

Rafael Ruiz

O ESPELHO DA AMÉRICA

de Thomas More a Jorge Luis Borges

O ESPELHO DA AMÉRICA:
de Thomas More a Jorge Luis Borges

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

Alvaro Toubes Prata

Vice-Reitor

Carlos Alberto Justo da Silva

EDITORA DA UFSC

Diretor Executivo

Sérgio Luiz Rodrigues Medeiros

Conselho Editorial

Maria de Lourdes Alves Borges (Presidente)

Carlos Eduardo Schmidt Capela

Clélia Maria Lima de Mello Campigotto

Ione Ribeiro Valle

João Pedro Assumpção Bastos

Luís Carlos Cancellier de Olivo

Miriam Pillar Grossi

Sérgio Fernandes Torres de Freitas

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade

Caixa Postal 476

88010-970 – Florianópolis-SC

Fones: (48) 3721-9408, 3721-9605 e 3721-9686

Fax: (48) 3721-9680

editora@editora.ufsc.br

www.editora.ufsc.br

Rafael Ruiz

O ESPELHO DA AMÉRICA:
de Thomas More a Jorge Luis Borges

© 2011 Rafael Ruiz

Direção editorial:

Paulo Roberto da Silva

Editoração:

Gabriela de Moraes Damé

Capa:

Maria Lúcia Iaczinski

Revisão:

Maria Geralda Soprana Dias

Ficha Catalográfica

(Catalogação na fonte elaborada pela DECTI da Biblioteca Central da Universidade Federal de Santa Catarina)

R934e Ruiz, Rafael

O espelho da América : de Thomas More a Jorge Luis Borges/Rafael Ruiz. – Florianópolis : Ed. da UFSC, 2011.

206 p.

Inclui bibliografia.

1. Literatura – História e crítica. 2. América – Historiografia. I. Título.

CDU: 82.09

ISBN 978-85-328-0574-4



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

br.creativecommons.org

À minha sobrinha, Marta,
um goivo-amarelo no outono.

SUMÁRIO

Prefácio	11
Prólogo.....	19
Introdução	23
Parte I – Formas de narrar	27
Capítulo 1	
Limites e condicionalismos do historiador.....	29
1.1. A imagem da América	29
1.2 O descobrimento das premissas.....	31
1.3 A obsessão contestatória	34
1.4 A condição do narrador	36
1.5 Juízos de fato e juízos de valor.....	39
1.6 A incapacidade de entender	41
Capítulo 2	
A realidade e os modelos.....	43
2.1 O historiador e o seu objeto	43
2.2 O problema do modelo.....	45
2.3 O problema da projeção	46
2.4 A necessidade de dar sentido.....	49
Parte II – Projetos políticos.....	51
Capítulo 3	
Ética e política na Modernidade	53
3.1 Introdução.....	53
3.2 “O príncipe” e os “espelhos de príncipe”	54
3.3 O contexto e o intuito de Maquiavel.....	55
3.4 A prudência em Maquiavel	56
3.5 A segunda natureza	59
Capítulo 4	
A medida e a desmedida do humano	63
4.1 A utopia e a transformação da realidade.....	63

4.2 Um novo projeto de sociedade	65
4.3 A mudança dos costumes sociais.....	68
4.4 A ação humana e a sua medida	69
4.5 O problema dos universais.....	74
Capítulo 5	
Projeto e realidade.....	79
5.1 Dois modos de encarar a realidade	79
5.2 A realidade como projeto.....	81
5.3 O projeto como configurador da realidade	83
5.4 A força do projeto.....	86
5.5 O entusiasmo e a desmedida.....	88
Capítulo 6	
Colonização e tolerância	91
6.1 Um outro olhar sobre a conquista.....	91
6.2 O providencialismo de Robinson e o de D. Quixote.....	92
6.3 A catequese de Robinson.....	93
6.4 O processo de colonização	96
6.5 O novo Império britânico	98
Parte III – Modernidade e Modernidades.....	101
Capítulo 7	
O homem e a Modernidade.....	103
7.1 No limiar da Modernidade.....	103
7.2 Ser e aparecer	105
7.3 Hamlet e D. Quixote	108
7.4 A questão do valor	110
7.5 O ponto de referência.....	113
7.6 Os hábitos e os costumes	119
7.7 O homem como projeto humano	123
Capítulo 8	
Primeira e segunda Modernidades	125
8.1 Introdução.....	125
8.2 A questão da natureza	126
8.3 A interpretação e o sentido	130
8.4 A normatização de meados do século XVII	133
8.5 A proposta iluminista de Gulliver	136

Parte IV – Identidade e independência americanas.....	139
Capítulo 9	
Identidade espanhola e identidade <i>criolla</i>	141
9.1 O debate sobre o Novo Mundo.....	141
9.2 Os nomes e as coisas.....	142
9.3 Uma difícil harmonia.....	145
9.4 O orgulho do <i>criollo</i>	147
9.5 Um novo olhar sobre a América.....	149
9.6 A crise da identidade <i>criolla</i>	156
Capítulo 10	
Unidade e fragmentação.....	159
10.1 A utopia desencantada.....	159
10.2 A monarquia espanhola: heterogeneidade e unidade.....	162
10.3 O projeto liberal sobre a nação espanhola.....	164
10.4 A identidade americana.....	166
10.5 O fim do sonho.....	167
Parte V – Ofício do historiador.....	169
Capítulo 11	
Veracidade e ficcionalidade.....	171
11.1 A História como memória.....	171
11.2 Os acervos culturais do historiador.....	173
11.3 Para além das estruturas e modelos.....	177
Conclusão.....	181
Bibliografia comentada.....	187
Referências.....	197

PREFÁCIO

Quando o Rafael me pediu para que eu escrevesse a apresentação para o seu livro, fiquei envaidecida. Depois de conviver muitos anos com um amigo – discutindo as questões simples, do cotidiano, as questões enroscadas, da vida acadêmica e os temas transcendentais, da nossa existência – a escrita se confunde com um balanço de vida.

Se na infância um balanço é um movimento que nos faz sentir a agradável sensação do vento, que vai e vem, na maturidade o balanço envolve consciência (clara e por vezes difícil) dos saldos existenciais e materiais.

Aceito o desafio, comecei a ler o que, em parte, já ouvira e sentira anteriormente. Alguns dos capítulos do livro eu conhecia bem, porque foram discutidos em sala de aula, entre ele, os alunos e eu.

É um exercício importante para o desenvolvimento da percepção, ler um texto revivendo uma experiência anterior. O distanciamento em relação ao que foi vivido e sentido altera o significado das coisas. A memória, ao mesmo tempo que torna presente uma circunstância passada, multiplicando os ângulos de sua percepção, faz com que milhões de outras lembranças fiquem esmaecidas ou mesmo desapareçam da nossa memória. Pormenores que antes eram insignificantes tornam-se lembranças recorrentes, e circunstâncias que se apresentavam como o fundamento das nossas vidas, expostas ao tempo, sofrem uma inacreditável corrosão.

Mas não é só a proporção das coisas que o tempo altera. Ele altera também o universo sensorial. O tempo, que na juventude parece ser marcado pela quase imobilidade, com o passar dos anos ganha a velocidade da luz, atraindo fragmentos de memórias dispersas no seu espaço. A velocidade com que as percepções fragmentárias se articulam nos faz ver o passado como uma construção, o presente como um instante ainda descarnado de significação e o futuro como a possibilidade para um modesto “exílio interior”.

O que explica essas reflexões por parte do prefaciador? Qual o seu significado?

Um prefácio sempre é feito por um narrador que é amigo do escritor do livro. Ele propõe uma leitura (entre várias) do livro. Daí a importância de o prefaciador se fazer ver. Como numa peça de teatro, todos os textos interpretados pelo Autor, Rafael, e comentados pelo prefaciador, Janice, formam juntos uma narrativa cujo sentido é sempre tema de discussão. Nesse sentido, a proposta deste trabalho é o diálogo. Para tecê-lo, enunciaremos para o leitor o campo do debate, tornando-o agente ativo no processo de comunicação. A forma de inserção das personagens das obras analisadas, dos autores e dos narradores leva em conta o tempo e o espaço da produção, reprodução e diversos tipos de consumo da obra. O livro, *O espelho da América*, um trabalho de história que valoriza quem narra, o que narra e como e quando narra.

Em suma, ao se perceberem vários interlocutores, consonantes e dissonantes, expressando suas ideias, temos como resultado um livro-conversa. Esse é o cerne de *O espelho da América*, de Rafael Ruiz.



Rafael escolheu como porta de entrada para o diálogo a literatura, para que, por meio dela, pudéssemos penetrar na história. Conversávamos sempre na segunda-feira à tarde e na terça-feira à noite, dias das aulas de História da América. O teor da aula englobava os temas típicos de um programa sobre História da América Colonial, somando as ideias e sensações que surgiam na circunstância. Elas eram o sal que quebrava a amarração ordenada de uma aula modelar.

Esse movimento, retórico na origem, que Rafael tirava de letra, não era fácil para mim. A quebra do discurso convencional, gerada por uma pergunta dissonante ou mesmo por uma ideia que brotava de imprevisto, sempre me conduzia a um sentimento ambíguo. Experimentava, ao mesmo tempo, prazer pelo inesperado e temor por não conseguir alinhar o surpreendente no lugar correto ou, ainda, por argumentar de forma dissonante em relação à premissa que tínhamos levantado. Rafael, provavelmente por conhecer os mistérios de Herênio, era quem me tirava do buraco (imprevisto), com que eu havia me

defrontado. O recurso da sua política de salvamento era discorrer sobre as coisas de forma a transformar o verossímil em provável. Colocava cada coisa no seu lugar, sem deixar de acomodar as palavras no lugar certo, embalando o ouvinte com a suavidade da voz e do gesto. E, o mais importante de tudo, ele retomava temas, ideias e citações, possível só àqueles que dispõem de boa memória. Tenho tentado aprender essa arte, imitando; mas, infelizmente, não consegui ainda memorizar.

Como éramos dois professores expondo uma mesma proposição, o problema ficava ainda maior porque, muitas vezes, o Borges de um, não era exatamente igual ao Borges do outro. Essas dessemelhanças, ricas de significado, somavam-se àquelas outras, internas ao texto, como no caso das diversas traduções das 1001 noites. Foram tantos tradutores e tantos significados que, muitas vezes, mesmo contando com a ajuda do Rafael, não conseguíamos amarrá-los todos em torno de um só argumento. Algumas ideias ficavam soltas, e imagino que elas, ainda hoje, estejam voando nas proximidades da USP.

O resultado de tal epopeia discursiva era sempre o mesmo: ao terminar a aula, eu sentia uma angústia, fruto do julgamento dos grandes olhos iluministas. Esses olhos, negros no Brasil e azuis em Paris, pairavam vigilantes em todos os recintos acadêmicos, em perfeita consonância com o concreto aparente das salas de aula. Os olhos negros, instalados numa linha horizontal em cima do quadro negro, exigiam incondicionalmente documentos, cifras, comprovações, testemunhos, informações em perfeita harmonia com os princípios retóricos e teóricos de praxe na academia, de forma a comprovar a hipótese do professor modelo.

No território da história, quando nomeávamos o que era dito, lido e visto pela lente do verossímil, sentíamos o perigo se avizinhamo e para evitar maiores complicações historiográficas utilizávamos um antídoto: a palavra mágica “fonte documental”. O nosso “grupo” tinha e tem um segredo que eu peço ao leitor mantê-lo como tal: a fonte, para nós dois, não nos autorizava a constituir verdades. Ela era e é apenas indício, o território do verossímil, e, especialmente, matéria-prima indispensável para o nosso rito canibal.

Imersos no nosso ritual antropofágico caseiro, em que as verdades eram canibalizadas e regurgitadas como verossimilhanças,

nós projetávamos *slides* dos artefatos produzidos por diversas culturas pré-colombianas. À meia luz, esses objetos se apresentavam como provas documentais incontestáveis. O impacto visual das pirâmides de Teotihuacan, de Palenque ou das ruínas de Monte Alban ou Tikal permitia-nos ouvir exclamações, sensação única e indispensável para o conhecimento.

Depois do espanto, eu gostava de ver Palomar entrar em cena (personagem do livro de Ítalo Calvino) diante das pirâmides, explicando o inexplicável para um amigo, sempre ao som da voz de um professor que repetia, incansavelmente, diante de uma ruína arqueológica: “não se sabe o que quer dizer”.



Sempre vivi temerosa, receando esquecer datas e, ao mesmo tempo, sempre senti um gosto particular em interpretar. Por isso, talvez, eu tenha escolhido como alunos, como colegas e amigos pessoas objetivas, diretas, irônicas aptas a cortar as minhas asas quando eu, distraidamente, pegasse a onda das analogias e da interpretação.

Foi esse defeito, típico de surfista, que me aproximou de um europeu, o Rafael Ruiz. Teoricamente, ele seria a pessoa mais adequada para corrigir os meus erros de percurso: Rafa era espanhol da gema, ou seja, de Sevilha. Portanto, de acordo com a minha imaginação, ele era objetivo, capaz de conter os meus impulsos interpretativos sustentados em evidências quase invisíveis. Após a queda do muro de Berlim, com o fim das utopias e com o desencantamento do mundo, ele, como membro da comunidade europeia, era o homem certo para corrigir os meus desvios sul-americanos.

Partindo dessa premissa, fruto da sua origem territorial, e considerando a sua formação em Direito e em História, pensei ter descoberto o companheiro ideal para continuar interpretando. Não podemos nos esquecer de que o historiador dá vida às fontes; e ele (o Rafa), melhor do que ninguém, dispunha das condições necessárias para fazê-lo. A fonte trabalhada pela lente da verossimilhança era a única opção possível para que pudéssemos canibalizar a verdade iluminista. Nesse sentido, Palomar, personagem construído por um italiano, nascido em

Cuba, chamado Ítalo Calvino, poderia nos ajudar. Diante desse desafio, a minha primeira sensação foi ter encontrado o companheiro ideal. A formação em Direito do Rafael representava a possibilidade de conjugar o material arqueológico (provas), às evidências históricas e aos textos literários, de tal forma que pudéssemos saciar os desejos acadêmicos dos grandes olhos negros.

Vejam a cena da aula: ele era um espanhol, filho, neto, bisneto ou tataraneto de um possível conquistador; e eu era uma latino-americana, com sangue certamente indígena, correndo em minhas veias. Nós dois lendo um italiano que contava uma história que se passava no México indígena para explicar aos alunos brasileiros que os documentos não falam e que a percepção que se tem do passado é sempre uma construção. Construção elaborada por um narrador que utiliza simultaneamente os recursos da convenção da ficcionalidade (literatura) e da convenção da veracidade (história) para construir um diálogo que, do ponto de vista formal, pode ser batizado com o nome de diálogo histórico-literário. Portanto, nessa dimensão, poderemos ler Palomar e/ou olhar e descrever as pirâmides de Palenque para iniciar a discussão sobre a história da América indígena.

Feitas essas considerações gerais – que permitem ao leitor uma tênue ideia daquele que escreve este livro e do prefaciador – acrescento apenas uma gota no mar de tantos narradores. Apesar dos imprevistos, cada capítulo deste livro corresponde a uma emoção, a uma relação (ambígua, paradoxal, linear, desastrada, produtiva, etc.) entre Rafael e os alunos, e em alguns momentos entre eles e eu também.



O texto de grande consonância entre o pensamento de Rafael e o meu foi o escrito por Maquiavel. Rafael e eu não tínhamos dúvida em relação ao comportamento ideal para *O Príncipe* que pretendesse permanecer no poder. Todos nós estávamos conscientes, por experiência de vida, que poucos se arriscam a contrariar aqueles que detêm a majestade do Poder. Portanto, diante desse tema, a nossa concordância era absoluta. Ambos sabíamos que falar sobre o que sentíamos (amor, ódio, raiva, prazer ou coisas desse tipo) era típico de quem estava fora do campo

da energia liberada por um elemento altamente combustível: o poder. Portanto, para ambos, fazer história, dar sentido às coisas correspondia a **desconstruir o poder**; e nesse sentido, a primeira lição sobre o mundo moderno foi escrita por Maquiavel, mestre na dura arte da vida.

Com relação à *Utopia*, tínhamos lá nossas diferenças, pequenas. A primeira delas era que ele começava as frases com um “não” até mesmo quando concordava com os alunos ou comigo. Vocês podem estar pensando qual é a relação que existe entre o uso do “não” e a *Utopia*? Talvez certo receio de embarcar, de chofre, na fantasia do outro. Dizer – não – no início da frase sinaliza cuidado, distância para não se perder no Outro. Coisa de europeu. Índio canibaliza, diz sim de chofre, para depois descobrir o que vai acontecer. Se formos analisar levando em conta os resultados, ele tem razão em não arriscar tanto e compor uma utopia planejada passo a passo. Seja lá como for, com relação a esse tema, temos as nossas diferenças garantidas pela fronteira entre Atlântico Norte e Sul.

Com relação a *Dom Quixote*, não vou me alongar, porque ambos sentimos, igualmente, uma inexplicável atração pela Dulcineia. Provavelmente, trata-se de uma doença, semelhante àquela que sofria Dom Quixote, que o fazia ver o mundo pela lente da esperança. Não tenho certeza, mas se observamos o detalhe da nossa relação com o Quixote e o Sancho, talvez a frequência cardíaca de um e de outro assinala mais Quixote para ele e mais Sancho para mim.

Aliás, é Sancho que me conduz a Filomeno, personagem de Carpentier no *Concerto barroco*. Consoante com a sua natureza musical, ele impõe seu ritmo musical para Jorge Frederico Haendel. É ele também que observa a violência presente nas histórias contadas sobre o Velho Mundo, onde se cortam línguas, arrancam-se olhos, violam mulheres, diante do que se diz ser costume dos negros. São eles, Filomeno e o amo, que igualmente perplexos assistem à peça sobre Montezuma sem conseguir espaço para expor suas indagações, sem compreender o desconcerto das histórias contadas de um e de outro lado do Atlântico.

José Palácios, nascido da pena de Gabriel García Márquez, é o servidor mais antigo de Bolívar. Ele, assim como Sancho e Filomeno, desfruta dos privilégios e desvantagens da interlocução com homens como Quixote, o amo ou Bolívar. A relação de Palácios com Bolívar

foi marcada tanto por uma vigorosa discussão sobre as guerras de independência e seus significados, como pela consciência da tuberculose do libertador anunciada por meio de uma tosse constante. A conversa com José Palácios é melancólica porque ambos têm consciência de que a unidade americana é um sonho, e o conceito de Nação uma camisa de força para os interesses conflitantes dos caudilhos.

Caminhando em direção às *Utopias modernas*, à moda inglesa, o personagem Robinson Crusó surge como uma leitura basicamente rafaalesca. Preferi deixá-lo totalmente ao seu encargo, sem indagações estimuladas por Sexta-feira, em razão de um argumento simples: a acumulação primitiva é tema mais afeito aos historiadores nascidos em regiões próximas à Inglaterra. Na América indígena, a tendência era considerar que cada dia era um dia e, por fome, matava-se um boi, um bezerro ou mesmo uma única vaca prenha. Não foi fácil para os missionários ensinar a poupança, a previdência, ou seja, a acumulação.

Esse esforço ordenador e modelador de sociedades foi também descrito pelo Rafael por meio do diálogo entre Gulliver e Hobbes, materializado no país dos *yahoos* e dos *houyhnhnms*. Nele, a razão criava um ponto de confluência entre as partes, colocando um ponto final às controvérsias e às disputas. Chegaremos nessa racional-topia, do tipo inglês?

A Modernidade, hoje em dia, não é mais um tema, é um lema ávido por sepultar os monstros de Goya. Mas, ao mesmo tempo, é ela, a Modernidade, que reproduz, em série contínua, o fantasma de Hamlet, indagando incansavelmente: – Que obra de arte é o homem?

Em suma, o tema deste livro é o homem, o homem na história. O homem que, com o passar dos séculos, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX e XX, e apesar do uso da palavra progresso, vem se animalizando, ao inverso dos animais que vêm se “homem-izando” Esse processo está em consonância com a mitologia indígena, para a qual, na origem, todos (animais e homens) são igualmente humanos (de acordo com proposição de Viveiros de Castro). Nesse sentido, a humanidade, a animalidade e tudo o mais que é matéria propõem reflexões sobre a natureza das coisas; temática que levantou e ainda levanta infinitas questões das mais variadas naturezas.

Feito esse percurso, do primeiro ao último capítulo em ordem desarrumada, retomamos ao início, ou melhor, ao princípio, em que os homens, os animais, os vegetais, os minerais, o planeta Terra, os astros e o cosmo colocam-nos diante da discutível divisão e ordenação das coisas, cujos significados das partes e do todo cabe a cada leitor buscar.

Janice Theodoro

São Paulo, 15 de julho de 2008.

PRÓLOGO

Este livro é um pouco diferente do que se costuma esperar de um livro de História. Posso dizer até que é muito diferente. E é por causa dessa diferença que me parece conveniente uma explicação a título de prólogo.

Trata-se dos originais, revisados agora, cinco anos depois, que serviram de base para as minhas aulas no curso de História da América, na Universidade de São Paulo. É, portanto, sem exagero da minha parte, uma obra que carrega a herança de todas as contribuições – muitas delas valiosas – de tantos alunos e alunas que me honraram com a sua presença, a sua contribuição, as suas questões e as suas respostas ao longo daqueles semestres letivos. Mais: que me fizeram sentir feliz, durante aqueles anos, ao comprovar, de maneira viva e palpável, que o conhecimento não é um produto, mas um processo; não é um bloco fixo de informação, transmitido através de um *download* dos lábios do professor ao intelecto dos estudantes. É um processo de construção entre seres humanos, através do qual se estabelece um diálogo – que vai muito além da sala de aula – que afeta o homem por completo: seu entendimento, sua vontade, seus afetos e, principalmente, sua liberdade.

O ensino e o estudo da História, que anos atrás se encontravam numa encruzilhada, veem-se hoje num verdadeiro beco sem saída. Um beco que castra a liberdade tanto do historiador como dos estudantes. Desapiedadamente, cruelmente, objetivamente.

Nesse beco, deparamo-nos com um discurso politicamente correto, defensor do pluralismo das narrativas, em que podemos ouvir juras de amor eterno à liberdade de opinião, à pluralidade de perspectivas e pontos de vista e à diversidade de métodos, em aras daquilo que mais propriamente configura o ofício do historiador, esse tecelão que constrói a sua narrativa e a sua análise a partir de um estudo rigoroso dos dados que possui, com o tênue fio das suas questões e do seu próprio ponto de vista.

Paradoxalmente, o agir dos historiadores, principalmente de alguns centros de ensino, estudo e pesquisa em História, foi tecendo, em lugar de um magnífico palimpsesto, uma verdadeira camisa de força,

que engessa, formata e solidifica a capacidade criativa do historiador sob o argumento de pretensas condições de objetividade e cientificidade.

Essa prática engessadora tem conseguido, ao longo dos últimos decênios, introduzir, na prática da História, algo muito similar àquilo que, em tempos da conquista da América, defendia o jesuíta Acosta com o seu “único modo de salvação”: trata-se da construção de uma forma de pensar que pode ser denominada “pensamento único”. Salvo contadas exceções, tudo o que se escreve, se diz e se lê sobre a História é uma repetição desse pensamento único. Um único modo de contar. Parece como se estivéssemos revivendo aquela escolástica tardia, insípida e maçante, em que o máximo que se podia dizer, escrever, estudar e pesquisar fossem apenas glosas e comentários marginais dos poucos autores consagrados, aqueles a quem era atribuída a aura da “autoridade”.

Muitas e muitas vezes, tanto nas aulas como nas conversas com os meus alunos, deparei-me com o desencanto estampado nos olhos e com o comentário generalizado de que se tornara completamente indiferente assistir a uma aula disto ou daquilo, ler um autor ou outro. Todos, professores, autores e livros falavam o mesmo e todos falavam quase da mesma forma. Parecia, diziam os alunos, como se tudo estivesse padronizado por um mesmo recorte. O único modo de pensar a História. O único que dava sentido. Qualquer outra tentativa de aproximação ao objeto de estudo era desqualificada com o argumento de que não estava dentro dos parâmetros e das condições que tornavam aquele estudo científico. Um pensamento único que, envergonhado de poder vir a ser chamado de dogmático, acenava timidamente, discursivamente, corretamente, para o pluralismo de perspectivas, mas não escondia o seu rosto de detentor da verdade e do sentido, apoiando-se, para tanto, nos famosos e conhecidos argumentos de autoridade, tal como na tardia escolástica.

O ofício do historiador, que, durante os últimos cinquenta anos, esteve preocupado com a ruptura e a mudança social, parece-me que hoje não mais se justifica. Essa afirmação não pretende tirar o mérito de nada nem de ninguém que, ao longo desses conturbados anos para o país, tenha escrito, ensinado e realizado pesquisas no campo da História. Pelo contrário, a maior parte desses historiadores e das suas

obras representam um marco importante na historiografia. O que essa afirmação pretende indicar é que as questões e os problemas do mundo de hoje não são mais as questões e os problemas de cinquenta anos atrás.

O que procura hoje um estudante de História? Qual é o problema que se coloca hoje para o historiador? As categorias e os conceitos que foram utilizados pela historiografia dos últimos decênios permitiram tomar consciência das mudanças e dos conservadorismos sociais, das injustiças econômicas, dos subterfúgios do poder das elites... Foram categorias e conceitos que nos permitiram identificar estruturas e abstrações: feudalismo, burguesia, senhor, escravo, direita, esquerda, humanidade, igualdade, liberdade, classe... Categorias e conceitos em que “o homem” tornava-se “sujeito da história”. Contudo, o desassossego do estudante e do historiador agora não se acalma mais por descobrir o que há por trás desses conceitos e estruturas. Não se acalma porque já está descoberto. Essa foi a grande tarefa dos historiadores. O verdadeiro problema, hoje, não se coloca mais em entender o que é a burguesia, o proletariado, o sistema ou a humanidade. Isso, repito, já foi conseguido. Trata-se de entender quem sou eu, o que faço da minha vida no fluxo da História, que sentido tem o que estou estudando, pesquisando ou escrevendo não para a humanidade como um todo, nem para a ruptura e a mudança social, mas para mim mesmo, para mim, na minha concretude existencial.

Pretende-se com este livro permitir, por meio da análise de clássicos da Literatura, contemporâneos da época histórica que se estuda, encontrar a alteridade e, através dela, encontrar as semelhanças e diferenças entre o meu eu e o eu do outro, daquele que tornei objeto do meu estudo.

É evidente que essa pretensão deixa de lado a exigência metodológica padronizada de isenção, distanciamento e objetividade. E a deixa de lado de forma metodológica. A meu ver, essa pretensão é impossível. Se há conhecimento, e é disso que estamos falando, de conhecimento da História, então esse conhecimento só pode realizar-se numa imbricada união entre sujeito e objeto. Aliás, o conhecimento da alteridade provoca em mim, autor, precisamente esse estranhamento – decisivo para qualquer tipo de conhecimento – entre o meu eu e o eu do outro. Um estranhamento que me leva a querer conhecê-lo melhor e dar-

me a conhecer. Contudo, como se trata de um estudo de História, um estudo que, enquanto pesquisador realizo a sós – mesmo que converse e debata com muitos outros – na verdade, dou-me a conhecer a mim mesmo. É, sem dúvida, por meio da experiência da alteridade que se realiza com o estudo da História, que posso não só conhecer o outro, mas, principalmente, a mim mesmo.

Também é verdade que, na medida em que escrevo a minha narrativa, esses dois conhecimentos – de mim e do outro – ficam expostos à leitura dos meus leitores, com quem passo a realizar uma outra experiência de alteridade. Parece-me ser essa uma das maravilhas do ofício do historiador. Como dizia a romancista Carmen Martín Gaité, só haverá História na medida em que houver a paixão por contá-la e a paixão por ouvi-la. Sou um narrador da História não porque seja um apaixonado por contá-la – o que sou – mas porque sei que ainda há olhos apaixonados para ler e ouvidos atentos para ouvir.

Foi pensando nesses olhos e nesses ouvidos, em primeiro lugar dos meus alunos e alunas da Universidade de São Paulo, por quem ainda hoje guardo uma lembrança apaixonada e saudosa, que dou à luz este livro.¹

¹ Quero expressar aqui o meu agradecimento à Profa. Dra. Janice Theodoro, que confiou em mim quando eu era ainda um aluno do doutorado. Sem o seu apoio e sem o debate contínuo, que sempre tivemos, nada disto teria sido possível. Quero agradecer também à Márcia Hoffmann, pela sua paciência nas correções. Sem a sua ajuda, o projeto do livro não teria saído do papel.

INTRODUÇÃO

Como disse no prólogo, este livro não trata exatamente daquilo que normalmente se espera de um livro sobre a História da América. Daí o seu título: *O espelho da América: de Thomas More a Jorge Luis Borges*.

O livro está dividido em cinco partes temáticas: “Formas de narrar”, “Projetos políticos”, “Modernidade e Modernidades”, “Identidade e independência americanas”, e “Ofício do historiador”. Cada uma delas está dividida em vários capítulos, cujo fio condutor é uma obra da literatura ocidental, completando um total de 11 obras e dez autores.

Os temas e os capítulos em que a obra está dividida permitem-nos a análise de um conjunto de conceitos que se tornaram fulcrais em qualquer discussão sobre a História da América. Trata-se de refletir, antes de adentrar-nos nos conteúdos programáticos da História da América, sobre esses conceitos que marcaram de forma determinante as narrativas daqueles que a construíram: dos cronistas e dos historiadores que deram forma a uma narração histórica determinada, e dos homens e das relações criadas por eles, que foram objeto de estudo e análise desses cronistas e historiadores, e que deram vida a essa história.

Na primeira parte – Formas de narrar – as obras de Jorge Luis Borges, *Los traductores de las 1001 noches*, e de Ítalo Calvino, *Palomar*, ajudam-nos a discutir os limites e condicionalismos do historiador e do seu texto, por meio da análise dos conceitos de história, perspectiva e método. Borges força-nos a refletir, de maneira analógica, não só sobre a imagem da América construída pelos diferentes autores, mas sobre o motivo e o ponto de vista a partir do qual cada historiador construiu a sua narrativa. Calvino coloca-nos perante o problema dos modelos, das categorias e dos conceitos que cada historiador utiliza para dar sentido a uma narração, que conta não só com fragmentos documentais, mas, muitas vezes, com fragmentos que não sabemos, nem poderemos saber o que querem dizer e, mesmo assim, sentimo-nos impedidos a dar-lhes um sentido.

A segunda parte – Projetos políticos – remete-nos a uma discussão sobre os diferentes projetos europeus, através de quatro obras dos séculos XVI e XVII: *O príncipe*, de Maquiavel, a *Utopia*, de Thomas More, *Dom Quixote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes e *Robinson Crusóé*, de Daniel Defoe. Talvez essa seja uma das partes em que são discutidos os conceitos que mais marcaram a Modernidade: ética e política, praxe e prudência, utopia e realidade, colonização e tolerância.

É com a Modernidade que se descobre o homem como sujeito da História e, por consequência, como agente e construtor da sociedade política e do Estado. A realidade não é vista mais como uma estrutura com uma identidade *a se*, propriamente sua, diante da qual o homem teria um simples papel de espectador. Pelo contrário, a utopia, enquanto realidade querida e sonhada pelo homem, gerará a força necessária para transformar e moldar essa realidade *a se* para transformar-se numa realidade feita e construída de acordo com a razão e a vontade humanas. A forma de realizar essa tarefa abriria, na Modernidade, um extenso debate sobre os valores e as formas de colonização.

Na terceira parte – Modernidade e Modernidades – através da obra de Shakespeare, *Hamlet*, e de Jonathan Swift, *As viagens de Gulliver*, defrontamo-nos com a ruptura provocada pela Modernidade na cosmovisão que o homem e a sociedade modernos tinham sobre si próprios. A conquista e a colonização da América tiveram também como resultado, talvez não esperado, um questionamento sobre todas as bases em que se assentava a vida social, cultural, política e moral do Estado. O mundo conhecido, a Europa, entrou em crise diante do Novo Mundo e das novas civilizações. Outros seres, outros costumes, outras formas de organização que acabaram levando a duas questões centrais: Quem ou o que é o homem e como se configuram a vida política e o Estado.

Nessa terceira parte, estabelece-se uma tese que aponta, na mesma linha de Richard Morse no seu *O espelho de Próspero*, para uma distinção entre uma primeira e uma segunda Modernidade. Serão discutidos, aqui, os conceitos que compunham a cosmovisão jurídico-política dessas duas Modernidades: justo e injusto, lei e costume, direito e moral.

Na quarta parte – Identidade e independência americanas – com as obras de dois autores americanos modernos, Alejo Carpentier, *Concerto*

barroco, e Gabriel García Márquez, *O general no seu labirinto*, discutem-se os conceitos de independência, identidade nacional e Estado-Nação. Alejo Carpentier coloca-nos perante essa figura paradigmática da História da América, que é o *criollo*; alguém que é espanhol porque nascido de espanhol; mas não o é, porque nascido em terras americanas. Alguém que é americano porque nascido aqui, mas não o é, porque nascido de espanhol; enquanto García Márquez tece, com o seu estilo inconfundível, o fio das reflexões de Simón Bolívar, no fim dos seus dias, olhando para o que ficou de real daquela América sonhada utopicamente por ele.

Por último, a quinta parte – Ofício do historiador – é uma volta ao começo do livro. Um outro conto de Borges, *Pierre Menard, autor del Quijote*, que força-nos a repensar o papel e o ofício do historiador. Essa tarefa simples e difícil ao mesmo tempo, parece dizer-nos Borges, com a sua fina ironia, que consiste em contar uma história a partir do presente e olhando para um passado que não é “apenas passado”, mas um passado reconstruído inúmeras vezes no próprio ato de fazer história. A sua obra permite-nos realizar uma análise das diferentes tendências historiográficas mais importantes, bem como os conceitos de veracidade e ficcionalidade como limites entre os quais a obra é produzida, apontando para uma nova forma de fazer a história, em que não haja mais lugar para a oposição objetivo/subjetivo, nem para a exigência de neutralidade do historiador.

Uma última observação, absolutamente indispensável: por que escolhi a Literatura para pensar sobre conceitos de História da América? Porque considero que as categorias e os conceitos atualmente não dão mais conta de qualquer explicação sobre a realidade, muito menos sobre a realidade construída pela narração ou pela análise do historiador.

As categorias, os conceitos e os termos são chaves ou portas de acesso à realidade. Todas as culturas, no seu trato com a realidade vital, criaram um léxico a partir do qual viam, interpretavam e davam significado a ela. Contudo, depois de anos a fio de ideologias e daquilo que se convencionou chamar de “politicamente correto”, nem as categorias, nem os conceitos, nem os termos significam mais qualquer coisa que diga respeito à realidade. Encontramo-nos como Alice através do espelho, e o que lá ela encontrou, no seu diálogo

com Humpty Dumpty. “As palavras significam” – diz um prepotente Humpty Dumpty para uma desconcertada Alice – “aquilo que eu quero que signifiquem. Nada mais. E, portanto, a questão não é mais o que isso significa? Mas quem tem o poder?”.

Para fugir dessa dificuldade, muitos historiadores precisam criar um catálogo prévio de conceitos e categorias, definidos *a priori* e normalmente explicados exaustivamente no começo dos seus estudos. E tudo dentro de um determinado modelo que lhes permita estabelecer um “arcabouço” ou “marco conceitual” por meio do qual tentam explicar o seu objeto de estudo, de maneira que possamos entender o que querem dizer quando dizem algo. Essa tentativa, em muitos casos válida e louvável principalmente pelo esforço de conceituação, não me parece mais adequada. Fazendo assim, acabamos por defrontar-nos com o Pierre Menard, de Jorge Luis Borges. Toda categoria utilizada dentro de um “marco conceitual” prévio não nos permite adentrar no significado daquela realidade estudada. No máximo, podemos acabar criando uma “realidade de sentido” que nos permita, dentro desse marco conceitual, entender aquilo que pretendemos.

A Literatura segue outra linha de explicação. Uma linha narrativa e descritiva que abandona a conceituação abstrata para centrar-se na descrição concreta, permitindo que o leitor se aproxime de uma outra forma a essa realidade e, inclusive, permitindo que seja ele próprio, leitor, quem formule os seus próprios conceitos, dando nome àquilo que é narrado. A Literatura concede uma liberdade, tanto ao leitor como ao historiador, que se torna hoje indispensável para que haja conhecimento daquilo que estamos tratando. É, do meu ponto de vista, um dos melhores acessos que temos para aproximar-nos da realidade sobre a qual pretendemos dizer alguma coisa com sentido. E é também, sem dúvida, uma das melhores maneiras de evitar o “engessamento” do pensamento único.

PARTE I
FORMAS DE NARRAR

CAPÍTULO 1

LIMITES E CONDICIONALISMOS DO HISTORIADOR

1.1 A imagem da América

A história dos tradutores das 1001 noites¹ encontra-se em *Histórias da eternidade*, de Jorge Luis Borges, e poderá servir-nos para refletir sobre os limites e condicionalismos da História e do historiador.

Borges conta como diferentes autores realizaram as suas traduções dos famosos contos árabes e explica-nos que

[...] os mais famosos e felizes elogios das 1001 Noites – o de Coleridge, o de Thomas De Quincey, o de Stendhal, o de Tennyson, o de Edgar Allan Poe, o de Newman – são de leitores da tradução de Galland. Duzentos anos e dez traduções melhores transcorreram, mas o homem da Europa ou das Américas que pensa nas 1001 Noites, pensa invariavelmente nessa primeira tradução. (BORGES, 1974, p. 397).

Contudo, afirma que “[...] palavra por palavra, a versão de Galland é a pior escrita de todas, a mais mentirosa e a mais fraca, mas foi a melhor lida” (BORGES, 1974, p. 398). Como explicar esse fenômeno? Onde reside a força de um texto que, não sendo o melhor, é o mais lido e, portanto, aquele que se impõe como verdadeiro?

A afirmação de Borges obriga-nos a fazer, por nossa conta, uma observação e uma interrogação. A observação é que, com frequência, das várias análises e estudos sobre a história da América, apenas uma dessas explicações acaba por se impor como um autêntico cânone,

¹ Borges (1974).

determinando um olhar único. De fato, como Borges conta na sua obra, Jean Antoine Galland era um arabista francês e, em Istambul, junto com um assessor maronita, “[...] de memória não menos inspirada que a de Sherezade”, foi traduzindo as 1001 noites:

A esse obscuro assessor – de cujo nome não quero me esquecer, e dizem que é Hanna – devemos certos contos fundamentais, que o original não tem: o de Aladdim, o dos quarenta ladrões, o do príncipe Ahmed e a fada Peri Banu, o de Abulhasán, o dorminhoco acordado, o da aventura noturna de Harun Al-Rashid, o das duas irmãs invejosas da irmã menor. É suficiente com a enumeração desses nomes para evidenciar que Galland estabelece um cânone, incorporando histórias que fará indispensáveis o tempo e que os tradutores vindouros – seus inimigos – não se atreveriam a omitir. (BORGES, 1974, p. 397).

E a interrogação que nos devemos fazer é: quando se pensa na América, o que é que pensamos? Provavelmente, pensaremos em uma tendência ou explicação dessa história, que se apresenta, perante nós, como a explicação do seu sentido. Uma série de conceitos e imagens consagradas pela historiografia como aquela que, ao tratar das diferenças entre a colonização ibérica e a britânica, afirma que a primeira foi colonização de “povoamento” e a segunda de “exploração”. Ou, talvez, aquele outro modelo, na trilha do anterior, que foi consagrado com o nome de “sistema colonial”, porque pretende explicar o sentido da colonização como uma fase do desenvolvimento da economia europeia nos começos da Modernidade, tornando as colônias americanas um lugar de exploração de matérias-primas necessárias para alimentar a engrenagem do desenvolvimento das metrópoles. Ou, então, essa outra tendência da historiografia, centrada numa visão da Conquista em que os europeus seriam os portadores da civilização ou o bem, ou os portadores da destruição; e os índios seriam ou bárbaros ou vítimas do genocídio americano.

Richard Morse (1988, p. 26-28). explica que há duas versões da história ocidental. Uma típica

da versão rotineira das classes universitárias, desenvolve-se como um constante progresso, um crescendo, onde vemos desfilarem a urbanização, a ascensão da burguesia, a consolidação dos estados nacionais, a diversificação religiosa, o desenvolvimento capitalista, a expansão ultramarina e a cientificação da visão do cosmos do homem. (MORSE, 1988, p. 26).

Outra carece dessa visão evolutiva, sendo mais “entrópica” e apresentando a história moderna

[...] como uma nota de rodapé, e não como a apoteose, das escolhas espirituais feitas no período formativo [...] os primeiros e decisivos capítulos dessa história apresentam uma tentativa concertada e multifacetada de construir a cosmogonia cristã com coerência, credibilidade e demonstrabilidade. (MORSE, 1988, p. 28).

Diante dessas diferentes tendências historiográficas, cada uma delas estabelecendo uma imagem e uma série de conceitos sobre a América, o que podemos afirmar é que a função do historiador, em primeiro lugar, consiste em tomar consciência dessa realidade, ou seja, quando nos defrontamos com a história da América, ou com qualquer outra história, o que temos é uma construção do passado, feita pelo historiador a partir não apenas de uma série de dados e documentos, mas principalmente a partir de uma série de premissas prévias.

1.2 O descobrimento das premissas

Essas premissas são os modelos teóricos e os pontos de vista a partir dos quais o historiador constrói a sua trama e a sua narrativa. Quando Borges nos adverte dessa ironia histórica, dizendo-nos que o texto de Galland é o mais apreciado e reconhecido, porém o menos verídico, quer levar-nos a pensar precisamente na necessidade de descobrirmos as premissas que configuraram o olhar do historiador na hora de escrever o seu próprio texto.

O passado, enquanto narrado, não é um bloco definitivo; é sempre uma construção e uma reinterpretação feita desde o presente. Cada

época fabrica a sua própria reconstrução do passado. Como diz Borges, o problema do anacronismo não é apenas um problema do historiador, mas também do leitor:

Nós, simples leitores anacrônicos do século XX, percebemos neles o sabor adocicado do século dezoito e não o evanescente aroma oriental, que faz duzentos anos determinou a sua inovação e a sua glória. Ninguém tem a culpa do desencontro e menos que ninguém, Galland. (BORGES, 1974, p. 398).

Os leitores contemporâneos de Galland gostavam porque liam aquilo que de exótico esperavam, parece afirmar Borges. O leitor atual, do século XXI, não tem mais o gosto daquela época “oitocentista”. Mas, se for assim, temos de ter uma outra 1001 noites? Uma história contada ao gosto do século XXI? Ou será o contrário, será que o gosto do século XXI, a forma de olhar a realidade própria dos nossos tempos é que verá anacronismos e sentirá o gosto adocicado das 1001 noites de Galland?

Esse *desencontro* de que Borges fala leva-nos a questionar o uso e o sentido dos conceitos que o historiador utiliza. Por um lado, usamos termos comuns, como Estado, liberdade, escravidão, justiça..., que estão carregados de sentidos semânticos historicizados. A liberdade de que estamos tratando ao falar sobre os indígenas do século XVI não tem o mesmo sentido que a liberdade defendida pela atual Constituição. Por outro lado, existe o mesmo perigo quando o historiador escolhe um determinado modelo conceitual e analítico – marxismo, estruturalismo, sociologismo, fenomenologia... e aplica-o numa realidade do século XVI para tentar entendê-la ou descrevê-la. Até que ponto um modelo de interpretação – a maioria deles nasceu ou se aperfeiçou no século XX – pode ser aplicado num outro contexto, num outro espaço e num outro tempo? Quando se escreve uma obra analisando uma outra época, deve-se procurar escrevê-la pensando naqueles que, no momento atual, irão lê-la? E, se não for assim, será que alguém a lerá? Afinal, as 1001 Noites são As 1001 Noites tais como nós as conhecemos ou são aquelas conhecidas pelos árabes, para quem, como Borges explica, têm muito pouco valor? E, afinal, a história da América é a história da América tal como nós a lemos ou é aquela vivida por quem a realizou e para

quem, como Borges sugere, talvez tenha tido muito pouco valor? Toda história é, antes de qualquer coisa, uma história narrada. Um recorte, uma seleção, uma memória que lembra e que apaga certos momentos, circunstâncias e personagens. Uma história que, como veremos com Calvino, às vezes nos força a afirmar que não sabemos o que querem dizer aqueles dados fragmentários que temos entre as mãos.

Uma das questões mais interessantes que Borges nos obriga a pensar é a que podemos levantar quando lemos as suas considerações sobre a tradução de Burton: qual é o propósito do escritor? E, para isso, Borges fala-nos, não do historiador, mas do homem Burton. Contamos as numerosas viagens pela África, a expedição às fontes do Nilo, as suas lutas na Somália... Apenas para nos dar uma vaga ideia de quem é Burton. Tudo isso porque Borges quer que percebamos que

[...] o Burton da lenda de Burton é o tradutor das Noites [...] A sua obra tem um prestígio prévio com o qual não conseguiu competir nenhum outro arabista. As atrações do proibido lhe correspondem. Trata-se de uma única edição, limitada a mil subscritores do “Burton Club”, com o compromisso jurídico de não reeditar [...]. Aventuro a hipérbole: percorrer as 1001 Noites na tradução de Sir Richard não é menos incrível que percorrê-las “vertidas literalmente do árabe e comentadas” por Simbad o Marujo. (BORGES, 1974, p. 403).

E continua explicando-nos que os propósitos de Burton eram três:

justificar e dilatar sua reputação de arabista; diferir ostensivamente de Lane [um outro tradutor inglês]; interessar a cavaleiros britânicos do século XIX com a versão escrita de contos muçulmanos e orais do século treze. (BORGES, 1974, p. 404).

Por outras palavras, está nos advertindo contra o risco de escrever por modismos, ou de escrever aquilo que se espera e que se quer, ou mesmo o risco bastante presente de escrever aquilo que cabe ou é permitido dentro de determinada linha de pesquisa, que é, além disso, a única, ou únicas que são financiadas. O perigo de uma história dentro desse condicionalismo é precisamente que só se vê aquilo que se quer ver. A vantagem é precisamente que só podemos ver a partir

da própria premissa da questão prévia que nos preocupa. Assim, por exemplo, se não se determinasse uma premissa de “história de gênero” ou “da vida privada”, dificilmente muitas das questões que a atual historiografia está levantando teriam chegado a ser reveladas. Sem dúvida, o historiador, ao estabelecer a sua premissa, encontra-se com uma moeda de duas faces: uma delas permite ver o que se procura; a outra oculta o que não se procura.

1.3 A obsessão contestatória

Existe um outro limite ou condicionalismo muito comum na historiografia, que também se constitui como uma premissa, algumas vezes declarada, outras não. Borges (1974, p. 397) coloca-o em destaque quando trata das diferentes traduções dos vários autores, comparando-as: “Lane traduziu contra Galland, Burton contra Lane; para entender Burton é preciso entender essa dinastia inimiga”. Escreve-se história para contestar um determinado autor ou uma tese consagrada, ou mesmo para derrubar ou desestabilizar toda uma equipe, vista como dinastia inimiga:

Lane carece de propósitos, o qual é uma positiva vantagem. Não se propõe a destacar o colorido bárbaro das Noites como o capitão Burton, nem esquecê-lo ou atenuá-lo, como Galland. Este domesticava seus árabes, para que não destoassem irreparavelmente em Paris; Lane é minucioso. Este ignorava toda precisão literal; Lane justifica sua interpretação de cada palavra duvidosa. Este invocava um manuscrito invisível e um maronita morto; Lane fornece a edição e a página. Este não cuidava das notas; Lane acumula um caos de esclarecimentos que, organizados, integram um volume independente. Diferir: tal é a norma que lhe impõe o seu precursor. Lane cumprirá com ela: basta-lhe-á não compendiar o original. (BORGES, 1974, p. 399).

Chega-se a um ponto que poderíamos denominar delírio retórico, onde se perde toda e qualquer conexão não apenas com o objeto de estudo, mas principalmente com o público leitor, e o historiador acaba por fixar-se obcecadamente nos argumentos que pretende contestar,

criando uma narrativa que dialoga apenas com aqueles autores que são contestados. Borges mostra-nos

[...] uma falta grave [de Richard Burton], que passo a declarar. Centenas de dísticos e canções figuram nas Noites; Lane (incapaz de mentir salvo no referente à carne) tinha-os transladado com precisão, numa prosa cômoda. Burton era poeta [...]. A solução “prosaica” do rival não deixou de indigná-lo, e optou por uma tradução em versos ingleses – procedimento já previamente infeliz, já que ia contra sua própria norma de literalidade total. O ouvido, aliás, ficou quase tão prejudicado quanto a lógica [...]. (BORGES, 1974, p. 403-404).

Daí a necessidade de tomar consciência de que todo texto tem uma filiação historiográfica, que todo autor tem a sua premissa e o seu motivo para escrever e que essas circunstâncias são os pontos de vista, os lugares (os *topoi*) a partir dos quais o historiador se coloca para estabelecer as suas hipóteses. Mesmo não existindo uma escola, ou mesmo não se dando uma filiação a uma corrente historiográfica, o historiador revela-se através da sua bibliografia.

É precisamente nesta altura, depois de Borges ter nos contado a “falta grave” de Burton, quando levanta, a seguir, um último condicionalismo, que pode ser formulado através da seguinte pergunta: para quem está escrevendo o autor?

Borges coloca frente a frente dois auditórios:

[...] o primitivo auditório dos relatos e o club de subscritores de Burton. Aqueles eram malandros, contadores de histórias, analfabetos, infinitamente suspicazes do presente e crédulos da maravilha remota; estes eram senhores do West End, aptos para o desdém e a erudição e não para o espanto e a gargalhada. Aqueles gostavam de que a baleia morresse ao escutar o grito do homem; estes, que houvesse homens que dessem crédito a uma capacidade mortal desse grito. (BORGES, 1974, p. 404).

Há historiadores que escrevem apenas para um campo muito restrito dos seus iguais. E há historiadores que escrevem para um público maior. Há aqueles que consideram que o rigor científico da

disciplina exige deles uma forma de linguagem hermética e delimitada estritamente por conceitos que, mesmo conhecidos por todos, aqui e agora, dentro do livro, adquirem um outro sentido semântico, para o qual é preciso dedicar todo um capítulo explicativo sobre o que se quer dizer com cada um dos termos conceituais de análise. E há aqueles que consideram que esse mesmo rigor não se perde pelo fato de se usar uma linguagem que seja compreensível, se não por todos, por um grande número de leitores.

Para que os subscritores não se desinteressassem, Burton abudou em notas explicativas “dos costumes dos homens islâmicos”. Cabe afirmar que Lane já havia preparado o terreno. Indumentária, regime quotidiano, práticas religiosas, arquitetura, referências históricas ou alcorânicas, jogos, artes, mitologia – isso já estava resolvido nos três volumes do incômodo precursor. Faltava, previsivelmente, a erótica. Burton (cujo primeiro ensaio estilístico tinha sido um informe bastante pessoal sobre os prostíbulos de Bengala) era desafortadamente capaz para essa adição. (BORGES, 1974, p. 404).

1.4 A condição do narrador

A condição do narrador, ou seja, as escolhas e os recortes que necessariamente se devem realizar, guia a narrativa de tal forma que, a partir de certo ponto, é a própria narrativa quem impõe as suas condições à narração. A estrutura da própria língua impõe uma linearidade, uma sequencialidade e uma fragmentação analítica que dificultam apreender a simultaneidade e o entrelaçamento dos acontecimentos.

É por isso que tanto a premissa como o recorte e a seleção dos dados precisam de uma explicitação. Parece-me que essa explicitação é o que constitui a objetividade da subjetividade do historiador. Trata-se de uma ilusão ou, se quisermos, de uma exigência inútil a necessidade de criar um distanciamento objetivo entre o historiador e o seu objeto de estudo, bem como entre o historiador e o seu texto construído. A objetividade possível é precisamente a explicitação das suas premissas, recortes e seleção de dados. A história e o historiador estão sempre às

voltas com uma realidade não completamente abarcável e sobre a qual, portanto, nunca haverá uma explicação definitiva. Enquanto narrada, sempre será construída e reconstruída. E sempre será feita de um modo objetivo-subjetivo.

Essa reconstrução, parece dizer-nos Borges, encontra-se com uma série de dificuldades inevitáveis. Uma delas, as limitações da língua:

Alguna vez, as mudanças do idioma o prejudicam. No prefácio de uma tradução alemã das 1001 Noites, o doutor Weil estampou que os mercadores do imperdoável Galland arranjam-se sempre com uma “valise de tâmaras”, cada vez que a história os obriga a atravessar o deserto. Poderia argumentar-se que por volta de 1710 a referência às tâmaras bastava para apagar a imagem da valise, mas é desnecessário: “valise, naquela época, era uma subclasse de alforje”. (BORGES, 1974, p. 398).

Outra, a historicidade dos conceitos, que levanta o problema de como tornar “aceitável” e “inteligível” – por parte do público leitor – uma obra que, em contraposição à riqueza estilística dos persas, é pobre, seca e comercial.

Littmann, o novíssimo tradutor, acusa-se de ter interpolado palavras como “perguntou, pediu, respondeu”, em cinco mil páginas que ignoram outra fórmula a não ser “disse” – invocada invariavelmente. Burton prodiga com amor as substituições dessa ordem. Seu vocabulário não é menos díspar do que suas notas. O arcaísmo convive com a “gíria”, a gíria carcerária ou marinheira com o termo técnico [...]. No começo traduz “Sulayman, Son of David (on the twain he peace!)” depois – quando nos é familiar essa majestade – rebaixa-o para “Solomon Davidson”. Faz de um rei, que para os outros tradutores, é “rei de Samarcanda na Pérsia”, um “King of Samarcand in Barbarian-land; de um comprador que para os outros é “colérico”, “a man of wrath”. Isso não é tudo: Burton reescreve integralmente – com adição de pormenores circunstanciais e traços fisiológicos – a história inicial e o final. Inaugura assim, em 1885, um procedimento cuja perfeição (ou cuja *reductio ad absurdum*) consideraremos a seguir em Mardrus. (BORGES, 1974, p. 406).

São observações que recolocam, ao historiador, o uso que está fazendo dos conceitos utilizados. Como poderemos falar sobre o Estado quando falarmos do Estado no século XVI? Poderemos usar um outro termo? E, se o usarmos, acrescentando o qualificativo de “moderno”, não estaremos levando o leitor ao engano? Talvez, a tarefa mais delicada do historiador seja a de descobrir o sentido e o significado semântico que cada conceito tem dentro da sua própria época e contexto. Torna-se necessária uma etimologia dos termos e das palavras usadas à época, que nos permitam ver as semelhanças e as diferenças com esses mesmos termos e palavras na época do historiador.

O autor argentino, com a sua fina ironia, aprofunda ainda mais essa questão quando se dedica a tratar das diversas formas utilizadas pelos diferentes autores, que acabaram resultando em uma agressão ao texto original. Todas, por um motivo mais ou menos explícito, mais ou menos nobre, mais ou menos inevitável. Assim, por exemplo, contamos das agressões realizadas por Galland, na sua tradução, motivadas “pelo decoro, não pela moral” (BORGES, 1974, p. 398).

Essa sutil distinção borgiana, “por decoro, não por moral”, atrai ainda mais a nossa atenção, leitores do século XXI, porque, para nós, é difícil encontrar algum tipo de sentido nessa distinção. É possível, hoje, definir uma distinção clara entre ambos os conceitos? Contudo, no século XVIII era perfeitamente possível. O fato de não conseguir estabelecer essa distinção pode levar o autor e o leitor modernos (aliás, é um dos fatos mais tipicamente recorrentes) a condenar Galland com um clichê ou categoria desqualificadora, “o autor é um moralista” (como poderíamos dizer também: é um marxista, um estruturalista, um hegeliano, um weberiano...), quando o que Borges está afirmando é precisamente o contrário, que não foi “por moralismo” que realizou as suas “agressões”. Poder-se-ia se argumentar, ainda, que a fidelidade ao texto exige que não seja realidade omissão alguma; contudo, a questão que está sugerindo Borges é: esse argumento seria aplicável àquela época histórica? Não será possível que a exigência de “não agressão ao texto” seja apenas uma exigência atual, que não diga respeito à época passada?

1.5 Juízos de fato e juízos de valor

Logo a seguir, apresenta-nos as “agressões” de Edward Lane, que nasceu noventa anos depois da morte de Galland. Lane morou no Cairo “[...] quase exclusivamente entre muçulmanos, falando e escutando o seu idioma, conformando-se aos seus costumes com o mais perfeito cuidado e sendo tratado por todos eles como um seu igual” (BORGES, 1974, p. 398). Porém, como afirma Borges, nada disso “[...] lhe fez esquecer seu pudor britânico, a delicada solidão central dos amos do mundo. Daí que sua versão eruditíssima das Noites seja (ou pareça ser) uma simples enciclopédia da evasão”.

O original não é profissionalmente obsceno; Galland corrige as torpezas ocasionais por achá-las de mau gosto. Lane rebusca-as e persegue-as como um inquisidor. Sua probidade não compactua com o silêncio; prefere um alarmado coro de notas num apertado corpo menor, que murmuram coisas como estas:

Passo por cima um episódio extremamente reprovável. Suprimo uma explicação repugnante. Aqui uma linha grosseira demais para a tradução. Suprimo necessariamente outra estória. A partir daqui faço as omissões. Aqui a estória do escravo Bujait, totalmente inapta para ser traduzida”. A mutilação não exclui a morte: há contos rejeitados integralmente “porque não podem ser purificados sem destruição. (BORGES, 1974, p. 399).

Diante de uma veracidade tão expressa e tão convencida, Borges (p. 399) afirma que “[...] esse repúdio responsável e total não me parece ilógico: o subterfúgio puritano é o que condeno”. O que quer dizer Borges com essa afirmação? Cabe uma lógica interna dentro de uma atitude que, para nós, leitores, não tem mais sentido? É tarefa do historiador entender/compreender a atitude, ou é tarefa do historiador julgá-la? Há entendimento/compreensão sem julgamento? Parece-me que essa é uma das questões de maior atualidade. Quando se fala em “não estabelecer um juízo de valor”, o que é que estamos querendo dizer? Queremos dizer, como se costuma afirmar, que a única coisa que se pode fazer é “realizar um juízo de fato”? E, se for assim, esse fato teria de ser descrito de forma neutra? A pergunta, neste caso, que me parece relevante é:

como descrever um fato sem tentar compreendê-lo e, portanto, sem nenhum tipo de valoração? É impossível compreender sem formular um juízo de valor. Mesmo porque até o historiador lida também com os juízos de valor que foram realizados na época que estuda. Há, em toda a história da conquista e colonização da América, inúmeros juízos de valor, nos mais diferentes sentidos, analisando a atuação dos europeus, tanto do ponto de vista dos próprios europeus – em que não havia unanimidade – como do ponto de vista dos indígenas – em que também não encontramos unanimidade.

A própria análise dos fenômenos sociais mais significativos é impossível sem a adoção de pontos de vista que implicam uma disposição valorativa. O fato de que as chamadas “descrições” contenham, apesar da sua pretensa neutralidade, juízos latentes, é uma prova disso. (INNERARITY, 1990, p. 230).

A suposição de que a objetividade científica pode ser alcançada apenas com a exclusão das valorações “[...] tem atualmente pouca credibilidade” (p. 209). É impossível um conhecimento acerca da praxe que não inclua um juízo de valor sobre ela. E é sobre a praxe, individual e social, que o historiador está debruçado. E, como lembra Innerarity (1990, p. 194):

Quando é o homem quem decide e atua, a simples descrição – sem um elemento hermenêutico e valorativo – não dá conta do que realmente acontece. Ou, por outras palavras, é uma imposição inqualificada limitar-se a descrever o fato de que Sócrates está no cárcere. Somente poderá entender o significado desta carência de liberdade quem a descrever e protestar contra isso ao mesmo tempo. A neutralidade carrega consigo uma perda da perspectiva e uma diminuição do campo das experiências. Quando é exigida metodologicamente, condena o objeto a centrar-se em fórmulas irrelevantes que, no fundo, não o tornam sequer inteligível. (p. 194).

Contudo, isso não implica que o juízo de valor tenha de ser um juízo moral, que exija, agora, no presente, a responsabilidade pelos atos do passado. O papel do historiador não é o do juiz, mesmo porque o

historiador não tem por que tratar de responsabilidades passadas. O historiador narra o passado; mas, se quisermos que a sua narração faça algum sentido, essa narração partirá sempre de uma premissa valorativa. Não há neutralidade possível na narração do humano.

1.6 A incapacidade de entender

Quando parece que estamos convencidos de que é melhor manter a fidelidade do texto do que cometer essas agressões, Borges nos surpreende de novo colocando-nos diante do tradutor Mardrus a quem

[...] se lhe adjudica a virtude moral de ser o tradutor mais veraz das 1001 Noites, livro de admirável lascívia, antes escondida aos compradores pela boa educação de Galland ou as timidez puritanas de Lane. Venera-se a sua genial literalidade, muito demonstrada pelo inapelável subtítulo “Versão literal e completa do texto árabe” e pela inspiração de escrever “Livro das mil noites e uma noite. (BORGES, 1974, p. 406).

Para Borges (1974, p. 408), Mardrus, o tradutor mais veraz, realiza várias interpolações que “[...] alguma vez são descaradamente anacrônicas”. Interpolações que são o resultado da sua incapacidade de ver a simplicidade do conto árabe. Assim, por exemplo, onde no texto original se diz apenas que: “aos lados havia tapetes, com variedade de pássaros e feras, tecidos em ouro vermelho e em prata branca, mas com os olhos de pérolas e rubis. Quem os viu não deixou de se maravilhar” (p. 408), Mardrus, que acha muito pobre a cor oriental das “Mil e uma Noites”, descreve: “um magnífico tapete de cores gloriosas de destra lâ, abria suas flores sem aroma num prado sem seiva, e vivia toda a vida artificial das suas florestas cheias de pássaros e animais, surpreendidos na sua exata beleza natural e nas suas linhas precisas” (p. 408). Depois de citar mais alguns parágrafos, Borges conclui: “Eu acho que o árabe não é capaz de uma versão ‘literal e completa’ do parágrafo de Mardrus, assim como também não o é o latim, ou o castelhano de Miguel de Cervantes” (p. 409).

Essa incapacidade torna-se mais problemática quando Mardrus tenta entender o mundo sobrenatural em que se desenvolvem os contos e que, como Borges afirma, faz com que o tradutor não consiga referir-se ao sobrenatural sem um certo sorriso cético:

Finge traduzir, por exemplo: Um dia que o califa Abdelmélik, ouvindo falar de certos vasilhames de cobre antigo cujo conteúdo era uma estranha fumaça negra de forma diabólica, maravilhava-se em extremo e parecia colocar em dúvida a realidade de fatos tão notórios, e, então, teve de intervir o viajante Tálib bem-Sahl [...] O candor voluntário de “tão notórios” e a dúvida mais bem inverossímil do califa Abdelmélik, são dois obséquios pessoais do tradutor [...]. (BORGES, 1974, p. 409).

Quando os espanhóis se defrontaram com o mundo religioso e sobrenatural dos indígenas chamaram-no de “mítico”. Paradoxalmente, há muitos historiadores modernos que se defrontam com o religioso e sobrenatural ao longo dos processos históricos e também o desqualificam da mesma maneira, talvez com outros nomes. O comum em ambos os casos é a incapacidade de ver e de entender o outro, principalmente naquelas questões ou contextos que, para nós, homens do século XXI, resultam completamente estranhos.

Assim termina Borges a história documentada dos tradutores de uma das obras mais famosas da Literatura universal. Não são problemas ou questões literárias. São problemas contínuos, quotidianos, humanos. Quem conta algo estabelece uma história e determina uma memória. Há coisas que não são contadas. Quem escreve o que foi passado e contado estabelece uma nova história e uma nova memória, mesmo pretendendo ser extremamente fiel e literal ao original. A história contada não pode ser desvinculada de quem conta e de quem ouve. Nem pode ser desvinculada do seu sentido contextual. E o historiador precisa ser cientista e artista para saber narrá-lo.

CAPÍTULO 2

A REALIDADE E OS MODELOS

2.1 O historiador e o seu objeto

O livro *Palomar*, de Ítalo Calvino, presta-se a uma discussão sobre o método e o conhecimento da realidade. Palomar é uma personagem, com nome de telescópio, que, mais do que conversar, na prática é a única personagem do livro, observa o mundo e pensa consigo mesma. Seu desejo é concentrar-se nos mínimos detalhes da realidade e usar um método rigoroso para captar o sentido das coisas com precisão. O problema, para Palomar, é que a realidade tem múltiplos significados e pontos de vista que não podem ser reduzidos à sua metodologia.

O livro permite várias interpretações por parte do leitor. Uma delas pode servir-nos para traçar dois paralelismos: entre Palomar e a maneira com que os europeus, ao depararem-se com o Novo Mundo, foram tentando captá-lo e compreendê-lo; e entre Palomar e a maneira com que os historiadores se debruçam sobre o próprio objeto de estudo: a história da América.

Palomar quer entender o mundo que o rodeia; não se satisfaz com respostas simples. Há coisas que parecem conhecidas, de tão batidas; e outras, nas suas viagens, que lhe são desconhecidas; e, na sua sede de saber, procura conhecer o sentido e o significado de cada uma delas.

Uma das primeiras dificuldades que encontra Palomar na sua tentativa de conhecer o mundo é “isolar o objeto a ser conhecido”. Enquanto contempla o mar e procura analisar uma onda, percebe que “[...] não se pode observar uma onda sem levar em conta os aspectos complexos que concorrem para formá-la e aqueles também complexos a que essa dá ensejo.” (CALVINO, 1994, p. 8).

Há uma dificuldade inerente à realidade, que dificilmente Palomar consegue superar: a realidade não se deixa objetivizar. No momento em que a objetivizamos, destruimos seu ser em movimento, real, e transformamo-la numa peça de museu; objetiva, sim, mas já não mais real. É uma realidade mumificada.

Palomar (CALVINO, 1994, p. 9) tenta “[...] limitar seu campo de observação”. É como se houvesse realidade demais para ele. Tanta realidade que se torna impossível estudá-la atenta e objetivamente. De certa forma, o que a personagem de Calvino tenta é fazer um recorte. Um recorte no espaço e no tempo, para, assim, poder debruçar-se sobre esse objeto produzido. Palomar tenta recortar

[...] um quadrado de, digamos, dez metros de praia por dez metros de mar, (para) poder levantar um inventário de todos os movimentos de ondas que ali se repetem com frequência variada dentro de um dado intervalo de tempo. (CALVINO, 1994, p. 9).

Mas não é tarefa fácil. O mar não se deixa circunscrever dentro desse espaço recortado por Palomar. E pior, o próprio Palomar não consegue prestar atenção apenas àqueles aspectos previamente demarcados por ele. É como se a realidade a ser estudada puxasse o investigador continuamente para outros aspectos e parcelas daquela mesma realidade que ficam para muito além do recorte estabelecido.

Prestar atenção em um aspecto faz com que este salte para o primeiro plano, invadindo o quadro [...]. Além do mais, nesse entrecruzar-se de cristas diversamente orientadas, o desenho de conjunto se torna fragmentado em espaços quadrados que afloram e se desvanecem. (CALVINO, 1994, p. 10).

O historiador, tal como Palomar, na sua ânsia de conhecer a realidade histórica e defrontando-se com as mesmas dificuldades que o herói de Calvino encontra na sua tarefa, deixa-se levar pela mão de Palomar à conclusão de que precisa de um método. Um método, dizemos, que nos obrigue a recortar o tempo e o espaço, selecionar os dados e manter uma distância objetiva que possibilite uma análise neutra. Essa parece ser a premissa metodológica para que o estudo se torne científico.

2.2 O problema do modelo

Palomar decidiu optar por um modelo “cartesiano”, racionalista, “[...] o mais perfeito, lógico, geométrico possível” (CALVINO, 1994, p. 97). Esse modelo traz a vantagem de ter sido sistematizado por um filósofo da categoria de Descartes e carrega em si toda a força e a tranquilidade para o espírito inquisidor do investigador garantir a certeza e a objetividade dos resultados.

É um modelo que foi sendo alinhavado na Europa já no começo do Renascimento. Físicos, astrônomos, artistas, arquitetos, até mesmo políticos e homens de Corte, foram procurar, na Natureza, as leis objetivas que mostrassem as bases estruturais do método.

Tratava-se, então, de

[...] conseguir ter presente por um lado a realidade informe e demente da convivência humana, que só gera monstruosidades e desastres e, por outro lado, um modelo de organismo social perfeito, desenhado com linhas nitidamente traçadas, retas e círculos e elipses, paralelogramos de forças, diagramas com abscissas e ordenadas. (CALVINO, 1994, p. 97).

O modelo pronto e acabado não é patrimônio exclusivo de Palomar, nem de muitos cientistas e pesquisadores. Foi assim, por exemplo, que os espanhóis se aproximaram da América: com um modelo de cidade, um modelo de rei, um modelo de súdito, um modelo de “república e polícia”, como eles próprios gostavam de repetir enquanto olhavam para os indígenas e levavam as mãos à cabeça, afirmando que viviam como brutos, sem um mínimo de civilidade.

O problema do modelo é que, para ser modelo, tem que (p. 98) “[...] funcionar com perfeição; ao passo que a realidade, vemos bem que ela não funciona e que se esfrangalha por todos os lados”. Mas Palomar, como os espanhóis à época da Conquista, e como, curiosamente, o próprio historiador tantas vezes não desiste, e não será por isso que ele vai deixar de lado o seu modelo: se é assim que as coisas se passam, “resta apenas obrigar a realidade a adquirir a forma do modelo, por bem ou por mal” (CALVINO, 1994, p. 98).

A tarefa não foi fácil para Palomar, nem para os espanhóis, nem para os historiadores. A realidade recusava-se a adaptar-se ao método. Calvino comenta que sua personagem bem que tentou, procurando desconsiderar tudo aquilo que “sobrava” da realidade: “[...] todas as lacerações e contorções e compressões que a realidade humana deve sofrer para identificar-se com o modelo deviam ser consideradas acidentes momentâneos e irrelevantes.” (CALVINO, 1994, p. 98).

Foi depois de muito tentar que Palomar passou a aceitar a ideia de que a realidade só pode ser compreendida por vários modelos, e não apenas por um único. Poderia perguntar-se o historiador: afinal de contas, por que utilizar apenas uma metodologia científica que desconsidere a literatura, a fenomenologia, a arte...? Por que teimar num “rigoroso” – e impossível, diria Palomar – método científico? Talvez fosse necessário usar diferentes métodos, aproximar-se da realidade por diferentes caminhos, olhar para ela de diferentes pontos de vista e, então... Palomar, conclui o autor (p. 100), esteve tentado a “[...] expor esses belos pensamentos de forma sistemática, mas um escrúpulo o retém: e se daí decorresse um modelo?”

2.3 O problema da projeção

Ítalo Calvino ajuda-nos a concluir que a realidade é, de fato, inabarcável. Mas nem por isso a sua personagem deixa de querer entendê-la. A solução parece encontrar-se na escolha de um ponto de vista: é a partir de uma determinada perspectiva que posso construir o meu relato; é a partir de um ponto de vista previamente estabelecido que posso aproximar-me da realidade.

Palomar, porém, lembra-nos que não é fácil a escolha e que, uma vez realizada, torna-se necessário aceitar que se trata apenas de uma perspectiva; uma perspectiva que poderá dar conta da realidade de uma maneira melhor ou pior do que outras perspectivas, mas que nunca dará conta de toda a realidade.

E é sobre o processo de escolha que Calvino se debruça: Palomar vai às compras e está pensando em levar para casa uma coisa tão simples como alguns queijos.

A queijaria apresenta-se a Palomar como uma enciclopédia a um autodidata; poderia memorizar todos os nomes, tentar uma classificação segundo as formas – sabonete, cilindro, cúpula, bola – segundo a consistência – seco, pastoso, cremoso, estriado, compacto – segundo os materiais estranhos que entram na preparação da crosta ou da massa – uva passa, pimenta, nozes, gergelim, ervas, bolores – mas isso não se aproximaria em nada do verdadeiro conhecimento, que está na experimentação dos sabores, feita de memória e imaginação ao mesmo tempo [...]. (CALVINO, 1994, p. 67-68).

A vantagem de Palomar é que está enfrentando um mundo simples e bastante conhecido: afinal, trata-se de queijos. Mas como seria a tarefa de alguém que se defrontasse pela primeira vez com um mundo desconhecido; alguém que estivesse olhando para uma realidade que não conhece e que “deve escolher” um ponto de vista, uma maneira de olhar? Onde encontrar um ponto de referência que sirva de base quando tudo está ainda por conhecer?

Palomar partirá de uma perspectiva analógica. Nada mais sensato do que a analogia para tentar adentrar numa nova realidade. Está ouvindo o canto dos pássaros – curiosamente foram também os pássaros e tantos outros animais que atraíram a atenção dos primeiros europeus que chegaram à América – e está tentando entender o assobio dos melros que, “no seu modo de ver”, parecem-se com o dos humanos. Parece que há um diálogo. Um melro assobia, outro responde da mesma forma, depois de uma pequena pausa. Mas Palomar se pergunta se seria assim ou se não estaria

[...] na pausa e não no assobio o significado da mensagem? E se for no silêncio que os melros falam [...] ou melhor, ninguém pode entender ninguém: cada melro acredita haver posto no assobio um significado fundamental para ele que só ele entende. (CALVINO, 1994, p. 28).

Palomar “teima” em encontrar uma analogia entre o diálogo dos melros e o diálogo com sua mulher. Teria sido mais fácil perceber que os melros simplesmente assobiam; que é ele, Palomar, quem está querendo ver um diálogo onde não há. Mas os argumentos de Palomar são

convincentes: de fato, ele e sua mulher falam como os melros assobiam. Parece que ambos se falam, que ambos se comunicam algo, que há curtos intervalos de silêncio entre o que um e outra falam; mas, de fato,

[...] a senhora Palomar se exprime por meio de frases completas mas quase sempre alusivas ou sibilinas, para pôr à prova a agilidade de associações mentais do marido e a sintonia dos pensamentos dele com os dela (coisa que nem sempre funciona); o senhor Palomar ao contrário deixa que das brumas de seu monólogo interior elevem-se esparsos sons articulados, confiando que deles resulte, se não a evidência de um sentido completo, pelo menos o claro-escuro de um estado de ânimo [...]. Dava no mesmo se nos limitássemos a assobiar, pensa ele. (CALVINO, 1994, p. 27).

O mesmo lhe acontece com os estorninhos: ondas migratórias imensas que, no final do outono, podem ser vistas no céu de Roma. Os estorninhos devem ter uma direção determinada. Seu voo não pode ser um voo aleatório, porque ninguém faria assim:

Se se detém alguns minutos observando a disposição dos pássaros relativamente uns aos outros, o senhor Palomar se sente preso numa trama cuja continuidade se estende uniforme e sem lacunas [...]. Mas basta que se ponha a seguir com o olhar um único pássaro para que a dissociação dos elementos se imponha [...] e o efeito é o de uma vertigem que o toma pela boca do estômago. (CALVINO, 1994, p. 59).

Quando se pretende estabelecer uma analogia com o que já conhecemos – no caso de Palomar, com o comportamento humano; no caso dos europeus, com os seus conceitos de ciência ou de narrativa – é preciso muito cuidado na hora de estabelecer os termos da relação, para não desqualificar o que fica fora da analogia. É o momento perigoso em que se estabelecem as teorias sobre a nova realidade que se está observando, mas não como uma nova realidade e, sim, por comparação com a realidade conhecida.

Assim, os amigos de Palomar têm várias teorias para descrever o motivo e o sentido do voo dos estorninhos: eles não se chocam, porque possuem um radar; dão muitas voltas porque acontece como com os aviões e estão esperando a sua vez de pousar (CALVINO, 1994, p. 60);

não é bem assim, porque, no fundo, cada um tem a sua árvore, e quando a distingue, “mergulha em sua direção [...]” (p. 61).

Como vimos com Borges, há uma trágica obsessão por determinar o sentido da colonização. Como se pudéssemos encontrar um único sentido para a ação humana. A vantagem dessa premissa é que a realidade a ser conhecida torna-se mais simples, mais clara, mais fácil de captar e de narrar. Contudo, por que não tentar uma pluralidade de métodos e de perspectivas? por que não aceitar uma pluralidade de sentidos na ação humana?

Talvez seja o momento de ousar e propor uma nova função para o trabalho do historiador. Até agora, o historiador tem tido um papel solitário e isolado. A pesquisa histórica, mesmo que em equipe, tem sido sempre uma pesquisa individual, produzindo, geralmente, uma obra individual. Mesmo as obras coletivas são o resultado de vários artigos de vários historiadores, que produzem o seu próprio texto dentro da coletânea organizada. Talvez seja o momento de assumir um papel e uma dinâmica coletiva e multidisciplinar, na qual vários pesquisadores, cada um dentro da sua especialidade e com a sua própria pesquisa, discutam e analisem um tema para produzir um texto único, fruto de um trabalho e de um debate coletivo. Um texto que seja o resultado do próprio processo de conhecimento através da discussão a partir de vários pontos de vista.

2.4 A necessidade de dar sentido

Nem Palomar, nem os europeus, quando entraram em contacto com as civilizações americanas, poderiam furtar-se ao desejo de conhecer. Faz parte da condição humana

[...] jamais sufocar em si a necessidade de traduzir, de passar de uma linguagem a outra, de uma figura concreta a palavras abstratas, de símbolos abstratos a experiências concretas, de tecer e tornar a tecer uma rede de analogias. Não interpretar é impossível, como é impossível abster-se de pensar. (CALVINO, 1994, p. 90).

Quando Calvino leva Palomar a visitar as ruínas de Tula, a antiga capital dos toltecas, parece encontrar a resposta certa para todas essas indagações que viemos fazendo. Resposta que é um silêncio.

Palomar está com seu amigo visitando as ruínas. O Templo da Estrela da Manhã, o deus Quetzalcóatl, borboletas, serpentes, colunas. “Na arqueologia mexicana, cada estátua, cada objeto, cada detalhe de baixo-relevo significa alguma coisa que significa alguma coisa que por sua vez significa alguma coisa” (p. 88). O seu amigo vai desenvolvendo teorias que explicam o porquê de tudo aquilo. Junto a eles, um professor com um grupo de alunos, comenta: “– *Esto es un chac-mool. No se sabe qué quiere decir.*” (p. 89).

Palomar sente-se fascinado pelas explicações do amigo, pelas alegorias, pelas referências mitológicas, mas vai sentindo também a atração daquilo que, quando o ouviu, lhe pareceu pura falta de interesse:

[...] uma pedra, uma figura, um signo, uma palavra que nos cheguem isolados de seu contexto são apenas aquela pedra, aquela figura, aquele signo ou palavra: podemos tentar defini-los, descrevê-los como tais, só isto. Se além da face que nos apresentam possuem também uma outra face, a nós não é dado sabê-lo. (CALVINO, 1994, p. 90).

Diante das duas posturas, Palomar dá um passo a mais e toca um dos pontos mais importantes que devem ser levados em conta à hora de debruçar-se sobre a história da América:

O senhor Palomar pensa que toda tradução requer uma outra tradução, e assim por diante. Pergunta-se a si mesmo: Que quereria dizer morte, vida, continuidade, passagem para os antigos toltecas? (CALVINO, 1994, p. 90).

Os relatos que temos sobre as antigas colonizações são, na sua grande maioria, relatos descritos por indígenas e traduzidos por religiosos espanhóis, ou relatos escritos pelos religiosos depois de ver e ouvir as histórias contadas e comparar com as suas próprias histórias. Mas o que é que essas histórias – se fossem mesmo verdadeiras – queriam dizer para os indígenas? Talvez, em muitas ocasiões, e mesmo apesar da ingente necessidade de encontrar um sentido, o historiador tenha de encontrar a grandeza que se esconde em afirmar que “não sabemos o que quer dizer”.

PARTE II
PROJETOS POLÍTICOS

CAPTÍTULO 3

ÉTICA E POLÍTICA NA MODERNIDADE¹

3.1 Introdução

Nicolau Maquiavel ocupa, sem dúvida, um lugar privilegiado – e, para alguns estudiosos, um lugar fundante – no âmbito da política do Estado moderno. A sua obra deixou uma marca tão profunda que seu nome passou a qualificar um determinado tipo de política. “Maquiavélico” é, talvez, um dos adjetivos mais conhecidos até por aqueles que pouco ou nada têm a ver com política.

A obra é relativamente pequena – 26 capítulos, na sua maior parte pequenos, e uma carta de Maquiavel como Apêndice – e, de certa forma, até o capítulo XIII predomina uma intenção descritiva da história política da Europa. Preocupa-se em descrever as espécies de principados e de que forma se adquirem (capítulo I); dos principados hereditários e mistos (capítulos II e III); ou bem, como se conquistam pelas armas (capítulo VII) ou pelo crime (capítulo VIII). Trata também sobre os principados civis e os eclesiásticos (capítulos IX e XI) e da necessária preocupação com os exércitos (capítulos XII e XIII).

A partir do capítulo XIV – “Dos deveres do Príncipe para com suas tropas” – o autor passa a entrar no que hoje poderíamos denominar esfera política. Preocupa-se em dar indicações e normas sobre modos de conduta que o Príncipe prudente deveria seguir.

¹ Maquiavel (1983).

3.2 “O príncipe” e os “espelhos de príncipe”

Um primeiro ponto que convém destacar é o fato de que, para muitos historiadores e estudiosos do pensamento político moderno, *O Príncipe* rompe com uma tradição clássica e medieval daqueles autores que se dedicavam a escrever “Espelhos de Príncipe”, onde o governante era – ou deveria ser – alguém que possuísse as mais altas qualidades de excelência humana e, mais especificamente, alguém dotado das virtudes cristãs. Tratava-se de uma tradição que, através do cristianismo e dos autores medievais cristãos, entroncava com o conceito grego de *areté*, aquela qualidade, ou melhor, aquele conjunto de qualidades e virtudes que caracterizavam o homem bom, o homem excelente. Dessa maneira, para esses autores, a decisão política só poderia ser acertada se o Príncipe tivesse um leque enorme de virtudes, principalmente a prudência, a temperança, a fortaleza, a justiça, a liberalidade, a magnanimidade, a piedade e tantas outras virtudes clássicas e cristãs.

Esse pensamento estava ligado à ideia aristotélica de “justo meio”. Para Aristóteles, a decisão certa encontrava-se num justo meio entre duas opções opostas, que só poderia ser decidido diante das circunstâncias concretas. Não se tratava de um justo meio matemático; tratava-se de encontrar a decisão mais adequada às circunstâncias que se apresentavam num momento determinado. Contudo, Aristóteles não queria dizer, com isso – e este ponto é de particular importância para entendermos uma das diferenças mais marcantes em Maquiavel – que qualquer decisão que pudesse resolver a questão era a mais adequada. Para encontrar a solução mais conveniente, era necessário que o governante fosse, realmente, uma pessoa prudente, e isso significava que deveria ser uma pessoa que possuísse todo aquele conjunto de qualidades de que falamos acima. Por outras palavras, sem virtudes, dificilmente se acertaria em qualquer questão política. Só o governante justo poderia encontrar, na multiplicidade de opções possíveis e circunstâncias mutáveis, a decisão mais ajustada. E essa decisão jamais poderia ser uma decisão que postulasse quaisquer meios, mas apenas os meios justos e adequados.

Esse modo de proceder implicava um enorme grau de incerteza, a aceitação da possibilidade do erro e o caráter retroativo e reflexivo de

todo o processo de decisão política. De fato, um governante prudente poderia errar e tomar uma decisão inadequada. Contudo, o processo de deliberação política não acabava naquele momento. Uma vez comprovada que a decisão estava errada, cabia ao governante, precisamente pelo fato de ser prudente, corrigir o ato. Dessa forma, a sua atitude e a sua decisão tornavam-se corretas. Corretas porque corrigidas. Esse era o processo reflexivo. O retroativo configurava-se na medida em que, para Aristóteles, todo ato humano tinha uma dimensão não só transeunte e objetiva – aquilo a que o próprio ato visava – mas também imanente e subjetiva – transformando o caráter do agente. Essa correção tornava o governante ainda mais prudente. Como veremos, para Maquiavel, a característica do homem prudente será a de realizar seus atos e tomar as suas decisões sem ser afetado por eles. Ou seja, o caráter do homem prudente seria precisamente a ambiguidade de caráter.

3.3 O contexto e o intuito de Maquiavel

É preciso ter em conta que Maquiavel não escreveu, portanto, a sua obra, nem como um “Espelho”, nem como um “Tratado” de ética na política. Nem sequer como um tratado de política. Escreveu-a dentro de um contexto determinado e com uma finalidade precisa.

O contexto era a Florença do Humanismo, dos começos do século XVI, onde se estava discutindo como deveria ser o “agir civil”, ou seja, qual deveria ser a atitude cívica ou política para viver harmoniosamente a vida na República. E o intuito, como ele próprio afirma na sua obra, era explicar quais deveriam ser as atitudes mais adequadas para que um Príncipe Novo pudesse manter o seu estado recém-conquistado. Ou, por outras palavras, quais deveriam ser as qualidades políticas, não para “o bom governo”, como insistiam em tratar os “Espelhos”, mas para manter o poder e não perdê-lo.

Maquiavel analisa, na sua obra, a forma de aquisição dos Estados, alguns de forma legítima e outros de forma ilegítima, e considera que os cidadãos vão se acostumando às formas de governo e de convivência, como se tratasse de uma “segunda natureza” que se fosse incrustando neles. Nesse contexto, surge a figura do Príncipe Novo, aquele que

assume o Poder para instaurar uma nova forma de governo. É para esses casos e essa situação que Maquiavel afirma estar escrevendo a sua obra. Suas considerações e seus conselhos inserem-se dentro dessa perspectiva. E, nesse sentido, pode-se afirmar que Maquiavel restringe e particulariza o campo do seu estudo e, nesse mesmo sentido, também se pode afirmar que a sua preocupação não é tanto com o comportamento humano ou as qualidades humanas do governante, mas com as inovações introduzidas pelo Príncipe Novo dentro daquilo que deveria ser feito para manter o Poder.

3.4 A prudência em Maquiavel

Tanto para Maquiavel como para Aristóteles e a tradição clássica, a verdade, no caso, a decisão certa, escondia-se nos fenômenos, nas aparências das coisas. A realidade é tão complexa, múltipla e mutável que não nos permite ver a sua própria verdade. Contudo, para Aristóteles, essa verdade, essa decisão certa revela-se nas próprias aparências. Trata-se de um descobrimento que se dá através de um desvelamento. Daí que a verdade seja epifânica. O governante, se for um bom homem, consegue tirar os véus aparentes que encobrem a decisão certa, até o momento em que ela se manifesta. O bom governante, para Aristóteles, seria aquele que, sendo virtuoso e, precisamente por isso mesmo, consegue encontrar o justo meio nas aparências complexas da realidade. Para Maquiavel, ao contrário, é o Príncipe quem deve revestir-se de aparências para conseguir os seus objetivos, porque o povo julga pelo que vê:

[...] os homens, em geral, julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois todos podem ver, mas poucos são os que sabem sentir. Todos veem o que tu pareces, mas poucos o que és realmente, e estes poucos não têm a audácia de contrariar a opinião dos que têm por si a majestade do Estado. (MAQUIAVEL, 1983, p. 75).

Para Maquiavel, a decisão certa encontrava-se nos resultados que se queriam atingir. Algo transeunte e objetivo, independente, portanto, das qualidades subjetivas do governante. Não se tratava mais de que o Príncipe possuísse aquela lista interminável de qualidades e virtudes ou,

melhor, poderia até possuí-las, mas não seria oportuno agir sempre de acordo com elas – subjetivamente, portanto – mas, sim, seria necessário agir de acordo com o objetivo procurado. E, para isso, bastaria com que o Príncipe soubesse ponderar e medir os efeitos e resultados das suas ações, tendo em vista o fim proposto. O decisivo, para determinar a ação política conveniente, seria avaliar quais seriam os resultados que determinado tipo de ações provocaria na sociedade e, uma vez identificado o resultado conveniente para o que se pretende conseguir, a ação a ser tomada seria aquela que mais convenientemente levasse à obtenção desse resultado. Bastaria

[...] disfarçar muito bem esta qualidade e ser bom simulador e dissimulador. E tão simples são os homens, e obedecem tanto às necessidades presentes, que aquele que engana sempre encontrará quem se deixe enganar. (MAQUIAVEL, 1983, p. 74).

Dentro deste contexto, Maquiavel introduz definitivamente a distinção entre o “ser” e a “aparência”. A preocupação da filosofia clássica entre o “ser” e os “acidentes” (ou fenômenos), ou seja, o fato de o homem ter acesso apenas ao que aparece e não à essência das coisas, que, para os gregos, implicou o desenvolvimento de toda a sua filosofia à procura do que as coisas são e não de como elas nos aparecem, passa a carecer de sentido no mundo moderno inaugurado por Maquiavel.

O príncipe não precisa possuir todas as qualidades acima citadas, bastando que aparente possuí-las. Antes, teria eu a audácia de afirmar que, possuindo-as e usando-as todas, essas qualidades seriam prejudiciais, ao passo que, aparentando possuí-las, são benéficas; por exemplo, de um lado, parecer ser efetivamente piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e de outro, ter o ânimo de, sendo obrigado pelas circunstâncias a não o ser, tornar-se o contrário. (MAQUIAVEL, 1983, p. 74).

No final do capítulo XVIII, o autor estabelece definitivamente o princípio que o tornará célebre ao longo da história:

Nas ações de todos os homens, máxime dos príncipes, onde não há tribunal para que recorrer, o que importa é o êxito bom ou

mau. Procure, pois, um príncipe vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo é levado pelas aparências e pelos resultados dos fatos consumados”. (MAQUIAVEL, 1983, p. 75).

Maquiavel vai contra a corrente de pensamento clássico inaugurado pelos gregos, que estimulava o homem a “tornar-se aquele que pode chegar a ser” ou “a ser si próprio”. Não parte da capacidade de desenvolvimento perfectivo do ser humano. Olha e aceita o homem “como é”. É por isso que carece de sentido falar de moral ou de Ética em Maquiavel. Porque a Ética diz respeito a esse desenvolvimento. Só cabe falar em Ética quando se considera o homem como um ser em formação e, portanto, com um “dever-ser” que o dirija. É sobre esse “dever-ser” que a Ética tem algo a falar. Não na forma de leis e normas que recortem ou impeçam a liberdade humana, mas explicitando a medida que encaminha a ação humana à sua autoperfeição. Porém, Maquiavel não está preocupado em tratar da perfeição humana – já avisou no começo do livro – mas sobre a maneira de conservar o poder.

O problema surge quando se aceita definitivamente que essa maneira de agir é a única maneira razoável em política ou, por outras palavras, que a ética política consiste em aceitar as coisas “como as coisas são” e considerar o “como deveriam ser” como algo hipotético e moralizante.

A inovação trazida por Maquiavel, a sua ruptura com a tradição clássica e medieval consiste, a meu ver, em ter deslocado a questão do processo da tomada de decisão política. Até aquele momento, para se deliberar convenientemente sobre a opção ou a atitude política certa, era preciso, se se queria chegar a uma solução justa, que o governante fosse uma pessoa justa e virtuosa. Agora, o importante, na deliberação, não estava mais na qualidade moral dos que deliberavam, mas no resultado que se visasse a atingir, ou melhor, na capacidade dos governantes para agir de acordo com os resultados queridos. Por isso, como ele próprio afirmava, o Príncipe novo

[...] não pode observar todas as coisas a que são obrigados os homens considerados bons, sendo frequentemente forçado, para manter o governo, a agir contra a caridade, a fé, a humanidade,

a religião. É necessário, por isso, que possua ânimo disposto a voltar-se para a direção a que os ventos e as variações da sorte o impelirem, e, como disse mais acima, não partir do bem, mas, podendo, saber entrar para o mal, se a isso estiver obrigado. (MAQUIAVEL, 1983, p. 74).

A relação aqui, a partir desse momento, passa a estar com sinal trocado. Não são as qualidades que permitem encontrar a ação justa que deve ser seguida, mas os resultados. E, dependendo dos resultados que forem visados, o governante deve ter as condições e qualidades necessárias (que muitas vezes poderiam ser a crueldade, a falsidade, o cinismo, a agressão, etc.) para executar a ação. Por outras palavras, como diria Shakespeare mais tarde, através das bruxas de Macbeth, a maquiavélica personagem que matou o seu melhor amigo, Duncan, para fazer-se com o poder, o belo é feio e o feio é belo (SHAKESPEARE, 1978, p. 119).

A verdadeira inovação de Maquiavel consiste em ter introduzido, na política moderna, a ambiguidade das ações e das palavras. Um bom político não é mais aquele que é um bom homem, mas aquele que é capaz de fazer qualquer coisa para conseguir os seus resultados, tendo o cuidado de salvar as aparências para não chocar a opinião pública.

3.5 A segunda natureza

No penúltimo capítulo da sua obra, capítulo XXV, Maquiavel fará uma reflexão sobre as relações entre o seu Príncipe Novo e a Fortuna, essa personagem caprichosa, que altera as circunstâncias, modifica os tempos e exige mudanças de comportamento. E, da mesma forma que, nos primeiros capítulos, falara sobre as dificuldades que o Príncipe encontraria no povo para aceitar as suas mudanças, já que o povo estaria tão acostumado com as suas formas de comportamento social até o ponto de que se poderia dizer que se tratava de uma segunda natureza, agora Maquiavel parece querer refletir sobre a possibilidade, ou a impossibilidade, de o Príncipe mudar de comportamento diante das contínuas mudanças políticas e sociais que a Fortuna carrega consigo.

A metáfora de Maquiavel (1983, p. 103) com o rio encolerizado é adequada. A Fortuna ataca como um rio impetuoso, e nada ou muito

pouco se pode fazer, mas depois “[...] quando volta a calma, podem fazer reparos e barragens”, evitando danos futuros numa outra cheia. Assim acontece com a Fortuna. É preciso saber fazer-lhe resistência. E fazê-la mudando de atitude de acordo com as circunstâncias: “[...] julgo feliz aquele que combina o seu modo de proceder com as particularidades dos tempos, e infeliz o que faz discordar dos tempos a sua maneira de proceder.” (MAQUIAVEL, 1983, p. 104).

Para o pensador florentino, uma vez que o governante adota uma posição, a repetição dos seus atos acabaria criando nele também essa segunda natureza, a qual, como um costume que vá se solidificando nas formas de ação, acabaria por tornar o Príncipe previsível, predeterminado, incapaz de mudar de opinião, de decisão e de atitude, precisamente porque sua forma de agir teria ido arraigando nele a ponto de criar uma segunda natureza, de maneira que o êxito continuado das suas decisões dependeria de que as circunstâncias sempre se apresentassem da mesma forma, e não conforme os caprichos da Fortuna que, como insiste Maquiavel, é mulher e, por ser mulher, é mutável, de maneira que fatos, condições e circunstâncias sempre acabam sendo diferentes do que foram.

Diante dessa situação, Maquiavel afirma, sem se aprofundar mais detidamente na questão – o qual nos teria permitido entender melhor se se trata de uma suposição ou de uma certeza – que não se encontra homem tão prudente como ele descrevera ao longo de todo o livro. É mais ou menos como naquelas situações em que alguém nos faz uma defesa tão eloquente de algo ou de alguém, para depois concluir com certa amargura, que, infelizmente, se trata de uma utopia, de um sonho, de uma quimera inexistente. Aliás, é bom lembrar que quase simultaneamente outro pensador, o inglês Thomas More, estava escrevendo a sua obra *Utopia*. Para Maquiavel, é impossível encontrar alguém que saiba acomodar-se, sempre, às mudanças das circunstâncias e ao que os tempos exigirem, quer por não poder desviar-se daquilo a que a sua natureza o impele, quer porque, tendo alguém prosperado num caminho, não consegue mais resignar-se a abandoná-lo.

É diante dessa posição, a meu ver, que melhor se manifesta o pensamento de Maquiavel na esfera política. O mundo da política é o mundo do contingente e do mutável. Não há, nem haverá nunca, uma situação de equilíbrio permanente. Aquilo que hoje se manifesta de uma

forma e exige certas opções e atitudes, amanhã se manifestará de forma diversa, exigindo outras diferentes atitudes. Para a tradição clássica, o governante deveria ser, por isso mesmo, um homem circunspecto (aquele que percebe as circunstâncias) e sê-lo-ia na medida em que possuísse todas as demais qualidades. Para a tradição moderna, inaugurada com Maquiavel, a pessoa circunspecta seria um profundo fracasso político: quando chegasse a ocasião de ser impetuoso, hábil, rápido em decidir e argumentar, arrojado, não saberia como agir, precisamente por ser circunspecto e ter de atender a todas e cada uma das circunstâncias e, dessa forma, acabaria perdendo o poder e o Estado.

Ainda hoje estamos dentro dessa tradição moderna inaugurada com *O Príncipe*, o bom político é aquele que sabe agir de tal forma que os seus atos não criem nele um costume, não o conformem a uma segunda natureza, ou seja, os seus atos não podem depender de uma coerência, nem de um plano, nem de uma linha de ação pré-fixada. Os seus atos e as suas ações devem estar marcados pelos interesses de cada momento histórico e, nesse sentido, o que foi dito hoje pode ser desmentido amanhã, o que hoje foi necessário fazer pode ser desfeito amanhã, o que hoje foi preciso assinar pode ser rejeitado amanhã, porque, como o próprio Maquiavel afirma:

[...] se os homens todos fossem bons, este preceito seria mau. Mas, dado que são perversos e que não a observariam a teu respeito, também não és obrigado a cumpri-la [a palavra dada] para com eles. Jamais faltaram aos príncipes razões para dissimular a quebra da fé jurada. (MAQUIAVEL, 1983, p. 74).

Maquiavel introduz, na esfera política do Renascimento, uma cosmovisão de ética muito diferente da introduzida por um More, com a sua *Utopia*, ou um Cervantes, com seu *Dom Quixote*. Trata-se de uma ética de resultados que terá consequências, a curto prazo, no âmbito da Conquista e colonização do Novo Mundo e, a longo prazo, no âmbito do que hoje conhecemos como “mundo da política”. A questão que fica pendente é se, ainda assim e ainda hoje, é esse o homem político que queremos e procuramos.

CAPÍTULO 4

À MEDIDA E A DESMEDIDA DO HUMANO²

4.1 A utopia e a transformação da realidade

A utopia tem sido um dos elementos mais dinâmicos da história do mundo ocidental, principalmente a partir do período conhecido como Idade Moderna. De certa maneira, toda utopia é, por um lado, *crítica* do estado presente e, por outro, *projeto* para um futuro melhor e mais justo. A *Utopia* de Thomas More inicia um estilo que estenderá suas influências ao longo de mais de quatro séculos.

Trata-se de uma obra dividida em duas partes ou dois livros, cuja divisão já dá uma ideia da premissa de onde parte o autor. O livro primeiro trata, em geral e de forma abstrata, sobre “a melhor constituição de uma República”. O viajante Rafael Hitlodeu conta as suas reflexões a partir da experiência das suas viagens, enquanto que, no livro segundo, trata-se “da descrição de Utopia e larga pormenorização do seu governo e de todas as leis e instituições da mesma ilha” (MORE, 1988). More parece estar querendo-nos dizer, desde o começo da sua obra, que uma coisa é falar sobre conceitos e abstrações e, outra, em parte diferente, falar sobre uma realidade concreta.

Há muitas formas de se encarar a vida e a realidade. Há uma forma bem específica, e que foi vivenciada principalmente nos séculos XVI e XVII, que se caracteriza pelo *projeto*, ou seja, pela tentativa de moldar a realidade de acordo com a projeção dos nossos planos. Isso não significa que, antes da época dos descobrimentos, o homem carecesse de planos e não tivesse a pretensão de tornar a realidade de acordo com a

² More (1988).

sua vontade. Significa que é com o começo dos tempos modernos, com o avanço da técnica, com os descobrimentos científicos e das leis da natureza, que o homem adota uma nova postura perante a realidade; postura que fica muito bem delineada nas palavras precisas de Francis Bacon: “saber é poder”.

Bacon critica o conhecimento aristotélico naquilo que tem de especulativo. Seu livro, o *Novum Organum*, é uma resposta, uma alternativa “prática” ao “teórico” *Organum* de Aristóteles. É nesse ambiente que More escreve sua *Utopia*. Existe um projeto de sociedade melhor que o atual. As notícias que chegam, cada vez mais constantemente, do Novo Mundo apontam para o fato de que há outros povos que vivem de maneira diferente. A realidade social da Inglaterra – e de certa forma da “Cristandade” europeia – é colocada em xeque com a sua obra. Porém, o próprio autor deixa escapar um certo ar de dúvida sobre a eficácia de tornar pública a sua *Utopia*.

Contudo, para vos dizer a verdade, não estou completamente decidido quanto à publicação deste livro. Pois que a natureza dos homens é tão diversa, a imaginação de alguns tão caprichosa, os seus espíritos tão cruéis, tão corrupto o seu juízo, que aqueles que levam uma vida alegre e divertida, arrastados apenas pelos prazeres carnis e sensuais, parecem estar em melhores condições que aqueles que se preocupam com os cuidados e estudos necessários à criação ou publicação de algo que possa ser agradável ou útil para os outros. No entanto, esses outros irão aceitar a sua obra com mero desdém, desprezo e crueldade. (MORE, 1988, p. 15).

Será pensando, provavelmente, nessa natureza humana tão frágil e tão volúvel que Thomas More irá descrever na sua obra, como vivem e como se comportam os habitantes de uma nova ilha no Novo Mundo.

O projeto utópico introduz, na vida, uma dimensão de dinamismo, da qual se carece quando ficamos terra a terra, quando encaramos a vida dentro dos limites do que é meramente viável. O projeto desperta as energias adormecidas, abre horizontes insuspeitados e – principalmente – exige além dos próprios limites do racional e prudente.

Temos de levar em consideração que o homem do século XVI é um homem renascentista, que quer perdurar através da arte, das façanhas, da santidade ou até da maldade,³ mas perdurar. O século XVI espanhol é um século marcado pelo conceito de honra e de bom nome, ou boa fama. Conceitos que só têm sentido quando se pensa na sua permanência no tempo, na possibilidade de ultrapassar o limite pessoal da própria existência.

Conta-se de Santa Teresa de Jesus que, quando era ainda uma criança de pouco mais de 12 anos, convenceu o seu irmão menor para que fossem embora juntos da sua cidade e procurassem as terras dos mouros, para poder morrer por Cristo. O jesuíta Alfonso Rodríguez, quase contemporâneo de Cervantes, escreve, no seu livro “Exercícios de Perfeição” (Tratado VIII, capítulo XV) que “temos um apetite de divindade e uma loucura e um frenesi de querer ser mais do que somos” (RODRIGUES, 1927). Burckhardt analisa cuidadosamente o pensamento italiano do Renascimento para dizer que as cidades rivalizavam entre si para conservar a memória e os restos mortais dos grandes homens

[...] célebres que não foram santos, mas que por seu admirável espírito e pela sua força insigne (virtú) merecem ser colocados junto dos santos, da mesma forma que na Antiguidade a figura do homem célebre era colocada junto dos heróis. (BURCKHARDT, 1985, p. 135).

4.2 Um novo projeto de sociedade

Parece-me que é precisamente nesse ponto que se encaixa a figura de Thomas More: vivendo entre o Renascimento e a Modernidade, utiliza a sátira e o sarcasmo como recursos para recriar uma forma, antiga e já

³ Maquiavel, nas suas Histórias florentinas, critica seus predecessores porque não levaram em conta como os homens gostam “de perpetuar a fama do seu nome. Quantos que não conseguiram destacar-se por nada que fosse louvável, tentaram destacar através da ignomínia”. (BURCKHARDT, 1985, p. 137).

gasta, de ver o mundo, que possa oferecer uma nova possibilidade de viver, de um novo *projeto* de vida.⁴

Ora, se em tal companhia, em que uns desprezam as invenções dos outros homens e outros acham as suas as melhores, se, entre tais homens alguém descrevesse o que tinha lido ou o que tinha visto fazer noutros lugares, logo os ouvintes se mostrariam surpresos e espantados. Pois temem perder a fama de sábios e passarão por imbecis, a menos que consigam encontrar argumentos que lhes permitam repreender e censurar os outros. Se o não conseguem, entrincheiram-se no lugar-comum: “Os nossos pais e antepassados já assim procederam, queira Deus que os possamos igualar em sabedoria”. E sentam-se novamente, como se tivessem sagazmente encerrado a questão e com esta resposta fechado a boca aos outros. (MORE, 1988, p. 25).

More receava que a Inglaterra do seu tempo não estivesse disposta a aceitar um novo olhar sobre o mundo. Parecia-lhe que o vício e a corrupção estavam muito bem instalados nas elites do poder.

Reparai que, nos pontos do reino em que se produz a lã mais fina e apreciada, os nobres, os ricos, e mesmo certos reverendos padres, santos homens, sem dúvida, não só se não contentam com os rendimentos anuais que, desde os seus antepassados, sugam das suas terras, insatisfeitos com a sua vida ociosa e cheia de prazeres, que em nada aproveita ao bem comum, como roubam todo o espaço arável, para o converter em pastagens, rodeando-o de cercas, e deitam abaixo casas e aldeias, deixando apenas a igreja para servir de curral aos carneiros. (MORE, 1988, p. 31).

⁴ Nesse sentido, Burckhardt dedica todo o capítulo IV da Segunda Parte do seu livro para tratar da “Burla e o Sarcasmo modernos”. Cito apenas três exemplos que me parecem muito similares às histórias e contos do Quixote: O Papa florentino Leão X, “por ocasião de algumas festas [...] gostava de servir macacos e corvos como se fossem manjares finíssimos”; costumava louvar o repentista mais ou menos mediocre Baraballo de Gaeta “até tal extremo que o mesmo chegou a aspirar seriamente à coroa poética do Capitólio.” Lorenzo, o Magnífico, e Luigi Pulci escrevem e declamam paródias do Inferno, de Dante; Teófilo Folengo cria o “Orlandino”, cujo herói cavalheiresco fica ultrapassado por mover-se já num mundo moderno.

Essa crítica se estende inclusive ao sistema penal. Para More, bom advogado de Londres, punir de maneira igual o ladrão ou o assassino não tem o menor sentido. Na conversa que está mantendo com Rafael e um Cardeal, lembram de um costume, vivido noutros países, cuja descrição é literalmente idêntica à solução jurídica estabelecida por Castela para fazer com que os índios trabalhassem.

Há ainda regiões em que estes “escravos”, como são chamados, não fazem trabalhos forçados. Todos os particulares que precisam de operários dirigem-se à praça do mercado e aí alugam alguns deles, mediante alimentação e um salário um pouco inferior ao do homem livre [...]. Deste modo, nunca lhes falta trabalho e, além de ganharem para o seu sustento, contribuem diariamente com alguma coisa para o Tesouro. (MORE, 1988, p. 38).

Quando More anima Rafael a levar suas experiências e conselhos aos príncipes da Europa, encontra uma forte resistência. Rafael argumenta que, nessas questões, cada Conselheiro dá o seu próprio conselho; e que o dele acabará sendo mais um. Além disso, os seus conselhos, baseados nas experiências dos povos de *Utopia*, provavelmente agradarão muito pouco aos príncipes, porque

[...] o príncipe que só sabe governar os súbditos tirando-lhes a riqueza e as comodidades da vida tem de confessar a sua incapacidade para governar os homens. Resta-lhe governar a sua própria vida, renunciar aos prazeres desonestos e deitar fora o orgulho, causa principais que lhe acarretaram o desprezo e o ódio do povo. Que viva a seu contento, sem prejudicar ninguém, sem gastar além das suas posses, dominando os vícios e a maldade, evitando as ocasiões de erro, com uma governação justa, que não consinta que o crime seja incrementado por um castigo injusto e desproporcionado. Que se não acostume a repor em uso leis já caídas no esquecimento, especialmente leis cuja falta nunca se fez sentir. E que, sobretudo, nunca se permita exigir, com o pretexto de uma transgressão, multas e compensações tão elevadas que um juiz as considera excessivas e injustas entre simples particulares [...]. Ora, dizei-me, se eu fizesse estas e outras afirmações, no meio de homens absolutamente dispostos a princípios opostos, não seria o mesmo que falar para surdos? (MORE, 1988, p. 51-52).

4.3 A mudança dos costumes sociais

Todos concordam que esse tipo de conselho é ótimo quando se dá numa conversa entre amigos, mas que, numa reunião do Conselho de Estado, seria o mesmo que falar para as paredes. More argumenta que, nesses casos, seria conveniente usar uma filosofia diferente da escolástica, menos teórica e mais prática.

[...] Existe outra filosofia menos rígida que conhece o papel que lhe incumbe na peça a representar e o desempenha com comedimento e ordenação. Esta é a filosofia que deveis aplicar [...]. O mesmo acontece quanto aos negócios do Estado e aos conselhos dos reis e príncipes. Se não se consegue arrancar dos seus espíritos, de uma só vez e pela raiz, as opiniões e princípios errados e perversos; se não se consegue, mesmo que se deseje, abolir os vícios e os costumes imorais instaurados pelo hábito, não devemos por isso abandonar o bem público; não se deve abandonar o barco num mar tempestuoso, por se não conseguir dominar os ventos [...]. (MORE, 1988, p. 53).

A proposta de More entra em rota de colisão com tudo o que seja radical e “tecnificado”. Sua solução não é uma “lista de remédios” prontos e pré-fabricados. Nesse sentido, pode-se dizer que, para More, há uma “razão prudencial” que pouco a pouco poderá ir alterando os costumes sociais.

Não, não vos deveis esforçar por introduzir nas suas cabeças princípios novos, que bem sabeis serem estranhos à sua maneira de pensar e de ser, e de que não farão caso algum. Deveis, antes, hábil e cautelosamente, tentar dizer a verdade no momento apropriado e de maneira indireta, para conseguirdes, pelo menos, diminuir a intensidade do mal, já que os vossos esforços não alcançaram instaurar o bem. Pois não é possível que tudo seja bom e perfeito até que os próprios homens consigam atingir a perfeição, coisa que, na minha opinião, não acontecerá nos anos mais próximos de nós. (MORE, 1988, p. 54).

Trata-se de uma razão orientada pela prudência. Mas nem todos aceitam essa sugestão e nem todos compreendem o que se deve entender

por prudência. Rafael acredita que a proposta de More (1988, p. 55) é algo extremamente incerto e lento: “Não vejo a que poderá levar o processo sinuoso e hábil em que quereis que me exercite, com o pretexto de que, quando se não puder chegar à perfeição, se deve proceder com habilidade para ao menos atenuar, na medida do possível, o mal”.

Na sua opinião, o que se deveria fazer seria adotar uma série de leis rigorosas, mesmo que não agradassem a todos e cortar o mal pela raiz:

Não há, no entanto, dissimulação ou ocultação possível: trata-se de aprovar abertamente conselhos detestáveis e de votar decretos perigosos. E aquele que elogia de ânimo leve deve ser considerado pior que um espião e quase tão nefasto como um traidor. Nem será possível praticar o bem, pois, na companhia de tal gente, mais facilmente um homem se perverte do que os converte para a virtude. No seu contato, ou se é corrompido ou, então, a pureza e a virtude servem de manto à corrupção e à loucura dos outros, sendo-nos atribuída a sua imoralidade. Portanto, não há esperança alguma de transformar o mal em bem, seguindo o vosso processo indireto e sinuoso. (MORE, 1988, p. 56).

Estamos diante de um enfrentamento teórico, que se estenderá ao longo da Modernidade e que poderíamos denominar de “visão prudencialista” e “visão legalista”, cada uma delas com uma forma bastante diferente de entender a vida em sociedade e o papel do Estado, cujas repercussões na Europa e na América analisaremos mais detidamente na Parte III.

4.4 A ação humana e a sua medida

A condição fundamental para transitar no espaço político renascentista, entre a utopia possível e a realidade factual, era precisamente a prudência ou, como se afirma nos tempos atuais, a razoabilidade. O contrário disso – o absolutismo, o radicalismo, o dever-pelo-dever, a imposição de uma conduta virtuosa... – todas as formas, enfim, de tratar a questão política como se fosse uma simples questão técnico-dedutiva levaram a Humanidade aos pesadelos amargamente

experimentados no século XX. Todas essas propostas começaram a ser discutidas e postas em prática com a Modernidade.

O experimentado viajante Rafael, conhecedor de vários povos e novos mundos, não entende o que More está querendo dizer com a necessidade da prudência e, além do mais, interpreta que agir prudentemente não passa de um expediente sinuoso e habilidoso, que não dará resultado. Por isso, propõe o igualitarismo para todos, como parte do seu projeto utópico, começando pela abolição da propriedade privada. Dessa forma, voltar-se-ia a um estado de natureza primordial, onde tudo seria de todos:

Caro More, para vos falar com toda a franqueza, em toda a parte que a propriedade é privada, em que o dinheiro é senhor absoluto, é difícil e quase impossível que os negócios públicos sejam bem orientados, floresçam e prosperem [...]. O sábio Platão previra facilmente que o único caminho para conseguir a felicidade de uma comunidade consistia em estabelecer a igualdade de todas as coisas. Ora, a igualdade é, segundo penso, impossível, pois, enquanto cada um tiver a posse individual e absoluta dos bens, enquanto um indivíduo se arrojar diversos títulos e direitos para chamar a si tudo quanto pode, de modo a que um pequeno número de indivíduos dividam entre si toda a riqueza, por maior que seja a abundância e prosperidade, a maior parte do povo viverá na miséria e na indigência [...]. Por isto, estou plenamente convencido que não pode haver distribuição eqüitativa e justa das riquezas, nem felicidade perfeita entre os homens, a menos que a propriedade seja abolida [...]. A cura perfeita e o regresso ao estado de saúde não existe esperança de o conseguir enquanto cada indivíduo for dono absoluto e individual dos bens. Assim, enquanto se cura uma parte do corpo, piora-se conseqüentemente todas as outras, de modo que o remédio de um provoca o mal de outrem; pois que nada pode ser dado a alguém, se não for tirado a outro. (MORE, 1988, p. 58).

Nesse sentido, Rafael representa uma linha de pensadores e juristas, como Maquiavel ou Thomas Hobbes, que romperam com a tradição aristotélica da “justa medida”. Para More, a ação justa não é uma ação “igual para todos”, muito pelo contrário. A “justa medida”

não é aquela que for determinada por uma norma ou uma lei, mas uma relação proporcionada existente entre as coisas, os animais e os homens. Uma proporção que se encontra na própria natureza e que cabe ao homem descobrir. Trata-se da descoberta da

ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente. Nisso consiste o meio termo e aí radica, precisamente, a virtude. (ARISTÓTELES, 1984, p. 73).

Por outras palavras, não se pode definir previamente, através de um conjunto de leis, qual ou quais seriam as ações justas que deveriam ser realizadas. É por isso que, em *Utopia*, há um número muito pequeno de leis, e os magistrados, entre eles o próprio príncipe, representam mais um papel paternal do que jurisdicional.

More, seguindo a tradição aristotélica, não entende que o “justo meio” seja, como pensa Rafael, uma medida exata e igual para todos os membros da comunidade. Não se está falando de um *a priori* normativo, elaborado teoricamente pela Razão humana, como fará mais tarde o Iluminismo, mas de uma medida que se encontra na natureza, que consiste numa proporção e, enquanto proporção, é relacional e, portanto, circunstanciada. Daí que a tarefa dos jurisprudentes, como desenvolveriam os romanos, fosse mais inventiva que dedutiva: *ius ex facto oritur*. O justo procede dos fatos. (VILLEY, 1981, p. 163).

A “justa medida” é indefinível e não pode ser conceituada. Ela é apenas isso: medida. E, enquanto medida, proporção. Entre a falta provocada pela avareza e o excesso derivado da prodigalidade, encontra-se a generosidade. Entre a falta provocada pela covardia e o excesso do destemido, encontra-se a valentia. Nada disso remete a normas pré-fixadas ou conceitos e categorias previamente definidos. Remete a atos proporcionados, realizados pelos homens dentro de determinadas circunstâncias, podendo ser apenas descritos, narrados e, então, vistos e percebidos, mas não conceitualizados e, então, entendidos. Entre a “falta” e o “excesso” de uma conduta descrita, há uma larga medida justa que, em geral, sempre será percebida enquanto realizada ou *a posteriori*, por reflexão sobre o próprio ato e as suas consequências. A regra mais

adequada para medir a medida justa, conforme Aristóteles (1984, p. 137), era a “regra de Lesbos”,⁵ um metro flexível que se adaptava perfeitamente às irregularidades das pedras da ilha.

Talvez seja por isso que, ao tratar, no Segundo Livro, “acerca da melhor constituição de uma República”, dedicará pouquíssimas páginas à forma das cidades e à maneira de eleger os magistrados e o príncipe, e dedicará todo o resto do livro a explicar a vida e as relações pessoais dos utopianos, sobre a sua maneira de viver e, muito especialmente, a sua educação para serem virtuosos. Uma forma de viver e uma educação que mais se parecem com uma vida escolar ou conventual.

“A função principal e quase única [dos magistrados] é velar para que [...] toda a gente exerça a sua profissão diligentemente” (MORE, 1988, p. 70). O trabalho, a ação tem um valor não apenas objetivo – a obra ou o resultado realizado – mas principalmente um valor subjetivo – a própria transformação do agente – de maneira que, como Aristóteles defenderá na sua *Ética*, é através da ação que o homem se torna virtuoso. E só nessa medida é que poderá tornar-se prudente.

Como vimos, ao tratar de Maquiavel, a noção da prudência clássica é uma noção que exige que o homem seja virtuoso para que possa descobrir, na realidade dos fatos, a medida adequada que o aperfeiçoe, a ele próprio e à sociedade. Contudo, como afirma More na sua conversa com Rafael, tudo isto exigiria um longo tempo, visto tratar-se de um processo de aperfeiçoamento, que se adquiriria não pela teoria, mas pela praxe. E não por qualquer praxe, mas por uma praxe perfeita e conveniente “[...] pois não é possível que tudo seja bom e perfeito até que os próprios homens consigam atingir a perfeição” (MORE, 1988, p. 54). Daí a necessidade da educação na virtude, que os utopianos cuidavam em qualquer âmbito, inclusive nos momentos de lazer e de descanso, em que pretendiam inculcar os princípios para viver reta e honestamente:

⁵ “Esta é também a causa de que nem tudo seja regulado pela lei, porque sobre algumas coisas é impossível estabelecer uma lei, de maneira que é necessário um decreto. Porque daquilo que é indefinido, também é indefinida a regra, e como a regra de chumbo usada nas construções de Lesbos, que não é rígida, mas se adapta à forma da pedra; assim também os decretos se adaptam aos casos.”

[Um dos jogos] é o combate dos vícios e das virtudes, em jeito de batalha, sobre um tabuleiro. Este jogo mostra com clareza a discórdia e a anarquia que reina entre os vícios e o seu perfeito acordo e unidade quando se opõem às virtudes. Mostra ainda os vícios que se opõem a cada uma das virtudes, como as atacam, astuciosamente e por processos indiretos, e a dureza e violência com que as enfrentam em campo aberto. Evidencia este jogo como a virtude resiste ao vício e o domina, como frustra os seus intentos e finalmente como um dos dois partidos alcança a vitória. (MORE, 1988, p. 72).

Ou preocupando-se com o tempo livre:

O tempo livre entre o trabalho, as refeições e o sono é ocupado livremente por cada indivíduo, como melhor o entender. Não com o fim de que se possam entregar à preguiça e ao esbanjamento, mas para que, libertos das suas ocupações, se ocupem e empreguem a sua atividade variadamente na arte ou na ciência que mais lhe agrade. (MORE, 1988, p. 71).

Ou criando costumes, bem diferentes dos nossos, com relação ao uso do ouro e da prata:

Utilizam o ouro e a prata para fazer vasos de noite e outros recipientes de uso mesquinho, não só nos edifícios comuns como nas casas particulares. Fazem também dos mesmos metais as grandes cadeias, grilhetas e algemas com que amarram os escravos. Finalmente, os condenados por crimes são obrigados a usar anéis de ouro nas orelhas e nos dedos, cadeias de ouro no pescoço e mesmo uma espécie de freio de ouro.

Por todos estes meios, procuram manter o uso do ouro e da prata como infamante e reprovável, e estes metais cuja perda nos outros povos é tão sentida como a da própria vida, no caso dos Utopianos, se toda a riqueza desaparecesse num repente, ninguém sentiria a sua falta. (MORE, 1988, p. 86).

Na opinião de More, os utopianos consideravam que era preciso um sistema educativo bem organizado, de maneira que o que fosse ensinado nas escolas e os costumes sociais incorporados na vida em comunidade estivessem relacionados harmonicamente. More, como

bom humanista, preocupa-se não apenas com o fato de que se entendam e se aceitem racionalmente as normas e os princípios de ação prática, indispensáveis para a vida pessoal e a vida em sociedade, mas que esses princípios despertem nos homens bons sentimentos ou, melhor, os sentimentos adequados. Isso só seria conseguido através da prática de atos, que iriam criando costumes, que facilitariam o surgimento dos sentimentos adequados quando algumas práticas se pudessem tornar custosas: “Os Utopianos concebem tais sentimentos em parte pela educação recebida no seio de uma república cujos costumes tão fortemente se opõem a estas loucuras e também pelo estudo das letras”. (MORE, 1988, p. 89).

4.5 O problema dos universais

A questão de fundo que estamos discutindo aqui diz respeito a um dos temas mais debatidos ao longo da Idade Média, conhecido com o nome de “questão dos universais”. O debate pode ser resumido nos seguintes termos: quando falamos em “bondade”, “justiça”, “honestidade” etc., o que estamos querendo dizer? São apenas nomes ou conceitos? São apenas nomes ou conceitos que existem num mundo teórico ou ideal (o mundo axiológico do idealismo alemão)? Ou são conceitos que existem intencionalmente em nossas mentes e realmente na realidade concreta da existência real?

More, com fina ironia, posiciona-se claramente contra os teóricos e idealistas, advertindo que os utopianos nunca viram “o homem em geral” (p. 90) acrescentando que, na sua vida prática, procuram guiar-se pela virtude, que não é mais do que “viver conforme a natureza, e para isso Deus nos destinou” (p. 91). Trata-se de um posicionamento humanista e aristotélico. De fato, uma das preocupações dos humanistas, principalmente os italianos, foi com a virtude e o “agir civil”. De acordo com a tradição aristotélica, para o viver prático, para a vida política, não era suficiente, como Platão afirmara, o conhecimento teórico das ideias concernentes às virtudes (bondade, justiça, honestidade, equanimidade... como eles existem na nossa mente). Era necessário um conhecimento ou sabedoria prática, que seria denominada de “prudência” por Aristóteles, porque esse tipo de conhecimento não se dava *a priori*, mas se adquiria

na própria ação (com as nuances e diferenças da realidade concreta). Como vimos, a ação, para Aristóteles e para More, produz não apenas um conhecimento, mas uma transformação do homem. Se a ação é virtuosa, o homem conhece, no ato, em que consiste a virtude e, além disso, vai se transformando em homem virtuoso.

Para More (1988, p. 92), “[...] o homem que segue o curso da natureza é aquele que se orienta pela razão nos seus apetites e desprezos” e “os utopianos definem a natureza como a vida conforme à lei natural”. Trata-se de uma visão clássica e cristã do conceito de natureza. A razão humana descobre, no mesmo ato realizado, a medida adequada que constitui esse mesmo ato em virtude.

É extremamente significativo que o autor fale da razão juntamente com apetites e sentimentos, dando a entender – isto também é próprio do sistema aristotélico – que há uma forma “racional” de reagir sentimentalmente, “[...] pois não só os sentidos, como também a razão cobiçam tudo o que é naturalmente agradável e que possa ser conseguido sem injustiça ou erro.” (MORE, 1988, p. 93). Nesse sentido, a filosofia “racionalista” posterior – Descartes e Spinoza, principalmente – defenderão uma conduta racional alheia aos sentimentos, ou melhor, oposta a eles. Para esses filósofos, o “racional” da atitude humana é precisamente o agir sem influência alguma da parte sentimental, ou seja, um agir “descarnado” e *a priori*, como se os valores e conceitos existissem apenas por si só, em algum lugar do Universo (talvez em nossas mentes sem referência alguma à existência concreta), com os seus conteúdos previamente definidos, bastando que a razão os reconheça. Mais tarde, na passagem do XVIII para o XIX, quando o racionalismo, o iluminismo e o idealismo alemão atingiriam o seu cume, passar-se-ia a falar de “valores” e não mais de “virtudes”. Todo o mundo clássico, medieval e renascentista desconhece o conceito de “valor” enquanto aplicado às virtudes (bondade, justiça, honestidade, fraternidade...) e preocupa-se em discutir sobre a vida política e a vida prática a partir da ação humana enquanto praxe, e não enquanto captação teórica.

A partir do momento em que se começa a pensar em “valor” e não em “virtude”, perde-se a percepção da proporcionalidade da ação dentro de uma medida flexível, possibilitando várias soluções adequadas entre

uma falta e um excesso. A dificuldade – se houver – para entendermos o que se está querendo dizer encontra-se na pressuposição iluminista de que, para falar sobre isso, precisamos definir previamente uma norma. Essa pressuposição, como veremos, será a tarefa a ser realizada por Hobbes no seu *Leviatã*.

Quando Shakespeare (1976, p. 108) colocou Hamlet perante a alternativa entre atacar ou resistir (“será mais nobre em nosso espírito sofrer pedras e setas com que a Fortuna, enfurecida, nos alveja, ou insurgir-nos contra um mar de provações e, em luta, por-lhes fim?”), estava colocando o dedo na ferida da “visão legalista” da Modernidade, aquela que, por força da exigência cartesiana de conceitos claros e distintos, não aceitará mais a resposta: as duas, atacar e resistir, qualquer uma. A partir de um conceito claro e distinto, definidor do certo, só pode haver uma única resposta: *ou* isto *ou* aquilo, *ou* atacar *ou* resistir. A Modernidade iluminista não sabe conviver com a proporcionalidade e a probabilidade. É incerto demais. É preciso uma escolha que proporcione certeza sobre o ato justo. E essa certeza só poderá ser dada por uma medida única, *ou* esta *ou* aquela, mas nunca as duas, configurada numa norma legal definidora da conduta certa. Essa medida única, certa e precisa, será constituída em “valor universal”.

A norma, na visão prudencialista, não definia o justo, já que o justo não era definível e, sim, descritível e possível de ser descoberto como medida ou proporção, de maneira que a norma era apenas uma certa medida do justo. As regras eram apenas “definições dotadas de probabilidade” (VILLEY, 1981, p. 235), e, por isso mesmo, como era entendido já no Digesto (D 50, 17, 202), “toda definição sobre o justo é perigosa”, daí que a sua interpretação fosse sempre “aberta” e sempre questionável (p. 235). Como afirma Villey, dentro dessa cosmovisão “há casos em que seguir a lei, cumpri-la, é excedê-la” (p. 235) e, por isso que, de novo o Digesto (D I, 3, 15), “naquelas coisas que vão contra a medida do justo não se pode seguir a regra” (p. 239).

Trata-se, como vemos, de uma visão diferente do legalismo iluminista em que a regra é o único critério e a única referência do justo. Na ótica prudencialista, o justo se dá na própria realidade, dentro de uma medida bastante larga entre a falta e o excesso. É a própria realidade

circunstanciada quem carrega em si essa falta e esse excesso e, por isso mesmo, em muitos casos, quando a realidade muda, porque mudam as circunstâncias, a realização do justo excede a norma, “sem deixar de ser justo”, porque a norma era apenas uma fixação provisória de uma certa medida, dentre as muitas possíveis, do justo.

Por tudo isso, em *Utopia*, a felicidade não se atinge com a implantação dos “valores universais”, mas com a prática das virtudes, porque:

A natureza leva todos os homens a ajudarem-se mutuamente para viverem felizes [e ter] circunspeção, fazendo-nos atender a que não devemos procurar prazeres que possam prejudicar os outros. (MORE, 1988, p. 92).

Isto facilita, e muito, as coisas para o príncipe de *Utopia*, porque, sendo ele justo e seus habitantes também (porque realizam atos que os tornam virtuosos), as leis são poucas, justas e, por isso mesmo, obedecidas.

Contudo, Thomas More sabe muito bem que está falando realmente de uma “utopia”, e, mais, para que toda essa educação e prática das virtudes fosse eficaz seria preciso que toda a sociedade fosse uma única família – “toda a ilha é uma única família” (p. 83) e tudo, absolutamente tudo e para todos, está regulamentado: horas de trabalho, horas de refeição, horas de oração, horas de sono, de lazer e de descanso. E todos “encontram-se expostos ao olhar de toda a gente” (p. 83). Talvez por isso mesmo o autor encerre a obra afirmando que muitas das coisas que ouviu de *Utopia* pareciam-lhe pouco sensatas, porém (p. 141) “tenho de confessar que há, na república da Utopia, muitas coisas que eu desejaria para os nossos países, embora o meu anseio ultrapasse a esperança de o conseguir”.

CAPÍTULO 5

PROJETO E REALIDADE⁶

5.1 Dois modos de encarar a realidade

A questão fundamental que se coloca quando nos encontramos frente a frente com a figura de D. Quixote é se estamos diante de um homem sensato ou de um louco. Da nossa resposta dependerá todo o relacionamento que, a partir de então, teremos com a imortal obra de Cervantes.

Cervantes dará sua resposta ao longo de duas partes, a primeira com 52 capítulos e a segunda, com 74. Entre uma e outra, o próprio autor se encarrega de avisar que já anda correndo “pelo orbe” uma segunda parte que não foi escrita por ele. De fato, há muitas formas de ler o Quixote.

Logo no capítulo I, ficamos sabendo o que aconteceu com o famoso fidalgo que

[...] afinal, rematado já de todo juízo, deu no mais estranho pensamento em que nunca jamais caiu louco algum do mundo, e foi: parecer-lhe conveniente e necessário, assim para aumento de sua honra própria, como para proveito da república, fazer-se cavaleiro andante, e ir-se por todo o mundo, com as suas armas e cavalo, à cata de aventuras [...] desfazendo todo o gênero de agravos, e pondo-se em ocasiões e perigos, donde, levando-os a cabo, cobrasse perpétuo nome e fama. (CERVANTES, 1978, p. 30).

⁶ CERVANTES, 1978.

Daí, e do que já conhecemos do Quixote, podemos concluir que possivelmente se trata de um louco, manso, mas louco. Porém, procuremos analisar essa conclusão um pouco mais devagar.

Parece que Cervantes está querendo mostrar que há, pelo menos, duas formas de se encarar a vida e a realidade, ambas perigosas, e cada uma delas perigosa a sua maneira. Há aqueles que olham para a vida e não veem nada além do que seus olhos retêm. Homens como os descritos por Dickens em *Tempos difíceis*, que não querem decorar a casa com um papel de parede com desenhos floridos pura e simplesmente porque “nunca ninguém viu” flores nas paredes. Nada mais lógico: as flores encontram-se no campo ou nos vasos, mas nunca num papel de parede.

Homens assim estão feitos para serem práticos, pragmáticos. Sua vida se resolve numa única pergunta: isso serve para quê? Talvez o melhor representante desse tipo de pessoa seja a própria sobrinha de D. Quixote, Antonia Quijana, que, no começo da II Parte (Cap. VI), aconselha o tio para que deixe de bobagens e leve em conta a idade que tem e não caia no ridículo de andar por aí “endireitando a vida de todos”.

Para esses homens e mulheres, D. Quixote só pode ser um louco. Aliás, o próprio D. Quixote sabe muito bem disso e explica claramente que há duas formas de entender e duas formas de olhar o mundo. Há uma forma chã, terra a terra, e há uma outra forma, a forma daqueles que estão possuídos por um projeto.

Há aqueles, como o Quixote, para quem a realidade é muito mais do que aquilo que todos veem. O capítulo XXXI, Parte I, é a chave para entender quem é D. Quixote. Sancho fora levar ao Toboso, terra da “sem par Dulcineia”, a carta que D. Quixote escrevera em Sierra Morena para a sua amada. Como Sancho era um homem prático e via que tudo não passava de uma bobagem, nem se preocupou em entregar a carta. Deu uma olhada em Dulcineia, comprovou que, de fato, era mesmo uma loucura do seu amo, e voltou disposto a fazer ver a D. Quixote que Dulcineia não era Dulcineia, mas simplesmente Aldonza Lorenzo.

Sancho diz que Aldonza não leu a carta porque estava atarefada moendo o trigo...

“– Discreta senhora – [responde D. Quixote] – Havia de ser para a ler com mais sossego e regalar-se.” (CERVANTES, 1978, p. 182).

Sancho não entende como seu amo pode estar tão cego e dá um sinal contundente: Dulcineia cheira mal. Pior, tem cheiro de homem, e de homem suado.

– Não havia de ser isso – respondeu Dom Quixote – é que estarias endefluxado, ou então tomaste por cheiro dela o teu próprio, que o cheiro que tem aquela rosa entre espinhos sei-o eu muito bem, aquele lírio do campo, aquele âmbar derretido. (CERVANTES, 1978, p. 182).

Mesmo assim, Sancho insiste e diz a D. Quixote que sua amada não lhe deu nem sequer uma joia de lembrança; que as únicas coisas que lhe deu foram um pedaço de queijo e outro de pão. D. Quixote sabe ver a grandeza.

– “É liberal em extremo – disse D. Quixote –, e se te não deu joia de ouro, havia de ser sem dúvida pela não ter ali à mão [...]” (p. 183).

Quem está louco? Quem tem razão, o cavaleiro ou o escudeiro? Quem está vendo a realidade como ela é? Não se pode esquecer que D. Quixote é um homem “com um projeto a realizar”, enquanto Sancho não tem projeto algum. E só o homem com projetos é que consegue captar que a realidade é sempre muito maior do que aquilo que se vê. Depende do sentido que a vida tiver. E só o homem com projetos é capaz de descobrir e atualizar o sentido e significado da vida.

Escrever é, do começo ao fim, reproduzir a vida ao meu redor através do meu interior, o qual o absorve tudo, o combina tudo, o recria de novo, o amassa e o reproduz em formas e matérias próprias. A criação não é criar e descobrir do nada, mas infundir o entusiasmo do espírito na matéria. (MARINA, 1996b, p. 178-179).

5.2 A realidade como projeto

Esse texto de Mann diz tudo: trata-se de infundir entusiasmo em toda a realidade. A realidade não é um bloco monolítico, isolado, à margem da minha vida. Pelo contrário, a realidade está à espera de que

nos relacionemos com ela. E essa relação é que é a vida ou, pelo menos, a trama da minha vida. Como muito bem explica Marina, citando Husserl e Zubiri (MARINA, 1996b, p. 254), é falso afirmar que “vejo o que vejo”, como diria Sancho enfaticamente, pensando estar afirmando a verdade mais óbvia do mundo. “Todos temos as mesmas sensações, mas percebemos de acordo com nossos conhecimentos, planos e intenções” (p. 254). Enganamo-nos se pensamos que olhamos para a realidade como se fôssemos um espelho; como se, de certa forma, nossos sentidos e nossa inteligência se comportassem como uma máquina fotográfica, que refletiria a realidade: vejo o que vejo. “Não deveríamos esquecer que o que observamos não é a própria natureza, mas a natureza determinada pelo teor das nossas questões” (HEISENBERG apud MARINA, 1996b, p. 38).

A realidade é colocada em xeque; é submetida a intervenções; é analisada, entrevistada, recortada por nós e, dessa forma, é que é transformada em vida nossa. A minha vida real é a vida que sou capaz de viver dentro da realidade assim trabalhada. E, nesse sentido, D. Quixote não é louco, é apenas um homem apaixonado, um homem disposto a viver a vida com um *projeto*. Por isso, quando, depois de ter sofrido vilipêndios e desgraças, encaminham-se pela Mancha à procura de um lugar de repouso. O Quixote vê um castelo, onde Sancho divisa apenas uma estalagem:

[...] ainda não tinham andado uma pequena légua, quando lhes deparou o caminho; nele descobriram uma venda que, a pesar seu [de Sancho], e a contento de Dom Quixote, devia ser um castelo. Sancho porfiava que era venda, e seu amo que não, porém castelo [...]. (CERVANTES, 1978, p. 87-88).

Enquanto todos olhavam para a Maritornes – que era o nome da moça que “atendia” à venda – como “moça para se refocilar juntos”, D. Quixote enxergava uma

[...] princesa, que veio ver o malferido cavaleiro, vencido dos seus amores, com todos os adornos que se aqui declaram. Tamanha era a cegueira do pobre fidalgo, que nem o tato, nem o cheiro, nem outras coisas, que em si trazia a boa donzela, o

desenganavam, com serem tais, que fariam vomitar a quem quer que não fosse arrieiro; antes lhe parecia que tinha nos braços a deusa da formosura. (CERVANTES, 1978, p. 90).

D. Quixote não está louco, simplesmente passou a ser visto como louco ou visionário por todos aqueles que, sensata e racionalmente, acham que a vida é para ser apenas vivida. D. Quixote pertence à categoria de homens que não aceitam curvar-se à facticidade do acontecer humano. Há uma irrealidade, extremamente poderosa, que não é ficcional nem fantástica. É a irrealidade do projeto, do sonho, da utopia, que envolve e entusiasma o homem, extraindo dele o máximo de si e carregando-o de felicidade.⁷ É por isso que o Quixote vê o famoso elmo de Mambrino, enquanto Sancho vê apenas uma bacia carregada por um barbeiro:

Como no caminho lhe começou a chover, receoso ele [o barbeiro] de que lhe estragasse o chapéu, que naturalmente seria novo, pôs-lhe por cima a bacia, que, por estar areada de pouco tempo, resplandecia a meia légua de distância. Vinha montado num asno pardo, como Sancho dissera, e esse é que ao fidalgo se figurou cavalo ruço rodado; o mestre, cavaleiro; e a bacia, elmo de ouro. (CERVANTES, 1978, p. 115).

5.3 O projeto como configurador da realidade

Cervantes (1978, p. 118) é consciente de que a decisão do Quixote de tornar-se um “cavaleiro andante” – o seu projeto: “[...] é mister andar pelo mundo buscando as aventuras como escola prática, para que, saindo com alguns feitos em limpo, se sobre nome e fama tal, que, quando depois, se chegar à corte de algum grande monarca, já o cavaleiro seja conhecido pelas suas obras” – configura a sua forma de ver as coisas. Por isso, afirma, na continuação da história do elmo de Mambrino:

⁷ Marina fala, no seu livro, *Teoria de la inteligencia creadora*, que essa irrealidade é o somatório dos trajetos possíveis que o homem pode desenhar sobre a realidade (cf. p. 149).

“Tinha isso de si: quantas coisas via, logo pelo ar as acomodava às suas desvairadas cavalarias e descaminhados sonhos” (p. 115).

O projeto é algo pensado, escolhido, deliberado, “ao qual entrego o controle da minha conduta” (MARINA, 1996, p. 149). É precisamente essa característica projetiva – Mariás dirá *futuriça*⁸ – que amplia e enriquece o campo de ação do homem e lhe permite sair dos estreitos limites do mundo racional e formal. Passa-se a viver criativamente. Quem está apaixonado por um ideal não raras vezes é muito mais normal do que todos aqueles que não são capazes de compreendê-lo. O projeto, ao colocar-se como meta a ser realizada, consegue ampliar o campo de liberdade do homem. A partir desse momento, sua vida dá-se além da estatística e da lógica. A lógica formal e o método matemático são tentativas de apreender a realidade, mas a realidade é muito mais do que o método compreensivo e vai muito mais além do que um simples modelo explicativo. Pode acontecer que o homem, quando completamente *entusiasmado pelo seu projeto*, não saiba bem para onde está indo, como acontecia com D. Quixote. Pode até não resolver muitos problemas que irão surgindo na sua frente, como também acontecia com D. Quixote, mas é, sem dúvida alguma, uma maneira de viver criativamente. Afinal, tudo o que hoje é permanente na história foi, nos seus começos, puro quixotismo.

Talvez seja por isso que o diálogo intercultural revele-se extremamente difícil. Quando os espanhóis começaram a implantar o seu sistema de colonização, pretendiam, entre outras coisas, que os indígenas fossem vassalos livres como os senhores de Castela. Qual seria a percepção dos indígenas perante o conceito de “vassalo livre”, ainda mais quando essa liberdade consistia em trabalhar do jeito que os espanhóis queriam?! Quando os religiosos procuraram explicar o catolicismo, tiveram de encontrar conceitos indígenas que tornassem inteligíveis realidades teológicas como pecado, salvação, unicidade e trindade de Deus... A relação entre a realidade das coisas, o conceito sobre elas e o termo que exprime esse conceito é uma relação delicada,

⁸ O termo *futuriço* como uma categoria do existir do homem é um tema recorrente em Julián Mariás. O Capítulo II do seu *Breve tratado de la ilusión* trata especificamente sobre esse assunto. Vale também a pena, sobre essa questão, ler o seu *Antropología metafísica*.

fortemente vincada à cultura e à história de cada sociedade. Quando não se possui o termo exato, quando não se conhece o conceito de uma realidade determinada, é muito difícil entender ou mesmo ver essa realidade. E quando se trata de duas culturas diferentes, a reação mais normal é a de estabelecer analogias ou aproximações com os termos e realidades conhecidos; analogia, porém, que é apenas isso: analogia, mas não identidade. Por isso, nem sempre se está entendendo a mesma coisa, embora se esteja falando com os mesmos termos.

A utopia cria um espaço entre as possibilidades e a realidade. E, dentro desse espaço, é que o homem age e se realiza. De certa forma, o homem começa a ver diferente a partir da utopia e do projeto que o *entusiasma*. As coisas não se apresentam da mesma forma para um advogado, para um lavrador ou para um compositor. Muito menos para um vassalo de Castela ou um índio americano. O *projeto* altera o significado das coisas: as coisas mais singelas e insignificantes podem passar a ter um enorme significado ou, então, podem continuar carecendo dele.

Era isso que acontecia com o cura, o barbeiro e a sobrinha. Para eles, o que realizava D. Quixote carecia de sentido e é por isso que vão à sua procura e conseguem fazê-lo voltar para sua casa, começando a Segunda Parte com um D. Quixote convalescente na cama, repondo-se do “mal da cavalaria” e tendo uma conversa com a sua sobrinha, numa passagem que Cervantes intitula “Capítulo dos mais importantes desta história toda” (CERVANTES, 1978, p. 334), em que deixa transparecer uma outra forma de olhar para os mesmos fatos, um olhar sem projetos:

– Ah! Senhor meu – acudiu a sobrinha – repare Vossa Mercê que tudo isso que diz dos cavaleiros andantes é fábula e mentira, e as suas histórias, a não serem queimadas, mereciam que se lhe pusesse a cada uma um sambenito, ou algum outro sinal, para que fosse conhecida por infame e destruidora dos bons costumes [...]. Valha-me Deus! – disse a sobrinha – saber Vossa Mercê tanto, que, se fosse mister, podia numa urgência subir ao púlpito ou ir a pregar por essas ruas, e com tudo isso cair numa insensatez tão óbvia, que dê a entender que é valente, sendo velho, que tem forças, estando enfermo, e que endireita tortos, estando derreado pela idade, e sobretudo que é cavaleiro, não o

sendo, porque, ainda que o possam ser os fidalgos, nunca o são os pobres! (CERVANTES, 1978, p. 335).

5.4 A força do projeto

Quando D. Quixote volta a sair da sua cidade, ainda carrega o “desencanto” do olhar da sobrinha e, por isso, quando, de repente, na entrada de El Toboso, encontram-se com Dulcineia e duas aldeãs amigas, o próprio D. Quixote vê apenas, como ele mesmo diz: “[...] três lavradeiras montadas em três burricos [...] é tão verdade o serem burricos ou burricas como ser eu Dom Quixote e tu Sancho Pança. Pelo menos assim me parecem”. (CERVANTES, 1978, p. 349).

Como Sancho quisesse divertir-se, fingiu que Dulcineia fosse uma princesa e passou a ajoelhar-se perante ela e a tratá-la como tal. D. Quixote, então, voltou a ser o que era e, mesmo continuando a ver três aldeãs, pensou de maneira diferente e disse, dirigindo-se à sua Dulcineia:

E tu, extremo de perfeição, último termo da gentileza humana, remédio único deste aflito coração que te adora. Já que um maligno nigromante pôs nuvens e cataratas nos meus olhos, e só para eles e não para outros mudou e transformou o teu rosto formoso no de uma pobre lavradeira [...]. (CERVANTES, 1978, p. 349).

Era loucura? Parece mais um sonho descontrolado. O projeto, ao ser realizado, sempre coloca o homem além dos seus próprios limites e transforma a realidade além do pensado. Parece como se Cervantes quisesse nos advertir, com o Quixote, da força que a utopia tem sobre a realidade, umas vezes como configuradora e outras como destruidora.

Por um momento, o Quixote viu que as três aldeãs eram mesmo três aldeãs, mas instantaneamente voltou a ver o mundo a partir da sua utopia, assim como Castela o faria olhando para a América. É como se a Castela de Cervantes estivesse diante de uma encruzilhada perversa: ou aceita a realidade americana como ela é, e tudo continua na mesma, ou então, molda-a conforme ao projeto, correndo o risco de violentá-la. Contudo, Cervantes aponta para uma saída diferente por intermédio de

algumas personagens que nos parecem periféricas. Uma delas é Marcela, a formosa donzela do capítulo XII, de quem todos na sua aldeia estavam enamorados, mas

[...] eis que um dia, quando ninguém de tal se precatava, aparece feita pastora a mimosa Marcela; e, sem vênia do tio, nem aprovação de pessoa alguma do lugar, deu em ir-se ao campo com as mais guardadoras de gado, pastoreando também o seu. (CERVANTES, 1978, p. 71).

É uma trajetória similar à do Quixote. Também Marcela deu em sair do seu lugar para viver de forma diferente. Também Marcela adotou um modelo: a vida de pastora. Contudo, onde radica a diferença com o Quixote?

Ambos se guiam por um modelo – o de cavaleiro andante e o de pastora – mas o do Quixote, uma vez assumido, não lhe dá liberdade para dialogar com a realidade; enquanto Marcela “[...] não é que fuja nem se esquive da companhia e convivência dos pastores, senão que os trata cortês e amigavelmente [...]” (p. 71). Alonso Quijano, quando se defronta com a realidade, fica preso a um modelo morto, lido, pronto e regulamentado, e faz o que for preciso para que toda a realidade se encaixe dentro da sua forma. Marcela escolhe um modelo de vida vivo, que não pretende forjar a realidade ao seu feitio, mas conviver e dialogar com ela.

Quando Bernardino de Sahagún escreveu a sua *Relação etnográfica*, ao falar da forma de viver dos indígenas mexicanos, observou que essa maneira era muito conforme à filosofia Natural e Moral. O problema, para o religioso, não estava com os indígenas, mas com os espanhóis que, quando chegaram ao México,

[...] derrocaram e lançaram por terra todos os costumes e maneiras de reger que tinham estes naturais e quiseram reduzi-los à maneira de viver da Espanha, assim nas coisas divinas como nas humanas, tendo entendido que eram idólatras e bárbaros, perdeu-se todo o regimento que tinham. (SAHAGÚN, 2002, p. 922).

Sahagún e alguns outros religiosos e juristas, à maneira de Marcela, entenderam que a melhor maneira de colonizar os indígenas seria convivendo com eles, conhecendo os seus costumes e dialogando

com eles. Contudo, esse projeto, também como a figura de Marcela, tornou-se periférico dentro do plano da Coroa.

5.5 O entusiasmo e a desmedida

Conforme os capítulos transcorrem, o próprio Sancho, feito governador de uma ilha, vai compartilhando da utopia de D. Quixote, virando um Sancho quixotesco. A estratégia para trazer D. Quixote de volta é transfigurar-se de cavaleiro da Branca Lua, e, portanto, entrar em sintonia com o quixotismo e desafiá-lo em combate. Mesmo derrotado, o fidalgo não deixa de expressar sua devoção por Dulcineia:

Dulcineia de El Toboso é a mais formosa mulher do mundo e eu o mais desditoso cavaleiro da terra, e a minha fraqueza não pode nem deve defraudar esta verdade: carrega, cavaleiro, a lança e tira-me a vida, já que me tiraste a honra. (CERVANTES, 1978, p. 572).

Quando D. Quixote está à beira da morte, mostra-se completamente lúcido. Não tomara remédio algum. Está querendo que todos escutem suas últimas palavras. Dá a impressão de estar respondendo a Maquiavel e a todos os renascentistas que tanto acreditaram no papel da deusa fortuna. “O que te posso dizer é que não há fortuna no mundo, nem as coisas que sucedem, boas ou más, sucedem por acaso, mas sim por especial providência dos céus”. (CERVANTES, 1978, p. 576).

Qual foi o erro de D. Quixote?

Por isso costuma-se dizer que cada um é artífice da sua ventura, e eu o fui da minha, mas não com a prudência necessária [...]. Atrevi-me, enfim, fiz o que pude, derribaram-me, e, ainda que perdi a honra, não perdi nem posso perder a virtude de cumprir a minha palavra. (CERVANTES, 1978, p. 576).

O seu erro foi a desmedida, a falta de prudência que lhe permitiria enxergar até aonde podia ir com os seus sonhos. E é que o sonho realiza-se além dos nossos sonhos. É só nessa altura que conseguimos ousar, atrever-nos, correr o risco do fracasso. Mas é só assim que o homem tem a possibilidade de entusiasmar-se. O entusiasmo é exatamente o oposto

do autocontrole e do autodomínio. Etimologicamente, vem do radical grego “en” e do substantivo “Zeus”, significando estar no controle e nas mãos de Deus, estar fora de si, absorvido no que se está realizando. Mas isso não é a condição dos loucos e, sim, dos apaixonados.

O que mais pode descobrir aos nossos próprios olhos quem somos de verdade, isto é, quem pretendemos ser, é o balanço insubornável do nosso entusiasmo. Onde estão colocados nossos sonhos, e com que força? Que empresa ou trabalho preenche a nossa vida e nos faz sentir que, por um momento, somos nós próprios? Que presença orienta a nossa expectativa, que antecipação nos polariza, estende o arco do nosso projeto e se converte no alvo involuntário e irremediável do mesmo? (MARÍAS, 1985, p. 75-76).

CAPÍTULO 6

COLONIZAÇÃO E TOLERÂNCIA⁹

6.1 Um outro olhar sobre a conquista

Quando a primeira edição de *Robinson Crusóé* foi publicada, em 1719, a história da Conquista da América já tinha mais de duzentos anos. A obra foi consagrada, no começo do XIX, como um livro de aventuras, dirigido ao público infantojuvenil (ROCHA, 1994, p. 145). Contudo, a crítica mais atual faz referência a uma obra que se manifesta como “um panfleto em favor da tolerância religiosa” (p. 145).

Estamos diante de um outro olhar sobre a colonização, bem diferente daquele projetado pelos espanhóis no século XVI. Um olhar que está disposto ou que está obrigado a conviver com uma sociedade pluralista, religiosamente pluralista, na própria Europa. De certa forma, quando Daniel Defoe escreve as peripécias do seu Robinson, está querendo mostrar como o mundo europeu terá de conviver numa Europa que passou pela experiência das inúmeras guerras religiosas e que chegou exausta à paz de Westfália. Dá a impressão que o autor não está tão interessado em falar sobre a maneira pela qual se deve realizar a colonização do indígena, mas em mostrar como ingleses e espanhóis, protestantes e católicos poderiam conviver de uma forma pacífica.

Desde o começo da sua chegada à ilha, como vai descrevendo no seu Diário, Robinson dedica-se a estabelecer um modo de vida o mais parecido possível com o europeu. Aproveita o próprio material que sobrava do naufrágio, e que estava nos porões do navio, para “colonizar para si” a sua nova terra.

⁹ Defoe (1947).

Aos poucos, foi percebendo que era necessária alguma adaptação. Em primeiro lugar, a climática. A sementeira e a colheita não seguiam os ritmos europeus:

Guardei todos os grãos que pude com a intenção de os semear de novo, na esperança de conseguir, com o tempo, quantidade suficiente para me prover de pão. Todavia, não pude comer um só grão antes do quarto ano, e, mesmo depois desse tempo, usei de muita economia, como veremos a seu tempo. Com efeito, perdi toda a primeira sementeira, porque não escolhi a época apropriada. (DEFOE, 1947, p. 71).

6.2 O providencialismo de Robinson e o de D. Quixote

Um dos principais valores que o mundo europeu traz consigo quando chega na América é o valor da fé na providência divina. A fé de Robinson Crusoe na providência já é fruto da crise europeia provocada pelas conturbações e dissensões religiosas daqueles dois séculos: catolicismo, luteranismo, anglicanismo, calvinismo...

Há um providencialismo especificamente castelhano, assumido pelo Quixote, que não é o providencialismo de Robinson. Esse providencialismo tão característico do homem da Mancha está marcado por uma certeza quanto ao fim. Robinson carece dessa certeza. Robinson não sabe se o que está fazendo – enquanto cuida da ilha, prepara-se contra possíveis ataques... – é ou não vontade de Deus. Aliás, tem uma certa desconfiança de não estar sendo protegido por Deus, porque, até agora, até o momento da desgraça, tinha se preocupado pouco com questões religiosas, como ele mesmo nos confessa:

Até então a religião não me preocupava absolutamente. Poucos eram os conhecimentos religiosos que possuía. Levava tudo o que me sucedera à conta do acaso ou, como dizemos levemente, à vontade de deus, sem perscrutar os fins da Providência ou a ordem pela qual dirige os acontecimentos do mundo. (DEFOE, 1947, p. 70).

O sucesso dos seus esforços, dentro de uma óptica calvinista, é a confirmação de que ele também é protegido por Deus e que, portanto, o que fez era o que Deus queria.

Para explicá-lo de alguma forma, o providencialismo castelhano é *a priori*, sem dar margem a dúvidas. É uma monarquia católica. O seu rei é o representante de Deus para a América. Mesmo que algumas coisas pareçam ter saído errado, acabarão dando certo, porque, para a óptica católica, na sua leitura do ensinamento de S. Paulo, tudo concorre para o bem.¹⁰ Contudo, depois de duzentos anos e de numerosos conflitos não apenas religiosos, o olhar britânico é outro. O providencialismo saxão é *a posteriori*: a certeza vem depois do êxito ou do fracasso.

Por isso, vemos que Robinson não sabe se deve ou não tentar ir embora da ilha. Quando, depois de construir uma pequena embarcação e entrar mar adentro, percebeu que fora envolvido por um maremoto e que se encontrava à beira da morte, confessa-nos:

Vi, então, como era fácil à Providência divina transformar a mais desgraçada situação em que o homem podia estar em outra ainda pior. Minha ilha solitária pareceu-me, nesse momento, o lugar mais apazível do mundo. A maior felicidade que podia aspirar naqueles instantes era voltar para lá. Abri os braços, numa explosão incontida:

– Ó solidão feliz! – exclamei – nunca, nunca mais te verei! Desgraçado de mim! Para onde vou? (DEFOE, 1947, p. 116).

6.3 A catequese de Robinson

O “primeiro” contato de Robinson Crusoe com o “outro” dá-se de maneira pragmática e individualista. É a melhor forma que Robinson projetara para conseguir sair da ilha, em mais uma nova tentativa que realizara:

Uma noite, durante a estação chuvosa, no mês de março do vigésimo quarto ano da minha permanência na ilha sonhei que,

¹⁰ PAULO, Rm 8, 28.

ao sair de casa pela manhã, como de costume, vi duas canoas na praia e onze selvagens que traziam outro prisioneiro, para assar e devorar [...]. Tornou-se, assim, meu criado. Logo que o arranjei, disse para comigo: “Posso, agora, tentar atingir o continente, pois esse camarada me servirá de guia, dizendo-me o que fazer, aonde ir para obter víveres, que lugares evitar para não ser devorado”. Acordei com esse pensamento. Tamanha me fora a alegria ante a perspectiva de escapar da ilha, que, ao ver que tudo não passava de um sonho, o desapontamento me lançou no mais profundo desânimo. (DEFOE, 1947, p. 157).

O seu sonho se realizou um ano e meio depois. Foi assim que salvou “Sexta Feira”. Era a primeira vez, em vinte e cinco anos, que conseguia relacionar-se com outro ser humano. O seu modo de olhar continua sendo um modo de olhar europeu:

Era um belo tipo, elegante, bem proporcionado, alto, robusto, e, segundo me pareceu, de uns vinte e seis anos de idade. Tinha aspecto agradável e não feroz ou brutal. A fisionomia era varonil, embora não lhe faltasse a doçura e a suavidade do semblante europeu, máxime quando sorria [...]. A pele não era negra retinta, porém, acobreada, mas não daquele horrível acobreado, amarelcido e nojento, dos índios do Brasil, da Virgínia e de outras regiões da América. (DEFOE, 1947, p. 161).

E as primeiras duas coisas que Robinson lhe ensinou foram: “[...] que seu nome seria Sexta-Feira, dia em que o salvara [...] e a dizer ‘Senhor’ e, em seguida, dei-lhe a conhecer que esse seria meu nome” (p. 162); bem como lhe deu umas ceroulas e uma jaqueta que, embora “feriam-lhe os ombros e a face interna dos braços, não tardou, porém, a acostumar-se” (p. 163). Robinson não se preocupou em conhecer quem era Sexta-Feira. Interpretou os seus gestos – “caiu de joelhos, beijou o chão apoiando nele a sua cabeça e, tomando o meu pé, colocou-o sobre ela” (p. 161) – como vontade de ser o seu escravo voluntário por toda a vida e nem lhe ocorreu pensar se não se trataria de um sinal de gratidão diferente dos conhecidos por ele. Não perguntou o seu nome; nomeou-o como Sexta-feira, mostrando claramente o seu poder e dominação sobre o indígena (ROCHA, 1994, p. 155-156).

Iniciara-se a aculturação do indígena e, nesse processo, Sexta-feira converter-se-á mais em um criado inglês do que em um escravo (ROCHA, 1994, p. 155-156). Uma das primeiras medidas deveria ser arrancá-lo da prática da antropofagia. Robinson usou um método muito diferente do realizado pelos espanhóis:

[...] resolvi regalá-lo no dia seguinte com um pedaço de cabrito assado. Preparei a carne, pendurando-a de um cordel sobre a fogueira, conforme vira fazer muitas vezes na Inglaterra [...]. Quando lhe dei a comer um pedaço de carne, usou de tantos gestos para dizer-me quanto a apreciava, que não pude deixar de entendê-lo. Acabou por me afiançar que nunca mais comeria carne humana, o que me alegrou bastante. (DEFOE, 1947, p. 166).

Sexta-Feira contou que era natural dos “caribes” e que, a grande distância da sua nação, viviam homens brancos e barbados, que tinham matado muitos homens. Daí Robinson pôde concluir que se estava referindo “[...] aos espanhóis, cujas crueldades avassalaram nações inteiras e eram recordadas através das gerações” (p. 168).

É muito interessante acompanhar o trabalho de catequese realizado por Robinson:

[...] pedi ardentemente a Deus que me fizesse capaz de instruí-lo, que o Espírito Santo abrisse o coração da pobre e ignorante criatura à luz de Deus, Nosso Senhor Jesus Cristo, que o reconciliasse com a sua própria natureza divina, que me desse inspiração para transmitir-lhe as palavras sagradas, convencer-lhe a mente e salvar-lhe a alma. (p. 170).

Era uma tarefa que, inclusive, aproveitava ao próprio Crusóé, porque

[...] ao revelar-lhe os assuntos sagrados, verifiquei – como acredito o farão todos os que agirem da mesma maneira – que eu mesmo aprendia muitas coisas, para mim desconhecidas ou pouco meditadas”. (p. 170).

E, dessa forma, em três anos, conseguiu que Sexta-Feira se tornasse um ótimo cristão, melhor do que ele próprio, e viviam felizes e perto de Deus, “como estaríamos na Inglaterra” (DEFOE, 1947, p. 171).

A livre interpretação dos textos sagrados, subjacente à conduta de Robinson, é característica do luteranismo e anglicanismo. Era um autodidata, ao mesmo tempo que ensinava a Sexta-Feira. E ensinava-o para que pudesse ser tão feliz “como se estivesse na Inglaterra”.

6.4 O processo de colonização

A segunda parte da obra começa quando Robinson, depois que conseguiu sair da ilha junto com Sexta-Feira, voltar e casar-se na Inglaterra, decide revisitar a sua “colônia” (no fim da primeira parte, ficamos sabendo que chegaram, na ilha, alguns espanhóis e alguns ingleses e que, depois de algumas brigas, acabaram se estabelecendo, numa espécie de colônia organizada por Robinson). As forças coloniais estavam compostas por 17 espanhóis, cinco ingleses, algumas mulheres indígenas – que moravam maritalmente com alguns europeus – o pai de Sexta-Feira, três escravos trazidos pelas mulheres e escravos que moravam com os espanhóis. (DEFOE, 1947, p. 292).

Defoe narra, em várias páginas, alguns ataques que os indígenas fizeram aos “colonos” e como esses souberam defender-se, bem como certos desentendimentos entre espanhóis e ingleses, embora acabassem por ficar unidos diante do perigo comum representado pelos indígenas. Um dos ingleses contou a Robinson “[...] haver tido muitos perigos que arrostar para já não serem prudentes, e inimigos demais a combater para ainda não saberem que deviam ser bons amigos [dos espanhóis].” (p. 306).

Depois, Robinson, “o colonizador”, foi providenciando o desembarque de tudo o que era necessário para desenvolver a terra e dar-lhe um toque inglês: roupas, panos, tela inglesa, camisas, vinhos... “É impossível descrever o prazer e a satisfação que demonstrou aquela pobre gente ao ver meu interesse por eles e com que abundância lhes havia dado todas as coisas indispensáveis. Chamaram-me seu pai” (p. 306). Não são os indígenas – que continuam distantes e inimigos – que o chamam de pai; são os colonos, espanhóis e ingleses que podem reviver

a sua terra natal no novo mundo. E, pouco a pouco, foi apresentando o molde europeu que configuraria a colônia: “[...] o alfaiate, o ferreiro e dois carpinteiros [...] o artífice geral (DEFOE, 1947, p. 308), utensílios e ferramentas. E, logo depois, a colônia se dividiu em duas, entre os espanhóis e os ingleses, cada um com algumas mulheres e escravos.

Há dois momentos em que Defoe deixa transparecer seus sonhos de tolerância numa Europa de começos do século XVIII, quando grande parte dos filósofos e pensadores caminhava nessa direção.

O primeiro, quando estabelece uma conversa de Robinson com um frade beneditino com quem se encontrara na viagem que fizera da Inglaterra à sua ilha e que acabou por acompanhá-lo. O tema em discussão inicialmente era se os ingleses estavam casados com as mulheres e se convinha que os indígenas, seus escravos, se convertessem ao cristianismo, não ao catolicismo. Robinson leva a discussão a um dos pontos centrais que, durante muitos anos, aumentou a separação de católicos e protestantes na Europa:

Nada tenho a opor ao grande e ardente interesse que demonstra pela conversão dessa pobre gente da idolatria à religião cristã. No entanto, que satisfação pode achar, já que ela não segue suas ideias nem ingressou no grêmio da Igreja Católica, fora da qual, segundo a sua opinião, não há salvação possível? Deve considerá-los hereges, e da mesma forma condenados, se bem que por outras razões, como os próprios pagãos.

Respondeu-me ele com grande candidez:

– Senhor, sou católico, apostólico, romano, frade beneditino e professo todos os princípios da Santa Madre Igreja Católica, Apostólica, Romana. Não obstante, [...] lhe confessarei francamente que não posso vê-lo sem certa simpatia e não me atreverei a dizer (embora esta seja geralmente nossa opinião) que o senhor não se pode salvar. Não posso resolver-me a limitar a misericórdia de Cristo ao ponto de supor que não possa guiá-lo ao seio da sua Igreja de maneira imperceptível para nossa inteligência, e espero que o senhor tenha a mesma caridade com relação a nós. (p. 327-328).

Nessa altura, o autor deixa sair, pela boca de Robinson, o quanto espera da Europa que começava a viver os primórdios revolucionários do século XVIII:

Fiquei tão admirado ao ver a sinceridade e o caráter daquele piedoso papista, quanto opresso pela força da sua argumentação. Cheguei a pensar que, se semelhante moderação fosse universal, poderíamos ser todos cristãos católicos, qualquer que fosse nossa Igreja e nossa comunidade e que o espírito de caridade nos conduziria logo aos mesmos princípios. Como ele era da opinião que semelhante caridade nos havia de fazer todos católicos, disse-lhe que os membros de sua Igreja, por sua vez, não demorariam a ser todos protestantes. (DEFOE, 1947, p. 328).

E conclui, não se sabe bem se com certa ironia, ou com uma ponta de ceticismo: “Mas não fomos adiante no dito assunto, porque jamais entrávamos em controvérsia” (p. 328).

O segundo momento acontece quando o inglês Atkins decide conversar com sua mulher indígena para torná-la cristã e poder recebê-la como esposa legítima. O recurso de Defoe é mostrar um diálogo quase teatral entre Atkins e sua mulher, em que ela vai tomando consciência e fazendo o marido ver que suas ações não correspondem com a sua doutrina religiosa.

[...] Atkins nos disse que se sentiu cheio de vergonha ao ouvir aquela pobre e ignorante criatura pedir que lhe fizesse conhecer a Deus, enquanto ele, miserável pecador, não podia dizer nada do Criador sem que sua própria conduta não desmentisse o que queria afirmar. Ela já havia dito claramente que não podia crer em Deus, pois permitia que ele vivesse ainda, tendo sido tão perverso. (p. 334).

6.5 O novo Império britânico

Defoe conclui a sua obra fazendo Robinson partir da sua ilha em direção ao Brasil e, mais tarde, ao Golfo Pérsico até a China. No meio

dessa conturbada odisseia, morre Sexta-Feira. Da China, Robinson deixa-nos a seguinte reflexão:

Mas quando comparo os mendigos desse país com os nossos me capacito de que seus monumentos, costumes, governo, religião, riquezas e esplendor mal merecem ser mencionados... Do mesmo modo que seu poderio e sua grandeza, assim como a navegação, comércio e agricultura são insignificantes e imperfeitos comparados com os da Europa, igualmente estão atrasados em ciências, das quais não têm senão escassas e imperfeitas noções. (DEFOE, 1947, p. 409).

Para Robinson, são outros tempos e é outro o Império. Trata-se do Império britânico nascente e das imensas possibilidades que se abrem no Oriente. E, tal como o Império espanhol, a dominação começou pela desqualificação:

[...] pusemo-nos a dar neste um banho de cima a baixo [no ídolo], como também às suas vestes, de breu e de outra composição que havíamos feito com sebo e enxofre; a seguir enchemos de pólvora os olhos, boca e ouvidos; e envolvemos seu gorro com uma peça de pirotécnica, e quando já tínhamos reunidas todas as matérias combustíveis que havíamos trazido, procuramos com que fazer a fogueira. (p. 434).

Trata-se de uma desqualificação completa da cultura, da ciência e da política chinesa, tal como os primeiros espanhóis fizeram ao tomar conhecimento da América. Contudo, nesse mesmo período em que Defoe situa o contato de Robinson com a China, os espanhóis, principalmente através dos padres da Companhia de Jesus, encontraram extremas dificuldades para converter os chineses, precisamente, como reconhecem os próprios jesuítas, pela sua sabedoria e desenvolvimento intelectual. Os jesuítas seriam forçados a enviar à China os seus melhores professores de física, astronomia, matemática e filosofia para dialogarem em igualdade de condições com os chineses.

Finalmente, depois de muitas dificuldades, conseguem atravessar a Rússia, vencer os tártaros e chegar em Hamburgo, dez anos e cinco meses

depois de quando saíram da Inglaterra para rever a sua colônia. Isso, sim, conseguiram um bom mercado para tudo o que traziam da China:

Dividimos os lucros: minha parte subiu a 3.475 libras esterlinas, 17 xelins e 3 dinheiros, inclusive 600 libras, por quanto foram avaliados os diamantes que tinha adquirido em Bengala. (DEFOE, 1947, p. 457).

Ao acabar de ler o livro, fica-se com a impressão de que o indígena foi apenas um pretexto para traçar as teorias tolerantes e de paz universal tão em moda na Europa daqueles anos. A colonização é dos próprios colonos, não dos indígenas. O mundo novo que se abre é a China com suas imensas possibilidades econômicas. É esse o horizonte e a perspectiva que Daniel Defoe deixa entrever para o novo Império que passará a ter seu papel de destaque poucos anos depois. Um horizonte e uma perspectiva que pouco se diferencia da colonização espanhola que criticara na sua obra.

PARTE III
MODERNIDADE E MODERNIDADES

CAPÍTULO 7

O HOMEM E A MODERNIDADE¹

7.1 No limiar da Modernidade

Há muitas formas de tratar o tema da Modernidade. Adentramos no estudo da história dos descobrimentos e da conquista e colonização da América ao mesmo tempo em que somos informados de que estamos entrando na Modernidade.

Poder-se-ia dizer, como vimos ao tratar sobre *Los traductores de las mil y una noches*, que a história da Modernidade é uma história de constante progresso, em que vão se sucedendo os fenômenos da urbanização, da ascensão da burguesia, da quebra do sistema feudal, do nascimento dos Estados modernos, dos descobrimentos e desenvolvimento do sistema capitalista, do pacto colonial e da sua quebra. Uma história linear com começo, meio e fim. Poder-se-ia falar também do ponto de vista das separações e distinções: Estado e Igreja, ética e política, público e privado, ser e parecer, verdade e certeza.

Mas, sem dúvida, é extremamente importante, se quisermos entender em profundidade a história moderna e a história da América, falar sobre o significado, para aqueles que a viveram, da passagem da Idade Média para a Idade Moderna.

Shakespeare é um dos autores, senão o único, que soube recolher e salvar a visão clássica sobre a natureza do homem e das suas relações num mundo que já não era mais clássico nem medieval, mas moderno. E é, talvez, um dos melhores poetas que soube captar e expressar o desconcerto do homem e da sociedade no meio dessa passagem.

¹ Shakespeare (1976).

A escolha da obra de *Hamlet* para aprofundar o significado da Modernidade não é aleatória. Parece-me que Hamlet descortina, perante nossos olhos, o dilema do homem moderno diante das questões existenciais da vida humana, que as diferentes rupturas e separações da Modernidade provocaram na sociedade. A questão sobre a verdade das coisas e dos juízos, a difícil tarefa de conhecer a verdade num mundo de aparências e representações, quando o que passa a ser relevante não é mais o ser, mas o parecer; as questões que todo homem se faz permanentemente, no meio de um mundo intelectual que não está mais preocupado em saber o que as coisas são, na realidade, mas, sim, para que servem: Quem sou eu? Por que estou aqui? Qual é o sentido da minha vida? a questão da tomada de decisão sobre como agir da forma correta, quando tudo parece indicar que, comportando-se assim, só se consegue ficar marginalizado, já que, como Maquiavel afirmava no seu “*O príncipe*”, os homens, em sua maioria, não são bons, nem virtuosos.²

São essas as questões que Shakespeare parece discutir e que se encontram nas entranhas da Modernidade. Parece-me que analisá-las é um bom passo para compreendermos melhor o significado desse conceito – “Modernidade” – que ainda hoje ressoa em qualquer debate histórico, filosófico ou político.

Vinte anos antes de Shakespeare escrever *Hamlet*, em 1601, a “Invencível Armada” de Filipe II tentou sufocar a Inglaterra e foi derrotada. O Rei espanhol faleceu no fim do século XVI e a revolta nos Países Baixos contra o Império espanhol aumentou e transformou-se numa guerra que ainda se estenderia até meados do século XVII. E é nesse momento que Shakespeare escreverá a sua peça, colocando, de forma poética, a grande questão da Modernidade: afinal, o que é o homem?

HAMLET – [...] Que obra de arte é um homem! Que nobre na razão, que infinito nas faculdades, na expressão e nos movimentos, que determinado e admirável nas ações; que parecido a um anjo de inteligência, que semelhante a um deus! A beleza do mundo; a flor dos animais; e contudo, para mim, que

² Maquiavel (1983): “Se os homens todos fossem bons, este preceito seria mau. Mas dado que são pérfidos e que não a observariam ao teu respeito, também não és obrigado a cumpri-la [a palavra dada] para com eles”.

é esta quintessência de pó? O homem não me encanta, não, nem a mulher, embora com o vosso sorriso pareçais dizer que sim. (SHAKESPEARE, 1976, p. 87).

É uma obra de arte que não encanta, afirma Hamlet. Será mesmo, então – podemos perguntar-nos – uma obra de arte? Podemos confiar que o homem é mesmo um ser perfeito, desde que faça uso da sua razão?³ O próprio Hamlet, logo no começo da peça, adverte-nos que o que vemos não é o que realmente é, que tudo não passa de aparências e que o mundo, – “Que nojo o mundo, este jardim de ervas daninhas que crescem até dar semente” (p. 27-28) – tem o seu eixo completamente torto.

Shakespeare não quis contar-nos a história de um herói épico. Não nos fala do ardiloso Ulisses, nem do pio Eneias, nem do leal vassalo que era o Cid. Ao contar-nos a história de um homem de carne e osso, cheio de incertezas e indecisões, de pequenas covardias e pequenos triunfos, de dúvidas sobre se o que devia fazer era certo ou errado, Shakespeare rompe com a tradição clássica e introduz-nos de cheio na Modernidade. Hamlet é moderno porque é um de nós. Cada um de nós é Hamlet porque a dúvida é própria do homem moderno, como diria Descartes em outros termos poucos anos depois.

7.2 Ser e aparecer

O velho Rei da Dinamarca acaba de morrer. Seu irmão, Cláudio, pretextando uma possível invasão das forças norueguesas de Fortimbrás, casa-se com a viúva e adquire o trono. Contudo, o espectro do rei aparece, à noite, exigindo vingança, dizendo que fora assassinado pelo próprio irmão.

Desde o começo da peça, a tensão entre o casal régio – a mãe e o tio de Hamlet – e o próprio Hamlet torna-se patente. Essa tensão evidencia-se num contexto em que se questiona o ser e o aparecer. Quando a mãe o anima a largar o luto, porque está “parecendo” uma questão pessoal, Hamlet responde irado:

³ Locke (1973): “O estado de natureza tem uma lei da natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses”.

HAMLET – Parece! Não, senhora! Ignoro o que é ‘parece’ [...]. Eu tenho isto que sinto no interior, e excede o aspecto, e os trajas e hábitos de dor. (SHAKESPEARE, 1976, p. 27-28).

Após a saída do casal, Hamlet, agora a sós, deixa transparecer o que pensa das atitudes dos reis:

HAMLET – [...] Ó Deus, meu Deus, que fatigantes, insípidas, monótonas e sem proveito as práticas do mundo, todas, me parecem! Que nojo o mundo, este jardim de ervas daninhas que crescem até dar semente [...].

Num mês; antes que o sal das suas insinceras lágrimas pudesse deixar vermelhos os seus olhos irritados, ela casou-se. Oh pressa ignóbil... atirar-se com tal desembaraço nos lençóis do incesto tal não é bom, nem pode redundar em bem [...]. (p. 27-28).

As coisas que acontecem na Dinamarca não são como parecem. Daqui a pouco, ficaremos sabendo que “tem algo de podre no reino da Dinamarca”... Como se processa esse conhecimento? O primeiro contato que temos com a realidade é através das suas “aparências”. Vemos o que nos aparece, aquilo que a realidade nos mostra.

Esse conhecimento inicial, essa primeira tomada de contato com a existência das coisas e das pessoas provoca em nós um sentimento, que pode se modificar à medida que vamos conhecendo melhor (assim, por exemplo, os sentimentos do próprio Hamlet vão se modificando à medida que vai escutando o que o espectro tem a lhe dizer). O sentimento é a forma em que se vive e se interioriza qualquer fenômeno da vida – nesse caso, o fenômeno de conhecer algo ou alguém.

A partir daí, passamos a ter uma predisposição para a ação: sentimos vontade de agir; temos medo de errar; questionamo-nos se vale a pena; mostramo-nos indiferentes. De certa forma, estamos nos envolvendo subjetivamente no ato de conhecer. É o momento em que começa a se formar uma “instalação afetiva” com a realidade. Não somos inteligências puras, somos inteligências afetivas.⁴ Os sentimentos são experiências conscientes nas quais o sujeito encontra-se implicado.

⁴ Sobre toda essa questão, pode-se consultar Marina (1996).

É impossível criar um distanciamento objetivo com a realidade, porque o sujeito sente-se como parte do sentido, ou seja, os objetos nos afetam e, portanto, sujeito e objeto dão-se juntamente no sentimento. O sentimento é algo propriamente humano, diferente da sensibilidade e da razão e nem sempre, nem necessariamente, em sintonia com elas. É como que uma zona intermediária entre o sensível e o intelectual do homem, (STORK, 1977, p. 56), que manifesta a extraordinária união entre o espiritual e o material no ser humano. Através da abstração, passamos à ideia, mas já estamos irremediavelmente envolvidos no processo intelectual. Apesar das muitas teorias exigindo uma separação entre sujeito e objeto, não parece fácil ao homem estabelecer uma relação tão asséptica com o seu próprio pensamento. Aliás, é quem está envolvido que tem mais condições de entender melhor, como também tem mais condições de conhecer pior, precisamente por estar envolvido. Mas, se o conhecimento é uma relação entre sujeito e objeto, é difícil entender que essa relação não afete ambos.

Quando Hamlet se encontra com Horácio e os outros guardas, estes relatam-lhe a aparição do espectro do Rei e como é que eles o viram e, no fim do diálogo, marcam um novo encontro à noite. Hamlet conclui:

HAMLET – [...] Não, as coisas não estão bem. Suspeito alguma vilania. Quisera que a noite já tivesse vindo. Mas até lá, minh'alma, permanece calma! Ainda que a terra inteira os haja de esconder, os atos vis terão no fim de aparecer. (SHAKESPEARE, 1976, p. 35).

As cenas IV e V do Ato I deixam-nos saber, na versão do espectro do pai de Hamlet, o que aconteceu. Antes de Hamlet se encontrar com o pai, Marcelo, um dos guardas, comenta, como que para si mesmo, que existe algo de podre no reino da Dinamarca.⁵

O espectro do pai explica que fora envenenado pelo próprio irmão, Cláudio, e que se espalhou pelo reino o boato de que fora uma serpente quem o picou enquanto estava adormecido no jardim. Surge, de novo, o problema da aparência. Hamlet fica sabendo, pela boca do espectro de seu

⁵ A tradução das palavras de Marcelo, nesta edição, é: “Existe algo de podre aqui na Dinamarca” (Ibidem, p. 48). Preferi deixar o texto mais popularmente conhecido.

pai, que sua mãe era “*na aparência casta*”, mas que se entregara ao tio e assassino. Antes de se despedirem, o pai pede a Hamlet que seja vingado:

FANTASMA – Se tens em ti amor filial, não sofras isso, nem que o tálamo real da Dinamarca seja o leito da luxúria e do execrando incesto... Mas como quer que realizes tal ação, não manches teu espírito, nem urda a tua alma coisa nenhuma contra a tua mãe: entrega-a ao céu, como aos espinhos que ela traz no peito para pungi-la e aguilhoá-la. (SHAKESPEARE, 1976, p. 53).

O drama humano está colocado. Qual é a verdade de tudo isso? As coisas são como aparecem ou há, dentro delas, uma outra realidade que pode ser diferente? A rainha é casta ou não? O atual rei é um assassino ou não? O que fazer? O que é certo fazer? O que Hamlet deveria fazer? Encontrar a resposta a essas questões, mais ainda, encontrar-se perante situações desse tipo na vida, leva o ser humano, como Hamlet, a deixar escapar um grito surdo de desespero: – Oh, horror. Oh, horror. Quanto horror!⁶

7.3 Hamlet e D. Quixote

Nesse momento, o próprio Hamlet decide viver também de aparências, fazendo-se passar por louco. E exige, dos guardas, que jurem que nunca, a ninguém, falarão do que acontecera naquela noite, nem darão explicações sobre por que Hamlet, a partir daquele momento, passou a ter atitudes algo esquisitas. O último verso é decisivo:

“HAMLET – Como as coisas andam fora dos eixos! Oh tarefa de irritar, ter eu nascido para pô-las no lugar!” (SHAKESPEARE, 1976, p. 59).

Hamlet percebe seu destino. Um destino similar ao do Quixote. Também ele estava no mundo para desfazer os “entuertos”. E cabe perguntar se não será essa a condição humana: O mundo não é justo – *as coisas estão* (e sempre estiveram e, provavelmente, sempre estarão) fora

⁶ A tradução desta edição é: “Oh!, pavoroso, pavoroso, pavoroso!” (Ibidem, p. 53). O original é: “*O horrible, o horrible, most horrible!*” Há divergências sobre se essa exclamação é feita pelo fantasma, no meio do seu relato, ou pelo próprio Hamlet. O verso, contudo, faz parte do imaginário popular.

dos eixos. E, num mundo assim, qual é o papel do homem? Ou melhor, qual é o meu papel?

Não deixa de ser instigante a comparação entre essas duas grandes personagens da literatura, arquétipos de uma visão imperial de mundo: o fidalgo da Mancha está convencido de existir apenas para endireitar o mundo e as suas injustiças, enquanto o Príncipe da Dinamarca lamenta-se de ter que ser ele quem deva consertar o mundo. Ambos cumprirão a sua missão; porém, Hamlet far-se-á passar por louco para realizá-la, enquanto D. Quixote “perdeu o juízo” e, por isso, quis realizá-la.

Tanto Cervantes como Shakespeare partem de um ponto comum: o mundo está fora dos eixos; os homens agem da maneira que não deveriam agir. Atingimos, aqui, o “núcleo duro” da filosofia. Filósofos, romancistas, teólogos, políticos, sociólogos, psicólogos... Qualquer pensador, desde os tempos mais remotos, tem enfrentado essa questão crucial: por que as coisas estão fora dos eixos e, mais, por que o homem está fora do seu eixo?

José Antonio Marina (1996) chama a atenção para o fato de que a história da filosofia mostra como houve duas grandes correntes tentando responder a essa questão:

Por um lado, a filosofia que afirma que o homem procura a perfeição, uma perfeição que se manifesta nas pequenas e intrascendentes escolhas da vida quotidiana, em que as coisas podem ser feitas de modo melhor ou pior. E que, assim como reconhecemos um bom jogador de basquete pela sua habilidade, pela sua criatividade nas jogadas e pelas cestas que realiza, ou chamamos de “bom cavalo de corrida” aquele que tem uma disposição e velocidade e docilidade para isso, “não poderia acontecer que a vida do homem tivesse sua correspondente perfeição? Não existirá um modo bom de ser homem?” (MARINA, 1996, p. 30).

Por outro lado, a filosofia que afirma o desejo de felicidade humana como uma das forças maiores que impulsionam o homem e todas as sociedades. É como que um “projeto imprescindível” (p. 30) da humanidade. O problema – se é que se deve chamar de problema algo que faz parte da própria condição humana – é aquele apontado por Sócrates nos primórdios da história da filosofia: todos os homens querem ser felizes, mas “o difícil é saber o que é que torna a vida feliz.” (MARINA, 1996, p. 29).

7.4 A questão do valor

Quando, na Cena III do Ato I, Polônio está se despedindo de seu filho, que parte para a França, dá-lhe uma série de conselhos sobre como “manter as aparências”; porém, no último verso, Polônio surpreende:

POLÔNIO – Mas, sobretudo, sê leal contigo mesmo: e seguir-se-á, tal como a noite segue o dia, que então não poderás ser falso com os outros. (SHAKESPEARE, 1976, p. 39).

É como se houvesse dentro de nós um ponto de referência que nos permite saber se estamos sendo humanos. É o que Píndaro e tantos outros clássicos queriam dizer quando afirmavam, referindo-se ao homem: “Sê tu mesmo. Torna-te o que és.”

O homem não é apenas o que “ele é”, mas, sobretudo, o que “ele pode vir a ser”. Há uma forma de “ser humano” que não se resolve apenas em “ser”, mas, principalmente, em “poder ser”. O homem não nasce pronto. Nem cresce pronto; nem amadurece pronto. Às vezes, fala-se no homem como se fosse uma coisa pronta, acabada, feita. O homem não “é” um ser realizado, mas uma “pretensão”, “um projeto”, uma “possibilidade” de “vir-a-ser”. Tudo isto não são palavras vazias, muito pelo contrário. Pretensão, projeto e possibilidade são o espaço de atuação da liberdade humana: o homem pode, e deve – se quiser ser homem plenamente – realizar-se livremente enquanto homem.

No Ato II da tragédia, vemos que quase todos os que rodeiam Hamlet estão preocupados com a sua tristeza patente. Alguns, como Ofélia e Polônio, pensam que é devido à frieza que Ofélia vem manifestando para com ele; outros, o rei e a rainha, acham que é por causa da morte do pai e do casamento apressado entre ambos... Cada um vê de acordo com o que é, ou melhor, de acordo com o que foi sendo a partir dos seus atos.

Polônio explica seu ponto de vista ao rei e propõe deixar Hamlet e Ofélia a sós para tirar a limpo se esse é ou não o verdadeiro motivo dos seus distúrbios. Hamlet, porém, por coincidência, escuta o plano tramado entre os dois e se aproxima deles, tendo, entre as mãos, um livro:

POLÔNIO – Como vai o meu bom príncipe?

HAMLET – Bem. Deus vos pague.

POLÔNIO – Senhor, sabeis quem sou?

HAMLET – Perfeitamente, sois um proxeneta.

POLÔNIO – Eu não, senhor.

HAMLET – Pois quisera que fôsseis homem tão virtuoso.

POLÔNIO – Virtuoso, meu senhor?

HAMLET – Sim; ser virtuoso, no estado em que se vê o mundo, é ser um selecionado entre dez mil.

[...]

POLÔNIO – [...] Que estais lendo, meu senhor?

HAMLET – Palavras, palavras, palavras. (SHAKESPEARE, 1976, p. 79-81).

Imediatamente depois, enquanto Polônio se retira, chegam Guildenstern e Rosencrantz, que terão um papel importante no desenrolar da tragédia. O diálogo entre os três, dentro do contexto da conversa anterior com Polônio, é extremamente elucidativo:

HAMLET – [...] Quais são as novidades?

ROSENCRANTZ – Nenhuma, senhor, a não ser que o mundo se fez virtuoso.

HAMLET – Então, o Juízo Final está próximo. Mas não é certa a notícia que me dais. Deixai-me perguntar-vos mais particularmente: que merecestes às mãos da Fortuna, meus bons amigos, que ela vos manda a esta prisão aqui?

GUILDENSTERN – Prisão, senhor?

HAMLET – A Dinamarca é uma prisão.

ROSENCRANTZ – Então o mundo também é.

HAMLET – Uma vasta prisão em que há muitas clausuras, celas e calabouços, dos quais um dos piores é a Dinamarca.

ROSENCRANTZ – Não achamos, senhor.

HAMLET – Ora, para vós então não é; pois nada é bom ou mau, a não ser por força do pensamento: para mim é um cárcere.

ROSENCRANTZ – Ora, vossa ambição é que lhe dá esse caráter: é muito apertada para a vossa mente.

HAMLET – Ó Deus! Eu poderia estar recluso numa casca de noz, e julgar-me rei de ilimitado espaço, não fossem os meus sonhos maus.

GUILDENSTERN – Sonhos que, efetivamente, não passam de ambição: pois a própria substância do ambicioso não é mais do que a sombra de um sonho.

HAMLET – Um sonho é em si mesmo apenas uma sombra.

ROSENCRANTZ – Realmente, e considero a ambição de qualidade tão aérea e leve, que não passa da sombra de uma sombra.

HAMLET – Então os nossos mendigos são corpos, e os nossos monarcas e alongados heróis as sombras dos mendigos [...]. (SHAKESPEARE, 1976, p. 84-85).

Há aqui uma questão fundamental para entender a questão ética. Tudo o que existe se nos apresenta sempre sob um duplo caráter: por um lado, a sua própria existência ou, como Heidegger dizia, o seu “ser-aí”: uma pedra que está no meio do caminho. Mas, por outro lado, tudo o que existe tem um valor. A pedra pode ser apenas uma pedra ou ser uma pedra preciosa. Uma ação pode ser justa ou injusta; pode beneficiar ou prejudicar. Um carro pode ser bom para a cidade e péssimo para a estrada... Ou seja, toda a realidade existente provoca, no homem, um juízo de valor, de aceitação ou rejeição ou de indiferença.

Hamlet estabelece um critério de valor: o que as coisas são para mim. Para Hamlet, a Dinamarca é uma prisão; para os recém-chegados, não. Hamlet não está disposto a discutir o assunto – como não esteve disposto a conversar com Polônio quando respondeu que tudo o que lia não passava de “palavras, palavras, palavras” – e responde que o bom e o mau dependem da nossa forma de pensar.

Quando Aristóteles fala sobre a sua teoria do conhecimento, faz uma advertência similar, dizendo que tudo o que se recebe, recebe-se de acordo com a forma do recipiente, ou seja, nosso pensamento, ou melhor, nossa estrutura cognoscitiva (razão, sensibilidade, sentimentos, vontade) é de tal forma que modela a realidade conhecida. Podemos não saber ou ficar em dúvida se a realidade é boa ou má, mas sabemos, com certeza (ou quase sempre com certeza), o quanto vale para nós.

Vemos as coisas de acordo com a nossa forma de estar-no-mundo. Isso não significa que as coisas sejam assim, mas, sim, que é

assim que se nos aparecem. É por isso que Julián Marías⁷ insiste, nos seus escritos, na necessidade de conhecer qual é a “instalação básica” da pessoa na realidade. Sabendo de onde parte o autor; entendendo quais são seus pressupostos; tomando consciência de qual é a antropologia que segue, pode-se captar, com maior facilidade, por que as coisas são vistas de determinada maneira. Outra questão é saber se as coisas são assim mesmo. Não esqueçamos que a dúvida hamletiana, que ressoa no inconsciente de tantos e tantos que nunca leram Shakespeare é: “Ser ou não ser, eis a questão” (SHAKESPEARE, 1976, p. 108).

7.5 O ponto de referência

Em todas as fases da ação, e muito especialmente da ação política, surgem os valores como critérios que determinam o homem à concretização das suas inúmeras possibilidades. Em certo sentido, o valor é o metro ou medida para a ação livre. Contudo, como Hamlet nos permite ver, o ponto nevrálgico da Modernidade encontrar-se-á numa discussão sem fim sobre o lugar do valor: é objetivo ou subjetivo? Dinamarca é uma prisão, ou é uma prisão apenas para Hamlet?

Como vimos ao tratar da *Utopia*, o Iluminismo francês e o Idealismo alemão conduziram a um debate axiológico que, mais tarde, a crítica do século XX reduzirá a puro relativismo. Porém, a dúvida de Hamlet parece apontar para a saída do que parecia uma encruzilhada fechada. As ações humanas e as coisas valem, também valem para alguém, e o decisivo para o homem – para que possa realmente sentir-se seguro e feliz – é acertar o valor que é conferido a essas ações e coisas. Um programa de computação, um artigo publicado, uma comida com ou sem colesterol, uma atenção com alguém, um gesto de perdão, um sorriso irônico... são coisas e atitudes que valem, e valem para alguém.

Mais do que perder-se na discussão sobre se os valores são objetivos ou subjetivos, deve-se afirmar, olhando para Hamlet, que são objetivos e subjetivos. O valor é relacional. Tudo o que vemos, queremos, evitamos,

⁷ Dos muitos escritos de Marías, pode-se ver sobre esse tema: *Tratado de lo mejor* (1995), *Persona* (1996), *La felicidad humana* (1988).

preferimos... fazemo-lo tendo em conta uns valores determinados, que se encontram na própria realidade e no íntimo da ação humana e que, ao mesmo tempo, nós próprios avaliamos e, tal como Hamlet, ficamos ansiosos e perplexos porque não sabemos se demos ou não o devido valor às coisas. Afinal, quem é Ofélia? É, como Hamlet dirá tristemente ao saber da sua morte, a mais doce entre as flores, ou é, como também dirá, alguém cujo lugar adequado seria um prostíbulo? Afinal, matar o tio é uma ação nobre ou vil? O que é mais nobre, pergunta-se angustiado Hamlet, logo depois do mais conhecido verso de Shakespeare, atacar ou resistir? Todo ato tem um valor, é mais ou menos nobre. E cabe ao homem, no limiar da Modernidade, a angústia para dar o valor devido a cada ato humano.

O valor, portanto, tem uma existência nas coisas e em nós, nos atos e em nós. E esse é um dos motivos mais pungentes da tragédia humana. Se fosse apenas uma questão de gosto e de opinião, Hamlet não ficaria tão indeciso e angustiado ao longo de toda a peça. O decisivo na questão do valor não é a disjuntiva ou as coisas valem ou somos nós quem lhes damos valor, porque não se trata de uma disjuntiva, mas de um somatório: valem e lhes damos valor. E o que nos salva das garras da perplexidade é saber dar o valor certo a cada coisa. Depende de cada um, de cada sociedade, acertar ou não o valor em questão, introduzi-lo ou não, na escala de valores, no lugar certo.⁸ O valor tem uma dupla dimensão: o valor para mim e o valor da própria coisa. Dá-se no mundo fenomenológico, que é o mundo do experimentado. Não no mundo teórico, no mundo das ideias. E o que experimentamos é um misto de subjetividade e objetividade. Um modo objetivo-subjetivo de ser, que é próprio do mundo humano (MARINA, 1997, p. 56).

Antes de se despedirem, Hamlet exige, dos amigos, uma resposta: vieram ao castelo por vontade própria, para encontrar-se com ele, como afirmavam, ou vieram porque foram chamados pelo rei? De novo, a questão da verdade e da aparência. Acaba de dizer que, na sua opinião (não esqueçamos que Hamlet se faz passar por louco), o bem e o mal dependem da cabeça de cada um e, de repente, exige uma resposta certa:

⁸ Sobre toda esta questão, ver Guardini (1999).

HAMLET – [...] Não fostes chamados? Viestes de moto próprio? É uma visita voluntária? Vamos, vamos, sede leais comigo [...].
 GUILDENSTERN – Que quereis que digamos, senhor?
 HAMLET – Ora, qualquer coisa, contanto que não tergiverseis. Fostes chamados, sim: há uma espécie de confissão em vossos olhos, que vosso pudor não tem habilidade bastante para disfarçar. Sei que o bom rei e a boa rainha vos mandaram chamar. (SHAKESPEARE, 1976, p. 86).

Quer que se comportem, com ele, com toda lealdade e entende, por lealdade, que a resposta seja verdadeira. Não nos basta saber o que as coisas são ou significam para nós. Isso é apenas uma parte do problema da existência humana. Necessitamos; queremos saber o que as coisas são em si mesmas. Vivemos, com frequência, angustiados, à procura da resposta da outra parte do problema da existência: afinal, aquilo era mesmo do jeito que nós pensamos? Hamlet vai abrir seu coração para os recém-chegados, depois que eles disseram a verdade:

HAMLET – [...] Que obra de arte é o homem, que nobre na razão, que infinito nas faculdades, na expressão e nos movimentos, que determinado, e admirável nas ações; que parecido a um anjo de inteligência, que semelhante a um deus! A beleza do mundo; a flor dos animais; e contudo, para mim, que é esta quintessência de pó? O homem não me encanta, não, nem a mulher, embora com o vosso sorriso pareçais dizer que sim. (p. 87).

Descortina-se, aqui, o dilema de Hamlet. O “mundo que está fora dos eixos” volta a surgir com uma outra formulação. Existe toda uma realidade que está aí e, contudo, pode não significar nada para mim. Se for assim, que sentido tem a minha existência? Ou, então, por que devo ser eu quem tenha de consertar o eixo do mundo se, para mim, ele está bem como está? Acontece que Hamlet sabe que há algo de podre no reino da Dinamarca; que os tempos estão fora dos eixos; que a Dinamarca é uma prisão e que ele nasceu para consertar tudo isso. E que tudo isso não é apenas assim, para ele, mas parece tratar-se da verdadeira realidade.

No fim do Ato II, chegam os atores ao palácio de Elsenor. Hamlet lembra do poder que a encenação tem de atingir os sentimentos dos espectadores e arranja tudo para que seja encenada uma peça em tudo

parecida com o possível assassinato do seu pai. As reações do tio e da sua mãe deixarão ver a verdade; manifestarão o que eles são verdadeiramente. Há, aqui, uma referência implícita a Aristóteles quando, na sua *Arte Poética*, fala-nos que a tragédia tem o poder de realizar a catarse, ou seja, a purificação dos verdadeiros sentimentos (ARISTÓTELES, 1959, p. 279).

HAMLET – [...] segundo ouvi dizer, quando uns culpados assistiam a uma peça tocou-lhes tanto a alma a perfeição da cena, que proclamaram súbito os seus hábitos maus: pois o assassínio, embora não possuía língua, externa-se com outra e milagrosa voz: levarão os atores, diante do meu tio, algo de semelhante à morte do meu pai: vigiar-lhe-ei o olhar, sondá-lo-ei ao vivo: se se encolher... eu sei o rumo que seguir [...]. Preciso de razões mais concludentes que essa.⁹ A consciência do rei se trairá com a peça. (SHAKESPEARE, 1976, p. 100-101).

Por que Hamlet acredita que há algo no interior do rei que não corresponde ao que seus gestos e aparências manifestam? O que vemos da realidade das coisas nem sempre é o que as coisas realmente são; Mais ainda quando se trata de seres humanos e de pensamentos, intenções e vontades. O que vemos muitas vezes, nesses casos, é uma aparência de bondade, de discurso e de diplomacia que encobre o eixo torto das injustiças, corrupções e vilanias, que realmente se esconde no íntimo do ser humano.

A questão que se coloca a partir da afirmação de que essas atitudes correspondem a um “eixo torto do mundo” deve levar-nos a pensar que Hamlet acredita que existe um eixo de referência. Se for assim, de que eixo de referência se trata?

Quando a filosofia grega se debruçou sobre o problema do homem, realizou três descobrimentos extremamente importantes.¹⁰ Em primeiro lugar, passará a falar de “*phýsis*”: “natureza”, entendendo

⁹ Hamlet está fazendo referência à possibilidade de que o espírito do seu pai não seja verdadeiro ou não esteja dizendo a verdade.

¹⁰ De certa forma, uma grande parte da filosofia posterior será um discurso sobre os problemas levantados pela filosofia grega com relação aos fundamentos antropológicos do ser humano.

por isso não apenas “a forma de ser das coisas” mas também “a forma do ser humano”. Em segundo lugar, descobrirá que existe um *télos*, uma ordem no *cosmo* e que essa ordem dá um sentido, uma finalidade a todas as coisas.¹¹

E em terceiro lugar, a filosofia grega descobre o *nómos*, ou seja, “a estrutura interior” para que cada coisa cumpra o seu fim, o seu *télos*. Por isso, se eu quiser uma sombra, posso procurar uma árvore no meio da tarde; mas se essa árvore for uma mangueira, de pouco adiantará procurar maçãs. Se eu precisar carregar vários quilos, posso usar um cavalo ou um burro, mas de pouco adiantará uma melancia... Essa estrutura interna não é algo que venha de fora, não é uma norma nem um código impostos coercitivamente pelo Estado, ou, como Kant diria, não é uma “heteronomia”. Pelo contrário, trata-se de algo que está incorporado na própria “natureza” das coisas (entendendo por “natureza” o princípio das operações dos seres), ou seja, as coisas são de determinada forma, essa forma é responsável para que as coisas se comportem de uma maneira ou de outra, sirvam para isto ou para aquilo, façam assim ou assado. E isso não é mais do que desenvolver a sua estrutura, que é precisamente cumprir ou realizar o “fim” ou a “finalidade” de cada coisa.¹²

Porém, os gregos foram ainda um pouco mais longe, percebendo que essa “estrutura interna” funciona diferentemente no caso dos homens. As coisas comportam-se, sempre, de acordo com o seu “manual de instruções” instalado na sua estrutura interna. É por isso que Aristóteles comentava que uma pedra poderia ser lançada infinitas vezes ao ar sem, por isso, deixar de voltar ao chão. A sua natureza funciona de acordo com essas instruções.

¹¹ Daí que não seja um absurdo perguntar-se – e achar resposta – sobre as questões mais básicas da existência humana: para que serve isto? Que frutos ou benefícios posso obter daquilo? Para que serve a minha vida? Qual é o sentido da minha existência?

¹² Na realidade, o nosso processo de conhecimento é ao contrário, tal como os gregos perceberam: primeiro, tomamos consciência de que existem coisas muito diferentes; depois, começamos a perceber por experimentação – a maior parte das vezes – para que servem essas coisas, como devem ser usadas, o que é que elas podem fazer ou podemos fazer com elas. E, daí, deduzimos – isto já não é um conhecimento experimental – que as coisas são de “uma determinada” forma e não “de outra”.

A estrutura da ação humana – as “instruções de uso” para a ação humana – têm uma nuance de extrema importância. O homem tem consciência de si, pode ler e autoaplicar o seu *nómos* ou pode deixar de fazê-lo. A esta realidade, tão diferente da realidade das plantas, dos animais ou dos minerais, os gregos deram o nome de *éthos*, ou seja, que a conduta humana em direção ao seu próprio fim era uma conduta deliberada, consciente, autônoma e, portanto, ética¹³ e, conseqüentemente, livre.

O comportamento humano, se for realmente humano,¹⁴ procede do próprio interior do homem, da sua própria deliberação interna. Ser assim é ser ético. E ser ético é ser livre. A ética faz-se presente no próprio ato humano: o homem, quando age, age de acordo com a sua forma de ser, se quiser; e se não quiser, agirá de outra forma. Esta possibilidade é assim porque é assim que o homem é. A esta possibilidade se lhe dá também o nome de liberdade. O homem é uma união de “ser” e “poder/dever ser” e na atualização dessa possibilidade é que se desenvolve a sua liberdade e se realiza o processo ético da vida humana.

É por isso que Hamlet acredita que vai descobrir a verdade encoberta. Acredita que o rei, deliberadamente, está mantendo umas aparências, está mentindo e ocultando os seus verdadeiros propósitos. Acredita que o rei está “torto”, mas aposta em que, diante da peça teatral, quando sua deliberação consciente de mentir não estiver acionada, acabará revelando-se o seu verdadeiro interior: o eixo da natureza humana exige que se seja verdadeiro, e esse eixo, em contraste com a mentira do rei, provocará um abalo. Essa é a catarse aristotélica e esse é o drama ético da humanidade.

¹³ Com relação a este tema, especificamente, pode-se ler Polo (1991). Também pode ser interessante Yepes Stork (1997). Com relação aos conceitos gregos aqui expostos, vale a pena Jaeger (1956).

¹⁴ A filosofia distingue entre “humano” e “do homem” para referir-se àqueles atos em que não há praticamente nenhuma esfera de deliberação (reações anímicas, necessidades biológicas...).

7.6 Os hábitos e os costumes

Durante a representação da peça pelos atores, Hamlet confirma suas suspeitas: o rei e a rainha não suportam assistir ao envenenamento encenado, e ambos se retiram perturbados. A rainha pede que Hamlet vá ao seu quarto. O príncipe lembra da promessa que fizera ao espectro do pai e se dispõe a usar palavras como punhais. Entretanto, o rei determina que Guildenstern e Rosencrantz se preparem para ir com Hamlet até a Inglaterra (o plano do Rei é que Hamlet seja assassinado na viagem).

Hamlet vai ao encontro da mãe e pensando que o rei está escondido atrás de uma tapeçaria, mata o pai de Ofélia, e encarando-se com a mãe avisa-a de que quer “torcer o seu coração”. Vai torcê-lo porque está torto, fora do eixo. E esse ato é que logrará salvar a mãe, torná-la de novo humana, ao defrontar-se consigo mesma, com aquela que deveria e poderia ser. Em certa altura, a Rainha pede para parar com essa loucura. Hamlet responde:

HAMLET – [...] Não foi loucura o que exprimi: ponde-me à prova, e eu tudo redirei, palavra por palavra [...]. Mãe, pelo amor de Deus, não fricioneis vossa alma com essa ilusória unção de crer que é minha insânia que fala, em vez de vossa falta [...]. Perdoai à minha retidão estas palavras: tal como estão estes nossos tempos,¹⁵ a retidão tem de pedir desculpa ao vício, curvar-se e instar a vênua de fazer-lhe o bem.

RAINHA – Ó Hamlet, tu partiste em dois meu coração.

HAMLET – Oh, ponde fora a parte pior: vivei mais pura com a outra metade. Boa noite. E não torneis ao leito do meu tio: se não sois virtuosa, diligenciai por ser. O hábito, esse monstro, que nos devora a percepção dos maus costumes, contudo é um anjo nisto, em que também nos dá a sotaina ou libré que cômoda se ajusta à prática dos atos bons e imaculados. Refreai-vos esta

¹⁵ O original, da mesma forma que a tradução desta edição, dá a ideia de excesso de gordura e de dificuldade de respirar por esse motivo (“*na enxúndia com que arfam estes nossos tempos*” – *ibidem*, p. 152). Pareceu-me mais fácil de entender o sentido da frase com essa outra tradução.

noite, que isso vos dará certa facilidade à próxima abstinência. E ainda mais à outra. (SHAKESPEARE, 1976, p. 151-152).

Shakespeare vê na conduta não apenas ação, mas também conhecimento e transformação pessoal. A prática de um ato e a sua repetição criam um hábito e é a partir desse hábito que podemos passar a ter uma maior facilidade para perceber a qualidade das nossas próprias ações. De novo a questão da “instalação básica”: vemos a partir de como vivemos.

Pode-se chegar a uma situação de perplexidade ou indiferença, como a que nos conta, da sua infância, o próprio Sartre:

Minha vida, meu caráter e meu nome estava nas mãos dos adultos. Tinha aprendido a ver-me com seus olhos [...] Nunca estava a salvo dos olhares alheios, o que me obrigava a compor o gesto continuamente, para adiantar-me aos seus desejos [...] Quando estava a sós, não sabia o que devia sentir, nem quais eram minhas preferências. Até tal ponto tinha me identificado com o desejo de agradar os outros, que não conseguia saber o que é que eu gostava... (MARINA, 1996, p. 68).

No caso mais extremo, pode-se chegar à normalidade da crueldade, como retrata o filme “A Lista de Schindler”, ou podemos deduzir dos documentos do processo de Nuremberg, onde se lê como no campo de concentração de Janovski, o comandante do campo Willhaus,

[...] por simples esporte e para divertir à sua mulher e à sua filha, costumava atirar periodicamente desde a sacada do seu escritório com um fuzil automático sobre os presos que trabalhavam na fábrica [...] Em algumas ocasiões, e para divertir à sua filha de nove anos, Willhaus mandava jogar pelos ares crianças de dois a quatro anos, enquanto atirava sobre eles. Sua filha aplaudia e gritava: Outra vez, papai! E ele fazia-o de novo. (p. 136).

De qualquer forma, como afirmavam os estoicos, o que acontece é que aprendemos a estabelecer nossos critérios e nossos juízos a partir das nossas vivências e é por isso que, de certa forma, pode-se dizer que “o que nos faz sofrer não são as coisas, mas as ideias que fazemos sobre as coisas” (MARINA, 1996, p. 84). Acontece que as ideias que temos

das coisas foram originadas pela nossa própria maneira de viver, pelos nossos hábitos. Pensamos a partir de como agimos, e agimos de acordo com o que somos. É por isso, como diz a canção, “que Narciso acha feio o que não é espelho”. Daí que a questão, pronunciada por Hamlet, ao encontrar-se com Ofélia e antes de conversar com a sua mãe, continue sendo: ser ou não ser?

HAMLET – Ser ou não ser, eis a questão: será mais nobre nosso espírito sofrer pedras e setas com que a Fortuna, enfurecida, nos alveja, ou insurdirmos contra um mar de provações e em luta por-lhes um fim?¹⁶ Morrer... dormir: não mais. (SHAKESPEARE, 1976, p. 108).

Atacar ou resistir. São as duas atitudes clássicas da mesma virtude – a coragem – do herói grego: Aquiles ou Ajax atacam e, por isso, são heróis. Ulisses resiste e também é herói. Em definitivo, trata-se de “ser ou não ser”. O como agir vem depois. Não é apenas uma questão de classicismo grego. É uma posição antropológica perante a existência. Enquanto Nietzsche, por exemplo, nos fala no super-homem, Robert Musil escreve *O homem sem qualidades*; enquanto podemos encontrar personagens como El Cid, Roland ou Diadorim, também encontramos Macunaíma ou Ricardo III.

Há um “modo de ser humano” que – talvez não haja outra palavra para expressá-lo, embora o termo esteja muito gasto – é universal. “Universal” não no sentido de absoluto e, sim, no sentido de “comum” ou “compartilhado” por todos os homens. Um modo de ser humano, uma “forma de ser”, que permite que possa ser entendido e compartilhado por todos os homens: coragem, enfrentar as dificuldades, atacando-as ou resistindo-lhes, honestidade, sinceridade, bondade, justiça... A tudo isso, Aristóteles dava-lhe o nome de racionalidade, ou seja, uma maneira de ser humano que permite uma forma de agir humana que não se define *a priori*, mas que se decide livremente pelo homem, dentro de uma medida humana. O fato de o homem ser como é, o fato de distinguir-se pela sua racionalidade permite que, quando o homem pensa sobre

¹⁶ O original fala em “*to take arms against*” e “*by opposing*”, com uma marcada conotação de luta.

“o que é ser humano”, possa chegar a perceber o valor positivo dessas atitudes. Por quê? Porque são comuns a todos os seres humanos. É isto que se quer significar com o conceito de natureza humana. É daqui que decorre a dignidade humana, e o caráter de “ser comum” permite-nos pensar que podemos chegar a compartilhar e a entender-nos com todos os homens, porque não se trata de conceitos fixos e predefinidos, mas de várias formas de agir dentro de uma medida humana tomada entre dois extremos que são desumanos.

Logicamente, o homem “vive-em” e está imerso numa determinada cultura. Essa cultura tem os seus valores, as suas formas de ver antropologicamente a existência humana. Há – é um fato à vista de qualquer um – diferentes culturas, com diferentes medidas para uma mesma ação humana. A história mostra-nos que o progresso da humanidade consiste na possibilidade de estabelecer um diálogo entre essas diferentes culturas, com suas diferentes medidas, para tentar estabelecer uma convivência. Convivência, não no sentido de que todos passariam a viver da mesma forma – afinal de contas, o herói pode atacar ou resistir – mas no sentido de que seja um projeto constituinte universal, que pretende fundar um modelo de sujeito humano no qual todos os homens se reconheçam” (MARINA, 1996, p. 230). As diferentes culturas que organizaram e estruturaram as sociedades ao longo da história foram se aproximando, umas vezes mais, outras vezes menos do “ser-humano”, por isso a ética realiza um processo de apropriação desse mundo moral com soluções cada vez mais próximas do humano, cada vez mais dignas do humano. Soluções que não têm por que ser necessariamente únicas, já que estamos falando de uma medida suficientemente larga entre dois polos opostos. Esse é o sentido de uma mudança de valores ou de uma revolução cultural: embora haja culturas que durante séculos a fio tenham mantido e considerado a escravidão como algo perfeitamente integrado nos seus costumes, na sua moral, a escravidão não é digna do ser humano, não é ética, não pode ser incorporada pela ética; embora haja culturas machistas, que neguem a participação da mulher na vida pública, ou culturas antropofágicas ou nazistas ou promotoras da pedofilia... Embora tudo isso seja humano (humanamente desumano) e crie uma forma de comportamento, não são éticas, muito pelo contrário.

7.7 O homem como projeto humano

O desenrolar da tragédia é uma contínua sucessão de traições e mentiras. Laertes volta da França e fica sabendo da morte do seu pai e do suicídio da sua irmã. O rei, sabendo que Hamlet está voltando, acerta com Laertes que o desafie a um duelo e envenene a ponta da espada, enquanto o rei prepara umas taças de vinho também envenenadas, para garantir a morte de Hamlet. De uma ou outra forma, todos vão morrendo: a Rainha, ao beber um pouco de vinho, Hamlet e Laertes ao se ferirem (no meio da disputa, as espadas foram trocadas); e o Rei, às mãos de Hamlet, sendo atravessado pela espada e engolindo à força o resto da taça de vinho... Horácio, num gesto de amizade, quer beber também e morrer junto do amigo. Hamlet lhe pede que não o faça: “HAMLET – [...] E neste mundo cruel, penando, arrasta o alento, para contar a minha história... [...]. O resto é silêncio (Morre).” (SHAKESPEARE, 1976, p. 238).

Qual é a verdade sobre o ser do homem? A história assistiu a uma infinidade de respostas que, através dos tempos, foram formando e enriquecendo ou empobrecendo as diferentes culturas. “O Príncipe” preferiu separar o “ser” do “dever-ser”, como Kant e muitos outros filósofos farão mais tarde; “Hamlet” separou o “ser” do “parecer”. Julián Marías, na sua Antropologia, defende a tese de que a verdade do homem é uma união de “ser” e “poder/dever ser”. Não se trata, portanto, de uma disjuntiva “ou, ou”, mas de uma coordenativa “não só, mas também”. O homem é seu projeto de ser humano; e esse projeto é o espaço da sua liberdade. A corrente da história é o contínuo esforço por manter o diálogo aberto para que o homem seja cada vez mais humano: possa vir a ser homem, aquilo a que está chamado a ser, porque o homem não é algo acabado, mas alguém que está em caminho, porque não se é senão quando se é definitivamente. Esse é o espaço da história ou, como Whitman (1855-1889) deixou escrito nos seus versos:

O poderoso jogo da vida continua,
e você pode contribuir com um verso.

CAPÍTULO 8

PRIMEIRA E SEGUNDA MODERNIDADES

8.1 Introdução

Swift escreve a sua obra em 1726, quando a Europa, depois da crise do século XVII (MARAVALL, 1986), encontra-se às vésperas de uma profunda transformação, realizada através do Iluminismo e da Revolução Francesa.

Trata-se de um obra profundamente crítica com relação à Inglaterra e à Europa do fim do século XVII, onde se manifesta aquilo que Maravall chamou de “capacidade do homem moderno”:

[...] compreender que as coisas, principalmente talvez da economia e, também, de outros aspectos da vida coletiva, não vão bem e, o que é mais importante, começa a pensar que poderiam ir melhor. (MARAVALL, 1986, p. 57).

A obra de Swift permitir-nos-á contrastar dois momentos fulcrais na Modernidade, onde, de certa forma, tudo será repensado: um primeiro momento, clássico e humanista, que acompanhamos até agora nas obras de More, Cervantes e Defoe, em que os conceitos de certo e errado, justo e injusto, lei e costume dão-se dentro de uma cosmovisão clássica, e um segundo momento, iniciado com Shakespeare, em que vai aflorando aos poucos um pensamento racionalista, que se tornará iluminista, e que será triunfador com a Revolução Francesa e, que talvez agora, estejamos assistindo aos seus estertores.

A carta do “Capitão Gulliver a seu primo Sympson”, com que praticamente se inicia a obra, dá-nos já umas coordenadas do que está por vir. Sympson publicou as viagens sem o consentimento de Gulliver

que, entre outras coisas, queixa-se de estar sendo “[...] acusado de criticar grandes estadistas, de degradar a natureza humana (pois ainda têm o descoco de chamar-lhe assim) e de injuriar o sexo feminino” (SWIFT, 1973, p. 11), mas orgulha-se de, depois de ter conhecido a raça dos Yahoos e dos Houyhnhnms, ter sido capaz de “[...] remover o hábito infernal de mentir, trapacear, enganar e prevaricar, tão profundamente arraigado nas próprias almas de todos os da minha espécie, principalmente os europeus” (p. 11).

Dá a impressão de que Gulliver não acredita mais na “natureza humana”, pelo menos não acredita mais na natureza humana como foi concebida pelos europeus até esse momento. Os séculos XVII e XVIII, na Europa, foram séculos nos quais se discutiu profundamente a existência ou não de conceitos como verdade, moral e natureza, e em que se estabeleceram novos significados para esses mesmos conceitos, cujo sentido aparecerão no final da obra de Swift.

8.2 A questão da natureza

Todos esperamos ser tratados com a verdade e, ao mesmo tempo, preocupamo-nos quando não sabemos se podemos ou não confiar naquilo que se diz ou em aquele que o diz. É por isso que, para os gregos, negar a verdade era negar a natureza das coisas.

Os primeiros que começaram a falar nesse conceito, conta-nos Werner Jaeger (1956, p. 331) na sua *Paideia*, foram os médicos da antiga Grécia. Diante dos seus exames acurados, das suas previsões e hipóteses sobre os remédios, as doses e as doenças, foram percebendo que existia uma ordem e uma proporção entre todos esses elementos. À proporção e à ordem internas ao homem deram-lhe o nome de natureza (*phýsis*). As coisas eram desta ou daquela outra maneira, mas eram de uma determinada maneira. Ser de determinada forma era a sua verdade. E era essa a verdade que precisava ser conhecida. Porém, se negarmos a verdade das coisas ou negarmos a possibilidade de atingir essa verdade, estaremos afirmando, pelo menos tacitamente, a impossibilidade de conhecermos a natureza das coisas e, portanto, a natureza humana.

A realidade manifestava-se como um “cosmo”, por oposição ao “caos”, como uma natureza ordenada e equilibrada. A vida do homem em sociedade, para ser harmoniosa com a natureza, também deveria ser uma vida ordenada e equilibrada. Para os gregos, existiam duas forças que intervinham na existência humana provocando um certo desequilíbrio: a “sorte” e a “desmedida”. E para cada uma delas existiam duas deusas encarregadas de restabelecer o equilíbrio: Tyké, a deusa da fortuna, e Diké, a deusa da Justiça.

A época moderna, entre o século XV e metade do XVII, é herdeira dessa visão clássica de

[...] uma ordem universal (cosmo) abrangendo os homens e as coisas, e fixando uns e outras a um curso quase tão forçoso e inevitável como a sequência das estações do ano ou o fluir dos acontecimentos naturais. (HESPANHA, 2001, p. 118).

Uma das ideias centrais desta Primeira Modernidade era que o justo era algo que se encontrava nas próprias relações e nas circunstâncias e fatos. Não era algo deduzido da lei; pelo contrário, era encontrado na mesma realidade e, depois, era reduzido aos termos da lei. Essa visão, que, como vimos, é chamada de “prudencialista” por alguns estudiosos, fazia depender a justiça não do império da lei (como acontecerá na Segunda Modernidade) mas da prudência do juiz – chamado durante muitos séculos de “jurisprudente” –, no sentido de que se entendia que o juiz tinha a função delegada de descobrir o justo que se encontrava nas relações humanas e de dizê-lo através de uma sentença.¹⁷

Para tanto, como vimos com Maquiavel, era necessário que o juiz (assim como o governante) tivesse um conjunto de qualidades e virtudes, porque só assim poderia descobrir o justo. Um juiz que fosse uma má pessoa – corrupto, viciado, preguiçoso, guloso, ambicioso – dificilmente poderia fazer esse tipo de descoberta e muito menos dizer o que era justo através de uma sentença. Por função do seu cargo, fá-lo-ia, porém provavelmente não acertaria. Era necessário, para que se administrasse a justiça, que o governante e os juízes fossem homens virtuosos.

¹⁷ Para toda esta visão “prudencialista”, ver Villey (1979).

A obra de Swift começa com a viagem mais conhecida de todas, a viagem a Liliput. Poderíamos pensar que não passa de uma brincadeira ou de um texto para um público infantojuvenil; contudo, se tivermos presente essas considerações sobre a cosmovisão do que chamei de Primeira Modernidade, poderemos ver essa viagem através de uma outra óptica.

Gulliver pensa que não é fácil montar uma sociedade sobre a base de “homens virtuosos”, como se pretendia em Liliput, que

[...] na escolha das pessoas para todos os cargos, levam eles mais em conta a moralidade do que as grandes aptidões; pois, visto ser o governo necessário ao gênero humano, acreditam que a craveira comum do entendimento humano há de convir a um ofício ou outro; e que a Providência [...] supõe que a verdade, a justiça, a temperança e outras virtudes semelhantes estão ao alcance de todos os homens; cuja prática, assistida pela experiência e por uma boa intenção, qualificaria qualquer homem para servir o seu país, salvo quando se requerem estudos especiais. Mas entendem que a minguia de virtudes morais está longe de poder suprir-se com dotes superiores do espírito, que os cargos nunca poderão ser confiados a mais perigosas mãos do que às das pessoas assim qualificadas; e, pelo menos, que os erros cometidos pela ignorância, numa disposição virtuosa, nunca são de consequências tão fatais para o bem público quanto os atos de um homem inclinado à corrupção e possuidor de grande habilidade para multiplicar e defender as suas prevaricações. (SWIFT, 1973, p. 63-64).

Há uma distância entre o ser e o conhecer. Para os habitantes de Liliput, não é suficiente ser experiente, nem bom conhecedor das qualidades e habilidades humanas para que o bem comum seja realizado. É preciso virtude. E virtude é praxe. Trata-se de uma posição contrária à desenvolvida por Descartes no começo do século XVII. Para o célebre filósofo, saber é realizar, ou, como ele próprio diz na Terceira Parte do seu *Discurso do método*, “basta bem julgar para bem proceder, e julgar o melhor possível para proceder também da melhor maneira” (DESCARTES, 1943, p. 33). Contudo, como se viu com a *Utopia*, de More, uma parte dos humanistas reivindicaram a necessidade de

acrescentar ao “conhecer” o “viver civil”. Para serem virtuosos, não bastava saber em que consistia a virtude, era preciso praticá-la, como pensavam os habitantes de Liliput, mas isso era algo que, na opinião de Gulliver, tornava-se cada vez mais problemático no mundo moderno.

O fundo da questão, o “fundo humano”, resolve-se quando encaramos o homem como uma natureza cuja condição é transcender-se a si próprio, ou seja, não é algo dado nem acabado, mas algo que tende para aquilo que ainda não é. E esse caminho a ser percorrido é o caminho da sua liberdade. Nesse sentido, o filósofo contemporâneo Julián Marías fala na condição “futura” do ser humano:

[...] o fato de que, sendo real [a vida humana] e, portanto, presente, atual, está projetada para o futuro, intrinsecamente referida a ele na forma de antecipação e de projeção, introduz uma “irrealidade” na realidade humana, como parte integrante dela, e faz que a imaginação seja o âmbito dentro do qual a vida humana seja possível. (MARÍAS, 1985, p. 38).

Por outras palavras, parece que é da condição humana que a sociedade organizada pelos homens nunca será um sistema fechado nem harmonioso. Estará sempre sujeita a uma tensão dialética, um *fieri* contínuo, em que não é garantido que se aja sempre de acordo com a virtude. Como é que se pode garantir, socialmente, que os homens sejam sempre virtuosos?

Parece que os habitantes de Liliput tiveram de haver-se com esse problema. Conforme a informação do Secretário Principal dos Negócios Privados, havia, no reino, uma divisão interna e uma posição externa.

A divisão interna era entre os dois partidos, uns eram a favor de salto alto nos sapatos, e outros a favor de salto baixo. A “Sua Majestade” de Liliput era a favor do salto baixo, até porque o salto imperial era o mais baixo dos baixos “(a décima parte, aproximadamente, de uma polegada)” (SWIFT, 1973, p. 50). Por outro lado, o perigo externo era representado por aqueles que defendiam que os ovos deviam ser quebrados pela ponta mais grossa, como tradicionalmente se fazia, e não pela mais fina, como fora editado recentemente por uma lei. O problema era tão grave que estavam sendo acusados de heréticos porque iam contra a doutrina

[...] fundamental do nosso grande profeta Lustrog, no quinquagésimo quarto capítulo do Blundecral, que é o Alcorão deles. Isso, todavia, é considerado como simples torcedura de texto; pois as palavras são estas: “Todos os verdadeiros crentes quebrarão os seus ovos pela ponta conveniente”; e, na minha humilde opinião, o decidir qual seja a ponta conveniente é assunto que deve competir à consciência de cada um [...]. (SWIFT, 1973, p. 51).

A Europa está lidando, em pleno século XVII, com a construção e a dinâmica da sociedade e do Estado. E a solução encontrada resultará de um longo debate entre a lei e o costume ou, por outras palavras, entre o entendimento de que o justo deduz-se a partir de uma definição legal, ou entender que se manifesta nas circunstâncias e relações e, portanto, através dos costumes.

8.3 A interpretação e o sentido

Ao contrário de Liliput, Gulliver encontra-se agora num país de proporções desconhecidas. O seu quarto media de duzentos a trezentos pés de largura e uns duzentos de altura. Durante cinco audiências, Gulliver narrou ao Rei de Brobdingnag o sistema político da Inglaterra: a Câmara dos Lordes e dos Comuns, o sistema de Justiça... Na sexta audiência, o Rei limitou-se a levantar uma série de dúvidas e questões:

Quanto conhecimento possuíam esses lordes das leis do seu país, e de que maneira o adquiriam [...] se um estranho, com a bolsa cheia, não lograria persuadir os eleitores a elegê-lo em lugar do seu próprio senhor, ou do cavaleiro mais importante da vizinhança [...] quis saber se tais zelosos cavaleiros [os Comuns] não poderiam ter o propósito de se recompensarem dos encargos e trabalhos a que se entregavam, sacrificando o bem público aos desígnios de um príncipe fraco e vicioso, em convivência com um ministério corrupto [...]. Se eles ou os seus juizes haviam participado da elaboração das leis, que assumiam a liberdade de interpretar e glosar a seu talento. (VILLEY, 1979, p. 146-147).

Surge aqui a questão do texto e da sua interpretação. Talvez Swift levasse em consideração o velho aforismo romano: as definições são perigosas e provisórias. O texto legal, na visão clássica da Primeira Modernidade, tal como o histórico ou o literário, é como uma fonte de sentidos e significados. É por isso que o direito romano clássico afirmava que a função do juiz consistia em ouvir as partes. Não cabe falar em justiça – em justo ou injusto, em direito ou errado – quando não se está disposto a ouvir as partes, a ler as diferentes vozes do texto: o que está escrito e o que está oculto, o que significa para alguém num momento determinado e o que pode significar para outro alguém em outro momento e em outro lugar.

É evidente que esse posicionamento introduz um princípio de incerteza que a Segunda Modernidade tentou eludir a qualquer preço. Porém, sempre e em última instância, a justiça terá de ser realizada pelos homens, por um ou por vários juízes. Essa é a condição humana: toda leitura é uma interpretação; toda percepção é a captação de um sentido. Da mesma maneira que, para realizar uma tradução, somos obrigados a compreender o sentido do texto – não sendo suficiente a simples tradução literal dele – para compreender em toda a sua extensão – no momento histórico determinado – o texto legal, temos de ter presente que não será entendido se não for interpretado: “ler uma lei já é interpretá-la; interpretá-la é continuar interpretando” (OLLERO, 1996, p. 220).

Utilizar uma palavra; escolher um termo em lugar de outro; optar por uma oração adversativa ou condicional não é algo indiferente. A linguagem jurídica, como toda e qualquer linguagem, tem um arcabouço histórico, tem um sentido preciso e determinado. É quase impossível entender um texto legal se não existir um mesmo contexto histórico capaz de dar o sentido dos textos.

Essa compreensão é, antes de mais nada, uma antecipação de sentido. O texto não é algo isolado, como se fosse um instrumento inerte, do qual se vale o leitor precisamente para ler. Ler o texto significa determinar um sentido, mas um sentido que já vem incoado, que já está no bojo do próprio texto. Não há texto que não esteja permeado de sentido histórico. É por isso que qualquer um, ao ler o texto para desentranhar o seu sentido, realiza uma antecipação: “uma presunção

de sentido, à qual deve seguir a determinação explícita do presumido” (OLLERO, 1996, p. 220).

Poderia parecer, como explica Swift, que o campo para a arbitrariedade é muito grande. Mas deve-se pensar que essa antecipação de sentido tem de ser justificada através de raciocínios e argumentos que garantirão – no entrecruzamento e defesa dos diferentes pontos de vista argumentativos – a necessária objetividade. Objetividade que não é outra coisa senão a explicitação da subjetividade. Essa é uma das muitas consequências que derivam da natureza humana: o seu sentido dialógico e argumentativo. Chega-se ao bem comum e à verdade, compartilhando, e não impondo, os diferentes pontos de vista.

Dessa forma, defende-se uma postura contrária à imparcialidade ou neutralidade axiológica. Não é possível dar sentido sem uma posição valorativa prévia. Trata-se, portanto, de posicionar-se perante a afirmação de que não é possível entender o texto sem levar em conta o sentido e o fundamento, que são precisamente as condições que fazem falar o texto. Dessa forma, instaura-se um campo de convivência, de comunicação intersubjetiva, porque não cabe uma interpretação única. Qualquer interpretação é, por si própria, parcial e indigente. Essa era a visão que Aristóteles transmitiu ao humanismo renascentista através da sua *Retórica*.¹⁸

O resumo que faz Gulliver da história passada da Inglaterra, principalmente com relação aos negócios comerciais foi contar um

[...] amontoado de conspirações, revoltas, assassínios, chacinas, revoluções, desterros, exatamente os piores efeitos que poderiam fazer a avareza, o facciosismo, a hipocrisia, a perfídia, a crueldade, a ira, a insânia, o ódio, a inveja, a lascívia, a maldade e a ambição. (SWIFT, 1973, p. 148).

Gulliver apresenta-lhe uma solução “europeia” para governar bem: bolas de canhão, que “[...] destroçavam os pavimentos, faziam em

¹⁸ A influência de Aristóteles, da sua *Retórica* e da necessidade de procurar um pensamento compartilhado através do debate de diferentes pontos de vista, está muito bem analisada em Skinner (1997), principalmente a Parte I, *A eloquência clássica na Inglaterra renascentista*.

pedaços as casas e atiravam estilhaços por todos os lados, arrebatando os miolos de quem estivesse perto” (SWIFT, 1973, p. 152), mas o Rei “quedou-se horrorizado [...] da descrição que eu fizera desses terríveis engenhos” (p. 153) e não aceitou a proposta de imitá-los.

8.4 A normatização de meados do século XVII

Na cidade de Lagado, Gulliver visita a Academia de Projetistas, nome bastante significativo, onde se defronta com uma infinidade de projetos, alguns deles de conteúdo político e social, que, no entender dos seus autores, resolveriam definitivamente quaisquer problemas que surgissem na vida política.

Um deles dizia respeito aos projetos de leis apresentados pelos representantes do povo:

[...] todo senador do grande conselho de Estado de um país, depois de haver apresentado a sua opinião e arrazoado em sua defesa, deveria ser obrigado a votar contra ela; porque, se isso fosse feito, redundaria infalivelmente no bem público. (p. 217).

Outro pretendia dirimir as controvérsias entre os diferentes partidos políticos:

Quando se mostravam violentos os partidos políticos tinha ele um invento maravilhoso para reconciliá-los. O método é o seguinte: tomamos cem chefes de cada partido; dispomo-los aos pares, de modo que fiquem juntos aqueles cujas cabeças são o mais possível do mesmo tamanho; em seguida, fazemos que dois bons operadores serrem o occipício de cada par ao mesmo tempo, por maneira que os cérebros possam ser divididos igualmente. Trocamos depois os occipícios serrados, aplicando cada um à cabeça do adversário político. Parece tratar-se, com efeito, de um trabalho que exige alguma precisão, mas o professor assegurou-nos que, executado com habilidade, a cura é infalível. (p. 217).

Um terceiro, ainda, tratava sobre a espinhosa questão dos impostos:

[...] o método mais justo seria o de lançar impostos sobre o vício e a insensatez; e que a importância deveria ser fixada, para cada indivíduo, da maneira mais reta, por um júri composto de vizinhos seus [...]. (SWIFT, 1973, p. 218).

ou

[...] taxar as qualidades do corpo e do espírito em virtude das quais principalmente se estimam os homens; sendo a cota maior ou menor segundo os graus de excelência; devendo ser confiada a sua determinação ao arbítrio de cada contribuinte. (p. 218).

O ridículo das soluções e ideias propostas remete-nos inevitavelmente a um questionamento sobre o sentido e eficácia dos projetos políticos. Como falamos, é com a Modernidade que nasce de forma marcante a ideia da política como uma construção humana a partir de uma ideia pré-concebida ou pré-elaborada ou, se quisermos expressá-lo de uma outra forma, como uma construção artificial da sociedade política. Hobbes, em meados do século XVII, inaugurarão a discussão sobre o *pacto social* como um acordo de vontades entre todos os indivíduos da sociedade, através do qual, esta se converte em Estado, e aqueles em cidadãos.

Ao escrever o seu *Leviatã*, Hobbes partiu da premissa de que seria possível construir uma ciência exata e verdadeira da justiça e da política (SKINNER, 1997, p. 401). E para isso considerava que a Retórica e o debate dos diferentes pontos de vista para encontrar o justo era precisamente o que levava o Estado à ruína e às guerras (HOBBS, 1974, p. 196).

A proposta hobbesiana era a de estabelecer umas regras através das quais se pudesse chegar a um “raciocínio infalível”: “o único método adequado a seguir, se não quisermos deixar margem alguma para disputas em contrário, é começar pelas definições e pela eliminação das ambiguidades”. (SKINNER, 1997, p. 398).

A partir dessas premissas, as suas teses estabelecidas no *Leviatã*, e que configurariam até hoje a Segunda Modernidade, provocariam uma profunda alteração na cosmovisão política e jurídica na tarefa de encontrar o justo na sociedade. Tudo seria feito a partir de conceitos e categorias previamente definidas. O justo e o injusto não diriam mais

respeito a uma proporção adequada encontrada nas circunstâncias do real, mas a uma definição legal realizada pelo soberano, ou, se se quiser, pela Assembléia. A lei seria quem definiria o que se poderia e não se poderia fazer, e aquilo que for definido será denominado de direito (HOBBS, 1974, p. 83). A função dos juristas – não mais jurisprudentes – seria realizar uma tarefa lógico-dedutiva, sem necessidade de saber se seriam homens virtuosos ou não. Bastaria deduzir da lei geral qual seria a conduta certa ou errada.

Essa visão moderna procurava romper, e de fato rompeu, com a visão clássica – antiga e medieval – de uma ordem natural, estabelecida pelo Criador, que se desenvolvia organizadamente. Não existia um projeto prévio organizador. Os homens, sendo solidários e sociais por natureza, organizavam-se naturalmente em comunidades que, à medida que se desenvolviam, encontravam as suas próprias formas de governar-se, principalmente através dos próprios costumes. A partir de agora, o princípio regulador e único seria a lei. Contudo, Swift descobre um problema de fundo nessa nova visão moderna. A sua crítica desenvolve-se dentro da questão da linguagem.

Falando na Academia de Projetistas, Gulliver aponta para a inconsistência de qualquer lei como reguladora única da conduta certa, visto que todo texto pode ser interpretado de acordo com os interesses de quem detém o Poder:

[...] esses documentos são entregues a um grupo de artistas habilíssimos no descobrir o significado misterioso das palavras, sílabas e letras: podem, por exemplo, descobrir que latrina significa conselho privado; rebanho de gansos, senado; [...] patíbulo, secretário de Estado; urinol, comissão de fidalgos; peneira, dama do paço; vassoura, revolução; ratoeira, emprego; poço sem fundo, tesouro; sentina, corte; barrete de bobo, favorito; gaita quebrada, tribunal de justiça; tonel vazio, general; ferida supurada, administração. (SWIFT, 1973, p. 220).

De certa forma, tal como fará no século seguinte Lewis Carroll com a sua *Alice através do espelho*, como disse Humpty Dumpty, as palavras não significam a realidade, mas “significam aquilo que eu quero

que signifiquem” e, por isso, a questão política fundamental, na Segunda Modernidade, é: “quem tem o Poder?” (CARROLL, 1980, p. 196).

8.5 A proposta iluminista de Gulliver

Para resolver esse impasse, Swift fará que Gulliver tome conhecimento do país dos yahoos e dos houyhnhnms. A sua estadia durante três anos entre os houyhnhnms permitiu que Gulliver reconhecesse a existência de uma natureza que possibilitava que todos os racionais tivessem “[...] uma propensão geral a todas as virtudes e não fazem concepção nem ideia do mal numa criatura racional” (SWIFT, 1973, p. 308). De fato, todos os houyhnhnms tinham uma máxima, que mais tarde seria desenvolvida pelo Iluminismo: “[...] cultivar a Razão e serem por ela inteiramente governados (p. 308).

De certa forma, podemos afirmar que Swift, através de Gulliver, está dialogando com Hobbes e resolvendo, através de uma Razão que se tornará universal, os problemas decorrentes da divergência de opiniões, já que

[...] nem é para eles a razão um ponto problemático, como entre nós, onde os homens podem defender com plausibilidade os dois lados de uma questão, senão que lhes infunde uma convicção imediata como há de fazê-lo sempre que a não confundam, obscureçam ou desfigurem paixões e interesses. Lembra-me que só com muita dificuldade alcancei dar a entender a meu amo o significado da palavra ‘opinião’, ou de que maneira pode ser controvertido um ponto qualquer; porque a razão nos ensina a afirmar ou negar apenas o de que estamos certos e não podemos fazer nem uma coisa nem outra quando o problema ultrapassa os nossos conhecimentos. De sorte que as controvérsias, porfias, disputas e obstinações são males desconhecidos entre os Houyhnhnms. (p. 308).

Estamos às portas de uma nova forma de entender o mundo e a realidade. De acordo com a tradição clássica, como a defendida por Aristóteles nos *Tópicos* e na *Retórica*, a realidade podia ser dita a partir de diferentes pontos de vista. Isso fundamentava o lugar da opinião,

de maneira que, para ter uma compreensão o mais abrangente possível da realidade, fosse necessária a arte da retórica, em que se procurava convencer, através do raciocínio e da argumentação, de que uma opinião ou várias opiniões eram mais convenientes do que outras. Convenientes no sentido de “convir” com a realidade e não no sentido de aproveitar mais ou menos.

Agora, tratava-se de inaugurar uma nova forma de raciocínio, em que haveria apenas um único ponto de vista, o assim denominado “racional”, de maneira que todos os homens, desde que usassem bem da sua razão, como já advertira John Locke (1973), poderiam chegar a ser iluminados pelos

[...] primeiros princípios da honra, da justiça, da verdade, da temperança, do espírito público, da fortaleza, da castidade, da amizade, da benevolência e da fidelidade. Virtudes essas cujos nomes ainda se conservam entre nós, na maioria das línguas, e se encontram em muitos autores, assim antigos como modernos. (SWIFT, 1973, p. 338).

Voltamos, portanto, ao ponto de partida cartesiano: para agir bem, basta conhecer bem. É como se a Razão fosse não apenas uma luz do entendimento, mas uma força para a vontade, os sentimentos e as paixões. O homem racional, ou melhor, o homem racionalista, iluminado pela razão, veria claramente o sentido e a essência das virtudes e, por força desse saber, tornar-se-ia virtuoso como os houyhnhnms.

E Gulliver pretendia, como solução para os problemas da Europa, que os habitantes do país dos houyhnhnms “fossem capazes, ou a isso estivessem dispostos, de mandar um número suficiente de seus habitantes para civilizar a Europa” (p. 338). Uma proposta que será posta em prática poucos anos depois através do Iluminismo e da Revolução Francesa (KOSELLECK, 1999).

PARTE IV

IDENTIDADE E INDEPENDÊNCIA AMERICANAS

CAPÍTULO 9

IDENTIDADE ESPANHOLA E IDENTIDADE *CRIOLLA*¹

9.1 O debate sobre o Novo Mundo

A partir de meados do século XVIII, instala-se no mundo intelectual um debate essencialmente europeu, que de certa forma representará um “segundo descobrimento” da América. Um descobrimento de origem estética, filosófica e científica. Os filósofos do “Século das Luzes” desencadearam uma discussão intelectual, que até certo ponto terá influências sobre o elevado número de viajantes e cientistas, os quais, durante todo o século XIX, dedicaram-se a visitar, conhecer, descrever e catalogar a América.² A tese fundamental desse debate é que o Novo Mundo, em comparação com o Velho, é inferior e degenerado.³

A obra de Alejo Carpentier, *Concerto Barroco*, permite-nos analisar as idas e vindas desse debate, onde não só a Europa criará uma nova imagem da América, mas os próprios americanos construirão a sua própria imagem.

¹ Carpentier (2008).

² O naturalista e matemático francês Buffon é apontado como um dos fundadores da geografia zoológica. Buffon é o autor da tese, e talvez o mais importante promotor da polêmica, de que os animais e as plantas americanas eram diferentes e muito inferiores às europeias (GERBI, 1996).

³ Buffon afirmará que “os cavalos, os asnos, os bois, os carneiros, as cabras, os porcos, os cães, etc., todos esses animais, digo, tornaram-se menores; e [...] os que não foram transportados, mas lá chegaram por si mesmos [...] são também consideravelmente menores na América que na Europa, e isto sem exceção alguma” (GERBI, 1996, p. 20).

Uma das primeiras dificuldades com que nos defrontamos quando começamos a ler a obra de Carpentier é a de saber quem é a personagem principal. O leitor vai se acostumando com uma personagem de quem não sabe o nome – e nem saberá ao longo de todo o romance – que começa sendo chamado de *Amo* e, no fim, é denominado Indiano. O habitante da América, para o europeu, não tem nome. É, no máximo, uma categoria.

De qualquer forma, dá a impressão que se trata da personagem principal. Contudo, como se pode deduzir pela simples leitura da obra, a personagem principal parece ser Vivaldi, autor da ópera “Montezuma”, a primeira ópera, de toda a história da música, baseada na história da América. O músico italiano usa o pano de fundo americano para compor a sua obra europeia. Mais de dois séculos se passaram desde que Colombo descobrira a América, e a Europa continuaria sendo, na América, a personagem principal.

9.2 Os nomes e as coisas

Curiosamente, o primeiro capítulo do *Concerto*, onde se narra a vida do Amo em Tenochtitlán, é de uma riqueza e de uma superioridade arrasadora. Tudo é de prata: os saleiros, os quebra-nozes, o penico... ou de seda: as camisas, os calções, as meias... O entorno e a decoração do quarto oferecia uma curiosa mistura do europeu e do mexicano, se é que se pode falar assim:

[...] um retrato da sobrinha professa, de hábito branco e longo rosário, coberta de adereços e de flores [...], um Montezuma entre romano e asteca, com um ar de César coroado com penas de quetzal, aparecia sentado num trono em que se mesclavam o estilo pontifical e o de Michoacán, sob um pálido levantado por duas partasanas, tendo a seu lado, de pé, um indeciso Cuauhtémoc com a cara de um jovem Telêmaco que tivesse olhos meio amendoados. (CARPENTIER, 2008).

Um quadro que representava as “Três belas venezianas” animava o Amo porque “[...] em breve conheceria as cortesãs – dinheiro para isso não lhe faltava – que tanto elogiaram, em seus escritos, alguns viajantes

ilustres [...]” (CARPENTIER, 2008, p. 10). Tudo, de uma maneira ou de outra, lembrava o gosto italiano. Um gosto italiano de “ouvir dizer”, mas que logo se tornaria conhecido. O seu criado até cantava árias italianas.

Saíram de Veracruz e ficaram à mercê dos ventos. Começa, literariamente na obra de Carpentier, uma nova viagem à procura do desconhecido. Só que, neste caso, o desconhecido será a Europa. Uma Europa que o *criollo* – logo ficaremos sabendo que o mexicano é descendente de espanhóis castelhanos – imagina, sonha e pensa, até, que conhece; porém, pouco a pouco, irá percebendo que existia “um *ius soli negativo*, que prevalecia sobre o *ius sanguinis*” (GERBI, 1996, p. 150), ou seja, embora fosse “igual em tudo” aos espanhóis: branco, sangue puro, ascendência peninsular incontaminada, história, língua, religião..., como nascera nas Índias, isso significava que era inferior e subordinado aos espanhóis (GERBI, 1996, p. 150).

Chegaram a um bom porto em Havana e, de repente, o seu criado contraiu uma febre maligna e morreu.

E eis que o Amo se vê sem criado, como se um amo sem criado fosse amo de verdade, malograda, por falta de servo e de viola mexicana, a grande entrada, a assinalada aparição, que sonhara fazer em cenários onde chegaria rico, riquíssimo, com prata para presentear, ele, um neto daqueles que – “com uma mão na frente e outra atrás”, como se diz – de lá tinham saído para buscar fortuna nas terras da América. (CARPENTIER, 2008, p. 19-20).

É a constatação do que poderíamos chamar “orgulho do criollo”: poder mostrar a uma Europa que o despreza e que o considera inferior que, como dizia Garcilaso, o Inca – como é conhecido e reconhecido na Literatura espanhola – “terra tão fértil de ricos minerais e metais preciosos [...] criasse veias de sangue generoso e minas de entendimento” (GARCILASO DE LA VEGA apud GERBI, 1996, p. 152). Garcilaso, nascido no Peru, de pai espanhol e mãe da realeza incaica, não aceita sequer os nomes de Novo e Velho Mundo, “já que são um todo” (p. 152).

A solução ao dilema lhe é dada quando se encontra na própria Havana com um negro livre. Pela conversa com o negro Filomeno, o Amo fica conhecendo boa parte da vida do negro e da história de Cuba e, mais, percebe que Filomeno é um ótimo contador de histórias, embora

misture um pouco as coisas. Assim, quando conta uma batalha épica em que esteve envolvido o seu bisavô e que foi cantada em versos pelo famoso poeta Balboa, descreve

[...] o contentamento dos velhos, e o alvoroço das mulheres, e a algaravia das crianças, que, sentido por não ter sido convidado para a festança, contempla-a, das frondes de goiabeiras e canaviais, um público (diz Filomeno, ilustrando sua enumeração com gestos descritivos de indumentária, cornos e atributos) de sátiros, faunos, silvanos, semicapros, centauros, náíades e até hamadriades “de anágua” (Essa história de semicapros e centauros que despontam nos goiabais de Cuba pareceu ao viajante um excesso imaginativo do poeta Balboa, que, no entanto, não deixou de admirar-se de que um negrinho de Regla fosse capaz de pronunciar tantos nomes oriundos de paganismos remotos. (CARPENTIER, 2008, p. 24-25).

É o primeiro contato com a história como nos é contada. Há algo de inapreensível na história contada; algo longínquo, como se se tratasse de uma verdade velada; algo que os americanos que entrarão em discussão com os europeus no debate sobre “a condição da América” sempre poderão esgrimir: muitos intelectuais europeus que explicam como é a América não vieram *in loco* para ver como as coisas são, na realidade.

E quando vieram; e viram; e descreveram, cometeram o enorme erro de confundir os nomes e as coisas, como afirmava o Pe. Molina, um jesuíta do século XVIII, contra Buffon:

o abuso da nomenclatura, que continua ainda agora, tem sido perniciosíssimo à história natural da América: daí derivam os caprichosos sistemas sobre a degeneração dos quadrúpedes naquele Continente imenso; daí procedem, portanto, os pequenos cervos, os pequenos javalis, os pequenos ursos etc... (GERBI, 1996, p. 172).

Trata-se, porém, de erros recíprocos. O princípio da analogia força o homem a querer conhecer o novo tendo presente o já conhecido. De certa maneira, poderia aplicar-se a esse tipo de conhecimento o

termo “especulativo”, no sentido de que conhecemos através do espelho deformado de nós próprios: vemos algo desconhecido e o comparamos com o modelo conceitual já conhecido, criando uma categoria análoga. Depois, dedicamo-nos a encontrar as diferenças. Teremos, assim, um urso menor, pior..., e não conseguiremos perceber que nos encontramos perante um animal outro, de outra espécie, que pouco ou nada tem a ver com o que já conhecemos.

9.3 Uma difícil harmonia

E quando Filomeno quer descrever a música que festejou essa vitória, fala de

[...] cornetins, adufes, pandeiros, pandeiretas e timbales, e até umas tipinaguas, daquelas que os índios fazem com cabaças – porque, naquele universal concerto, mesclaram-se músicos de Castela e das Canárias, criollos e mestiços, naboris e negros. “Branco e pardos misturados em semelhante pândega?”, pergunta-se o viajante. “Impossível harmonia [...]”. (CARPENTIER, 2008, p. 26).

É possível essa harmonia? É possível uma harmonia no ato do europeu que se apodera da história mexicana e a deturpa e assimila nos moldes e categorias greco-romanos? É possível uma harmonia do índio que aprende a história europeia e a deturpa e assimila nos moldes e categorias americanos?

A resposta de Carpentier nos é dada bem mais adiante, no momento em que o mexicano e o cubano já se encontraram com os grandes músicos europeus, Vivaldi, Haendel e Scarlatti, no *Ospedale della Pietà*: Filomeno reparou num quadro com a tentação de Eva, a serpente e a maçã. Foi se aproximando para olhá-lo melhor, enquanto batia numa bandeja e cantarolava:

La culebra se murió, ca-la-ba-són, son-són. Ca-la-ba-són, son-són. “Cabala-sum-sum-sum”, fez coro com estribilho Antonio Vivaldi, dando-lhe, por costume eclesiástico, uma inesperada inflexão de latim salmodiado. “Cabala-sum-sum-sum”, acompanhou

Domenico Scarlatti. “Cabala-sum-sum-sum”, acompanhou Goerg Friedrich Haendel. “Cabala-sum-sum-sum”, repetiam as setenta vozes femininas do Ospedale, entre risos e palmas [...]. “Ca-la-ba-ção-ção-ção”, cantava Filomeno, ritmando cada vez mais. “Cabala-sum-sum-sum”, repetiam os demais [...]. “Todos os instrumentos agitados” disse Georg Friedrich. “É como se fosse uma sinfonia fantástica” [...]. “Diabo de negro!”, exclamava o napolitano. “Quando quero marcar um compasso, ele me impõe o dele. Vou acabar tocando música de canibais.” (CARPENTIER, 2008, p. 48-49).

O caminho para a verdade passa pelo olhar do outro. É preciso ver-se no olhar do outro para reconhecer-se a si próprio e delimitar-se conceitualmente: sou assim, não sou assim. Carpentier torna-se irônico, talvez barroco:

Jamais se viu disparate desses, pois mal conseguem amarelar-se as velhas e nobres melodias do romance, as sutis mudanças e diferenças dos bons maestros, com a bárbara algaravia que os negros armam quando pegam nos guizos, chocalhos e tambores!... Aquela daria em infernal cincerrada, e que grande embusteiro deve ter sido esse tal de Balboa! (CARPENTIER, 2008, p. 26).

De qualquer forma, o Amo gosta de Filomeno, veste-lhe uma casaca vermelha,

[...] que lhe cai magnificamente bem. Depois, põe nele uma peruca branca, que o torna mais preto do que já é. Com os calções e as meias claras se dá muito bem. Quanto aos sapatos de fivela, seus joanetes resistem um bocado, mas logo vão se acostumar... E, dito o que havia para ser dito, tudo acertado com o estalajadeiro, sai o Amo, toucado com o jarano, rumo ao embarcadouro de Regla, naquele amanhecer de setembro, seguido pelo negro, que alça sobre sua cabeça uma sombrinha de tecido azul com franjas prateadas. (p. 26-27).

O americano transforma-se em europeu. Carpentier narra com ironia como o índio mexicano adota e assume o modelo do conquistador que chegara à sua terra dois séculos atrás. Agora é ele, o americano, quem escraviza:

O serviço do café da manhã com xícaras grandes e xícaras pequenas, todas de prata [...], vêm em caixas, seguidas de outra caixa que guarda os tambores e a viola de Filomeno, carregadas no lombo de escravos aos quais o criado, carrancundo sob a escasso resguardo de um tricorne acharoadado, apura o passo, gritando nomes feias em dialeto nativo. (CARPENTIER, 2008, p. 27).

De certa forma, como lembra Janice Theodoro, a América espanhola tende mais à repetição que à transformação, por estar conjugada à preservação do mundo indígena (p. 30-32). É que o mundo hispano-americano é um mundo ambíguo, mais do que miscigenado, é um mundo misturado. Vai-se muito além da mistura racial. Pensa-se, sente-se e vive-se de uma maneira própria, além do somatório do espanhol e o indígena.

9.4 O orgulho do *criollo*

No capítulo III, chegam a Madri. A visão do *criollo* é uma visão ambígua ou, talvez fosse melhor denominá-la de bifocal: o *criollo* escreve, pensa e sente como um espanhol, filho de espanhóis: “Nós nascemos de genitores espanhóis e não temos nenhuma afinidade ou consanguinidade com os índios”,⁴ mas não é um espanhol. E essa percepção torna-se mais nítida quando se entra em contato com a Espanha e os espanhóis. E, por vezes, é essa a única maneira de perceber essa realidade.

Para um descendente

[...] de gente nascida em algum lugar situado entre Colmenar de Oreja e Villamanrique del Tajo e que, por isso mesmo, havia contado maravilhas dos lugares deixados para trás, o Amo imaginava que Madri era outra coisa. Triste, desdourada e pobre parecia-lhe essa cidade, depois de ter crescido entre as pratas e tezontles do México. (CARPENTIER, 2008, p. 29).

⁴ São palavras do Pe. Clavigero, jesuíta mexicano que, por volta de 1780, escreve uma *Storia antica del Mexico*, publicada na Itália, para defender os mexicanos dos ataques e críticas que os europeus levantam. (GERBI, op. cit., p. 164).

A experiência que muitos desses críticos europeus não tiveram (muitos deles só vieram durante o século XIX) não faltou à personagem de Carpentier. Ver a realidade daquilo que foi contado permite não apenas enxergar e entender melhor essa realidade, mas, principalmente, entender-se a si próprio. Talvez tenha sido necessário para a tomada de consciência do homem americano o seu contato com a Europa; um contato que se torna intenso ao longo do século XVIII. E o que vê?

Afora a Plaza Mayor, tudo aqui era estreito, sebento e mirrado, quando se pensava na amplidão e nos ornamentos das ruas de lá, com suas portadas de azulejos e balcões levados em asas de querubins, entre cornucópias que tiravam frutas da pedra e letras enlaçadas por pâmpanos e heras que, em tabuletas de fina pintura, apregoavam os méritos das joalherias [...]. Aqui, as feiras não tinham o colorido nem a animação das de Coyoacán; os bazares eram pobres em objetos e em artesanato, e os móveis que alguns ofereciam tinham um estilo solene e triste, para não dizer fora de moda [...]. (CARPENTIER, 2008 p. 29-31).

De fato, como Gerbi prova exaustivamente, o *criollo* do século XVIII não aceita passivamente a crítica simplória da sua inferioridade. Em 1826, poucos anos depois da independência, um escritor peruano afirma: “Os habitantes das Américas que foram espanholas [...] restituídos ao estado da natureza, livres e independentes [...] são mais perfeitos que nos dias próximos à criação” (GERBI, 1996, p. 242).

Que Europa é aquela que o Amó está visitando? Paul Hazard dedica toda uma obra (HAZARD, 1941) para tratar de um período curto da história europeia – 1680-1715 – mas de extrema importância para o mundo contemporâneo. São os anos de crise; os anos do barroco; os anos da incerteza e da insatisfação. Também para a Europa “o outro” é um espelho que lhe permite ver-se a si própria. Os filósofos e pensadores que modelarão a Revolução Francesa estão pensando e escrevendo neste momento. A América, a China, a Indonésia, a Turquia..., embora desconhecidas para quase todos, não deixam de ser o ponto de referência para o ser e o não-ser, o ponto de contraste para tudo aquilo que, na Europa, está entrando em crise.

Uma poesia de Daniel Defoe, o autor de *Robinson Crusoe*, escrita em 1700, permite-nos ver qual é a Europa que a personagem de Carpentier está visitando:

O orgulho, o primeiro Par e Presidente do Inferno,
tem a Espanha como o seu quinhão, a mais vasta província...
A luxúria escolheu a zona tórrida da Itália,
onde o sangue fermenta em violações e sodomia...
A embriaguez, a querida favorita do Inferno,
tem sob o seu domínio a Alemanha...
A paixão desenfreada estabeleceu-se primeiro na França,
onde as pessoas vivem apressadas e prosperam por pura
casualidade:
Nação de dançarinos, vaidosa e falsa... (HAZARD, 1941, p. 56).

9.5 Um novo olhar sobre a América

Finalmente chegaram a Veneza, em pleno carnaval da Epifania. O

[...] Amo, vestido de Montezuma, entrou na Bottega di Caffé de Victoria Arduino, seguido pelo negro, que não vira necessidade de fantasiar-se ao perceber a que ponto parecia máscara sua cara natural entre tantas antefaces brancas que davam, aos que as usavam, um meio rosto de estátua. (CARPENTIER, 2008, p. 37-38).

Encontraram-se com o Frei Ruivo, que perguntou, apalpando as miçangas da roupa:

“Inca?” [...] “Mexicano”, respondeu o Amo, desatando a contar uma longa história que ao frade, com os cascos cheios de vinho, pareceu a história de um rei de escaravelhos gigantes – algo de escaravelho tinha, com efeito, o peito verde, escamado, reluzente, do narrador – que tinha vivido há não tanto tempo atrás, pensando bem, entre vulcões e templos, lagos e teocallis, dono de um império que lhe fora arrebatado por um punhado de espanhóis ousados, com a ajuda de uma índia, apaixonada pelo

chefe dos invasores – “Bom tema, bom tema para uma ópera...”
– dizia o frei... (CARPENTIER, 2008, p. 39).

O europeu olha para o americano como “um bom tema para algo”. No começo da crise da Europa, ou melhor, quando a crise tem de ser fundamentada e espalhada, o índio americano é a prova de que há um outro mundo, com um outro sistema, com um outro comportamento... mais ou menos, como o que já estava acontecendo na Europa depois do Renascimento, quando não se compartilhava mais daquele fundo comum da “cristandade”. Alguns pensadores, céticos, ateus ou, pelo menos, arreligiosos, gostam de escrever seus ensaios, mostrando como há homens, por esse mundo afora, que não são católicos, nem luteranos, nem anglicanos – e muitos daqueles que o são, são-no à força – que “têm costumes mais puros do que os cristãos que moram em Roma ou em Paris” (HAZARD, 1941, p. 56).

Esse mesmo europeu, na medida em que for implantando e fazendo triunfar a sua revolução, acabará por olhar para o americano como alguém decididamente mais fraco, mais degenerado ou, como Hegel falaria:

Brandura e inércia, humildade e rasteira submissão diante do crioulo, e mais ainda diante do europeu, são as características essenciais dos americanos, e será necessário um bom tempo antes que o europeu consiga despertar neles um pouco de dignidade [*Selbstgefühl*]. Vimo-los, na Europa, privados de qualquer vida espiritual [*geistlos*] e escassamente capazes de educação. Reconhece-se facilmente em tudo a inferioridade desses indivíduos, sob todos os aspectos, inclusive o da estatura. (GERBI, 1996, p. 328).

Entre uma conversa e outra, um e outro conviva, fala-se do Rei da Dinamarca que também está no carnaval, mas de incógnito.

Não pode haver reis na Dinamarca porque lá tudo está podre, os reis morrem em razão de uns venenos que lhes deitam nos ouvidos, e os príncipes ficam loucos, tantos são os fantasmas que surgem nos castelos, e acabam por brincar com caveiras,

como meninos mexicanos em Dia de Finados... (CARPENTIER, 2008, p. 40).

O *criollo* olha para a Europa com os olhos de Shakespeare e vê uma Europa podre – a Europa de Hamlet – que ainda demorará quase um século para mudar o seu estilo de vida.

Procurando um local onde pudessem compor música acabaram chegando ao Ospedale della Pietá, “[...] num ambiente ao mesmo tempo conventual e mundano, ostentoso e secreto” (p. 43). No Ospedale, ao redor de Vivaldi e Haendel, surgiram vinte figuras claras:

Pierina del violino...Cattarina del corneto...Bettina della viola... Bianca Maria organista... [...] E como eram setenta, e o Mestre Antonio, por tudo que bebera, confundisse umas órfãs com outras, pouco a pouco seus nomes foram se reduzindo ao do instrumento que tocavam [...] Subiu ao podium o Mestre, apanhou um violino, levantou o arco e, com dois gestos enérgicos, desencadeou o mais formidável concerto grosso que os séculos jamais ouviram [...]. Mas, nesse meio-tempo, Filomeno, que descerrara as cortinas, trouxe uma bateria de caldeirões de cobre, de todos os tamanhos, que começou a golpear com colheres, escumadeiras, batedeiras, rolos de pastel, fateixas, cabos de espanadores, com tais repentês de ritmos, de sínopes, de tons contrapostos que, pelo espaço de trinta e dois compassos, deixaram-no sozinho para que improvisasse. (CARPENTIER, 2008, p. 44-46).

É no meio desse ambiente que o mexicano recomeça a contar a história de Montezuma, porque Vivaldi não tinha prestado atenção da primeira vez. Vivaldi se entusiasma, mais do que por aquilo que Montezuma conta, pelas reminiscências das raízes europeias que descobre na história narrada pelo americano. E essa é a “história da América” que será contada, em ópera, pelos grandes mestres da Europa, uma história de reminiscências europeias:

[...] Penso nos “Persas”, penso em Xerxes:
Sou eu, pois, “oh dor!
Oh mísero! nascido
para arruinar minha raça
e minha pátria...”

“Deixe Xerxes comigo”, disse Georg Friedrich, malhumorado, “que eu me viro com isso.” “Tem razão”, disse o ruivo, apontando para Montezuma. “Este é um personagem mais novo”. (CARPENTIER, 2008, p. 52).

Vivaldi pensa em voz alta, dizendo que o público está cansado de ver e ouvir sempre a mesma coisa, que precisa de algo novo, enquanto Handel exclama:

“Mas... quem é que já viu um negro como protagonista de uma ópera?”, disse o saxão. “Os negros são bons para máscaras e entremezes.” “Além disso, ópera sem amor não é ópera”, disse Antonio. “E amor de negro com negra seria motivo de riso; e amor de negro com branca não é possível – pelo menos, no teatro.” “Um momento... Um momento”, disse Filomeno [...] “Contaram-me que na Inglaterra faz grande sucesso o drama de um mouro, general de notáveis méritos, apaixonado pela filha de um senador veneziano [...]”. (p. 53-54).

É a voz de muitos que tentaram defender América contrastando seus defeitos com os defeitos da Europa. Quando Francisco de Vitoria, teólogo-jurista dominicano, escrevia defendendo os índios, por volta de 1535, já usava esse tipo de argumentação: os índios – dizia – “[...] têm cidades devidamente organizadas, casamentos bem definidos, magistrados, senhores, leis, professores, indústrias, comércio [...]” (VITORIA, 1967, p. 29) e, portanto, concluía, têm uso de razão e quanto às acusações de que os índios se comportavam como animais, Vitoria respondia com ironia que, nesse ponto, também havia muitos espanhóis e europeus que “pouco se diferenciam dos brutos animais” (VITORIA, 1967, p. 30). Como bom jurista, o dominicano vai ainda mais longe e argumenta que, se os espanhóis se declaravam com direito a intervir na América por causa dos crimes “nefandos” e “contra natura” – como se dizia na época referindo-se ao homossexualismo – os próprios indígenas passariam a ter título legítimo para invadir e declarar guerra à Europa, porque franceses, italianos, espanhóis... tinham também essas mesmas práticas (RUIZ, 2002, p. 70). O mesmo explicava Filomeno:

[...] um duque da Cornualha arranca os olhos à vista do público, pisoteando-os depois, no chão, à moda dos fandangueiros espanhóis; a filha de um general romano a quem arrancam a língua e cortam as duas mãos depois de violá-la, para no fim tudo acabar com um banquete em que o pai ofendido, maneta depois de uma machadada desferida pelo amante de sua mulher, disfarçado de cozinheiro, faz uma Rainha de Godos comer um empadão recheado com a carne de seus dois filhos [...] “E há quem diga que isso é costume de negro!” pensava o negro. (CARPENTIER, 2008, p. 54-55).

Quando o jesuíta mexicano Pe. Clavigero escreve a sua *Storia antica dell Messico* defenderá os índios contra-atacando, afirmando que, se eles bebem é porque os espanhóis introduziram esse vício e que, se há sodomitas, não há por que tirar outras conclusões, visto tratar-se de um vício comum na Europa e na Ásia (GERBI, 1996, p. 166).

Esse estilo de defesa não foi exclusivo dos intelectuais americanos. Muitos europeus escreveram usando a mesma tática.⁵ Uma tática que, de certa forma, era motivada pelas guerras de religião que dilaceraram a Europa. Assim, Montaigne critica os europeus, que devoram vivo um homem sob tormentos, sendo assado e atirado aos cães “sob pretexto da piedade e da religião” (p. 168) ou Voltaire que, no seu *Cândido*, aprova os costumes dos antropófagos porque, para ele, “certamente vale mais devorar seus inimigos que abandonar aos corvos ou às gralhas o fruto de sua vitória” (p. 169). Não se trata propriamente de uma defesa dos americanos; trata-se mais de um ataque aos outros europeus ou, melhor, trata-se de usar a América para curar as próprias feridas da Europa. Até o filósofo Kant escreve sobre o tema e, quando o fez, não pôde deixar de fugir a essa alternativa:

A diferença entre os selvagens europeus e os americanos consiste sobretudo em que, no caso desses últimos, tribos inteiras foram devoradas por seus inimigos, ao passo que os primeiros sabem dar melhor uso aos vencidos do que devorá-los, preferindo

⁵ Assim, Jean de Léry escreve: “já não se abomina tanto a crueldade dos selvagens antropófagos [...] pois [...] há quem seja tão detestável ou pior em nosso meio” (GERBI, 1996, p. 168).

multiplicar, por seu intermédio, o número dos próprios súditos e a quantidade das ferramentas disponíveis para guerras ainda mais amplas. (GERBI, 1996, p. 169).

Vivaldi, Haendel, Scarlatti, Filomeno e o Amo começam a discutir sobre as peças musicais compostas pelos maestros. Haendel critica a Vivaldi e vice-versa:

“Vai que aparecem uns elefantes em sua ópera sobre Montezuma”, disse Gerog Friedrich. “Não há elefantes no México”, disse o fantasiado, tirado da sua modorra pela enormidade do disparate. “No entanto, animais como esses aparecem, junto com panteras, pelicanos e papagaios, nas tapeçarias do Quirinal onde nos são mostrados os portentos das Índias”, disse Georg Friedrich com aquela insistência dos que perseguem uma ideia fixa nos eflúvios do vinho. (CARPENTIER, 2008, p. 56).

A apresentação da peça Montezuma foi regida pelo próprio Vivaldi. O Amo e Filomeno estavam na plateia. É o momento em que, de certa forma, todo o desconcerto do mundo vem à tona. As tensões e as contradições do Velho e do Novo Mundo ficam expostas. O que identificava um e outro mundo já não identifica mais. Depois do contato, depois de anos e séculos de convivência mútua, parece como se, de repente, ninguém conseguisse mais se reconhecer a si mesmo: o europeu não é europeu; e o americano não é americano.

E sobre um braço de água que vinha da laguna do México, uma ponte de fina arcada arcada (muito parecida, talvez, com certas pontes venezianas) separava o atracadouro dos espanhóis da mansão imperial de Montezuma [...] Entrava o Imperador dos Mexicanos, com uma espada na mão, e atento ao arco do Mestre Antonio, clamava:

*“Son vinto eterni Dei! Tutto in un giorno
Lo splendor de’miei fasti, e l’alta Gloria
Del valor Messican cade svenata...”*

[...] E surge a Imperatriz com um traje entre Semíramis e dama de Ticiano, bela e valente mulher, que tenta reanimar os brios de seu derrotado esposo, posto por um “falso ibero” em tão funesto transe [...] aparece Teutile, personagem mencionado

na Historia de la Conquista de México de Mosén Antonio de Solís, que fora Cronista-mor das Índias. “Mas acontece que aqui é uma fêmea!” exclama o indiano, notando que os seios sobressaíam na túnica enfeitada de passamanarias [...] “Mas isso é grandessíssimo absurdo” [...] “Segundo Mosén Antonio de Solís, Teutile era general dos exércitos de Montezuma.” [...] E o indiano, desconcertado com a inversão de aparências, começa a se perder no labirinto de uma ação que se enreda e se desenreda em si mesma, com enredos sem fim.

[...] Nisso, Montezuma dispara uma flecha em Cortez, e se arma um tal rolo no palco que o indiano perde o fio da meada e só é tirado de seu atordoamento ao ver o cenário mudar, e de repente nos vemos no interior de um palácio com as paredes enfeitadas de símbolos solares, onde aparece agora o Imperador do México vestido à espanhola. “Isso sim, está estranho!”, observa o indiano [...] (CARPENTIER, 2008, p. 63-65).

Quase no fim da peça

[...] entram os prisioneros mexicanos, correntes no pescoço, chorando a sua derrota; e quando parece que se assistirá a uma nova matança, dá-se o imprevisto, o incrível, o maravilhoso e absurdo, contrário a toda verdade: Hernán Cortés perdoa seus inimigos, e, para selar a amizade entre astecas e espanhóis, celebram-se, em júbilos, vivas e aclamações, as bodas de Teutile e Ramiro, enquanto o Imperador vencido jura eterna fidelidade ao Rei de Espanha [...] até que se fecha o veludo encarnado sobre o furor do indiano. “Falso, falso, falso; tudo falso!”, grita [...] “A História...”. (CARPENTIER, 2008, p. 70-71).

O americano não consegue dizer-nos o que ele entende por história ou, talvez, não saiba dizer-nos, com suas próprias palavras, ou, então, nós não queiramos ouvir o que ele entende por história. Vivaldi não o deixa acabar a frase e grita: “A ópera não é coisa de historiadores. Mas... Nunca existiu tal Imperatriz do México, nem Montezuma teve filha alguma que se casasse com espanhol” (p. 71).

Vivaldi se irrita e defende-se afirmando que, na crônica de Solís, no capítulo XXV da Quinta Parte, fala-se de que duas ou três filhas casaram com espanhóis.

[...] “Portanto, uma a mais, uma a menos...” “E esse deus Uchilibos?” “Eu não tenho culpa se vocês têm uns deuses com nomes impossíveis. [...] “Pesquei, tratava-se de Huitzilopochtli.” “E você acha que dá para cantar isso? Tudo na crônica de Solís, é trava-língua. Continuo trava-língua.” [...] O indiano, embora em tom mais moderado, insistia: “A História conta...” “Não me venha com História quando se trata de teatro. O que conta aqui é a ilusão poética” [...] “E para você a História da América não é grande nem respeitável?” O Padre Músico meteu seu violino num estojo forrado de cetim fucsina: “Na América tudo é fábula: contos de Eldorados e Potosís, cidades-fantasmas, esponjas que falam, carneiros de velocino vermelho, Amazonas com uma teta a menos e orejones que se alimentam de jesuítas...” (CARPENTIER, 2008, p. 71).

Na América, tudo é fábula. Pode ser dito de maneira poética, por Vivaldi, ou de maneira científica, por Buffon:

É, portanto, sobretudo por existirem poucos homens na América e por levarem na sua maioria uma vida de animais, deixando a natureza em bruto e negligenciando a terra, que ela permaneceu fria, incapaz de produzir os princípios ativos, de desenvolver os germes de quadrúpedes maiores, os quais precisam, para crescerem e se multiplicarem, todo o calor, toda a atividade que o sol pode conceder à terra amorosa; e é pela razão inversa que os insetos, os répteis e todas as espécies de animais que se arrastam no lodo, cujo sangue é água, e que pululam em meio à podridão, são mais numerosos e maiores em todas as terras baixas, úmidas e pantanosas deste Novo Continente. (GERBI, 1996, p. 23).

Onde está a fábula e onde a história?

9.6 A crise da identidade *criolla*

No último capítulo, o Amo entra em crise diante da ópera que assistiu:

O Padre Antonio deu-me muito o que pensar com sua extravagante ópera mexicana. Neto sou de gente nascida em Colmenar de

Oreja e Villamanrique del Tajo, filho de estremenho batizado em Medellín, como Hernán Cortés. E no entanto, hoje, esta tarde, há um instante, me aconteceu uma coisa estranha: quanto mais a música de Vivaldi corria e eu me deixava levar pelas peripécias da ação que a ilustrava, maior era meu desejo de que os mexicanos triunfassem, no anseio de um impossível desenlace [...]. Parecia-me que o cantor representava um papel a mim destinado, e que eu, por ser fraco e medroso, fora incapaz de assumir. E senti-me subitamente fora da situação, exótico neste local, fora de lugar, longe de mim mesmo e de tudo que é realmente meu [...]. Às vezes, é preciso afastar-se das coisas, pôr um mar no meio, para ver as coisas de perto. (GERBI, 1996, p. 23).

O Amo-Montezuma-Indiano volta à sua terra em crise, depois de ter tido “um mar por meio” e refletido sobre quem é e o que quer.

De acordo com o Padre Antonio, tudo o que é de lá é fábula. De fábulas alimenta-se a Grande História, não se esqueça disso. Fábula parece o que é nosso às pessoas daqui porque estas perderam o senso do fabuloso. Chamam de fabuloso tudo o que é remoto, irracional, situado no ontem [...] Não entendem que o fabuloso está no futuro. Todo futuro é fabuloso. (GERBI, 1996, p. 77).

O desconcerto da Europa devolve o *criollo* americano em crise. Mas o *criollo* não resolverá a crise da mesma forma que o europeu resolveu. Não porque não tivesse capacidade, mas pelo fato de que a crise não se fundamentava nos mesmos princípios. O mundo a ser derrubado em uma e outra crise não é o mesmo mundo, mesmo que ambos estivessem regidos pela Monarquia. O mundo europeu está discutindo Aristóteles, Platão e S. Tomás de Aquino, ou seja, a filosofia clássica realista, e oferece como solução o racionalismo cartesiano e o idealismo kantiano. América espanhola não tem, nem compartilha desses problemas.

As categorias “revolução” ou “independência” ou “guerra à morte aos espanhóis” não significam o mesmo para esses dois mundos. Não há um “Antigo Regime” – fora a autoridade do Rei – para ser destruído na América. Realiza-se agora o mesmo fenômeno do começo do século XVI e XVII, só que ao contrário: o americano olha para a realidade

européia e compara-a, por analogia, com a sua realidade corriqueira e dá-lhe o nome de independência e revolução:

As ideias de independência, ao contrário do que dizem os livros didáticos, são as de menor importância. As inúmeras conspirações de aristocratas americanos (cada qual com seu motivo específico, sem equivalentes) e insurreições de muitas comunidades indígenas, se explicam por uma infinidade de motivos regionais, ligados ao cotidiano, que, reunidos, indicavam os excessos do poder, que caracterizavam a administração espanhola. Não existe motivo agregador das lutas como um todo, persistem motivos diferenciados. (THEODORO, 1992, 172).

Essas categorias mentais, esses “nomes” passam a ser a máscara, a aparência que encobre outra realidade. Categorias que, sem dúvida, seriam as sementes dos sonhos de revolução e independência.

Tudo na América é fabuloso, afirmara com ironia Vivaldi. O futuro é fabuloso, pensara entusiasmado o indiano-Montezuma-Amo. Se a América é alguma coisa – sentenciara filosoficamente Ortega y Gasset – “é o futuro” (ORTEGA Y GASSET apud GERBI, 1996, p. 417). E o futuro será construído no século XIX a partir das guerras de Independência.

CAPÍTULO 10

UNIDADE E FRAGMENTAÇÃO⁶

10.1 A Utopia desencantada

Gabriel García Márquez, assim como Alejo Carpentier e Jorge Luis Borges, são autores contemporâneos, que refletiram sobre a América. Seus textos ajudam-nos a lançar um olhar sobre a imagem e a identidade americanas e, no caso de García Márquez, sobre a longa guerra de independência da América.

As independências dos vice-reinados e províncias da América espanhola são um tema longamente estudado pela historiografia. Há uma tradição já marcada, que relaciona as ideias iluministas e as reformas borbônicas na Espanha com o movimento revolucionário na América. Dentro dessa historiografia, sistêmica, economicista e teleológica, encontramos pares de conceitos que “esclarecem” todo o movimento: Antigo Regime/Burguesia revolucionária, Continuidade/Ruptura, Regime Feudal/Capitalismo. Cria-se assim uma visão bipolar – metrópole/colônia – de maneira que somos levados a olhar para uma sucessão de rebeliões nacionalistas ou protonacionalistas, já americanas, até seu desfecho final com a independência e a criação do Estado-Nação e a identidade americana (GUERRA, 1992).⁷

A narrativa de García Márquez é a história de Simón Bolívar como um homem desiludido, que vê seus sonhos se esvaírem. Um homem que, depois de ter conduzido e dirigido tantos e tantos soldados,

⁶ García Márquez (2007).

⁷ Especialmente o capítulo “Revolución Francesa y Revoluciones Hispánicas: una relación compleja”.

e depois de ter libertado do domínio espanhol as colônias americanas, percebe que se encontra só:

- São seus amigos – disse [Manuela]
- Não tenho amigos – disse ele. – E se acaso me restam alguns, há de ser por pouco tempo. (GARCÍA MÁRQUEZ, 2007, p. 15).

O general Bolívar, e seu fiel ajudante José Palacios, estavam em Santa Fé de Bogotá, aos oito de maio de 1830. A cidade estava dividida, alguns contra eles e outros a favor, e Bolívar tem planos de abandonar a cidade e partir não se sabe bem para onde, talvez para o exterior. Às vezes, era difícil saber o que o general queria ou pensava, nem sequer José Palacios o sabia: “O que o meu senhor pensa, só o meu senhor sabe” (GARCÍA MÁRQUEZ, 2007, p. 22).

Não era fácil, de fato, entendê-lo. E mais quando se tratava de pronunciamentos, renúncias ou opiniões políticas:

Suas renúncias recorrentes se haviam incorporado ao cancionero popular, desde a mais antiga, anunciada no próprio discurso com que assumiu a presidência: “Meu primeiro dia de paz será o último do poder.” Nos anos seguintes tornou a renunciar tantas vezes, e em circunstâncias tão diversas, que nunca mais se soube quando era de verdade. A renúncia mais ruidosa de todas tinha sido dois anos antes, na noite de 25 de setembro, quando escapou ileso de uma conspiração para assassiná-lo dentro do próprio quarto de dormir do palácio do Governo [...] anunciou-lhes que a trama não seria investigada, que ninguém seria processado, e que o congresso previsto para o ano-novo se reuniria de imediato para eleger outro presidente da república.

– Depois disso – concluiu, deixarei a Colômbia para sempre. Contudo, a investigação foi feita, julgaram-se os culpados com um código de ferro, e quatorze foram fuzilados em praça pública. O congresso constituinte marcado para 2 de janeiro só se reuniu dezesseis meses depois, e ninguém tornou a falar em renúncia. Mas não houve por essa época visitante estrangeiro, interlocutor casual ou amigo de passagem a quem ele deixasse de dizer: “Vou-me para onde gostem de mim”. (p. 22-23).

Quando, pouco depois de liberar completamente toda a América e criar a república de Bolívia, conversava com o seu amigo, aos seus olhos continuador da sua obra, o Mariscal Sucre repassava rapidamente o que ficara do seu sonho de integridade continental:

O Peru, em poder de uma aristocracia regressiva, parecia irrecuperável. O general Andrés de Santa Cruz levava a Bolívia de cabresto por um rumo próprio. A Venezuela, sob o império do general José Antonio Páez, acabava de proclamar sua autonomia. O general Juan José Flores, prefeito geral do sul, unira Guayaquil a Quito para criar a república independente do Equador. A república da Colômbia, primeiro embrião de uma pátria imensa e unânime, estava reduzida ao antigo vice-reino de Nova Granada. Dezesesseis milhões de americanos, apenas iniciados na vida livre, ficavam ao arbítrio dos caudilhos locais.

– Em suma – concluiu o general – tudo o que fizemos com as mãos os outros estão desmanchando com os pés.

– É uma ironia do destino – disse o marechal Sucre. – É como se tivéssemos semeado tão fundo o ideal da independência que agora esses povos estão querendo ficar independentes uns dos outros.

O general reagiu com grande vivacidade.

– Não repita canalhices do inimigo – disse – mesmo que sejam tão certas como essas. (GARCÍA MÁRQUEZ, 2007, p. 25).

Despede-se de Manuela Sáenz, a mulher quitenha que o amava, mas que não iria segui-lo e, já em cima do cavalo, ouviu de um dos seus companheiros e ministro:

– Fique – disse o ministro. – Faça um último sacrifício para salvar a pátria.

– Não, Herrán – respondeu. – Já não tenho mais pátria pela qual me sacrificar.

Era o fim. O general Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios ia embora para sempre. Tinha arrebatado ao domínio espanhol um império cinco vezes mais vasto que as Europas, tinha comandado vinte anos de guerras para mantê-lo livre e unido, e o tinha governado com pulso firme até a semana anterior, mas na hora da partida não levava sequer o consolo

de acreditarem nele. O único que teve bastante lucidez para saber quena realidade ia embora, e para onde ia, foi o diplomata inglês, que escreveu num relatório oficial para o seu governo: “O tempo que lhe resta mal dá para chegar ao túmulo.” (GARCÍA MÁRQUEZ, 2007, p. 43-44).

10.2 A Monarquia espanhola: heterogeneidade e unidade

O fim do sonho, ou melhor, a comprovação de que aquilo que previmos foi desfeito e revolvido pelos outros pode ter dois efeitos: ou nos acende e aviva para reconstruí-lo, ou, como a essas alturas da vida com Bolívar, nos faz desistir e, portanto, perder o sentido da vida. Bolívar sabia que tinha sido um divisor de águas: “– A verdade é que aqui só há dois partidos, o dos que estão comigo e o dos que estão contra mim” (p. 78), e, embora, mantenha uma tênue esperança de que aqueles que estão ao seu favor tenham a força suficiente para apoiá-lo e, mais ainda, para reanimá-lo, a verdade é que Bolívar, no seu caminho de volta, é um homem sem sonhos. O que lhe resta são as lembranças.

Assim, o reencontro com Miranda Lyndsay trouxe-lhe à memória aqueles dias longínquos em Kingston, quando Miranda marcou um encontro com ele à meia-noite. Bolívar pensou que Miranda cedera à sua proverbial força sedutora com as mulheres, mas não se lhe entregou. Quando Bolívar voltou à sua residência, entendeu a conduta de Miranda: citara-o para atraí-lo e arrancá-lo da sua casa, porque sabia que estavam querendo matá-lo.

Ou suas lembranças de Humboldt, a quem pediu que o carregasse para a Europa dentro de uma jaula, porque ganharia muito dinheiro mostrando-o a todos “como o maior maluco da história” (p. 101). Bolívar reconhecia o efeito que as conversas com Humboldt em Paris, quando se conheceram, tinham produzido na sua vida: “Humboldt me abriu os olhos” (p. 103-104). Foi ele quem o convenceu de que as colônias já estavam maduras para a independência e de que a única coisa que faltava era um homem capaz dessa façanha. Mas eram lembranças misturadas com amargura:

“Já temos a independência, general, agora diga-nos o que fazer com ela”. Na euforia do triunfo ele lhes ensinara a falar assim, com a verdade na boca. Só que agora a verdade havia mudado de dono.

– A independência era uma simples questão de ganhar a guerra
– dizia-lhes – Os grandes sacrifícios viriam depois, para fazer destes povos uma só pátria.

– Não temos feito outra coisa senão sacrifícios, general – diziam eles.

Ele não cedia um ponto:

– Faltam mais – dizia. – A unidade não tem preço. (GARCÍA MÁRQUEZ, 2007, p. 103-104).

Simón Bolívar sonhava com uma América unida. O problema, como aponta Guerra na sua obra⁸ era que a unidade americana estava intrinsecamente ligada à Monarquia espanhola. Quebrado o laço de união com a Monarquia, tornou-se impossível manter a unidade.

A Monarquia espanhola era uma estrutura plural e heterogênea. A Nação espanhola era entendida como um conjunto de reinos e vice-reinos em ambos os continentes. A soberania não era vista como um conceito abstrato e unitário, chamado “povo soberano”, mas a qualidade de um ser concreto – o rei – que tinha um ofício específico: congregar na unidade da sua pessoa as diferentes entidades políticas, jurídicas e administrativas, os reinos, as províncias e os municípios. E o poder não era a atribuição do povo soberano, e nem sequer do rei. Era algo estabelecido por um “pacto tácito”, através do qual se entendia que a autoridade provinha de Deus, recaía no povo e este a delegava na pessoa do rei.

Diante dessa cosmovisão, entende-se melhor por que os primeiros movimentos revolucionários foram insurreições que proclamaram fidelidade ao rei legítimo, D. Fernando VII, em oposição ao rei imposto por Napoleão. Foram movimentos similares aos realizados na Espanha, através das juntas revolucionárias, que se declararam espanholas e que pretenderam que a nação espanhola continuasse viva na América, até a volta do Rei legítimo (GUERRA, 1992).⁹

⁸ Ver especialmente o capítulo “Imaginarios y valores de 1808”.

⁹ Capítulos “Dos años cruciales (1808-1809)” e “Imaginarios y valores de 1808”.

10.3 O projeto liberal sobre a nação espanhola

Numa outra noite, já a caminho da Venezuela, Simón Bolívar ficou a sós com seu oficial, Iturbide, que comentava:

- Sou um desterrado.
- Aquí todos somos – disse o general. – Só vivi seis anos na Venezuela desde que isso começou [...] A coisa é que deixamos de ser espanhóis e depois andamos daqui para lá, em países que mudam tanto de nomes e de governo de um dia para outro, que já nem sabemos onde *carajos* estamos. (GARCÍA MÁRQUEZ, 2007, p. 187).

O projeto liberal, vencedor nas Cortes de Cádiz, provocou um profundo desconcerto na visão que os hispano-americanos tinham de si próprios. A nova cosmovisão, herdeira do Iluminismo, usava os mesmos termos e conceitos que até o momento se tinham usado, mas o seu significado era muito diferente.

A Junta Central, sobre quem recaiu a legitimidade do poder real depois da invasão napoleônica, aderiu à visão iluminista e liberal, para quem a soberania era da nação, e a nação, como afirmava a própria Constituição de Cádiz, era “a reunião de todos os espanhóis de ambos os hemisférios” (GUERRA, 1992, p. 336), e tudo isso dentro de um marco jurídico não de liberdades heterogêneas e diferentes de cada reino ou província, como até então, mas de uma igualdade geral e abstrata, onde todos eram declarados cidadãos (GUERRA, 1992).¹⁰

A compreensão do que estava se processando na Espanha durante os anos de 1808-1812 era muito difícil para os hispano-americanos. Assim, Frei Servando Teresa de Mier, um dos líderes do México, escrevia:

Há um outro corpo em todos os reinos espanhóis que representa diretamente o povo e deve ser intérprete fiel da sua vontade. Chama-se Concelho Municipal, *Ayuntamiento*, que significa o mesmo que Junta, reunião, cabildo, da palavra latina *capitulum* [...] e simplesmente é chamado de cidade ou de vila segundo

¹⁰ capítulo “Mutaciones y Victoria de la Nación”.

o lugar que representa e até se lhes dá o nome próprio delas.
(GUERRA, 1992, p. 338).

Como Bolívar exclamara, não sabemos mais quem somos, nem a que entidade jurídica pertencemos. Por muito tempo, os hispano-americanos continuaram entendendo-se como pertencentes a vice-reinados e províncias dentro da uma única Monarquia plural. Quando a Junta de Cádiz declarou o povo soberano e definiu que esse povo eram os espanhóis de ambos os hemisférios, a pergunta na América seria: e quem são aqui os espanhóis? A resposta foi dada na composição dos deputados a Cortes para elaborar e votar a Constituição. As províncias e reinos da Espanha teriam 250 deputados, enquanto os da América seriam apenas 30 (p. 224). Como vimos com o “Concerto Barroco”, nem todos eram espanhóis. Havia um direito de sangue “negativo”, que se transformava e inferiorizava no território americano.

Daí que, como quase em todas as regiões da América, a Junta de Caracas, aos 20 de abril de 1810, se pronunciasse afirmando que “os habitantes de Cádiz organizaram um novo governo com o título de Regência, que não reúne em si o voto geral da nação, nem o voto desses habitantes, que têm o direito legítimo de zelar pela sua conservação e segurança como partes integrantes da Monarquia espanhola” (p. 339). A ruptura não se estava dando, ainda, com a Monarquia espanhola, ainda todos eram espanhóis ou se entendiam como espanhóis. A ruptura era com um órgão político, a Regência, a quem, diante das suas propostas, não se reconhecia, na América, a legitimidade para exercer o Poder. Da mesma forma, no Chile, num dos muitos catecismos políticos que se publicaram entre 1810 e 1812, podemos ler:

Os habitantes e províncias da América juraram fidelidade unicamente aos Reis da Espanha; não juraram fidelidade, nem são vassallos dos habitantes e províncias da Espanha. Os habitantes e províncias da Espanha não têm autoridade, nem jurisdição, nem poder sobre os habitantes e províncias da América. (p. 187).

Como se vê, trata-se de um verdadeiro embate e choque ideológico entre essas duas cosmovisões que configuram a primeira e segunda Modernidades. A América, naquela altura, ainda usava uma linguagem

e um pensamento de corte e feição clássico. Essa contradição seria responsável pela quebra e fratura do sonho bolivariano. Como explica Guerra (1992, p. 349): “a existência de comunidades políticas do tipo antigo era fácil de administrar numa Monarquia plural e pactista. Mas não era fácil numa Monarquia absoluta e una, que proclama o povo soberano.”

10.4 A identidade americana

Urdaneta deu um golpe de Estado, o primeiro na república da Colômbia, e mandou uma delegação até Bolívar, oferecendo-lhe a Presidência da República. Se o general não aceitasse, disseram-lhe, haveria uma profunda anarquia no país.

[...] Ele se esquivou.

– Primeiro existir para depois modificar – disse. – Só quando se desanuviar o horizonte político é que saberemos se há pátria ou não há pátria. [...] As oligarquias de cada país, que em Nova Granada eram representadas pelos santanderistas, e pelo próprio Santander, tinham declarado guerra de morte à ideia da integridade, por ser contrária aos privilégios locais das grandes famílias.

– Essa é a causa real e única desta guerra de dispersão que nos mata – disse o general. – E o mais triste é que pensam estar mudando o mundo, quando o que estão fazendo é perpetuar o pensamento mais atrasado da Espanha [...] tudo eu fiz com o único objetivo de tornar este continente um país independente e único, e nisso não tive nem uma contradição, nem uma só dúvida. (GARCÍA MÁRQUEZ, 2007, p. 204-205).

O conceito liberal de Nação, entendido como “uma construção livre que depende da união das vontades” (GUERRA, 1992, p. 326) de indivíduos iguais dentro de um mesmo território, poderia ser, na opinião de F. X. Guerra, um dos elementos que melhor explicaria a fragmentação do sonho unitário de Bolívar. Esse conceito de nação podia ser aplicado, como de fato foi por *criollos* e caudilhos, aos vice-reinados, províncias e cidades capitais, sobre as quais, conforme a visão clássica, recaía o poder, uma vez que o rei estava ausente (GUERRA,

1992). Como aponta John Lynch, as cidades capitais criaram autonomias regionais, que eram a expressão dos interesses econômicos, constituindo poderes soberanos paralelos (LYNCH, 1976). Daí que a guerra pela Independência se convertesse numa guerra civil (GUERRA, 1992, p. 341). E uma vez conseguida a independência, o grande problema dos novos Estados seria conseguir a unidade e a identidade nacional de um povo que, idealmente e de acordo com as Constituições, era homogêneo, composto por cidadãos, mas que, na prática e de fato, ainda se entendia como heterogêneo e plural. Como afirma François Guerra,

sempre se disse que na América o Estado precedeu à Nação. Melhor seria dizer que as comunidades políticas antigas – reinos, províncias e municípios – precederam tanto o Estado como a Nação e que a tarefa do século XIX será construir primeiro o Estado e, depois e a partir dele, a Nação moderna. (p. 350).

10.5 O fim do sonho

Bolívar afundou. O médico que veio para atendê-lo, escutou a seguinte confidência:

“No fim de contas, quem se enganou fui eu”, disse. “Eles só queriam fazer a independência, que era algo imediato e concreto, e como o fizeram bem!” [...] “E eu, em compensação, me perdi num sonho, procurando o que não existe!”. (GARCÍA MARQUEZ, 2007, p. 223).

No dia 1º de dezembro saiu para Riohacha, não por uma necessidade da guerra, “mas por uma questão de honra” (p. 251); o médico foi favorável à viagem porque qualquer coisa era melhor do que continuar naquela inatividade. Continuam chegando-lhe notícias das lutas entre Cartagena, Riohacha e Santa Marta. Uma das propostas de solução é a criação de três “departamentos” separados. Bolívar exclama: “Todas as ideias que ocorrem aos colombianos são para dividir” (GARCÍA MÁRQUEZ, 2007, p. 251).

Bolívar está acabado. Só agora decide começar a ditar sua última vontade. Ainda não é um testamento; são os pensamentos de um homem desiludido:

A América era ingovernável, quem serve a uma revolução ara no mar, este país caíra sem remédio em mãos da multidão desenfreada para depois passar a tiranetes quase imperceptíveis de todas as cores e raças [...]. (p. 257).

No dia 10 de dezembro, depois de uma longa agonia, chamaram o bispo, que acudiu imediatamente. Ficaram a sós, Bolívar e o bispo, durante 14 minutos.

Nunca se soube uma palavra do que falaram. O bispo saiu depressa e perturbado [...] e não oficiou os funerais, apesar dos muitos apelos que lhe fizeram, nem assistiu ao sepultamento [...]. Quando, afinal, [Bolívar] recobrou o ânimo, mandou que todos saíssem para poder falar a sós com o médico.

– Não imaginei que este negócio fosse tão grave a ponto de pensarem nos santos óleos – disse. – Logo eu, que tenho a felicidade de não acreditar na vida do outro mundo [...].

– *Carajos!* – suspirou – Como vou sair deste labirinto!? (p. 266).

Era o dia 17 de dezembro, à uma e sete minutos da sua tarde final; eram “os últimos fulgores da vida que nunca mais, pelos séculos dos séculos, voltaria a se repetir” (p. 266).

PARTE V
OFÍCIO DO HISTORIADOR

CAPÍTULO 11

VERACIDADE E FICCIONALIDADE¹

11.1 A História como memória

Com *Los traductores de las 1001 noches*, Borges permitiu-nos ver um fato que marca e determina o estudo da História: toda história contada tem um narrador e um ouvinte.

Se quisermos resumir agora o ponto de vista histórico de Borges com suas “1001 Noites”, poderíamos dizer que a sua preocupação esteve marcada por dois aspectos: o primeiro seria a necessidade de chamar a atenção para quem é e de onde parte o historiador, qual é o lugar de onde nos fala, quais são suas premissas e seus pontos de vista. Daí a preocupação de Borges por explicar, com maior ou menor detalhe, a biografia de cada um dos tradutores, as suas peculiaridades, o seu mundo pessoal ou, melhor, a sua maneira peculiar de ver o mundo.

O segundo aspecto seria a questão da compreensão e da linguagem dos diferentes mundos envolvidos na comunicação. Para isso, Borges procura ir descrevendo os diferentes níveis de dificuldade envolvidos numa tradução: a tensão entre manter-se fiel ao texto ou procurar adaptar-se ao ouvinte; a distância entre o conceito de quem traduz e do texto original; as imposições que a “divulgação” impõe tanto no texto traduzido quanto no trabalho do tradutor/historiador.

“Pierre Menard”, o conto escrito por Borges nas suas “Ficciones”, continua na mesma linha de preocupação. Borges está tentando fazer a Memória de quem foi o romancista Menard. Logo no começo ficamos sabendo que tanto ele como alguns outros amigos de Menard sentiram-

¹ Borges (1989).

se indignados com a resenha publicada num diário “cuja tendência protestante não é um segredo” (BORGES, 1989, p. 444). A indignação não é maior pelo simples fato de que seus leitores “[...] são poucos e calvinistas, quando não maçons e circuncisos” (p. 444).

Como vimos com o primeiro conto de Borges, todo historiador tem uma filiação. O historiador sempre se movimenta em dois níveis. Por um lado, “está inserido no seu próprio mundo, dentro de um contexto determinado e sofre as consequências de uma série de acontecimentos. Por outro lado, deve criar distância, agindo como testemunha ativa mais do que como sujeito paciente” (AURELL, 2005, p. 14). Porém, há ainda um terceiro nível, muito mais comum nos últimos decênios, em que o historiador “dirige a sua atenção para a produção histórica daqueles que o precederam [...] onde os historiadores interpretam e julgam os seus antecessores” (p. 14). Esse terceiro nível hoje está constituído num campo do saber histórico denominado “historiografia”. A observação de Borges leva-nos a interrogar-nos sobre a filiação e a tradição historiográfica do historiador: quais são as suas bases filosóficas, historiográficas e existenciais?

A necessidade de prestar atenção ao contexto não é algo que deva ser levado em conta com relação ao passado, mas ao próprio presente do historiador. O contexto também condiciona o seu trabalho, reduzindo o seu ponto de vista ou ampliando-o. Nesse sentido, “o contexto condicionou sem dúvida o texto histórico de maneira tangível durante essa triste década e obrigou-o a restringir-se a uma leitura economicista e marxistizada do passado” (p. 16). Houve, porém, historiadores que

[...] souberam desentender-se de um contexto que empobreceu o debate por causa do hermetismo do paradigma estrutural e marxista, que exercia uma hegemonia tão absoluta como anacrônica durante aqueles anos. (p. 17).

Cada escola histórica reflete a tradição e os condicionalismos culturais da sua própria época.

O desenvolvimento do historicismo clássico alemão esteve intrinsecamente relacionado com a consolidação do Estado prussiano decimonônico. O positivismo do fim do século XIX

francês se impôs num âmbito intelectual em que predominava a dedução, em contraste com a tendência à indução da ciência anglo-saxã. A consolidação do marxismo no panorama intelectual do pós-guerra esteve em conivência com a polarização do mundo em dois blocos. (AURELL, 2005, p. 19).

Contudo, como o próprio Aurell afirma, nem o entorno nem o contexto determinam completamente a narração histórica ou o ofício do historiador. Entre texto e contexto há uma relação

[...] de complementaridade e não de predomínio ou oposição. Há um acordo, pelo menos tácito, de tratamento rigoroso da documentação e do recorte selecionado. A partir daí, conforme o modelo e o paradigma que se adotar, a narração será apresentada de forma muito diversa. (p. 19).

11.2 Os acervos culturais do historiador

Borges (1989, p. 444) passa a enumerar a “obra visível de Menard”, depois de consultar seus arquivos. A enumeração detalhada segue a ordem alfabética: a); b); c)... até o s), cada item correspondendo a uma obra, de maior ou menor relevo. “Até aqui [...] a obra visível de Menard, na sua ordem cronológica. Passo agora à outra: a subterrânea, a interminavelmente heróica, a ímpar. Também, tal é a condição do homem! A inconclusa.” (BORGES, 1989, p. 446).

Trata-se apenas de dois capítulos, o IX e o XXXVIII da primeira parte do Quixote e de um fragmento do Capítulo XXII. Borges sabe que o seu leitor terá um ligeiro sorriso, misto de ceticismo e ironia. E é por isso que escreveu esta obra, explicando o significado da obra de Menard: “Eu sei que tal afirmação parece um disparate; justificar esse ‘disparate’ é o objeto primordial desta nota” (p. 446).

Menard não queria cometer nenhum anacronismo. Parecia-lhe ridículo esse tipo de artifício que consiste em

[...] situar Cristo num bulevar, Hamlet na Cannebière ou don Quixote na Wall Street. Como todo homem de bom gosto, Menard abominava esses carnavais inúteis, aptos tão só – dizia –

para ocasionar o prazer plebeu do anacronismo ou (o que é pior) para ficarmos assombrados com a ideia primária de que todas as épocas são iguais ou de que são diferentes. Mais interessante, embora de execução contraditória e superficial, parecia-lhe o famoso propósito de Daudet: conjugar numa figura, que é Tartarin, o Engenhoso Fidalgo e o seu escudeiro... Aqueles que insinuaram que Menard dedicou sua vida a escrever um Quixote contemporâneo, caluniam sua preclara memória. (BORGES, 1989, p. 446).

Borges não está sendo irônico, está querendo colocar em questão a “atualização” do passado ou, melhor, está retomando a mesma temática de *Los traductores de las 1001 Noches*: até que ponto o historiador pode compreender todo o universo do outro desde o presente?

Menard não queria nem fazer um outro Quixote, nem copiar o original. “Sua admirável ambição era produzir umas páginas que coincidissem – palavra por palavra e linha por linha – com as de Miguel de Cervantes” (p. 446).

A sutileza de Borges é interessante. Permite-nos indagar que se a “ambição” de Menard parece despropositada ou ridícula, o que se poderia pensar do historiador que pretendesse ser absolutamente objetivo, extremamente fiel aos fatos “tal como eles são”? O que nos provoca um cético sorriso no propósito de Menard é saber que “isso é impossível”. Será que era isso que Borges queria que concluíssemos?

Enfrentar essa tarefa “assombrosa” exigiu de Menard umas forças hercúleas: “Conhecer bem o espanhol, recuperar a fé católica, lutar contra os mouros ou contra o turco, esquecer a história da Europa entre os anos 1602 e 1918, ser Miguel de Cervantes” (p. 447).

Borges vai mais longe na sua metáfora. Menard acabou achando que tudo isso, que para nós poderia parecer-nos impossível, para ele, Menard, tornou-se por demais fácil:

Ser no século vinte um romancista popular do século XVII pareceu-lhe uma diminuição. Ser, de alguma maneira, Cervantes e chegar ao Quixote pareceu-lhe menos árduo – por conseguinte, menos interessante – que continuar sendo Pierre

Menard e chegar ao Quixote, através das experiências de Pierre Menard. (BORGES, 1989, p. 447).

Como vimos, o historiador está situado entre dois acervos culturais, o seu e aquele que está procurando estudar. O difícil, diz Borges, e o que dá a verdadeira dimensão da qualidade do historiador, diríamos nós, é compreender o período histórico que se está estudando, através do próprio mundo de referências em que o historiador se encontra, sem cometer anacronismos.

Pierre Menard deixou uma carta manuscrita sobre como encarou o seu trabalho de escrever o Quixote. Diz que lera o Quixote aos 13 anos e que, depois, passou a ler tudo de Cervantes. Essa tarefa e, nessas circunstâncias, adquire proporções incríveis aos olhos de Menard:

Compor o Quixote no começo do século XVII era uma tarefa razoável, necessária, talvez fatal; nos começos do século XX, é quase impossível. Não é em vão que transcorreram trezentos anos, carregados de fatos extremamente complexos. Dentre eles, para mencionar apenas um: o próprio Quixote. (p. 448).

A tarefa de Menard – não esqueçamos que estamos realizando uma metáfora – é difícil. Qualquer um, se se tratasse de falar da Espanha do século XVI, acabaria falando das “espanholadas” típicas. Típicas do começo do século XX. Típicas porque seriam vistas como “típicas” a partir do presente do historiador, a partir do contexto em que ele está escrevendo. “Menard, com toda naturalidade, evita-as” (p. 448).

Estamos acostumados a olhar para a realidade, e mais ainda para a realidade passada, com os conceitos e valorações que sobre essa mesma realidade já temos incorporados. É como se fôssemos presos por um esquema mental prévio que nos força a ver as coisas do jeito que “são para serem vistas”. Olhamos para a América e vemos a imagem pré-fabricada da América forjada pelos historiadores da segunda metade do século XX.

O historiador tem de estar alerta diante de um instrumento de trabalho que é, ao mesmo tempo, “cara e coroa”: o próprio ponto de vista por onde se coloca para captar o objeto de estudo. Não há como evitar partir de um ponto de vista (e não se resolve o problema multiplicando até o infinito os infinitos pontos de vista). Mas esse ponto de vista é fruto

do ambiente cultural em que se está. Um ponto de vista que poderá ser de acordo, ou contra, ou em parte de acordo e em parte contra os diferentes pontos de vista de onde parte a metodologia e o conhecimento histórico. A “cara” dessa encruzilhada é que, a partir de pontos de vista novos, originais, inteligentes... entende-se melhor a realidade passada. E a “coroa”, pois, a partir desses mesmos pontos de vista, pode-se acabar vendo a realidade passada “violentada” pela estrutura atual do ponto de vista. Pense-se, por exemplo, nas vantagens e desvantagens que se podem produzir quando a história é vista do ponto de vista “do cotidiano”, “da mulher”, “do gênero”, “cultural”, “oral”, “social”, “religioso”...

Borges (1989, p. 449) diz que há algo de genial em Menard quando, com toda simplicidade, está disposto a “[...] propagar ideias que eram o exato reverso das preferidas por ele próprio”. Parte dessa genialidade consiste na capacidade de Menard, que tem sobre si toda a estrutura cognitiva e cultural de um homem do século XIX, poder escrever exatamente o mesmo que escreveu Cervantes. Ambos escreveram o seguinte, no mesmo capítulo: “[...] *la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir*” (BORGES, 1989, p. 449).

O que há de assombroso aqui? Para Borges, que Menard tenha sido capaz de fazer a afirmação de que a história é a mãe da verdade. Isso é impensável num homem que é contemporâneo de William James. O normal, o esperado é que Menard tivesse afirmado que a história é uma indagação sobre a verdade. Ao contrário, o que ele afirma é que é a sua origem. “A verdade histórica, para ele, não é o que aconteceu; é o que julgamos que aconteceu” (p. 449). O mais incrível, conclui Borges com extrema sutileza e provocando ainda mais a nossa leitura, é que as frases finais, “[...] exemplo e aviso do presente, advertência do porvir, são descaradamente pragmáticas” (p. 449).

Isso nos leva à discussão sobre a veracidade da História. O trabalho do historiador não é um estudo ontológico da realidade, mas narrativo do passado. Não se está falando sobre o ser das coisas, sobre se são isto ou são aquilo. O historiador tenta estabelecer umas hipóteses que deem conta de como o passado aconteceu, como as pessoas, os fatos,

as estruturas, as instituições e as relações foram se entrelaçando. A sua preocupação é mais com a veracidade do que com a verdade.

Se quando usamos o termo “verdade” estamos querendo significar que as coisas se passaram “exatamente” assim, como são narradas e analisadas, estaremos adotando um pensamento ontológico e dogmático que pouco cabe na História. O historiador utiliza um pensamento narrativo e doxológico.² Tece as suas hipóteses sobre opiniões – *dóxa* – e não sobre sentenças definitivas – *dogma* – contudo, as suas opiniões – as suas hipóteses – devem estar fundamentadas numa série de raciocínios coerentes sobre uma documentação analisada de forma rigorosa. Esse é o limite e o condicionalismo do ofício do historiador. Uma obra aberta, que sempre pode ser reinterpretada a partir de outros documentos ou de outros pontos de vista.

Isto não significa que toda narração, ou, como se diz geralmente, toda versão seja verdadeira e válida. Se o historiador não tem um compromisso com a veracidade da sua pesquisa e das suas hipóteses, se o seu trabalho limita-se a oferecer uma versão qualquer sobre o passado, então estamos adentrando no campo do ficcional. A “ficção”, do verbo latino *fingeo-fingere*, originalmente significa “modelar com as mãos”. Era o trabalho dos oleiros, que construía vasos e cerâmicas. Não é só quando as personagens são “inventadas” que estamos diante de uma “ficção”. Também se pode modelar a narrativa do passado de uma forma descompromissada com a veracidade e, portanto, ficcional.

11.3 Para além das estruturas e modelos

Não é difícil para o historiador dizer o que se espera que se diga. Ter uma estrutura já pronta, que acaba caindo sobre a realidade e nos permite falar da realidade dentro dessa estrutura. Assim, podemos ter um imenso instrumental de esquemas que nos permitam dar conta dos processos históricos: um esquema marxista, freudiano, liberal, teológico,

⁴ Os termos *dogma* e *dóxa* vêm da tradição grega. Por *dogma* entendia-se uma sentença definitiva e sem possibilidade de uma discussão posterior. Por *dóxa* entendia-se o campo de opiniões, em que tudo podia ser discutido e reinterpretado novamente.

moralista, pragmático. Um esquema que nos explique que isto ou aquilo aconteceu por motivos econômicos, ou religiosos, ou mercantis, ou libidinosos....:

[...] uma doutrina filosófica é, no começo, uma descrição verossímil do universo: giram os anos e é um simples capítulo – quando não um parágrafo ou um nome- da história da filosofia. (BORGES, 1989, p. 450).

Borges, no final da sua obra, resume o sonho de Pierre Menard:

Pensar, analisar, inventar não são atos anômalos, são a normal respiração da inteligência. Glorificar o ocasional cumprimento dessa função, entesourar antigos e alheios pensamentos, recordar com incrédulo estupor o que o “doctor universalis” pensou, é confessar nossa languidez ou nossa barbárie. Todo homem deve ser capaz de todas as ideias e entendo que o será no futuro. (p. 450).

Talvez seja isso o que esteja tentando a atual historiografia. O desenvolvimento da nova História narrativa não é apenas

[...] uma tentativa de incorporar novos temas, mas uma verdadeira transformação das metodologias e as epistemologias. Durante muitos anos o ofício do historiador esteve atrelado aos paradigmas do estruturalismo, da história quantitativa e do materialismo histórico, considerando que o historiador deveria prescindir da narração e restringir-se à análise dos dados, garantindo dessa forma sua pretensão de status científico. A narração era vista como sinônimo de ficção ou, no máximo, como uma narração histórica sem muitas pretensões científicas. (AURELL, 2005, p. 134).

Contudo, como vimos, a ficção não se afirma do fato de algo ser narrado, mas de ser narrado sobre fatos, relações e personagens não reais, ou ser narrado sem nenhum compromisso com a veracidade.

Talvez tenha chegado o momento de privilegiar o narrativo sobre o analítico, o particular e específico sobre o coletivo e abstrato: o homem e as suas circunstâncias. Ou melhor, de privilegiar um sem descuidar

do outro. Esse novo modo de encarar a História é um “modo que afeta também e é afetado pelo conteúdo e pelo método” (AURELL, 2005, p. 135). O historiador não possui mais a aura – inexistente – da objetividade. A sua tarefa envolve-o no próprio trabalho e a sua narração dá conta não apenas da alteridade daquilo que é objeto de estudo, mas da alteridade entre o próprio eu do historiador e o dos seus leitores. Se fizer assim, sem enredar-se na ficcionalidade e procurando a veracidade, sua tarefa será não só de cientista, mas de um verdadeiro artista.

CONCLUSÃO

Há muitas formas de se fazer a História. Com o fim das narrativas globais e totalizantes, a historiografia tem procurado nestes últimos trinta anos encontrar novas abordagens que permitam ao historiador encontrar os seus caminhos de acesso ao passado, a partir do presente. Desse modo, foram surgindo novos métodos e, principalmente, novos objetos: teorias da linguagem, a nova história, da alimentação ou do quotidiano, apenas para citar alguns poucos exemplos, como tentativas, mais ou menos consistentes, de realizar os estudos históricos.

Este livro é o resultado de uma vontade de conjugar os avanços teóricos com a Literatura. Os autores escolhidos são, na sua grande maioria, europeus que escreveram as suas obras entre os séculos XVI e XVIII. E esse fato, parece-me, exige uma explicação.

Desde os primeiros anos do século XVI e até a metade do século XVIII, as crônicas, narrativas e histórias sobre a América foram escritas em grande parte por uma pena europeia. Há, nesse período, autores americanos, indígenas, de valor indiscutível, que também escreveram sobre a América. León Portilla tem procurado incansavelmente dar a conhecer ao grande público e ao mundo acadêmico textos que deixam de manifesto o pensamento de autores mesoamericanos antes da chegada dos espanhóis. Há também autores consagrados como Garcilaso de La Vega (1539-1616), Guaman Poma de Ayala (1538?-1616?) ou o P. Clavigero (1731-1787), que, nascidos na América, filhos de indígenas e de europeus procuraram mesclar as tradições. Contudo, parece-me não ser necessário provar que a maior parte da produção escrita sobre a América, durante os primeiros séculos da colonização, partiu de espanhóis, portugueses, franceses, ingleses ou holandeses. A América encontrou o seu espelho, a Europa, e nele começou a se olhar e se reconhecer. Daí o título do livro: *O espelho da América*.

Por outro lado, a historiografia tem utilizado, na maior parte das vezes, os conceitos e as categorias cunhados a partir desses pensadores,

cronistas e historiadores, e foram muito poucos os autores que conseguiram penetrar no pensamento e na língua indígenas para, a partir das suas próprias categorias, tentarem elaborar uma análise histórica consistente. Penso que, além de historiadores com a força e o rigor de Ángel M. Garibay e León Portilla, Gordon Brotherston é hoje um dos especialistas que mais esforços e empenho tem realizado nessa direção, a partir dos seus estudos sobre a literatura mesoamericana. A história da América, ainda hoje, é uma história contada com as categorias próprias do pensamento ocidental greco-romano e, por isso, a minha escolha recaiu sobre autores que me permitiram fazer uma arqueologia dessas categorias: Thomas More, Maquiavel, Shakespeare, Cervantes, Daniel Defoe e Jonathan Swift, cada um deles possibilita ao leitor deste livro entender, de uma forma mais compreensiva e abrangente, as categorias de utopia, natureza, homem, costume, lei, ordem, virtude, providência ou fortuna, que são fulcrais para entender os discursos e as análises feitas pelos historiadores e pesquisadores da História da América.

Os autores americanos que aparecem neste livro são todos atuais: Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier, García Márquez e Ítalo Calvino. Também isso exige uma explicação.

A Literatura hispano-americana encontra o seu momento de ascensão a partir da metade do século XX. Na primeira metade, os ensaios de Rodó, Mariátegui, Valcárcel ou Octavio Paz, de certa forma, criaram as condições para que a reflexão sobre a América encontrasse os seus alicerces no próprio solo americano. Na segunda metade, esses autores permitiram-me elaborar os capítulos sobre as categorias que ainda hoje estão sendo discutidas no âmbito historiográfico: independência, nacionalidade e identidade. Sei que haveria muitos outros, como Carlos Fuentes, Vargas Llosa ou Lezama Lima, que poderiam ter sido escolhidos; contudo, era preciso selecionar, e toda escolha significa uma opção e um esquecimento. Considerei que as obras desses autores facilitavam mais as abordagens e análises que poderia desenvolver sobre esses temas.

A interpretação dominante com respeito à colonização da América tem sido, durante várias décadas, aquela que estabelecia uma distinção entre as “colônias de exploração” e “colônias de povoamento” entre vencedores e vencidos ou mesmo entre metrópole e colônia. Tratava-

se de uma interpretação herdeira de uma perspectiva economicista e globalizante, de viés marxista, que atualmente ainda pode ser encontrada em alguns redutos historiográficos, mas que já perdeu a força e o caráter de explicação totalizante típica dos anos 70 do século passado.

Essa visão historiográfica tendia a criar pares de conceitos numa dimensão bipolar (exploração/povoamento), perdendo a capacidade de dar atenção às nuances e complexidades. Foi preciso que as análises históricas realizadas a partir da teoria da linguagem, ao contextualizar o sentido semântico dos termos, trouxessem para os historiadores uma visão que poderia ser denominada “prismática”, capaz de dar conta de um espectro heterogêneo, ambíguo e complexo, da realidade analisada. Quando procurei, desde o primeiro capítulo, estabelecer um diálogo entre a história da América e a literatura, pretendia criar as condições para que essa “perspectiva prismática” pudesse ser compartilhada com o leitor. A literatura permite, pela força da sua linguagem simbólica e pelas imagens, ultrapassar os estreitos limites bipolares de uma visão sistêmica e categórica, convidando o leitor a aproximar-se da realidade por meio da metáfora.

Parece-me que é com esse prisma que se pode perceber a existência de duas Modernidades ou dois tempos de colonização: o primeiro – um tempo longo, bem longo – corresponderia aos séculos XV, XVI, XVII e metade do XVIII, e o segundo estender-se-ia da segunda metade do século XVIII até o fim do XIX. A perspectiva sistêmica – que pode aplicar-se bem à segunda Modernidade – tendeu sempre a estender as suas categorias bipolares sobre todo o espectro temporal, sem estabelecer as nuances. Parece-me que se trata de um anacronismo.

A primeira Modernidade foi marcada por formas de pensar e de existir bem diferentes da segunda Modernidade. Essas formas configuraram as relações políticas, econômicas, jurídicas e sociais da sociedade americana em construção e – parece-me – se quisermos aproximar-nos com maior rigor e profundidade delas, seria necessário fazê-lo por meio de categorias como circunstância, proporção e medida, todas elas muito diferentes daqueles binômios que a historiografia dominante dos anos 1960 costuma utilizar: centro/periferia, racionalidade/irracionalidade, obediência/resistência.

Os estudos e as análises dos historiadores mais recentes procuram dar conta da ambiguidade, complexidade e heterogeneidade não apenas dos numerosos e diferentes povos americanos, mas também das variadas ordens religiosas que aqui vieram, muitas delas com marcadas diferenças entre os seus próprios membros, bem como dos interesses conflitantes que surgiram dentro de cada grupo colonizador: espanhóis, portugueses, holandeses, franceses, ingleses, que nem sempre formaram um grupo único, coeso e homogêneo, interessado em defender os interesses das suas metrópoles.

Houve, na América, um amplo espaço de negociação, com esferas de poder, mais ou menos tensas ou equilibradas, com uma maior ou menor possibilidade de cooptação, de maneira que os europeus nem sempre podiam exercer a sua autoridade sem contar com a cumplicidade ou a ajuda dos caciques e onde quase sempre foi possível adaptar, reformar ou, inclusive, rejeitar as normativas legais da metrópole, de maneira que os *cabildos* e as câmaras municipais tornaram-se autênticos agentes da colonização e efetivos criadores do direito.

A percepção de tudo isso é possível a partir de uma perspectiva que estabeleça as distinções entre uma primeira e uma segunda Modernidade. Aliás, essa distinção é que nos permitirá entender melhor o complexo processo de independência e a difícil construção da identidade nacional na América. O conjunto de acontecimentos que se sucederam na América depois da invasão napoleônica na Espanha e que culminaram com a proclamação, muitos anos depois, das independências dos diferentes países latino-americanos, começaram por ser movimentos em apoio ao Rei espanhol e em defesa dos juramentos de fidelidade à Coroa. A nação moderna, pensada e planejada dentro dos parâmetros e estruturas do liberalismo triunfante do século XIX, simplesmente não existia e precisava ser criada e configurada. Uma nação homogênea, formada por cidadãos, todos iguais e sob o império da mesma lei territorial e constitucional, num mundo que até aquele momento sempre fora heterogêneo e desigual, estava muito além dos limites da utopia. Como e por que seria considerado identitário da nação mexicana o povo asteca e não o olmeca ou o tolteca? Qual seria a identidade peruana: a *quéchua*, a *aymara* ou a *inca*, ou, então, nenhuma das três?

A heterogeneidade dos diferentes povos e nações indígenas conseguiu sobreviver – em parte e sempre de forma subordinada – dentro de uma Monarquia que, desde a sua criação incorporava a diversidade – Castela e Aragão – numa unidade denominada Espanha. Contudo, essa mesma heterogeneidade, que mal pôde sobreviver no império ultramarino, seria negada, nos séculos XIX e XX, pela procura de uma identidade unitária, que justificasse a construção ideológica do Estado-Nação. É por isso que, na América, deparamo-nos frequentemente com uma nação inconclusa.

Ainda uma última palavra. Tentei escrever procurando construir um texto claro e agradável de ser lido. Não gosto de pensar que o rigor na análise tenha de ser necessariamente hermético e de difícil compreensão. Entendo que haja autores que considerem necessário, devido às suas referências contextuais e categorias de análise, dedicar um primeiro capítulo para explicar o sentido dos seus termos e conceitos. Como disse, parece-me que há mesmo muitas formas de se fazer a História. Até o momento, continuo preferindo a clareza e simplicidade da linguagem. Acredito que dessa forma o leitor encontrará mais liberdade para elaborar o seu próprio pensamento. Não sei se o consegui, mas foi o que tentei. Objetivo que espero ter atingido.

BIBLIOGRAFIA COMENTADA

A bibliografia sempre me pareceu uma das partes mais ambíguas de qualquer livro. Por um lado, enquanto vamos lendo o texto, e mais ainda quando acabamos de lê-lo, surge a vontade de conhecer quais foram as fontes que permitiram ao autor compor o seu trabalho. Porém, quando vamos consultar a bibliografia, encontramos uma relação sucinta e objetiva dos diferentes autores, obras, editoras, ano e lugar da edição. Fica insatisfeita aquela vontade de querer saber como aquelas obras foram descobertas pelo autor, por que aquelas especificamente e não outras, e, principalmente, fica sem resposta aquele desejo, que foi se despertando em nós enquanto líamos o livro, de saber de que maneira aquelas obras provocaram essas reflexões.

Isso sempre aconteceu comigo até ler *El laberinto sentimental*, de José Antonio Marina (1996). Foi lá que descobri, com surpresa e satisfação, como a bibliografia consultada pode converter-se num outro capítulo do livro e responder a essas questões, estabelecendo um espaço de diálogo com o leitor. Marina faz isso, se não em todas as suas obras, pelo menos em todas as que li, que foram muitas. Procurarei, portanto, apresentar uma “bibliografia comentada” que, de certa forma, permita ao leitor entender a minha própria filiação historiográfica, sem seguir a ordem dos capítulos, nem a ordem alfabética, mas a ordem dos “encontros” com cada uma das obras. E, depois, na continuação, acrescentarei a bibliografia das obras que serviram de referência para cada capítulo e, finalmente, uma bibliografia geral, contendo as obras que me parecem mais relevantes para o estudo da História da América.

Um dos livros que serviram de base para a construção deste trabalho foi, sem dúvida, *O espelho de Próspero*, de Richard Morse (1988). Li-o enquanto cursava o doutorado na Universidade de São Paulo, por indicação da minha orientadora, Janice Theodoro. Parece-me que, desde então, estabelecemos um longo diálogo entre os três, que provavelmente não terá mais fim.

Morse aponta para uma perspectiva historiográfica que pouco ou nada tem a ver com o que poderíamos denominar “historiografia tradicional”. Suas teses e posições sobre a América ibérica e a anglo-saxã buscam as suas raízes no longo período entre o século XIII e XVII, em que a Península ibérica, mais concretamente a Espanha e a Inglaterra, vão tecendo as suas estruturas para ingressar na Modernidade.

Há um artigo, mais ou menos recente, de Francisco Falcon (1996, p. 105-130), criticando a posição de Morse, que vale a pena ter em conta. Falcon pontualiza que talvez o termo “ibérico”, na tese de Morse, aplique-se com maior propriedade à Espanha do que a Portugal, tendo em conta, principalmente, que as características e os conceitos que Morse aplica para esse modelo de civilização nem sequer contemplam a noção de “descobrimento” e “navegação”, tão específicos da Modernidade portuguesa. Mesmo assim, e com essas ressalvas, considero que as teses de Richard Morse são extremamente instigadoras, pelo menos para quem já anda cansado daquele binômio totalizante configurado como “colônias de povoamento” e “colônias de exploração”.

Dentro dessa historiografia sobre o mundo ibérico, há um texto que não é fácil de ser encontrado – está esgotado, mas pode ser encontrado nas bibliotecas universitárias – e que é extremamente sugestivo. Trata-se de *Tradição e artifício: Iberismo e Barroco na formação americana*, de Rubem Barboza Filho (2000). Pude ler o livro algum tempo depois de ter formulado várias premissas da minha reflexão sobre a América e surpreendi-me ao reconhecer, no texto de *Tradição e artifício*, uma coincidência de autores: Morse, Alejo Carpentier, Octavio Paz, e uma coincidência de conceitos: a tradição humanista, o neotomismo, o iberismo, o barroco... Fiquei gratamente surpreso por reconhecer que Rubem Barboza deixa de lado a discussão sistêmica e um tanto fora do eixo São Paulo-Rio (foi assim que ele se referiu à discussão, quando nos conhecemos em São Paulo em um Congresso sobre “Mundo Ibérico”) das colônias de povoamento e de exploração, procurando ir além das hipóteses de Richard Morse. Resultaram muito importantes, para o desenvolvimento do meu próprio pensamento sobre a questão, as suas reflexões sobre as duas concepções de “público”. Uma concepção liberal, contratualista e representada por um Estado racional-legal, na qual

não se insere o mundo ibérico, e outra concepção tradicional, em que o mundo ibérico encontra-se à vontade, entendendo o “público” como um espaço objetivo dentro do qual existiriam a sociedade e as suas partes. Nesse espaço, afirma Barboza, não há contratos nem pactos originais, o qual permite que as personagens particulares desenvolvam o livre exercício das suas singularidades e lógicas específicas. Essa reflexão tem também os seus pontos de contato com o pensamento de François Xavier Guerra sobre as independências hispano-americanas, de quem falo um pouco mais abaixo.

Dentro dessa mesma linha, vale também a pena ler o artigo de Mary Anne Junqueira (2007), Colônia de povoamento e colônia de exploração: reflexões e questionamentos sobre um mito. É, no mínimo, instigante saber que a origem de toda essa discussão encontra-se em Caio Prado e as suas reflexões sobre o “sentido da colonização”, e ver a influência que Paul Leroy Beaulieu (1834-1916), um economista francês que escrevera *De la condition chez les peuples modernes*, publicado em 1882, tem sobre o autor brasileiro e a sua hipótese.

Um outro livro que fundamentou a minha reflexão foi *Dialéctica de la modernidad*, de Daniel Innerarity (1990). Encontrei-o muito antes de Morse, quando cursava o mestrado na Faculdade de Direito da USP e tentava resolver o embate entre a forma de pensar “retórica” e a “racionalista”. A obra de Innerarity discute com Aristóteles, Platão, Descartes, Hegel, Habermas e muitos outros filósofos, procurando mostrar, num estilo ensaístico, como a Europa, durante a Modernidade, foi passando de um método para o outro, e como essa passagem construiu uma forma diferente de entender a política, a moral e o Estado.

Nessa mesma linha, embora o meu encontro com ela tenha acontecido quando já cursava o doutorado, encontra-se a obra de Quentin Skinner, *Razão e retórica na filosofia de Hobbes* (1997). É um estudo fundamentado historicamente, com uma cuidadosa bibliografia e referências a toda a obra de Hobbes. A tese que me motivou foi precisamente a desenvolvida por Skinner na Parte I, mostrando como o Humanismo inglês seguia uma tradição “retórica”, enquanto Hobbes empenhou-se metodicamente em demonstrar como se poderia criar uma ciência da política e da moral a partir de raciocínios infalíveis. A

partir daí, comecei a pensar na conveniência de se falar em uma primeira e uma segunda Modernidades.

Partindo dessa premissa, e tendo de estruturar um programa para o curso de “História das Ideias”, que ministrei na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, li dois livros que me ajudaram a formular mais claramente o meu pensamento. O primeiro deles não aparece citado em nenhum capítulo do meu livro, mas nem por isso deixa de ser importante. É da autora norte-americana Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien* (2000). É o tipo de obra que gostaria de poder ter escrito. A autora discute toda a questão da Ética a partir das tragédias gregas por um princípio metodológico. Do seu ponto de vista, e eu próprio também estou convencido do mesmo, não se pode analisar ou discutir a Ética a partir de abstrações conceituais, mas de forma narrativa e descritiva, tal como os gregos fizeram com o seu teatro. A análise que Nussbaum faz do sentido de carência e de contingência da realidade humana e o seu estudo sobre a virtude da prudência do ponto de vista aristotélico é, na minha opinião, uma verdadeira obra-prima. O segundo é o livro de Reinhardt Koselleck, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês* (1999). Convenci-me de que poderia atribuir, a Hobbes e ao seu *Leviatã*, um papel fundante na construção da segunda Modernidade.

O encontro dessa segunda Modernidade, herdeira do Iluminismo e do Idealismo, com as Américas espanhola e britânica pode ser mapeado na obra de Antonello Gerbi, *O Novo Mundo: história de uma polêmica 1750-1900* (1996). É uma obra que qualquer um deveria ler, e não só quem tivesse interesse pela História da América. Gerbi une um estilo elegante e agradável, que estimula e facilita a leitura, com uma profunda seriedade e rigor nas notas e referências, que, por si só, já seria um outro livro à parte. Algo raro e muito difícil de se encontrar.

Parece-me ser um autor que não se contenta com explicações simplistas nem sistêmicas. Procura, com invejável paciência, acompanhar, pesquisar e rastrear a multifacetada rede de relações estabelecidas no mundo intelectual e cultural europeu e americano ao longo dos séculos XVIII e XIX, bem como o papel desempenhado pelos

padres da Companhia de Jesus, expulsos da América, no debate entre a “civilização” e a “barbárie”.

Dentro da historiografia portuguesa, há um autor que tive a sorte de conhecer em uma das suas visitas a São Paulo, António Manuel Hespanha. Tem uma formação jurídica e histórica e vem escrevendo muito sobre a Modernidade no Império português. Parece-me que é um dos autores que melhor tem estudado essa característica específica da Modernidade, que é a continuidade entre a tradição clássica, greco-romana, e a medieval, até o fim do século XVIII. O texto que utilizo dele, aqui, é um capítulo dentro de uma obra geral, organizada pelo também historiador português José Tengarrinha. Trata-se de *As estruturas políticas em Portugal na época moderna* (2001). Hespanha mostra, com clareza e com uma fundamentada documentação, como é preciso entender os conceitos fundamentais da organização política, jurídica e administrativa do Império, dentro de uma cosmovisão moderno-medieval, que pouco ou nada tem a ver com a cosmovisão posterior ao século XVIII, da qual o Estado contemporâneo é herdeiro.³

Com um estilo diferente, e de uma forma mais ampla, temos o livro de José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco* (1986). A interpretação cultural que dá ao conceito de “barroco” e a sua acurada análise sobre a prudência, sobre os moralistas, probabilistas e arbitristas espanhóis representaram uma considerável ajuda para poder entender a historicidade do conceito de prudência, essencial para compreender o modelo “prudencialista”. E, dentro dessa mesma perspectiva, um autor decisivo para a minha própria trajetória intelectual e acadêmica, de quem tomei conhecimento nos anos 1980, foi o jurista francês Michel Villey, *Compendio de Filosofia Del Derecho* (1979 e 1981). Villey foi de fundamental importância para entender os conceitos de “justo”, “direito”,

³ Laura de Mello e Souza publicou um livro, *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*, 2006, em que dedica dez páginas (48-58) para discutir os problemas da “aplicação indiscriminada da análise de Hespanha ao contexto brasileiro” (p. 52) e, no fim do livro, questiona-se até que ponto “é possível preservar análises consagradas em clássicos como *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Jr., ou *Portugal e o Brasil na crise do antigo sistema colonial*, de Fernando Novais”, mas, como ela própria diz, “para tantas inquietações, poucas respostas” (p. 459).

“lei” e “justiça”, tanto na sua origem etimológica como na sua aplicação prática ao longo da História. Seu estilo é provocativo e incisivo. Suas posições são claras e bem fundamentadas e é, sem dúvida, um dos autores que mais me influenciaram na construção do meu próprio pensamento. Villey ajudou-me a entender um dos maiores debates jurídicos que podem ser percebidos na Europa ao longo de muitos séculos: nasceria o direito dos fatos e das circunstâncias e, portanto, tratar-se-ia de uma “invenção” (descobrimento) dos juristas, ou decorreria da lei sendo portanto, uma dedução lógica e tipológica do juiz?

À medida que ia formulando a minha própria hipótese sobre a colonização da América, fui me deparando com a questão de como se poderia entender as independências americanas dentro dessa perspectiva. No mesmo ano em que defendi a minha tese de doutorado – no mês seguinte para ser mais preciso – conheci o professor François Xavier Guerra, que tinha vindo a São Paulo, convidado pelo Departamento de História da USP, para participar de um Congresso sobre a criação do Estado-Nação. Tal como Shakespeare diz, por meio de Stéfano, em *A tempestade*, há muita coisa, nesta vida, que depende da sorte e, por isso, não vale a pena passar a vida muito preocupado consigo mesmo. Acredito que foi uma sorte imensa ter conhecido o professor Guerra naquele momento e ter podido conversar com ele durante várias horas, enquanto realizávamos um dos planos mais paulistanos da noite paulistana: jantar numa pizzaria na rua 13 de maio. Guerra faleceu de câncer, repentinamente, menos de dois anos depois. A sua obra *Modernidad e independência: ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (1992), e as conversas que tivemos durante aquele jantar e, depois, por *e-mail*, até o seu falecimento, fizeram-me enxergar e formular o que não estava conseguindo fazer. Parece-me que a sua obra, bem como as suas teses, embora possam ser encontradas facilmente na biblioteca central da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e na Livraria Azteca, em São Paulo, é pouco conhecida e, menos ainda, discutida. Seu posicionamento é explicitamente contrário à historiografia sistêmica e economicista, que tem marcado a pauta de quase tudo o que se diz e se escreve sobre a História da América e, especificamente, sobre as guerras de Independência. Guerra vai e volta

da Europa à América, de Cádiz à Cidade do México, citando uma rica e vasta bibliografia, europeia e americana, para fundamentar as suas hipóteses. É uma das obras que forçam a pensar em toda a questão da Independência hispano-americana a partir de uma outra perspectiva que não a tradicional.

Ao deparar-me com as muitas e variadas questões filosóficas que foram surgindo ao tecer a minha narrativa e o meu pensamento na construção deste livro, procurei o auxílio de dois pensadores espanhóis, Julián Marías e José Antonio Marina, que já conhecera muitos anos atrás. Mais do que me ajudarem na construção do meu texto, posso dizer que esses dois autores influenciaram o meu pensamento sobre a realidade, o conhecimento, a vida e a existência.

Marías, falecido há alguns anos, foi o discípulo e, se se pode falar assim, o herdeiro e continuador do pensamento de Ortega y Gasset. Perseguido pelo franquismo, teve de exilar-se na América, onde proferiu cursos e conferências, voltando, mais tarde, à Espanha. Na verdade, gostaria de ter tido a oportunidade de citar muitas das suas obras, como *La felicidad humana* (há uma tradução em português), *La educación sentimental*, *Tratado de lo mejor*, *Antropología filosófica...*, porém, citei um livro, bem pequeno, que conheço quase de cor, *Breve tratado de la ilusión*. Parece-me que qualquer um que tenha parado algum dia, entre perplexo e admirado, para perguntar-se se vale a pena continuar vivendo, deveria ler esse livro de Marías.

Marina, por sua parte, é um autor mais heterogêneo, que transita com facilidade entre diferentes tradições filosóficas (além do próprio Ortega e Marías, Vigotsky, Piaget, Kant, Heidegger, Descartes, Tomás de Aquino, Aristóteles...) e que, como ele próprio diz, gosta e se sente à vontade tratando de temas ambíguos e pouco claros: sentimentos, afetividade, ética, objetividade, subjetividade, valores, conceitos, linguagem... Penso que vale a pena transitar de um livro a outro de Marina. Aquilo que encontramos no primeiro, voltamos a encontrar no segundo, mas de um outro ponto de vista e com uma profundidade diferente. E voltamos a revê-lo no terceiro, mas dito de uma outra forma e a partir de outras premissas. É uma delícia viajar na sua *Ética para náufragos*, assim como é profundamente estimulante ler a sua *Teoria de*

la inteligència criadora ou o seu *El laberinto sentimental*. Assim como acabamos por nos surpreender com o seu estilo e a sua técnica narrativa, como se de fato estivéssemos perante Sherlock Holmes, quando lemos *El misterio de la voluntad perdida*. Todos são editados por Anagrama, Barcelona.

Caberia falar agora dos livros de Literatura que pautaram a história deste livro; contudo, prefiro fazer referência a duas obras que me ajudaram a olhar para a Literatura como um saber, um tipo de conhecimento, como algo que está refletido em cada um dos capítulos desta obra.

Sempre gostei da Literatura e sempre percebi que, entrando em contato com os clássicos, adquiria um tipo de conhecimento que não era apreensível por meio da leitura dos ensaios e tratados sobre essas mesmas obras, nem da leitura de textos de História ou Filosofia. Mas não sabia como expressar esse conhecimento até que me encontrei, muitos anos atrás, com um livro de López Quintás (1994), *Como formarse en ética a través de la literatura?* Significou, para mim, uma autêntica descoberta. Epifânica. O texto de López Quintás tem um estilo próprio e parte de uma série de pressupostos, que eu próprio também assumira, mas que não se tornaram explícitos, para mim, até ler a sua obra. A ideia de “âmbito” e de “encontro” como conceitos não objetivantes nem objetiváveis e, ao mesmo tempo, plenos de relações e de sentidos, era algo que eu próprio fazia tempo que estava tentando formular. As suas análises sobre textos clássicos de Literatura e a sua forma de expressar o seu pensamento serviram-me de exemplo e de inspiração para fabricar o meu próprio método.

Quase na mesma época – imagino que essas coincidências não são frutos de algo puramente aleatório – tomei conhecimento de um livro pequeno, original e com um título extremamente provocativo, *Como um romance*, de um professor francês de Literatura de quem nunca ouvira falar, chamado Daniel Pennac, editado pela Rocco em 1993.

Tratava-se de um ensaio. Um ensaio para tentar explicar por que se tornara tão difícil ensinar Literatura no colegial e, mais, conseguir que os alunos gostassem verdadeiramente de ler os clássicos. Era um ensaio *sui generis*. Pennac escrevera-o como um romance. Era algo leve,

direto, incisivo, com diálogos, com graça e com a paixão de quem estava convencido do que estava escrevendo. Seus capítulos são curtos. Alguns, muito curtos mesmo. Mas cada um deles provoca, pelo menos em mim, um fluxo contínuo de reflexão e questionamento.

Pennac quebrava as regras mais tradicionais, desde a sua reivindicação do direito de não ler e de pular páginas até a sua defesa do direito de não falar sobre o livro. Tripudiava sobre a mania obsessiva dos professores de exigirem, dos seus alunos, uma resenha de cada livro lido e, mais ainda, tripudiava sobre aquela pergunta insensata que uma e outra vez aparece nas avaliações: “o que o autor quis dizer”?

Penso que vale a pena ler todos e cada um dos livros que são comentados em cada capítulo deste meu livro. Apenas pelo simples gosto de lê-los. Mas penso também que, se alguém se animar a fazê-lo, poderia experimentar primeiro ler *Como um romance*. É um livro inesquecível. Muitas das suas frases, ainda as tenho guardadas comigo. Quase que não preciso ir consultá-lo na minha prateleira. Fixaram-se no coração. Apenas uma delas, para animar a quem ainda não esteja decidido a fazer a experiência de, como ele mesmo diz, conceder-se a felicidade de ser leitor: “Ninguém tem tempo para ler [...]. O tempo para ler é um tempo roubado [...]. Roubado a quê? Digamos, à obrigação de viver. O tempo para ler, como o tempo para amar, dilata o tempo para viver” (PENNAC, 1993, p. 118-119). E é isso mesmo. Basta experimentar. Repito-o, agora com as minhas palavras: o tempo para ler, como o tempo para amar, dilata o tempo para viver. E, à pergunta, inevitável, que alguém fará sobre por que acabo repetindo a mesma frase de Pennac, respondo: porque é isso mesmo. Basta experimentar.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Índias*. México: FCE, 2006.
- _____. *De procuranda indorum salute*. Madrid: CSIC, 1984.
- AGIA, Fr. Miguel de. *Servidumbres personales de indios*. Estudio preliminar de Francisco Javier de Ayala. Sevilla: Estudios Hispano-americanos, 1946.
- ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal. Its empire and beyond 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- ANSALDI, Waldo; MORENO, José L. *Estado y sociedad en el pensamiento nacional*. Buenos Aires: Cántaros Ed., 1989.
- ARISTÓTELES. *Arte poética*. São Paulo: Difel, 1959.
- _____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores).
- AURELL, Jaume. *La escrita de la memoria: de los positivismos a los postmodernismos*. Valencia: PUV, 2005.
- BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de (Org.). *Os discursos do descobrimento*. São Paulo: Fapesp-Edusp, 2000.
- BENASSAR, Bartolomé. *La América española y la América portuguesa XVI-XVIII*. Madrid: Akal, 1980.
- BORGES, Jorge Luis. Los traductores de las 1001 noches. In: _____. *Obras completas*. v. 1. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- _____. Pierre Menard, autor del Quijote. In: _____. *Obras completas*. v. 1. Buenos Aires: Emecé, 1989.
- BRADING, David. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla*. México: FCE, 1991.
- BRUIT, Héctor H. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo: Unicamp-Iluminuras, 1995.
- BURCKHARDT, J. *La cultura del renacimiento en Italia*. Madrid: Sarpe, 1985.
- CALVINO, Ítalo. *Palomar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- CARPENTIER, Alejo. *Concerto barroco*. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CARROLL, Lewis. *Aventuras de Alice: Alice no país das maravilhas e Alice através do espelho e o que lá ela encontrou*. São Paulo: Summus Editorial, 1980.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.
- CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote de la Mancha*. Trad. Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CHABOD, Federico. *Carlos V y su império*. México: FCE, 1992.
- CHAUNU, Pierre. *Conquista e exploração dos novos mundos*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1984.
- CHIAMPI, Irleamar. *Barroco e Modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Descubrimiento y conquista del Perú*. Madrid: Dastin, 2001.
- _____. *La grandeza de los incas*. México: Fondo 2000, 1999.
- COLOMBO, Cristóvão. *A descoberta da América: diário de bordo da primeira viagem 1492-1493*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1990.
- CONRAD, Geoffrey. *Religión e imperio: dinámica del expansionismo azteca e inca*. Madrid: Alianza, 1988.
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *Del amor al temor: borrachez, catequesis y control en la Nueva España*. México: FCE, 1994.
- _____. *El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España*. México: FCE, 1991.
- CORRÊA, Anna Maria Martinez; BELLOTTO, Manoel Lello (Org.). *América Latina de colonização espanhola*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1979.
- DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. São Paulo: Jackson Inc., 1947.
- DE LA VEGA, Garcilaso. *Comentarios reales de los Incas*. México: FCE, 2004. (Dois volumes).
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1943.
- _____. *Prólogo da Historia general del Perú 1617*, segunda parte dos Comentarios reales (2. ed. Buenos Aires, 1945, I). In: GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: história de uma polémica, 1750-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa, 1999.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *El antiguo régimen: los reyes católicos y los austrias*. Madrid: Alianza, 1980.
- DOMÍNGUEZ, Jorge I. *Insurrección o lealtad: la desintegración del Imperio español en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- EISEMBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- ELLIOT, John H. *España y su mundo 1500-1700*. Madrid: Alianza, 1991.
- _____. *La España imperial*. Barcelona: Vicens-Vives, 1980.
- FALCON, Francisco José C. Descobrimentos e Modernidade ibérica. In: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de; MONTEIRO, John Manuel (Org.). *Raízes da América Latina*. v. 5. São Paulo: Edusp-Expressão e Cultura, 1996.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: FCE, 1979.
- FLORESCANO, Enrique. *Memoria mexicana*. México: FCE, 1987.
- _____. *Quetzalcoatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. México: Santillana Ediciones Generales, 2004.
- FRIEDERICI, Georg. *Carácter del descubrimiento de América*. México: FCE, 2001. (Três volumes).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 1997. (Edição original: 1989).
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *O general em seu labirinto*. 9. ed. Trad. Moacir Werneck de Castro. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.
- GERAB, Kátia; RESENDE, M. Angélica. *A Rebelião de Tupac Amaru*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- GERBI, Antonello. *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: FCE, 1992.
- _____. *O Novo Mundo: história de uma polêmica 1750-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GIBSON, Charles. *Tlaxcala en el siglo XVI*. México: FCE, 1991.
- GRAHAM, Richard (Org.). *The idea of race in Latin America 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- GREENLEAF, Richard E. *Zumárraga y la inquisición mexicana*. México: FCE, 1988.

GUARDINI, Romano. *Ética: lecciones en la Universidad de Munique*. Madrid: BAC, 1999.

GUERRA, François X. *Los espacios públicos en iberoamérica*. México: FCE, 1998.

_____. *México del antiguo régimen a la revolución*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. (Dois volumes).

_____. *Modernidade e independência: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE; Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

HABERLAND, Wolfgang. *Culturas de la América indígena*. México: FCE, 1974.

HALPERÍN DONGHI, Tulio. *História da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

HANKE, Lewis. *Aristóteles e os índios americanos*. São Paulo: Livraria Martins.

HARING, Clarence. *Spanish empire in America*. New York: Harcourt, 1963. (Edição original: Oxford University Press, 1947).

HAZARD, Paul. *La crisis de la conciencia europea*. Madrid: Pegaso, 1941.

HEMMING, John. *La conquista de los incas*. México: FCE, 2000.

_____. *Red gold: the conquest of the brazilians indians*. Harvard: Harvard Press, 1978.

HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Ascensión. *Bernardino de Sahagún: diez estudios de su obra*. México: FCE, 1990.

HESPANHA, António Manuel. As estruturas políticas em Portugal na época moderna. In: TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. Bauru: Edusc; São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

HOBERMAN, Louisa. *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*. México: FCE, 1993.

HOBBS. Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1974.

INNERARITY, Daniel. *Dialéctica de la modernidad*. Madrid: Rialp, 1990.

ISRAEL, Jonathan. *The Dutch and the hispanic world, 1606-61*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

JAEGER. Werner. *Paideia*. São Paulo: Herder, 1956.

JONES, Maldwynn A. *El Reino Unido y América: emigración británica*. Madrid: Mapfre, 1992.

- JUNQUEIRA, Mary Anne. Colônia de povoamento e colônia de exploração: reflexões e questionamentos sobre um mito. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Org.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/ FAPERJ, 2007.
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: formas de representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- KEEN, Benjamín. *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. México: FCE, 1991.
- KONETZKE, Richard. *América latina: la época colonial*. Barcelona: Siglo XXI, 1981.
- _____. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*. Madrid: CSIC, 1953.
- KOSELLECK, Reinhardt. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Eduerj-Contraponto, 1999.
- LAS CASAS, Bartolomé. *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1998.
- LEONARD, Irving. *La época barroca en el México colonial*. México: FCE, 1976.
- _____. *Los libros el conquistador*. México: FCE, 1983.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl*. México: UNAM, 2001.
- _____. *Los antiguos mexicanos através de sus crónicas y cantares*. México: FCE, 2001.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Abril, 1973.
- LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. *Early Latin America: a history of colonial spanish America and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 (Edição em português: *A América Latina na época colonial*. Tradução: Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002).
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *Como formarse en ética a través de la literatura: análisis estético de obras literarias*. 2. ed. Madrid: Rialp, 1994.
- LYNCH, J. *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- MADARIAGA, Salvador de. *Hernán Cortés*. São Paulo: Ibrasa, 1981.
- MANZANO, Juan. *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*. Madrid: Cultura Hispánica, 1948.

- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARAVALL, José Antonio. *La cultura del barroco*. 4. ed. Barcelona: Ariel, 1986.
- MARÍAS, Julián. *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- _____. *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- _____. *La felicidad humana*. 1. reimp. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- _____. *Persona*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- _____. *Tratado de lo mejor*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- MARINA, José Antonio. *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama, 1996a.
- _____. *El misterio de la voluntad perdida*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- _____. *Ética para náufragos*. Barcelona: Anagrama, 1996b.
- _____. *Teoría de la inteligencia creadora*. 8. ed. Barcelona: Anagrama, 1996c.
- MARTÍ, José. *Nossa América*. São Paulo: Hucitec, 1983.
- MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa, 1980.
- MESSMACHER, Miguel. *La búsqueda del signo de Dios: ocupación jesuita de la baja California*. México: FCE, 1997.
- MORE, Thomas. *Utopia*. Lisboa: Europa-América, 1988.
- MORSE, Richard. *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- NAVARRETE, Federico. *Las relaciones interétnicas*. México: Unam, 2004.
- O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. México: FCE, 1986. (Edição original: 1956).
- OLLERO, A. *Tiene razón el derecho?* Madrid: Publicaciones del Congreso de los Diputados, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, J. Hegel y América. In: GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: história de uma polémica 1750-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- OTS CADEQUI, José M. *El estado español en Indias*. México: FCE, 1993.
- PARKER, Geoffrey. *Spanish and the Netherlands 1559-1659*. London: Collins, 1979.

- PASTOR, Marialba. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México: FCE-UNAM, 2004.
- PAULO, *Epístola aos Romanos*. In: A Bíblia de Jerusalém. 3. reimp. Trad. Euclides Martins Balancín et al. São Paulo: Paulus, 1994.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz: as armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarim, 1998.
- _____. *O labirinto da solidão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984 (Edição original: 1949).
- PENNAC, Daniel. *Como um romance*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- PEREÑA VICENTE, Luciano. *Carta magna de los indios*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.
- PIETSCHMANN, Horst. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España: un estudio político-administrativo*. México: FCE, 1996. (Edição original: 1972).
- _____. *El estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. México: FCE, 1989.
- PIZARRO, Francisco. *Testimonio: documentos oficiales, cartas y escritos varios*. Madrid: CSIC, 1986.
- POLO, Leonardo. *Quién es el hombre?* Madrid: Rialp, 1991.
- POWELL, Philip. *La guerra chichimeca*. México: FCE, 1994.
- PRADO, Maria Ligia Coelho. *América Latina no século XIX: tramas, telas e textos*. São Paulo: EDUSP; Bauru: EDUSC, 1999.
- _____. *A formação das nações latino-americanas*. São Paulo: Atual, 1985.
- RAMOS, Demetrio. *Hernán Cortés: mentalidad y propósitos*. Madrid: Rialp, 1992.
- RECOPIACIÓN DE LEYES DE LOS REYNOS DE LAS INDIAS. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1943. (Três volumes).
- ROCHA, Antonio Penalves. *Robinson Crusoe: a conquista da América na ficção*. In: MEIHY, João Carlos S. B.; ARAGÃO, Maria Lúcia (Org.). *América: ficção e utopias*. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Expresso e Cultural, 1994.
- RODÓ, José Enríque. *Ariel*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991. (Edição original: 1900).
- RODRIGUES, Afonso. *Exercícios de perfeição e virtudes cristãs*. Versão do castelhano por Frei Pedro de Santa Clara. 5. ed. revista e confrontada com o original. Lisboa: Tip. União Gráfica, 1947. (Dois volumes).

ROMERO, José Luis; ROMERO, Luis Alberto (Org.). *Pensamiento político de la emancipación*. Caracas: Ayacucho, 1977.

ROUQUIÉ, Alain. *O extremo-ocidente: uma introdução à América Latina*. São Paulo: Edusp, 1991.

RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. Porto Alegre: Edipucrs; São Paulo: Instituto de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2002.

_____. *São Paulo na monarquia hispânica*. São Paulo: Instituto de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2004.

SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva Espana*. México: Cien de México, 2002. v. 2, cap. 27, Livro 9.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo*. Petrópolis: Vozes, 1997. (Edição original: 1845).

SCHAFFER, E. *El Consejo Real y Supremo de las Indias*. Sevilla: CSIC, 1947.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE, 1986.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Tradução e notas de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Abril, 1976.

_____. *Macbeth*. Tradução de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SKINNER, Q. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press; São Paulo: Unesp, 1997.

SOUZA, Laura de Mello. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SWIFT, Jonathan. *As viagens de Gulliver*. São Paulo: Abril, 1973.

TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. Bauru: Edusc; São Paulo: Unesp; Lisboa: Instituto Camões, 2001.

THEODORO, Janice. *América barroca: temas e variações*. São Paulo: Edusp-Nova Fronteira, 1992.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

VASCONCELOS, José. *La raza cósmica*. Madrid: Agencia Mundial de Librería, 1925.

- VAZQUEZ ESPINOSA, Antonio. Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Washington: The Smithsonian Institution, 1948. (Miscellaneous Collection, v. 108).
- VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo: as cartas que batizaram América*. São Paulo: Planeta, 2003.
- VILLEY, Michel. *Compendio de filosofía del derecho*. v. 1. Pamplona: Eunsa, 1979.
- _____. _____. v. 2. Pamplona: Eunsa, 1981.
- VILLEGAS, Abelardo. *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1986.
- VITORIA, Francisco de. *Relectio de Indis*. Madrid: CSIC, 1967.
- _____. *Relectio de Iure Bello*. Madrid: CSIC, 1981.
- WHITMAN, Walt. *Folhas de relva*. São Paulo: Martim Claret, 2005.
- WECKMANN, Luis. *La herencia medieval de Brasil*. México: FCE, 1993.
- _____. *La herencia medieval de México*. México: FCE, 1994.
- YEPES STORK, Ricardo. *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: Eunsa, 1997.
- ZEA, Leopoldo (Org.). *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI, 1986.
- _____. *América en la Historia*. México: FCE, 1957.

Este livro foi editorado em fonte Minion Pro, corpo 9-14. Miolo em papel pólen *soft* 80g, capa em cartão supremo 250g. Impresso na Gráfica e Editora Copiart em sistema de impressão *offset*.

Este livro é o resultado de uma vontade de conjugar os avanços teóricos na História da América com a Literatura clássica. A partir da análise de onze obras clássicas de dez autores, *O Espelho de América* vai desentranhando, ao longo da Primeira Modernidade da América (séculos XV-XVIII), os conceitos e as categorias que nos permitem entender melhor os processos históricos e a dinâmica da construção das sociedades americanas.

