ou por seus ouvintes, levando em conta a já mencionada inter-relação entre o oral e o escrito. Parte-se sempre de uma insistência no caráter ativo dos leitores/ouvintes nos processos que envolve ou supõe aquela recepção/apropriação.

Este aspecto da questão permite um deslizamento sutil do objeto de estudo. Este, pela lógica global da opção metodológica que expomos, deveria centrar-se na questão da apropriação *vista em seus conteúdos*, isto é, nos diversos sentidos que diferentes formas de ler atribuem ao que é lido. Mas isto é extremamente difícil de estudar: até mesmo na atualidade, ainda mais no tocante a outros períodos. Por tal razão, é freqüente que se substitua tal ênfase por outra, que se dirige às formas, às circunstâncias e às modalidades em que os textos circulam e são lidos. Para a Antigüidade Clássica, por exemplo, a última possibilidade é muito mais fácil de documentar, posto que há material arqueológico e iconográfico suficiente para, associando-o a um material escrito bem mais parco acerca de tais aspectos, estudar as formas que o livro manuscrito e a maneira de nele escrever tomaram ao longo do tempo, bem como as posturas, os gestos e os contextos que a leitura envolve (individuais, coletivos; uso do corpo ao ler; leitores só masculinos ou também mulheres representadas lendo; leitura em voz alta por uma pessoa em presença de outras ou leitura por uma pessoa isolada etc.). Vimos, entretanto, que, mesmo no relativo aos tempos modernos, nota-se às vezes o mesmo tipo de deslizamento entre a proposta metodológica e a realização, coisa que foi exemplificada com Roger Chartier: muito mais, na prática, um autor voltado para a história do livro como objeto do que para os conteúdos mesmos da apropriação daquilo que é lido, apesar de suas declarações de método que levariam a esperar outra coisa.

A história da leitura, vista na perspectiva de uma história cultural do tipo da *nouvelle histoire*, pós-moderna pelo menos quanto a algumas escolhas básicas, conduz a uma crítica das perspectivas de uma história *social* da leitura que partisse, por exemplo, de conceitos como o de classe social. Isto, aliás, não é novidade: para a história cultural, a realidade é “construída culturalmente” e “as representações do mundo social” é que são “constitutivas da realidade social”. Em suma: *abandona-se uma história social da cultura, considerada reducionista,*

*em favor de uma história cultural do social.*¹³ Concretamente, isto significará uma inversão nas opções de recorte do objeto em história da leitura:

A perspectiva precisa ser invertida, devendo localizar os meios ou as comunidades que partilham uma mesma relação com o escrito. Partir assim da circulação dos objetos e da identidade das práticas, e não das classes ou dos grupos, leva a reconhecer a multiplicidade dos princípios de diferenciação que podem explicar as distâncias culturais: por exemplo, as propriedades de gênero ou de geração, as adesões religiosas, as comunidades solidárias, as tradições educativas ou corporativas etc.¹⁴

O anterior é que, justamente, definiria as já mencionadas “comunidades de interpretação”.

5. Epistemologia pós-moderna: exposição e crítica

Pretendemos, agora, levar a cabo uma exposição crítica mais sistemática da epistemologia pós-moderna, até aqui abordada parcialmente, em algumas de suas manifestações.

Nestes tempos que alguns batizaram de pós-modernos, predomina, em certos ambientes acadêmicos, uma visão da história – bem como das demais ciências sociais – como mera construção ou representação, sob o signo de diversos poderes (entendidos à maneira de Nietzsche) evacuadores de saberes alternativos. Tais disciplinas são entendidas como algo a abordar só hermeneuticamente. Em outras palavras, não haveria história e, sim, histórias “de” e “para” determinados grupos definidos por dadas posições – constituindo, estas, “lugares de onde se fala” –, o que significa que, ao escrever, um historiador dirigir-se-ia, na realidade, a um destes grupos, aquele que partilhe com ele as premissas que constroem o seu discurso. Existiria, então, uma história das mulheres, uma história dos negros, uma história dos homossexuais, uma história construída em torno de interesses ecológicos, em relação a Chipre, uma história grega e outra turca etc.

Isto supõe uma sociedade fragmentada em subculturas, numa ausência de horizontes holísticos, coletivos, bem como da possibilidade de qualquer tipo de mobilização global. Daí todo o esforço feito desde 1974 e ampliado em 1989 para destruir um “grande objeto” da história como a Revolução Francesa: estuda-se a revolução no quotidiano, como festa, como ritual, como

¹³ Entre os historiadores, o artigo mais influente num sentido programático ou metodológico, dentre os que adotam uma tal perspectiva, é, provavelmente, o de Chartier, 1989: 1505-1520.

¹⁴ Cavallo, Chartier, 1998, v. 1: 5-40 (a citação é da p. 8). (edição original simultânea em francês e italiano: 1997.)

cultura, ao mesmo tempo em que ela é descaracterizada *como revolução social*. Na verdade, trata-se, neste caso, somente de uma parte do esforço maior no sentido de demonstrar que *todas* as revoluções são grandes equívocos, já que só realizam, com enorme custo, o que de todo modo aconteceria ou já estava acontecendo. Alguns pretendem, mesmo, que tal situação seja irreversível: daí, como vimos, falar-se na “morte da História”, na “morte das ideologias” (entenda-se: ideologias dotadas de pretensões globais) – após ter-se proclamado a “morte do homem” como sujeito e, ao mesmo tempo, como objeto de um saber legítimo que tivesse um sentido mais geral do que o que possa configurar-se nas numerosas “comunidades interpretativas” de uma sociedade irre recuperavelmente fragmentada. (Lechner, 1987: 45-52)

De nossa parte, contrariamente ao que acabamos de expor, estamos de acordo é com Eric Hobsbawm, em seu último livro, quando diz:

Uma história destinada **unicamente** aos judeus (ou aos afro-americanos, ou aos gregos, ou às mulheres, ou aos proletários, ou aos homossexuais) não pode ser boa história, embora possa ser uma história consoladora para os que a praticam (Hobsbawm, 1997: 277).

Nosso apoio à opinião de Hobsbawm significa que não participamos da epistemologia em moda atualmente, que do realismo do objeto passou a um anti-realismo que se disfarça como “realismo simbólico” (ou pansemiótico); pois o abandono dos “grandes objetos” em favor da “história em migalhas” tem a ver exatamente com o abandono do realismo epistemológico. Não cremos que se ganhe alguma coisa descartando construções unilaterais como o *homo faber* ou o *homo oeconomicus*, se tal for feito em favor de outra concepção, igualmente unilateral: o *homo symbolicus*. Os processos de semiose estão, sem dúvida, presentes em tudo no mundo social humano; mas, se dele constituem uma dimensão onipresente, não o esgotam. Pretender o contrário é apenas mais um tremendo reducionismo.

Cabe-nos tratar das bases epistemológicas em que repousa a concepção pós-moderna da história, também conhecida como “nova história”, embora não no sentido em que esta última expressão se aplicava, por exemplo – bem mais legitimamente, aliás –, aos *Annales* nas décadas que vão de Marc Bloch e Lucien Febvre a Fernand Braudel. Igualmente falsa é a afirmação de que não haverá mais ideologias totalizadoras com capacidade de consenso e de mobilização. Vivemos, sem dúvida, os efeitos intelectuais de sérias derrotas políticas das posições de esquerda em todo o mundo. Mesmo agora, porém, percebem-se elementos que poderão confluir em novas teorias globais do social (e, portanto, da história), bem como tentativas – mais ou menos sérias

conforme os casos, além de dotadas de ideologias distintas – de efetivamente construir teorias assim. (Cardoso, 1996: 7-30)

Vamos adotar como ponto de partida a estratégia de dar a palavra ao adversário, tentando expor, de seu próprio ponto de vista, as posições que defende. Deste ângulo, os principais temas pós-modernos são cinco, quatro dos quais negativos, o último metodologicamente afirmativo: 1) crítica da *presença* ou da *apresentação*, em favor da *representação*; 2) crítica da *origem*, em favor dos *fenômenos*; 3) crítica da *unidade*, em favor da *pluralidade*; 4) crítica da *transcendência das normas*, em favor da sua *imanência*; 5) único ponto positivo de tipo metodológico: análise dos fenômenos mediante a *alteridade constitutiva*. (Cahoone, 1996: 1-23) Note-se que, não sendo a epistemologia pós-moderna um sistema coerente, os temas indicados não aparecem todos necessariamente em cada autor ou tendência; assim, para mencionar um caso, a posição desconstrucionista de que nada há fora do texto não é de todo compatível com a de Foucault, por exemplo, o qual admite em suas análises a existência de “práticas” ou de “dispositivos” extratextuais.

Tomando o primeiro tema, “presença” refere-se à qualidade da experiência imediata e aos objetos que por meio dela se “apresentam” também imediatamente. O que é direta ou imediatamente dado na experiência tem sido contrastado em forma tradicional, em filosofia do conhecimento, com as representações – a esfera dos signos lingüísticos e dos conceitos – e com as construções; em outras palavras, com os produtos da invenção humana (tudo o que for mediado pelo fator humano). Assim, por exemplo, a percepção, a sensação, os dados sensoriais foram considerados, em diversas épocas, condutos de tipo imediato para a realidade, mais confiáveis ou seguros do que os conteúdos mentais subseqüentemente modificados, representados e alterados pelo pensamento e pela linguagem. O pós-modernismo questiona e às vezes rejeita esta distinção. Nega que qualquer coisa esteja “imediatamente presente” e seja, assim, independente dos signos, da linguagem, da interpretação, das diferenças de opinião etc. Em alguns casos, argumenta que a apresentação de fato pressupõe a representação. Assim, Derrida nega taxativamente que exista algo que se possa chamar de “percepção”, ou seja, uma recepção do dado imediata e transparente.

A negação da presença leva ocasionalmente os pós-modernistas a substituir a discussão da coisa pela análise das *representações* da coisa. Reproduzindo um exemplo exposto por Cahoone, num debate acerca de se dever ou não usar testes de inteligência num sistema escolar local, um pós-moderno trataria de elaborar uma longa análise retórica acerca de como o termo “inteligência” tem sido usado por aqueles que propõem o teste, implicando que o objeto ou o referente do termo “inteligência” nunca está

presente para nós, de tal modo que o que estaria em jogo seria a história de dadas representações e do seu uso político. (Idem: 14) A crítica da presença, às vezes, é expressa pela frase “Não há nada fora do texto”. Isto não precisa significar que o mundo real não exista; mas, sim, que nós só encontramos referentes com que possamos lidar através de textos ou de representações, ou seja, mediados. Nunca podemos dizer o que independe de qualquer dizer.

Note-se que isto não é novo de verdade. A descoberta da dimensão semiótica, há, décadas havia já levado a um pansemiotismo anti-realista (ou, se se preferir, a uma transferência do realismo para os signos ou símbolos). (Cardoso, 1998: 47-64)

O segundo ponto tem a ver com a contestação do problema da origem. “Origem” é a noção de existir uma *fonte* do objeto que estiver sendo considerado, uma volta a qual é, muitas vezes, vista como o objetivo da busca racional. A procura das origens é uma tentativa de enxergar, por trás ou além dos fenômenos, seu fundamento último. Para as filosofias modernas do **eu** – existencialismo, psicanálise, fenomenologia etc. –, a tentativa de descobrir a origem do **eu** constituiria o caminho da autenticidade. O pós-modernismo nega tal possibilidade. Contesta ser factível voltar, captar ou mesmo representar a origem, a fonte, ou qualquer realidade mais profunda por trás dos fenômenos; lança dúvidas até mesmo sobre sua existência, ou chega a negá-la taxativamente. Num sentido, tal corrente é *intencionalmente superficial*; não por negar que se deva proceder a análises rigorosas, mas por considerar a superfície das coisas – os fenômenos – como algo que não requer uma referência a qualquer coisa mais profunda ou fundamental. Esta é uma das diferenças centrais entre estruturalismo e pós-estruturalismo. Assim, por exemplo, no exame de um texto, as intenções do autor não seriam especialmente relevantes para sua compreensão, estando em igualdade de condições com quaisquer outras considerações: elas não são a “origem” do texto, portanto não têm qualquer “privilégio” ou “autoridade” maiores do que os que teriam outros fatores.

Em terceiro lugar, temos a negação da unidade e a afirmação da pluralidade. Virtualmente, em qualquer tipo de empreendimento intelectual, os pós-modernos tentam mostrar que o que outros viram como uma “unidade”, um conceito ou existência única ou integral, é, na verdade, plural. Isto deriva, até certo ponto, do estruturalismo, que entendia os elementos culturais – palavras, significados, experiências, seres humanos individuais, sociedades – como estando constituídos por relações com outros elementos, mas remete igualmente aos próprios fundamentos da filosofia de Nietzsche. Posto que as relações são inevitavelmente plurais, o elemento postulado habitualmente como individual é, de fato, também plural. Tudo é constituído por relações

com outras coisas: nada, portanto, é simples, imediato ou totalmente presente; e nenhuma análise de algo pode ser completa ou final. Por exemplo, um texto pode ser lido segundo uma infinidade de maneiras, nenhuma das quais provê o seu significado “verdadeiro” ou completo. O *eu* humano não é uma unidade simples, hierarquicamente composta, sólida, auto-controlada: consiste numa multiplicidade de forças ou de elementos. Qualquer pessoa estaria mais próxima da verdade se dissesse possuir “eus”; mas, não, “um eu”.

Enquanto os dois primeiros pontos discutidos decorrem de opções opostas que se vêm manifestando em diferentes formas nos debates epistemológicos desde o século XVII, neste terceiro princípio ou tema, achamos um primeiro calcanhar de Aquiles importante do pós-modernismo. Apesar do que pareceria indicar se os pós-modernos fossem coerentes, ocorre de fato é o que foi chamado ironicamente por alguns de “vingança póstuma do sujeito”, cuja morte foi proclamada tão vociferantemente em linguagem nietzscheana. (Kelley, 1996: 35-48; em especial p. 43). Na prática, o pós-modernismo cai no subjetivismo e, ao contrário do poeta inglês do final do século XVI e início do XVII, John Donne, que afirmava que *no man is an island*, age como se cada homem fosse, sem dúvida, uma ilha. Vivemos, atualmente, uma inflação ou excesso do *ego*, da *individualidade*. Apesar das proclamações em contrário, o individualismo burguês vê-se excluído do veto à unidade, a não ser, em plano estritamente teórico e abstrato, num debate em torno do *cogito* cartesiano, cuja finalidade é minar filosoficamente as bases do racionalismo.

O indivíduo, neste fim de século, quer ser um mundo em si, interpretar a informação a que tem acesso por si e para si mesmo. Esta, aliás, é a base real deste terceiro princípio epistemológico que estamos examinando, aquele que nega a unidade e proclama a pluralidade; do mesmo modo que é o fundamento da “história em migalhas”, de se querer opor “histórias”, no plural, a qualquer “história” holística. Isto tem por força, como premissa, a crença no valor absoluto do indivíduo, de seus direitos, de suas expectativas e desemboca na convicção (às vezes, em nome do “policamente correto” e do multiculturalismo) de existir uma necessária multiplicação dos enfoques.

Tal situação, entretanto, como nos ensina o antropólogo Marc Augé, explica-se, na verdade, é por um desnorteamento dos indivíduos no mundo de hoje, acelerado em suas transformações: vêem-se afetados por elas, num momento em que os elementos de identificação coletiva disponíveis para o indivíduo estão mais enfraquecidos do que nunca estiveram no passado (por exemplo: família, nação, ideologias). Sente-se a necessidade urgente de uma produção individual de significações. (Augé, 1995, 7-41). A qual, no entanto, como não podia deixar de ser, ocorre sob a influência de um aparelho multifacético de publicidade e de propaganda política que se adapta bem ao individualismo extremado de hoje: a publicidade fala do corpo, dos sentidos,

da vida sadia; os políticos proclamam as liberdades individuais. E o imperialismo, ao sul do Equador, adota e instrumentaliza, hoje em dia, uma linguagem multiculturalista.

O quarto ponto da epistemologia pós-moderna tem a ver com a negação da “transcendência das normas”. Normas como verdade, bondade, beleza, racionalidade não são mais vistas como sendo independentes dos processos para cujo governo ou juízo servem. *Nietzsche dixit*. Por exemplo, onde muitos filósofos usariam a idéia de justiça para seu juízo sobre uma dada ordem social, o pós-modernismo considera aquela idéia como sendo, ela mesma, um produto das relações sociais a cujo julgamento seja aplicada. Isto é, a idéia foi criada numa certa época e num certo lugar para servir a certos interesses, é dependente de um certo contexto intelectual e social etc. Isto complica grandemente toda pretensão acerca da justiça de determinadas relações sociais.

É falso dizer que uma categoria de coisas – as normas – possa ser independente da semiose, ou da experiência, ou de interesses sociais delimitados. O conceito “bom” e o ato de chamar algo de “bom” não são independentes das coisas que queremos chamar de “boas”. Os pós-modernos respondem às pretensões normativas *de outrem* mediante a exposição dos processos de pensamento, de escrita, de negociação e de poder que produziram aquelas pretensões normativas. Isto não significa, porém, que tais pós-modernos deixem de ter suas próprias pretensões normativas; pelo contrário, costumam ser ou ecologistas e/ou contrários à energia nuclear, ou feministas, ou ligados ao movimento negro, ou ao movimento *gay*, ou, na Europa, aos diversos regionalismos etc. Mas temos aqui um segundo e grave calcanhar de Aquiles; pois o que acontecerá se algum crítico decidir tomar carona na forma de análise crítica pós-moderna a respeito – que torna *todas* as pretensões normativas problemáticas, sem excluir, portanto, aquelas comuns entre os próprios pós-modernos – para aplicá-la ao próprio pós-modernismo e aos valores que sustenta?

Por fim, algo afirmativo: o quinto princípio. Trata-se de uma estratégia metodológica centrada no emprego da noção de “alteridade constitutiva” ao analisar-se qualquer entidade cultural. O que parece ser unidades culturais – seres humanos, palavras, significados, idéias, sistemas filosóficos, organizações sociais – é mantido em sua unidade aparente, unicamente através de um processo ativo de exclusão, oposição e hierarquização. Outros fenômenos ou unidades precisam ser representados como estranhos ou “outros”, o que se efetua mediante a representação de um dualismo hierárquico no qual uma unidade é favorecida ou “privilegiada” e uma outra é desvalorizada de algum modo. Por exemplo, digamos que se estejam examinando sistemas sociais

caracterizados por uma divisão grupal ou étnica, em que existam grupos privilegiados. Neste ponto, é bom notar, porém, que, ao referir-se a grupos privilegiados, os pós-modernos falam de qualquer tipo de privilégio: não estamos diante de análises em termos das classes sociais e da exploração social; embora, incoerentemente com suas premissas, análises assim também possam aparecer em textos pós-modernos. Os grupos privilegiados precisam produzir e manter ativamente sua posição, representando ou figurando a si mesmos – no pensamento, na literatura, na arte, na lei – como estando isentos das propriedades atribuídas aos grupos não-privilegiados e precisam representar estes últimos como desprovidos das propriedades dos grupos privilegiados. Em se tratando da psique humana, o **eu** pode sentir-se compelido a representar a si mesmo como isento de sentimentos sexuais ou agressivos, os quais, porém, não podendo ser simplesmente eliminados, precisarão ser atribuídos a situações casuais, a eventos idiossincráticos. Num sistema filosófico, o dualismo entre “realidade” e “aparência” envolve a construção de uma espécie de lata de lixo a que os fenômenos que o sistema não quer sacramentar com o termo privilegiado de “fenômenos reais” possam ser jogados, considerando-os como meras “aparências”. Só assim pode a integridade do termo idealizado ou privilegiado ser preservada.

Isto pode ser expressado, metaforicamente, dizendo que *as margens é que constituem o texto*. As unidades aparentes são constituídas mediante a repressão de sua dependência e das suas relações com outras unidades. Por conseguinte, o pesquisador esclarecido tratará de perceber aquilo que foi excluído ou marginalizado, os elementos descartados de qualquer sistema ou texto. Implícita ou explicitamente presente neste tipo de análise está, para os pós-modernos, a noção de que o processo de exclusão ou de repressão – de “empurrar para a margem” – é falso, instável e/ou imoral. Falso, porque mentiroso; instável, porque a repressão acabará por precisar ser admitida, forçando a um reconhecimento de que existem fatores excluídos na representação da unidade privilegiada; imoral, porque toma a forma da opressão. Todo texto é construído a partir de algum tipo de exclusão ou de repressão; portanto, ele nega a si mesmo e, quando lido cuidadosamente, abala sua própria mensagem.

Achamos, mais uma vez, outro calcanhar de Aquiles de peso. O que nos impediria de aplicar este método aos próprios textos pós-modernos e às suas modas temáticas, por exemplo, em história, tratando de verificar o que “empurram para a margem”? Verificaríamos que são os grandes objetos, a concepção holística da sociedade, sem a qual ela não tem como ser contestada *in totum*, nem alternativas globais podem ser propostas ou formuladas; verificaríamos, também, que isto significa um consentimento, um apoio *de facto*

ao *establishment* capitalista e burguês que, na fase da famosa “globalização”, concentra a renda e as oportunidades (geográfica tanto quanto socialmente) ainda mais do que ocorria nas fases anteriores do capitalismo. Não poderíamos considerar isto imoral? E não estará em jogo, neste fato de empurrar a dimensão holística para a margem, o apoio tácito dos pós-modernos a uma concepção da “natureza humana” condizente, na prática, com o individualismo tradicional da filosofia ocidental, mesmo se, agora, afastando-se de alguns de seus aspectos, como o *cogito* cartesiano?

6. Caráter político das posições epistemológicas pós-modernas

Em dezembro de 1995, ocorreu, na França, a mais forte onda grevista que aquele país conhecia desde 1968. O povo francês, diante da implementação das políticas neoliberais em nome das regras do mercado e de imperativos demográficos declarados incontornáveis pelo governo (aumento do número de idosos não acompanhado pelo de contribuintes), formulou perguntas como a seguinte: por que seria errôneo dar cinquenta bilhões de francos do tesouro nacional para aumentar os recursos da seguridade social e assim garanti-la, se o governo considerava correto dar cinquenta bilhões de francos daquele tesouro para sanear um banco, o *Crédit Lyonnais*, antes de privatizá-lo? Isto num país que contava com seis milhões de marginalizados, país marcado por uma deterioração de serviços sociais (antes altamente eficientes) como resultado de medidas de “austeridade” decididas com total insensibilidade social, marcado pela diminuição progressiva dos benefícios da seguridade social, pelo aumento do número dos trabalhadores que ganhavam menos do que o salário mínimo que o governo fingia garantir, bem como pelo incremento de formas temporárias e precárias de emprego, enquanto o desemprego total alcançava 12% das pessoas em idade de trabalhar, sem qualquer perspectiva de diminuição.

A greve fez o governo francês recuar, mostrando com clareza não existir qualquer coisa inevitável no neoliberalismo.¹⁵ O que há são, simplesmente, um sistema de poder e escolhas políticas e sociais acerca de quem sairá ganhando (uma pequena minoria) e quem sairá prejudicado (a imensa maioria da população, à qual se impõem sempre novos sacrifícios, numa socialização das perdas mas nunca dos ganhos). Tal greve se articulou em torno da reivindicação de uma solidariedade social ameaçada: por que seria impossível ao Estado continuar proporcionando direitos estáveis aos

¹⁵ Um exemplo de país latino-americano onde, após oito anos de reformas liberais feitas em associação com o FMI e com outros organismos internacionais, com total insensibilidade social, nos mandatos dos Presidentes Monge e Arias (1982-1990), conseguiu-se reverter, pelo menos em parte (por enquanto), a tendência é Costa Rica: ver Pérez Brignoli, 1997, capítulo IV.

trabalhadores, em lugar de só garantir aos empresários o direito de investir e de lucrar, sem se sensibilizar com sacrifícios sociais inaceitáveis? Nas eleições seguintes, o poder político foi retirado da direita e dado a uma esquerda moderada.

Imediatamente antes dos acontecimentos de 1995, havia estado na moda, na França, uma discussão tipicamente pós-moderna entre historiadores e especialistas de outras ciências sociais conservadores (ainda quando não se apresentem ou considerem assim) em torno de noções como estas: terminaram finalmente a Revolução Francesa e a oposição entre direita e esquerda; o “fim da história” à maneira de Francis Fukuyama e, sobretudo, um suposto “consenso” político que se teria tornado possível ao impor-se a convicção de existir um vínculo necessário entre a democracia representativa e o mercado. Em função do primeiro e do último pontos, sublinhava-se ainda que a França estava abandonando uma visão que universalizava sua própria história como história da humanidade, para comportar-se e pensar, doravante, como as outras democracias representativas desenvolvidas.¹⁶ Ora, ante a explosão de 1995 e às eleições seguintes, seria preciso perguntar: *quem*, exatamente, participava do “consenso” invocado nas discussões intelectuais ainda tão recentes (sendo evidente que o tema do consenso foi tacitamente abandonado após aqueles acontecimentos)? *A quem* interessava ou aproveitava tal consenso?

Os franceses têm vocação para olhar para o próprio umbigo, intelectualmente falando. Assim, as discussões aludidas dão a impressão de constituírem uma grande novidade; mas não é assim. Tomemos um exemplo alemão da década de 1980, mais honesto no sentido de que declara, sem disfarces, defender uma posição conservadora, mesmo em se tratando do que chama de “conservadorismo moderno”. Hans Buchheim, professor de ciência política na Universidade de Mogúncia, dizia, por exemplo, o seguinte:

...mudou em nosso país a forma de pensar dominante em relação aos anos setenta. Não se trata de um giro do pêndulo da ‘esquerda’ para a ‘direita’ e, sim, de que a vida pública, que durante mais de um decênio esteve altamente condicionada pela ideologia, retorna (...) à razão cotidiana. De certo modo, voltamos a ser normais. Isto não significa, porém, que tudo o que durante quase duas décadas se havia conseguido graças às iniciativas da ‘esquerda’ seja agora deixado sem efeito (...). Isto pode apreciar-se de maneira muito clara no pensamento e na forma de vida daqueles que cresceram nestes dois últimos decênios. Pode observar-se, neles, de que maneira burguesa se pode ser ‘esquerdista’; e como se pode ter uma vida normal de maneira ‘esquerdista’, tanto nos hábitos privados quanto nas concepções sobre o Estado. (Buchheim, 1985: 122)

¹⁶ Ver, por exemplo: Augé, 1996 (a edição original em francês é de 1994); Furet, 1988.

Na década de 1980, ainda era possível, na Europa Ocidental (embora já não no Reino Unido de Margaret Thatcher), cantar loas, uma vez mais, aos benefícios do *Welfare State*: deixem-se convencer de que é desnecessário manter a combatividade da esquerda, nestas condições em que o bem-estar foi conseguido *de facto*, mesmo sem eliminar o capitalismo. Mas, nesta década atual, quando o modelo Thatcher se generalizava na Europa, sem excluir a França, a discussão francesa do “consenso” teve de ser muito mais abstrata, já que, depois da conjuntura de 1989-1991, a direita estava exatamente tratando de destruir o “Estado do bem-estar” em nome da eficiência e da necessidade de competir na era da globalização.¹⁷ Não é casual que se queira insistir na autonomia da política: como certa vez notou Habermas, Hannah Arendt gostava de refugiar-se na Atenas antiga para não ter de discutir problemas econômico-sociais contemporâneos incômodos: se era assim há algumas décadas, imagine-se na atualidade! Ou seja, o debate pós-moderno francês acerca do “consenso”, anterior a novembro e dezembro de 1995, era um debate de direita,¹⁸ conservador. O abandono dos enfoques holísticos e a politização pulverizada que os acompanha nada têm de casual ou de politicamente inocente.¹⁹

Referências Bibliográficas

- AUGÉ, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Trad. Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1996.
- _____. *Non-places*. Introduction to an anthropology of supermodernity. Trad. John Howe. London-New York: Verso, 1995.
- BARROS, Carlos. La historia que viene. In: _____ (org.). *Historia a debate, 1. Pasado y futuro*. Santiago de Compostela: Historia a Debate, 1995.
- BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda*. Razões e significados de uma distinção política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

¹⁷ É interessante notar que, já em 1961, o britânico E. Strauss reconhecia ser o “Estado do bem-estar” simplesmente o resultado de circunstâncias nas quais “as classes proprietárias devem pagar um ‘resgate’ para manter seus privilégios”; já naquela época, havia setores ultraconservadores – do mesmo tipo dos que tenderam a impor-se em muitos países (em especial após 1989-1991), uma vez que o thatcherismo mostrou o caminho – que o criticavam como se constituísse uma espécie de socialismo e em nome de teorias neoliberais: ver o lúcido artigo de Zawadski, 1965: 5-42.

¹⁸ Ver, acerca da contínua pertinência (e uso habitual) das noções de direita e esquerda, Bobbio, 1995, inclusive a resposta do autor a seus críticos, redigida em 1994 (p. 7-25).

¹⁹ A respeito da base social do pós-modernismo nos países em que se originou, ver Callinicos, 1991: 170-171; Lasch, 1995. Deixamos de tratar aqui deste assunto por tê-lo abordado na conclusão do artigo que publicamos em *Diálogos* em 1998.

- BOTTÉRO, Jean. A escrita e a formação da inteligência na Mesopotâmia antiga. In: ____ et al. *Cultura, pensamento e escrita*. Trad. de Rosa M. Boaventura e Valter L. Siqueira. São Paulo: Ática, 1995.
- BOYARIN, Jonathan (org.). *The ethnography of reading*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1993.
- BUCHHEIM, Hans. *Política y poder*. Trad. de Carlos de Santiago. Barcelona-Caracas: Editorial Alfa, 1985.
- BURKE, Peter e PORTER, Roy (orgs.). *História social da linguagem*. Trad. Alvaro Hattner. São Paulo-Cambridge: Editora Unesp-Cambridge University Press, 1997.
- CAHOONE, Lawrence. *From modernism to post-modernism*. An anthology. Cambridge: Oxford: Blackwell, 1996.
- CALLINICOS, Alex. *Against postmodernism*. A Marxist critique. Cambridge: Polity Press, 1991.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Crítica de duas questões relativas ao anti-realismo epistemológico contemporâneo. *Diálogos*, Maringá, v. 2, n 2: 47-64, 1998.
- _____. História do poder, história política. *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, v. 23, n. 1, 1997.
- _____. No limiar do século XXI. *Tempo*, Niterói, n. 2: 7-30, 1996.
- CAVALLO, Guglielmo e CHARTIER, Roger. *História da leitura no mundo ocidental*. Trad. Fulvia M.L. Moretto et al. São Paulo: Ática, 1998. v. 1.
- CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien*. Arts de faire. Paris: Gallimard, 1980.
- CHARTIER, Roger. Intellectual history or sociocultural history? The French trajectories. In: LA CAPRA, Dominick e KAPLAN, Steven L. (orgs.). *Intellectual history*. Reappraisals and new perspectives. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1982.
- _____. Le monde comme représentation. *Annales*, n. 44: 1505-1520 nov./dez. 1989.
- DARNTON, Robert. "History of reading". In: BURKE, Peter (org.). *New perspectives on historical writing*. Cambridge: Polity, 1991.
- ECO, Umberto et al. *Interpretação e superinterpretação*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- FERRY, Luc, RENAUT, Alain. *La pensée 68*. Essai sur l'anti-humanisme contemporain. Paris: Gallimard, 1985.
- FURET, François; JULLIARD, Jacques e ROSANVALLON, Pierre. *La République du centre: la fin de l'exception française*. Paris: Calmann-Lévy, 1988.
- GLEDHILL, J. et al. (orgs.). *State and society*. The emergence and development of social hierarchy and political centralization. London: Unwin Hyman, 1988.
- GOODY, Jack. *The logic of writing and the organization of society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GRAMSCI, Antonio. *Antologia*. Seleção, tradução e notas de Manuel Sacristán. México: Siglo XXI, 1970.
- HERRENSCHMIDT, Clarisse. L'écriture entre mondes visible et invisible en Iran, en Israël et en Grèce". In: BOTTÉRO, Jean et al. *L'Orient ancien et nous*. L'écriture, la raison, les dieux. Paris: Albin Michel, 1996.
- HOBBSAWM, Eric. *On history*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.
- KELLEY, Donald R. El giro cultural en la investigación histórica. In: OLÁBARRI, Ignacio e CAPISTEGUI, Francisco Javier (orgs.). *La "nueva" historia cultural*. La influencia del post-estructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad. Madrid: Editorial Complutense, 1996.
- LAMBERG-KARLOVSKY, C. C. "Introduction". In: ____ (org.). *Archaeological thought in America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- LASCH, Christopher. *The revolt of the elites and the betrayal of democracy*. New York-London: Norton, 1995.
- LECHNER, Norbert. El presente continuo. *Nexos* (México), n. 118: 45-52, 1987.
- LEVI, Giovanni. On microhistory. In: BURKE, Peter (org.). *New perspectives on historical writing*. Cambridge: Polity Press, 1991.

- PÉREZ BRIGNOLI, Héctor. *Breve historia contemporánea de Costa Rica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- RUBIO CARRACEDO, Manuel. *El hombre y la ética*. Humanismo crítico, desarrollo moral, constructivismo ético. Barcelona: Anthropos, 1987.
- _____. *Lévi-Strauss*. Estructuralismo y ciencias humanas. Madrid: Istmo, 1976.
- SCHOLÉS, Robert. *Semiotics and interpretation*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1982.
- TAINTER, Joseph. *The collapse of complex societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- WEBER, Max. *The theory of social and economic organization*. Trad. A. M. Henderson e Talcott Parsons. New York-London: The Free Press-Collier-Macmillan, 1964.
- ZAWADSKI, S. La gnse et l'essence de la conception de *Welfare State*. *La Pologne et les Affaires Occidentales*, Poznn (Instytut Zachodni), v 1, n. 1-2: 5-42, 1965.