

Coleção  
HISTÓRIA & HISTORIOGRAFIA

Coordenação  
Elizana de Freitas Dutra

Arlette Farge

# Lugares para a história

TRADUÇÃO

Fernando Scheibe

autêntica

© Editions du Seuil, 1997. Collection La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle, sous la direction de Maurice Olender.  
Copyright © 2011 Autêntica Editora Ltda.

## SUMÁRIO

TÍTULO DO ORIGINAL <i>Des lieux pour l'histoire</i>	REVISÃO DA TRADUÇÃO <i>Vera Chadam</i>
COORDENADORA DA COLEÇÃO HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA <i>Eliana de Freitas Dutra</i>	REVISÃO DE TEXTO <i>Ana Carolina Lins Brandão Lira Córdova</i>
PROFETO GRÁFICO DE CAPA <i>Alberto Bittencourt</i>	EDITORA RESPONSÁVEL <i>Regiane Dias</i>
EDITORAÇÃO ELETRÔNICA <i>Conrado Esteves</i>	

Revisado conforme o Novo Acordo Ortográfico.

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

### AUTÊNTICA EDITORA LTDA.

#### Belo Horizonte

Rua Almorés, 981, 8º andar . Funcionários  
30140-071 . Belo Horizonte . MG  
Tel.: (55 31) 3222 6819

#### São Paulo

Av. Paulista, 2073 . Conjunto Nacional  
Horas: I. 11º andar . Conj. 1101. Cerqueira César  
01311-940 . São Paulo . SP  
Tel.: (55 11) 3034 4468  
Telefendas: 0800 283 13 22  
www.autenticaeditora.com.br

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Farge, Ariette  
Lugares para a história / Ariette Farge ; tradução Fernando Scheibe. -  
Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2011. (Coleção História e Historiografia, 3  
/ coordenação Eliana de Freitas Dutra).

Título original: Des lieux pour l'histoire  
Bibliografia  
ISBN 978-85-7526-542-0

1. História – Filosofia 2. História – Pesquisa 3. Historiografia I. Dutra,  
Eliana de Freitas. II. Título. III. Série.

11-06364

CDD-901

Índice para catálogo sistemático:

1. História : Filosofia 901

Introdução.....	7
Do sofrimento.....	13
Estas moradas vivas da história.....	16
A dor política.....	19
Da violência.....	25
Sobre a legitimidade de buscar outros tipos de interpretação histórica além daqueles já utilizados.....	27
De algumas interpretações em história da violência.....	28
A leitura dos <i>Ditos e escritos</i> .....	33
Da guerra.....	41
Um objeto filosófico.....	44
Um objeto de história.....	46
A guerra no século XVIII.....	48
<i>Ler a desordem</i> .....	51
<i>As Luzes e a tolerância</i> .....	54
Da fala.....	59
A história cimentada pela fala? .....	59
A história dita rápido demais.....	61
Do acontecimento.....	71
Destacar evidências.....	73
A palavra, o testemunho, a memória.....	76
Com Michel Foucault, zombar das origens? .....	81

Da opinião.....	85
As palavras, os gestos, a atividade simbólica.....	86
As disposições emotivas dos súditos do rei.....	90
A percepção estética dos fatos e dos acontecimentos políticos.....	94
A voz de Marion: opiniões singulares e plurais.....	98
<i>Micheler e a medida do instante</i> .....	98
<i>Marcel Schwob</i> .....	99
<i>Marion</i> .....	100
Da diferença dos sexos.....	103
Dos historiadores Bouvard e Pécuchet.....	117
Bouvard e Pécuchet querem saber "o antigo" como quem guarda um tesouro.....	118
Bouvard e Pécuchet querem um relato sobre o passado... ..	122
Bouvard e Pécuchet escrevem eles próprios a história.....	126
Referências.....	131

## Introdução

Na multiplicidade atual das vias que se oferecem ao historiador, há aquelas que não têm necessariamente nome. Habitam a disciplina em suas fronteiras e em suas margens. Algumas foram mais particularmente influenciadas por questionamentos oriundos de encontros fortes e de um percurso votado ao estudo de documentos específicos, os arquivos de polícia do século das Luzes, por exemplo.<sup>1</sup>

Robert Mandrou e Michel Foucault tiveram certa maneira de se preocupar com a história; a um como ao outro — sem confundir de modo algum nem seu discurso, nem suas práticas, considerando necessariamente suas posições irreduzíveis — sou de certa forma devedora, mais pescadora furtiva que discípula. Deles, retive tanto saber quanto admirei atitudes intelectuais ou éticas; e, num traçado que, sem dúvida, não teriam feito deles, inventariei certos espaços do século XVIII, preocupada com a relação a estabelecer com o presente.

Certamente não é novidade para um historiador preocupar-se com os laços de seu discurso com a sociedade em que o inscreve: “quando falam *da* história, estão sempre *na* história”, escrevia Michel de Certeau (1975, p. 28). Bem antes dele, Marc Bloch (1993, p. 97) tinha sublinhado reiteradas vezes a necessidade de ser curioso quanto

<sup>1</sup> Sobre essas múltiplas vias que contribuem talvez para instaurar no coração da disciplina a consciência de uma “crise” e de uma diluição das práticas e dos objetos históricos, ver a recente análise de NOIRIEL (1996); ver também o número especial da revista *Espaces temps* “Le temps réfléchi. L’histoire au risque des historiens” (1995).

aos problemas que agitam o mundo, de colocar questões pertinentes para a comunidade científica, de “unir o estudo dos mortos ao tempo dos vivos”. Poderíamos citar ainda muitos exemplos sobre este ponto, bastante discutido, da ciência histórica.

A sagacidade crítica das análises de Robert Mandrou e a inteligência sarcástica, iconoclasta e criadora de Michel Foucault fizeram o resto; persegui, como historiadora, o estudo de lugares que frequentemente recolocam em causa, para tentar produzir formas de inteligência do outrora que sirvam para interrogar o hoje, e mesmo para infectar o olhar lançado sobre este. Ler Michel Foucault ajuda a efetuar este trabalho; ele vai a contrapelo das ideias feitas e dilacera as certezas: ser historiador não é algo óbvio, e, se esse filósofo foi historiador, foi ao preço de questionamentos fundamentais das posturas, dos métodos e das convicções de ambas as disciplinas. Lê-lo e concordar com ele para não se assemelhar àqueles “que procuram a todo custo apagar aquilo que pode trair, em seu saber, o lugar de onde olham, o momento em que estão, o partido que tomam, o incontornável de sua paixão” (FOUCAULT, 1994, p. 150) é escolher ser de um lugar, de um momento, de uma paixão, a fim, como ele diz ainda, de “não apagar de seu próprio saber todos os traços do querer” (p. 156).<sup>2</sup>

Pode-se caricaturar à vontade essa posição; o debate sobre a objetividade do historiador também tem uma longa história, evocada em numerosos trabalhos,<sup>3</sup> e sua persistência mostra claramente que a tensão que se instaura entre a necessidade de verdade, de resultados seguros e a elaboração de pontos de vista que interessem à comunidade social faz parte da essência mesma da história. Que haja debate ou controvérsias não impede que o trabalho historiador esteja situado — entre outros — neste lugar onde o saber-fazer e o querer-fazer lhe são necessários. “Pretender-se-ia que o estudo da história é bom para a vida?”, conclui Philippe Boutry (1996), num

<sup>2</sup> Os *Ditos e escritos* de Foucault estão sendo publicados em português pela Forense Universitária. O texto “Nietzsche, a genealogia, a história” já fora traduzido por Roberto Machado em *A micropolítica do poder* (1979). (N.T.).

<sup>3</sup> Sob a direção de Jean Boutier e Dominique Julia, *Passes reconpostas. Champs et chantiers de l'histoire*, “À quoi pensent les historiens” (1996, p. 13).

artigo que procura situar as diversas tendências da disciplina; tem-se, é claro, vontade de responder afirmativamente a essa questão, considerando simultaneamente o quanto essa asserção é exigente e obriga a procedimentos arriscados e ascéticos. Pode-se, ao menos, exprimir o desejo de uma história inervada pelo tempo, logo irritada por ele. Na atualidade, ora trágica, ora melancólica (AUDISIO; CADORET; DOVILLE; GOTMAN, 1996, p. 127-142), há lugares para a história que permitem confrontar o passado e o presente interrogando de outra forma os documentos e os acontecimentos, buscando articular o que desaparece com o que aparece. A esse propósito, Michel de Certeau (1975, p. 119) escrevia ainda: “A escritura da história visa a criar no presente um lugar a preencher, um ‘dever-fazer’ [...]. Assim, pode-se dizer que faz mortos para que haja, alhures, vivos”.

A imagem é forte; entretanto, a fim de que a história guarde seu conteúdo e sua potência é preciso velar para não correr o risco do anacronismo, para compreender os mundos passados sem recobri-los com julgamentos denasido modernos, para trabalhar precavidamente as questões colocadas aos mortos, sabendo que não são necessariamente aquelas que se colocam aos vivos. Assim sendo, o historiador tem o direito de se perguntar: em face do que é e está, em face do que vem, que diz a história? Mantendo, no entanto, a íntima convicção de que é paradoxal interrogar o relato histórico sobre o porvir. Mas o discurso historiador pode também ser uma prática de antecipação.

Lugares para a história: aqueles que são declinados aqui designam, de um lado, situações históricas precisas tomadas ao século XVIII (sofimento, violência, guerra) que encontram eco de outra maneira na atualidade de hoje; de outro, uma forma de levar em conta modos singulares de existir ou de ser e estar no mundo (a fala, o acontecimento, as vozes singulares, a multiplicidade das relações entre homens e mulheres). Isso faz refletir sobre tudo o que resiste às investigações históricas tradicionais de pertencimento coletivo, assim como àquelas, singulares, do indivíduo. Esses dois conjuntos se religam pela presença hoje de configurações sociais violentas e sofidas, e de dificuldades sociais que desequilibraram o conjunto das relações entre o um e o coletivo, entre o homem e a mulher, o

ser singular e sua — ou suas — comunidade social, entre o separado e sua história.

“A história tenta fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam” (FOUCAULT, 1994i, p. 154): se há um método para abordar os temas da violência e da guerra, é sobre essa frase de Michel Foucault (como sobre outras, equivalentes, que atravessam toda sua obra) que podemos nos apoiar para encontrá-lo. A abordagem do descontínuo, do que não se conecta automaticamente a um sistema liso de continuidades e de causalidades evidentes, tem a vantagem de isolar cada acontecimento e de devolvê-lo a sua história pura, áspera, imprevisível. Privilegiando o que se furta à síntese, aprende-se o texto, o arquivo ou o fato que aí se aloja, como se se tratasse de uma incerteza, de um estado jamais certo, de um acontecimento que é e não será jamais o mesmo (FOUCAULT, 1994k).<sup>4</sup> A busca da descontinuidade obriga a um deslocamento intelectual: em certos momentos desinscreve o acontecimento que sobreveio de sua pretendida necessidade, aquela habitualmente privilegiada pelas explicações do historiador. Aqui e ali, hoje, em numerosas leituras, pode-se ler, embora furtivamente, que a história tem uma tendência a tudo reconciliar e a tornar liso o que de fato não o é, o que dá ao leitor uma impressão falaciosa de inelutabilidade da história ou de embaralhamento de seus atores sociais. Sublinhando esse traço, Emmanuel Terray (1996, p. 207) escreve: “Quanto mais o trabalho é conduzido de maneira aprofundada e convincente, mais as conexões estabelecidas são indiscutíveis [...] e mais o leitor tem o sentimento de que as coisas, com efeito, não podiam se passar de forma diferente daquela como se passaram [...]. Há também uma espécie de efeito perverso da atividade dos historiadores [...] o fato se encontra assim investido de uma necessidade ainda mais insidiosa por permanecer implícita”. Os acontecimentos e os fatos (tais como a violência ou as guerras, por exemplo) cotam frequentemente a superfície do real não por sua evidência, mas por sua

afiação; acham-se na perpendicular do horizonte de expectativa, encontrando-o em ângulo reto. Ainda assim é preciso percebê-los e em seguida transmiti-los em sua singular rugosidade.

Falas, fatos ínfimos, opiniões de um só, formam o outro polo de atenção desta obra. Da *História da loucura* e de seu primeiro prefácio<sup>5</sup> aprendêramos (e isso fazia eco aos trabalhos e ao pensamento de Robert Mandrou) que as proposições de loucura, aquelas dos marginais e dos excluídos, as falas fragmentárias esboçadas nos interrogatórios de polícia não deviam ser para o historiador “tempo decaído, pobre presunção de uma passagem que o porvir recusa, alguma coisa no devir que é irremediavelmente menos do que a história” (FOUCAULT, 1994a, v. 1, p. 162). Que não haja “tempo decaído” para o historiador foi uma frase decisiva: o vazio, o nada, o apenas dito se tornaram para mim lugares em que se pudesse estudar o homem e a mulher em seus esboços, suas raivas e seus fracassos. O que excede, quebra ou desloca a normalidade formava espaços sobre os quais inclinar o olhar, de onde contar a história na “raiz calcinada do sentido”. Trabalhando mais de perto sobre os arquivos de polícia, tornava-se cada vez mais explícito que o conhecimento não toma ciência e razão senão com aquilo que o subverte e com as palavras de nada que organizam obscuras regiões<sup>6</sup> a pensar; a história também é feita dessa opacidade, aquela que se integra tão mal ao relato ordinário do curso das coisas. As falas singulares, as vozes únicas são frequentemente poetas de palavras que nada — aparentemente — amarra ao tempo, a não ser, talvez, a narração do historiador quando faz delas sua matriz, longe do fatalismo ou do dolorismo. Yves Bonnefoy (1996), no jornal *Le Monde*, escrevia há pouco que “a realidade, filha do desejo, não é uma soma de objetos a descrever com mais ou menos fineza, mas uma comunidade de presenças”; que ele seja poeta não impede o historiador de subscrever a essa definição da realidade que reconhece que as “presenças” são a um só tempo plúrais e em comunidade: é o sentido mesmo dos textos escritos a seguir tentar a articulação entre esses dois devires.

<sup>4</sup> FOUCAULT (1994k, p. 792): “A síntese reconstruía a história do Ocidente, descreviamos sua curva, fixávamos seu destino; não são coisas que me interessam. Mas o que, finalmente, no oco de nossa história, na noite das lembranças esquecidas, pode ser agora retomado, recuperado, trazido à luz e utilizado, isso me interessa”.

<sup>5</sup> Esse prefácio desapareceu das três edições francesas da *História da loucura*, encontram-no agora nos *Dits et écrits* (1994a, v. 1, p. 159-167).

Essa atenção à desordem, ao sofrimento como ao singular, não recusa as interpretações usuais da história e encontra sua finalidade em efeitos de verdade que pode discernir, isso para além da acumulação do saber, da fineza das grades de análise, dos arranjos de configurações teóricas. A busca do sentido, da inteligibilidade (aquela que dá hoje a nossa atualidade acentos tão dolorosos) se coloca na pesquisa histórica como um gesto a mais, não separado dos outros, que procura religar os mortos aos vivos, o sujeito a seus semelhantes, indicando os lugares de sua irreduzível separação, lá onde interrompem a história para construir outra, certamente pouco discernível, mas dizível.

## Do sofrimento

Isso começa de maneira simples: como o historiador, que, por seu ofício, está encarregado de dar a uma sociedade sua memória, seus laços com seu passado a fim de que possa viver melhor com seu presente, como o historiador pode dar conta do sofrimento? Como o trata? O que faz com as palavras encontradas que exprimem a dor, que sentido ou que recusa de sentido lhes dar e, sobretudo, como pode ou deve escrever essas suspensões trágicas da felicidade?

Depois, isso se torna, talvez, um pouco mais complicado: a história, em verdadeiramente o costume de fazer desse sentimento um objeto de pesquisa e de reflexão, quando dor e sofrimento parecem tão rapidamente confinados como sendo inclutáveis consequências de acontecimentos traumáticos? As guerras, as revoluções, as epidemias acarretam sofrimento: o historiador sente-se mais à vontade falando das primeiras que deste último. Além do mais, que ligação exata tecer com ele, que não seja nem de indiferença, nem de miserabilismo, nem de denegação, nem de voyeurismo? No entanto, responsável pelo enunciado dos acontecimentos que nos precederam, o historiador o é também pelo enunciado dos sofrimentos que encontra em seus documentos, ainda mais que a memória do sofrimento é por vezes fator de acontecimentos ulteriores.

Partamos de um paradoxo tão visível que se torna espantoso: na disciplina histórica, não há dúvida de que as situações, os acontecimentos, os lugares e os objetos que provocam sofrimento estão sobrerrepresentados. São mesmo um dos lugares de predileção da

história, quer se trate da história da vida privada, quer se trate da vida pública. Com efeito, os temas mais estudados são aqueles que abordam as rupturas e as descontinuidades no mais das vezes sofridas: a morte, a doença, o luto, a violência, os divórcios, o parto, as migrações e as separações ocupam um bom lugar na história da vida privada. No que concerne à vida pública e ao conjunto dos acontecimentos coletivos, pode-se dizer a mesma coisa: os motins, as comições populares, as penúrias, a criminalidade, as revoluções, as guerras, as partidas de soldados, os acidentes de trabalho, as revoltas, as greves são muito estudados. São todos ocasiões de sofrimentos sociais, físicos e políticos. Evidentemente, há uma razão simples para esse estado de fato: a ruptura e o acontecimento traumático são ao mesmo tempo delimitáveis e visíveis; além disso, são frequentemente fonte de arquivos e de documentos abundantes. A paz, a cotidianidade, a tranquilidade, a docura ou o amor são escritos nos livros de literatura e não parecem despontar na história através de acontecimentos. Ademais, o historiador marca muitas vezes sua temporalidade e sua cronologia com essas descontinuidades sofridas, encadeando o tempo através daquilo que o rompeu, quebrou, interrompeu com acontecimentos dolorosos ou sangrentos.

Assim, a maior parte do tempo escandida por acontecimentos que engendram sofrimento, a história, paradoxalmente, guarda seu ritmo sem o dizer, sem o anunciar, sem trabalhar sobre as palavras que o exprimem e aquelas que o rodeiam. Ela pode trabalhar sobre a Revolução e seus excessos, sobre Terror e a guilhotina, evocando as catástrofes humanas e políticas que esses acontecimentos implicam, sem por isso se voltar (ou então raramente) para os ditos de sofrimento que implicitamente pensa como modos de expressão invariantes.

O sofrimento é considerado desde então como a evidente consequência deste ou daquele fato, ou de tal decisão política: é um bloco em si, uma entidade não estudada enquanto tal. Os gestos que o provocam, as racionalidades que a ele conduzem, as palavras que o dizem de tal ou tal maneira e aquelas que o acompanham — para suportá-lo ou negá-lo, heroizá-lo ou lamentá-lo — não figuram como um objeto pleno sobre o qual refletir e como algo que entra em interação com os acontecimentos. Há sistemas relacionais e culturais

que fazem das palavras de sofrimento um mundo a compreender, e não um dado inevitável.

Há, é claro, exceções a essa constatação: um pouco peremptória, e é bastante evidente que nestes últimos anos, sob o efeito da memória e do pavor políticos, a história do tempo presente foi transformada e reinterrogada por numerosos testemunhos do sofrimento dos sobreviventes da guerra ou dos campos de concentração, por exemplo. Mas em tempos mais recuados, ou um pouco mais longínquos, a memória dos fatos — e aquela dos vivos — estando ausente, o sofrimento dito parece pouco fazer parte do relato histórico, salvo exceções, ou quando suas implicações políticas são flagrantes.

É preciso recordar, evidentemente, que nos anos 1975-1985, graças ao impulso da nova história e do que se chamava então história das mentalidades, vários historiadores se debruçaram sobre temas do sofrimento. Pensamos particularmente nos célebres trabalhos de Philippe Ariès (1975), Michel Vovelle (1974) e Robert Favre (1978)<sup>6</sup> sobre a morte e nos debates que desde então se instauraram em torno da realidade. A inflexão bastante particular dada a esses trabalhos orientava-os geralmente em duas direções: uma primeira ideia de acordo com a qual a morte era mais “vivível” outrora do que hoje, porque então era acompanhada, ritualizada, simbolizada, enquanto que o século XX, dizia-se, faz viver a morte num sofrimento que não pode se esgotar em nenhum rito e que se efetua no vazio hospitalar. Outra questão girava em torno dos limites de tolerância da dor, mais ou menos elevados segundo as épocas, da maior ou menor familiaridade com a morte que podia eventualmente fazer sentir menos tristeza que hoje, da sensibilidade do corpo às diferentes formas de esforços físicos que lhe eram exigidos. Nesse amplo contexto, debateu-se mesmo um bocado sobre o sentimento da infância, para, daí, tirar por vezes curiosas conclusões a partir de uma espécie de equação estranha: quanto mais tivéssemos vivido

<sup>6</sup> As questões abordadas neste capítulo foram objeto de uma apresentação na jornada da Associação des Jeunes Historiens pour une Revue Européenne d'Histoire, que teve lugar na École Normale Supérieure sobre o tema “Dire la souffrance”, em 19 de junho de 1995.

em tempos recuados, menos teríamos sido sensíveis, mais a barbárie, a crueldade e o sofrimento teriam sido considerados “normais”.

Finalmente, no conjunto desses debates em torno da morte e dos sentimentos familiares, parece que jamais chegou a ser formulada a questão seguinte: a morte é menos apavorante, menos escandalosa, menos triste por ser visível, presente, ritualizada? Que haja “familiaridade” com a morte não impede nem a dor nem o pavor, e cada época, cada cultura, cada classe social ou grupo sexual tem palavras para clamar o escândalo, para dizer seu medo, para abafar sua mágoa. As práticas, os ritos, as crenças em torno da morte não impedem de maneira alguma o sentimento do arrancamento. Este tem formas, palavras, modos de expressão que têm implicações sociais e políticas e que pertencem plenamente à história.

### Estas moradas vivas da história

Encontrar os ditos de sofrimento: nos arquivos do século XVIII, onde queixas, processos verbais, interrogatórios e testemunhos são plétora, palavras contam vidas que se quebraram ou que, de uma maneira ou de outra, simplesmente conheceram a pena e o sofrimento. Fragmentos de miséria, relíquias da linguagem do infortúnio se oferecem assim àquele que trabalha a partir desses documentos. Encontramo-los em estado bruto, escritos numa sintaxe aproximativa, sussurrados ou gritados em face do aparelho de polícia. Ditos por pessoas ordinárias pegas a um só tempo pelo poder e por seu déficit de saber, enunciam a mágoa, a pena, a raiva ou as lágrimas: são palavras de sofrimento. Encontrá-los, retranscrevê-los, é uma primeira coisa, extremamente importante: é tão raro em história escutar as falas.

Apreender essa fala e trabalhá-la é responder à preocupação de reintroduzir existências e singularidades no discurso histórico e desenhar, a golpes de palavras, cenas que são de fato acontecimentos. Não se trata a partir daí de acreditar que, graças a essas falas, detemos de fato o real, a realidade, mas de escutar um desafio: entrar através dessas palavras numa das moradas vivas da história, lá onde as palavras formam fraturas num espaço social ou imaginário particular. As

falas de queixa, de sofrimento, marcam um lugar fronteiro onde ventos a sociedade regulamentar, afrontar, bem ou mal, o que lhe sobreveem; a fatura que a dor formou é também um laço social, e os indivíduos o gerem de múltiplas maneiras. Quando se tenta refletir sobre esses momentos de sofrimento e sobre essas palavras em que se exprime a dor, é preciso não acreditar de antemão que é o excesso que se visita, logo o extraordinário, o histórico, esse dejetivo inevitável de toda dificuldade social. Os instantes em que se exprime — de tantas maneiras — a dor revelam a formidável tensão que faz com que se confrontem a ordem e sua negação, a violência e o sentimento virmário, o ódio e o desejo. Nos arquivos de polícia, as palavras da dor formam laços sociais, configurações relacionais que devem ser levadas em conta, tanto mais que essas palavras e esses atos são “representados” numa cena pública, aquela da justiça do Antigo Regime, mais preocupada com a ordem do que com a igualdade e se arriscando a maior parte do tempo sem precaução no terreno brusco, acidentado, cotidiano dos conflitos sociais e das paixões humanas. Esse encravamento entre violência, sofrimento e presença constrangedora do poder provoca também novas situações: a justiça regula o sofrimento? Ela o reduz? Em certos momentos essa gestão judiciária não é incitadora de violência e, portanto, da vinda de outros momentos em que as dores se transformarão em ação política?

Pode-se, dessa forma, fazer, a partir desse material, dois tipos de leitura: tomar as falas individuais e compreender ao mesmo tempo sua “competência” e sua função; estudar aqueles que têm autoridade para gerir a violência ou o despojamento, que reprimem, infligem ou perdoam. As falas se cruzam e interagem; nenhuma delas existe sem o horizonte de recepção que a rejeita, a consola ou a transforma. A queixa e a vontade social, assim como a vontade monárquica, formam espaços que são objetos de história. O trabalho histórico se faz desde então a partir da função sempre movente, móvel, cambiante — segundo os tempos e as situações — entre os ditos de sofrimento. As obrigações formais em que se inscrevem e a feroz singularidade de cada ser sofredor, de cada acontecimento sofrido, formam três níveis de leitura móveis e significantes que podem informar sobre a maneira como uma sociedade se move com ou contra o sofrimento.



Alguns exemplos podem esclarecer a proposição: a queixa na justiça no século XVIII traz à luz um grande número de conflitos de ordem privada ou coletiva. As pessoas lesadas em seus bens, agredidas em seus corpos, em fixas, se apresentam diante do comissário de polícia; da mesma forma, os conflitos de vizinhança ou de mercado estão extremamente presentes, assim como aqueles que concernem às relações entre homens e mulheres, entre marido e mulher, às relações conflituosas de trabalho, às crianças abandonadas ou maltratadas. A cada vez, a queixa se apresenta como uma narração, um relato oral ademais, retranscrito pelo escrivão: as notícias se atabalhoam à na precipitação e numa certa emoção, o sofrimento se diz de maneira pública ou violenta segundo o caso. Ao lermos tantas queixas diante dos comissários, podemos trabalhar não somente sobre seu conteúdo — etapa evidente em qualquer historiador — mas sobre as formas de enunciação, os códigos em que a fala se inscreve, os momentos em que escapa deles, a formulação singular e precisa do relato de infelicidade. Da mesma forma, é possível refletir sobre as consequências que essas palavras provocam: produzem compaixão? Levam suas testemunhas a manifestar solidariedade ou agressividade? Podemos sentir se o singular de um traumatismo individual vai ou não acarretar um leve ou profundo movimento social? Em que lugar, em que oco, em que faltas essas falas vão se inserir para interagir com situações vividas dia após dia pela população? Assim se revelam por vezes lugares de vulnerabilidade social que os acontecimentos habituais tratados pelo historiador não podiam deixar entrever. O suicídio, o acidente de trabalho, o aprendiz surrado, a criança maltratada, a mulher seduzida e abandonada, a rebelião são momentos particulares em que se desenharam a um só tempo o singular e sua articulação com sentimentos coletivos existentes ou por nascer. Sem dúvida é preciso conceder um lugar à parte para a guerra que, nas sociedades do Antigo Regime, é pouco estudada na cotidianidade e no insustentável de seus sofrimentos. Pudor do historiador. Pudor também dos documentos, dos escritos de oficiais, dos arquivos militares. A guerra é o exemplo do sofrimento por excelência, mas de um sofrimento avalizado — ou mesmo engolido?

<sup>7</sup> Jogo de palavras entre *avalisé* (avalizado) e *avulé* (engolido). (N.T.).

— pelo aspecto dito necessário e inevitável do conflito — aspecto jamais reinterrogado. A guerra tem isto de exemplar ou de atroz: arranja para a sociedade inteira uma maneira de a tolerar ou de se arranjar com ela que oculta o sofrimento individual sentido. Em 1743, após uma severa derrota, um oficial das Guardas escreve à sua namorada aquilo que viu e sentiu; pede expressamente que sua carta seja queimada após a leitura justificando—se assim: “Pois aquilo que escrevemos assim às pressas e com a dor no coração não significam” jamais nada”.

Confissão terrível: a dor significa, e a maneira como a sociedade a capta ou a recusa é extremamente importante.

### A dor política

A dor, sensação física e emocional — que não se pode separar da mágoa —, é uma forma de relação com o mundo. Nisso ela entra na paisagem cultural, política, afetiva e intelectual de uma sociedade. Esse contexto pode receber, rejeitar, agredir ou apaziguar essa dor: a história social se constrói nesse movimento incessantemente cambiante.<sup>8</sup> A dor não é uma invariante, uma consequência inevitável de situações dadas; é um modo de ser no mundo que varia segundo os tempos e as circunstâncias e que, por essa razão, pode se exprimir ou, ao contrário, se recalcar, se expulsar ou se gritar, se negar ou arrastar outrem para ela. Certas situações sociais ou políticas a constroem fortemente, e as palavras de sofrimento, muitas vezes difíceis de suportar, podem se tornar o lugar de interditos e de tabus bastante firmes. Uma sociedade particular num dado tempo de sua história tem de fato um poder enorme sobre a expressão do sofrimento dos seus. A relação com o mundo que os ditos do sofrimento exprimem no inacabamento ou na impotência não é uma relação estável: sabe-se, a recepção feita ao sofrimento de outrem é infinitamente complexa. O sofrimento pode tanto repugnar quanto seduzir, gerar modos de assistência, sentimentos de compaixão.

<sup>8</sup> Manutenho a — estranha — concordância do original. (N.T.).

<sup>9</sup> Sobre temas aproximados, ver os trabalhos de Alain Corbin, notadamente *Le temps, le désir et l'horreur* (1991).

Assim, é preciso tentar inscrever essas falas em temporalidades definidas e compreender sua maneira de “se atualizar” no interior dos fenômenos coletivos que sustentam ou rejeitam o sofrimento. A enunciação e a recepção da dor por uma sociedade em um dado tempo fabricam um dispositivo que faz sentido e cuja interpretação é necessária para compreender o presente e não cair nos estereótipos evocados mais acima.

Se consideramos certas formas de sofrimento e seus modos de expressão como acontecimentos históricos, podemos refletir sobre sua consequência: uma epidemia, por exemplo, pode tanto acarretar arranjos de ordem social e política quanto deflagrar movimentos religiosos de grande amplitude. A dor política — desprezo pelo rei, indignação diante da injustiça, revolta diante das recusas de sacramentos — tem suas palavras e formas de se exibir que conduzem a novos acontecimentos. Os sistemas punitivos do Antigo Regime que infligem os suplícios são um meio de governar; um dia, no entanto, esse sofrimento exibido provocará a dor naquele que a olha. O levante, o cadafalso tornam-se o meio de exprimir essa dor sobre as origens da qual podemos refletir.

Pode-se também trabalhar sobre essa discreta, e muitas vezes muda, dor das migrações, dos êxodos, dos deslocamentos de pessoas procurando trabalho em todas as regiões, longe de toda sua vida afetiva tradicional, e compreender que através desse sofrimento se tecem novos comportamentos e outras relações de força. Poderíamos mesmo evocar — notadamente para o século XIX — certas formas de expressão privadas e públicas da infelicidade feminina em face do mundo masculino — nos escritos e nas correspondências —, para melhor compreender o que se passa a um só tempo na vida familiar e industrial desse século.

O sofrimento não é um resíduo de formas imutáveis; suas falas e seus gestos animam uma sociedade e a irradiam por todos os lados. Está também na aurora dos desejos fraternais e dos movimentos de solidariedade: quebra tanto quanto solda, mas é, evidentemente, a recepção que se lhe organiza que o torna sórdido ou motivador.

Uma vez dado seu lugar às palavras e às situações de sofrimento singular, o próprio historiador deve encontrar palavras para dizê-las,

descrevê-las, introduzi-las de maneira pertinente em seu relato, a fim de implicar seus leitores nessas figuras significantes da alteridade que são ao mesmo tempo nossas e longínquas. A escritura da história também é um trabalho, sobretudo se deseje articular com o máximo de sentido possível o acontecimento do singular e o do coletivo. A coisa não é simples, pois há muitas armadilhas a evitar. É, de fato, fácil cair no miserabilismo, na aventura histórica “à la Zola”, aquela que deixa lugar demais para o maniqueísmo e que, por isso, quase não permite interpretação significativa. O historiador deve trazer reflexão antes de tudo. Pode-se ainda entrar insensivelmente nas formas suítes e finalmente muito elaboradas de um certo voyeurismo. A “estética da crueldade” é um lento veneno — infelizmente fascinante para alguns — que se torna rapidamente denegação de sofrimento ou detrapa para as regiões sombrias dos revisionismos mais indignos.

Outra coisa ainda: quando se trabalha sobre os grupos sociais mais desfavorecidos e desamparados, o sofrimento dos pobres é um tema forte. A narração desse sofrimento exige certo número de precauções: podemos rapidamente nos deixar arrastar para a descrição fascinada de uma espécie de “exotismo” da pobreza, desviar insensivelmente para um olhar que inferioriza aqueles mesmos que estudamos. Desde então a escritura deve manter essa tensão extrema que faz da fala sofrida do mais pobre uma alteridade a um só tempo igual e separada: fruto de uma condição singular e partilhada, que busca a todo custo seu arranjo no interior da comunidade dos seres falantes. Visível, afásta, a fala sofrida, restituída pelo historiador à sua história e a outrem, é um êxodo de que a escritura historiadora deve traçar a viagem. A terra do sofrimento dos pobres não é uma terra exótica ou selvagem a visitar; é a matriz de uma comunidade social, por vezes mesmo sua terra de origem.

Por certo, a anedota é o que afiora com maior frequência quando se trabalha sobre essa multiplicidade de casos encontrados em arquivos, todos comoventes, todos espantosos. Ora, a história não é um acúmulo de anedotas, e a fala encontrada em arquivo, quando citada — o que é normal e são —, deve ser a base a partir da qual o relato histórico avança e se transforma ele próprio. O sofrimento não é anedótico: o acontecimento singular é momento de história.

Para a história do tempo presente, o problema se coloca de outra maneira, pois não se trata de anedotas, mas de testemunhos, e isso é bem diferente. Na realidade, esses dois tipos de relatos — aquele da disciplina histórica, aquele da testemunha ainda viva — não deveriam se opor, mas conseguir se interpenetrar e estimular reciprocamente. O testemunho precisa da disciplina para entrar num processo rigoroso de veridicidade e de coerência, essencial para a memória de nossas sociedades presentes e por vir. A disciplina histórica precisa do testemunho, sabendo que este é também reconstrução da memória e não — não mais do que o arquivo do século — simples reflexo do real.

Uma história que fosse feita apenas com testemunhos não criticados e retrabalhados seria uma história que perderia sua coerência e sua veridicidade. Uma história que não levasse em conta a testemunha e a interrupção da singularidade de sua situação seria uma história que recusaria o excesso, o desvio, o deslocamento, as paixões sangrentas, grandiosas ou infames.

Uma questão pode se colocar a partir da escritura do historiador que tenta dar conta da dor: pode-se, com efeito, pensar a justo título que, nesse domínio tão interior e tão íntimo da infelicidade, somente a literatura é capaz de dar, com suas palavras e sua linguagem, um verdadeiro estatuto ao sofrimento. Penso apenas que a emoção, a dor, a infelicidade são sentimentos que a história deve também interpretar, e o relato literário, por mais sublime que seja, não pode remediar uma ausência da história nesse domínio. A história pode se encarregar — de outro modo, num outro estatuto, com outras formas de demonstração — de singularidades, extravagâncias, emoções, infâmias, gritos, vociferações e dores para pontuar seu relato de suas interrupções trágicas que, por vezes, desviam seu curso. O historiador é também o vigia dos interstícios por onde entra em cena a infelicidade dita ou sufocada. A objetividade da história reside na possibilidade que seu sistema de inteligibilidade tem de introduzir aquilo que vem perturbar sua linearidade, suas aproximações métricas, em suma, alguma coisa de sua serenidade. Um relato histórico que traz sentido e verdade para hoje é um relato capaz de assumir a interrupção das dores evocadas. Neste caso, a emoção não é

uma deficiência para a pesquisa se aceitarmos nos servir dela como uma ferramenta de reconhecimento e conhecimento. A emoção não é um revestimento pretensioso que torna insípido o objeto que recobre, é um estupor da inteligência que também se trabalha e se ordena.

Enfim, pensemos nos efeitos de leitura que o relato histórico provoca. Em 1997, o sofrimento extremo está próximo de nós, está em nossas fronteiras e mesmo em nosso país; em suma, é urgência. Assim, quando tratado pelo historiador em relação a outras épocas, parece importante que ele seja trabalhado no contexto dos mecanismos de racionalidade que o tornaram possível, a fim de determinar com a maior frequência possível os meios que o tenham tornado evitável. Trabalhar sobre sofrimento e crueldade em história é também querer erradicá-los hoje. Explicando os dispositivos e os mecanismos de racionalidade que os fizeram nascer, o historiador pode fornecer os meios intelectuais de suprimi-los ou de evitá-los. A dor não é um dado, é, o mais das vezes, dada, tem imediações e se insere em fenômenos de genealogia que podem se explicar e, portanto, ser eventualmente combatidos. Trabalhando sobre as condições de emergência do sofrimento em momentos precisos, pode-se tentar mostrar sua variedade e mostrar também que o sofrimento não é uma invariante regida pela fatalidade. Há racionalidades do abominável. São racionalidades sempre cambiantes, que é preciso isolar, estudar e fazer surgir de tal forma que possam ser julgadas, criticadas, desencravadas da fatalidade. Uma sociedade que se debrança sobre os mecanismos de racionalidade que organizam seus modos de produção de violência e de sofrimento é uma sociedade que faz “existirem” aqueles que a dor aniquila e que pode, se o desejar, encontrar outras formas de racionalidade para pensar de outro modo “a noite da violência que faz o homem se erguer contra o homem” (BOYER, “La vie fraternelle”, *Furore*, n. 27).

## Da violência

A violência e a barbárie desconcertam, enquanto os discursos sobre elas, sejam históricos, sociológicos ou mesmo filosóficos, deixam-nos insatisfeitos. A interpretação histórica da violência, dos massacres passados, dos conflitos e das crueldades, praticamente não permite, na hora atual, “captar” em sua desorientadora atualidade o que se passa sob nossos olhos. A insatisfação está presente em face de uma ausência de pensamento ou, ao contrário, da existência de interpretações sólidas mas, hoje, pouco adequadas. Parece que seria preciso dispor de meios mais elaborados para dizer a violência e, sobretudo, submetê-la a análises plurais que permitam – eventualmente – controlá-la, erradicá-la hoje, em todo caso resistir-lhe ou obrigá-la a não existir mais sob as formas coleivas e desenfreadas que são atualmente as suas.

Refletir sobre a história da violência e sobre a história das interpretações que a integraram ao coração dos dinamismos sociais; a fim de se submeter a novas interrogações em face de um presente inapreensível e cruel, pode parecer ambicioso e utópico. Entretanto, é justo tentar a aventura da reflexão para não se deixar desbordar por aquela do sentimento de fatalidade ou de impotência. O pensamento de Michel Foucault não é recente, mas a publicação dos *Ditos e escritos* permite tentar uma experiência: esses textos ditos ou escritos, que respondem em diversos países a múltiplas questões políticas, eventurais<sup>10</sup> ou filosóficas, podem servir de ponto de apoio para

<sup>10</sup> Utilizo o adjetivo neológico “eventural” bastante empregado nas traduções de certa filosofia francesa do acontecimento (*événement*) de que Alain Badiou é talvez o principal expoente. “Eventural”

uma reflexão em vias de reelaboração sobre a violência, a morte, a guerra e a crueldade? Mesmo que se tratasse apenas de esboços de pensamentos ou de respostas, estaríamos diante de deslocamentos de problemáticas certamente ricos em ensinamentos.

O trabalho iniciado aqui é, por um lado, um retorno a ci- xos e problemáticas tomados pela história, não para criticá-los e torná-los obsoletos (participamos, numa certa época, da efetuação de alguns deles), mas para interrogar sua pertinência e construir, agora, grades mais ajustadas e mais finas. Com efeito, nosso sistema de inteligência e de percepção está atualmente brutalizado — no domínio da violência — pelos grandes acontecimentos que atin- gem a Europa e a África (deputação étnica, violação sistemática, genocídio de populações). Várias tentações de ordem intelectual sobrevêm ao espírito: seria de novo o impensável, o fora-de- qualquer-lugar, o fora-do-humano da história? Estaríamos ainda uma vez numa franja cega e incompreensível da humanidade que obrigaria a deixar de lado todo pensamento sobre o acontecimento e suas formas de violência? Seria a prova exorbitante de que toda marcha rumo à “civilização” e à suavidade dos costumes é um engodo e que o caos original é a atualidade mais candente de nosso tempo? Seria o retorno (cíclico, inevitável) a um arcaísmo bárbaro que retoma seus direitos e seus jogos? Há ainda diversas maneiras intelectuais de sermos questionados pela amplidão da barbárie, que acreditávamos extinta para sempre após o genocídio da Segunda Guerra Mundial. Com efeito, podemos ainda nos perguntar se uma certa impotência espreita a inteligência em face de acontecimentos, ela que não pôde mais do que ser derrotada pelas consequências de certos sistemas ideológicos. A inteligência estaria hoje tão “borrada” pelo desbragamento da violência que desconfiaria de si mesma e desistiria, não de compreendê-la, mas de interrogar seus princípios e mecanismos — deixando-a invadir todos os campos do possível sob pretexto de que os marcos ideoló- gicos estão mortos.

é o relativo ao acontecimento num sentido forte deste termo. Mais adiante aparecerá no texto o substantivo “eventualidade” (*événementiel*), o caráter de acontecimento. (N.T.).

## Sobre a legitimidade de buscar outros tipos de interpretação histórica além daqueles já utilizados

A interpretação, seja filosófica ou histórica, não é uma coisa regulamentada de uma vez por todas. É mesmo uma tarefa infinita, que coloca em primeiro lugar o caráter ilimitado e infinitamente problemático da coisa a analisar e daquele que a analisa. O espaço da interpretação é um espaço constantemente aberto e sempre por retomar. Michel Foucault podia sugerir a esse respeito que um dia se estabeleça a soma de todas as técnicas de interpretação do social e do homem que foram utilizadas desde o mundo grego: com a ajuda dessa soma poderíamos ler a história dos homens e aquela dos saberes tentados. Essa sugestão lhe permitia outra afirmação de acordo com a qual o importante na sociedade consiste certamente mais na interpretação do que na coisa. Com efeito, somente a interpretação é capaz de dar sentido, de produzir consentimento ou rebeliões, de “dar um eixo” ao curso das coisas. E é além do mais o sentimento que nasce em relação à interpretação, a opinião estabelecida em torno e a partir dela que produzirá outras interpretações, logo outros acontecimentos.

“Com efeito, a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar, que se ofereceria a ela passivamente; ela não pode senão se apoderar, e violentamente, de uma interpretação já lá, que ela deve inverter, revirar, despedaçar a golpes de martelo.”<sup>11</sup> (FOUCAULT, 1994h, p. 571). Assim, tem-se “um tempo da interpretação que é circular. Esse tempo é obrigado a repassar lá onde já passou” (p. 571).

À luz dessas reflexões, como não ver que em história elas se realizam constantemente? O exemplo da interpretação incessante da Revolução Francesa é significativo a esse respeito. Constatou-se, aliás, no momento do bicentenário de 1789, que as interpretações recíprocas de julho de 1789 e do Terroridor eram muito mais importantes do que os próprios “fatos”, quase apagados pelos discursos sobre eles. Da mesma forma, pôde-se ver que essas interpretações

<sup>11</sup> Essas páginas foram inicialmente o objeto de uma conferência publicada nos cadernos *Villa Gillet*, n. 3, nov. 1995.

conjunturais não fecharam o debate, que obrigaram mesmo a outras reinterpretações, produzindo ao mesmo tempo acontecimentos de ordem política e, em consequência, novos objetos de pesquisa. Em todo caso, nesse domínio da história da Revolução, não se pode negar que cada interpretação cria novas formas de aquisição ou de recusa na opinião pública; posturas novas, vindas do mundo erudito ou do homem da rua, são criadas a partir dela.

A partir desse primeiro postulado — a interpretação é primeira em relação à coisa — pode-se avançar uma segunda afirmação. Através de cada movimento da história, através de cada período, produz-se um *sujeito* novo. A história, o acontecimento o constituem; fundado e refundado por eles, esse sujeito é o produto da história e de sua interpretação. Assim, pode-se compreender que seja, evidentemente, em vista dessas emergências históricas de um sujeito novo que se reorganizam interpretações e reinterpretações.

Se aceitamos, com Michel Foucault, que há a um só tempo reinterpretação ao infinito e refundação no interior da história de um sujeito novo, podemos finalmente buscar compreender como se institui, a cada momento histórico, a relação de uma sociedade com a violência, como se fabrica um homem violento ou dócil, como o discurso sobre a violência fabrica sujeitos resistentes ou consentientes e como sua reinterpretação pode trazer novos acontecimentos que a obrigam a adotar um outro rosto.

### De algumas interpretações em história da violência

Segundo Norbert Elias e o conjunto de sua obra, a história do Ocidente entre a Idade Média e o século XX é caracterizada por uma progressiva transformação da economia emocional.

Um processo de civilização (ELIAS, 1975; 1985) se instaura, e a violência não está mais exposta à violência contrária e frontal. Pouco a pouco vê-se proibida, reprimida, recalcada; o espaço social progressivamente se pacifica enquanto os Estados absolutistas detêm sozinhos a força e uma verdadeira autorrestrição se exerce no interior dos indivíduos, que se tornam, entre o século XVI e o século XVIII, mais policiados, mais ritualizados e, portanto, menos

violentos. Numerosas práticas sociais canalizam as emoções e os afetos enquanto “o” político assume a violência. Assim ocorre, por exemplo, na sociedade de corte, ou, mais recentemente, e diferentemente, no esporte, que se revela uma prática regrada que se apodera das emoções, das rivalidades e dos afetos. Uma regulação das tensões políticas passa por formas da autoridade do poder e das práticas sociais em que o indivíduo interioriza regras e comportamentos. O espaço público e o espaço privado adquirem pouco a pouco (tratados de civildade, aprendizagem da leitura, adestramento dos corpos, sociedades de sociabilidade, regulamentos escolares, regulamentos esportivos, associações) o costume da não violência, ou ao menos de uma violência controlada, em que o processo de civilização permite a numerosas áreas do social conhecer uma relativa serenidade.

No interior dessas áreas, os mecanismos de transferência da violência são a um só tempo complexos e sutis, difíceis de estudar. É claro que é impossível, nestas páginas, entrar nos detalhes do pensamento eliasiano, que levou muito tempo para ter influência na França.

Essa mescla eliasiana (sociológica) penetrou amplamente a ciência histórica; revela-se convincente e satisfatória para certa história sociocultural, para a história da vida privada, dos modelos culturais e dos sistemas de representação, mas dificilmente pode dar conta das grandes rupturas violentas que afetam o corpo social. Guerras, genocídios, massacres, atos de barbárie, levantes, violências fêdem com suas hiâncias<sup>12</sup> esse processo de controle da violência; as explicações, a partir de então, permanecem suspensas ou pouco convincentes. O forte sistema de causalidade (e talvez de linearidade?) que sustenta esse modelo de Norbert Elias não dá conta das descontinuidades e das rupturas; inconscientemente, parece obstar aqueles que o seguem a pensar a partir de então os grandes avatares da violência não controlada como fenômenos não explicitrados de retornos de arcaísmo, o que, no final das contas, não explica nada.

<sup>12</sup> O neologismo “hiância” costuma ser empregado para traduzir o conceito laciano de “*hiance*”: um hiato, um buraco, uma abertura, uma ausência que altera o processo de constituição do sentido (e do sujeito). (N.T.).

Nos anos 1970, os estudos sobre a violência são prolíficos; integram-se perfeitamente à conjuntura da época combativa e transgressiva que vê na rebelião, no conflito e na resistência meios de constituir laço social e de lutar contra toda tentativa de poder abusivo. Em 1970, a violência é — entre outros — um meio para um corpo social estabelecer uma espécie de comunidade resistente em face do Estado.

Além do mais, no plano intelectual, a disciplina histórica encontra novas ferramentas, tomando-as emprestadas da etnologia e da antropologia, muito vivas nessa época. Grandes trabalhos filosóficos e sociológicos abrem o caminho; pensemos somente no livro de René Girard, *A violência e o sagrado* (1972), cujo impacto é, nesse momento preciso, excepcional. Nesse quadro se aprofundam particularmente a noção de contexto no qual vivem e morrem as comunidades sociais assim como a análise dos rituais que acompanham o conjunto das formas de vida. Os rituais são pensados como formas de integração social, meios para os membros da comunidade fazerem parte dela e encontrarem certo conforto em seu seio. Da mesma forma se afirma a presença de um “todo simbólico” que harmonizaria os laços tecidos pela comunidade, de qualquer natureza que sejam. A violência, nesse contexto, encontra muito naturalmente lugar como uma “ordem das coisas” que provoca rombos — certamente — mas cujos gestos não destroem o conjunto do corpo social, bem pelo contrário. O esquema frequentemente adorado por sociólogos e historiadores é o seguinte: quando uma sociedade se sente ameaçada em sua realização e a simbólica coletiva corre o risco de ser arruinada pelas decisões que são tomadas a seu respeito, os gestos da violência decidida têm de fato por meta refundir o corpo social, destruindo a ameaça, distanciando-a e solidificando o laço social que parecia se desagregar. Trata-se aí de uma visão relativamente positiva da violência considerada como uma forma de integração. Citemos aqui como exemplo as primeiras linhas da contracapa do livro de Michel Maffesoli e de Alain Pessin, *La Violence fondatrice* (1978).

Este livro vira pelo avesso as versões oficiais que designam a violência como pura negatividade, resíduo de uma era bárbara que seria preciso reabsorver, e as substitui por uma análise em

que a violência passa a ser compreendida em seu duplo designio de destruição e de fundação da ordem social.

A interpretação é clara: anima muitos trabalhos de historiadores sobre a festa e a violência, a desordem e a rebelião. Citemos de novo Maffesoli e Pessin: “A violência, a crueldade, a desordem, a festa, a perda não são mais do que aspectos da vida cotidiana levados a seu extremo, e este termo é a condição de um ressurgimento desta mesma vida cotidiana”. Assim, haveria um drama orgânico da vida e da morte em que violência e festa teriam seu “doce” lugar. No horizonte dessas interpretações, que em filigrana sustentam numerosas pesquisas, existe uma verdadeira preocupação com a construção dos modos de regulação social, regulação que seria a um só tempo o ponto de partida dos modos de organização societária e sua culminância. Entre esses dois tempos, as violências são rupturas que, de fato, consolidam possíveis regulações.

A violência e a desordem têm sua função — e essa hipótese permanece, sem dúvida alguma, fecunda hoje; mais que isso, são de certa forma sacralizadas; o pesquisador, nessa forma de interpretação bastante monolítica, corre o risco de trabalhar apenas sobre os elementos que lhe permitem ligar incessantemente a violência e a ordem, numa perspectiva simbólica. Passa então a deixar de lado todas as indicações que se afastam desse caminho linear: existência de uma comunidade social → ameaça a ela → violência → corpo social ressolidado. Há aí um tipo de funcionalismo que, trabalhado de maneira sistêmica, revela-se exacerbado, tanto mais que o historiador, em todo caso, se beneficia de uma sorte extrema: conhece o fim da história. Fazendo isso, pode reinterpretar a ordem das coisas arranjando-a a seu resultado, exercendo nesse caso uma espécie de profetismo às avessas que não faz sentido. Ademais, a *démarche*, se está demasiado estreitamente ligada ao funcionalismo, tem algo de perigosamente aplanadora. Não escrevia Foucault (1994, p. 150-151), questionando o historiador: “Sua aparente serenidade o faz reduzir tudo ao mais fraco denominador. Ele deve saber surpreender os segredos que diminuem [...] ter por pátria a bastardia e a vilania”? Com efeito, nesse quadro, desvios, extravasamentos, deslocamentos não são levados em conta: o que se deve dizer (ou como

analisar), por exemplo, dos momentos em que a própria violência parece lacerar o simbólico e fazer de tal modo que a ordem que seguirá seja forçosamente esvaçada por essa experiência traumática? Como interpretar a violência quando esta se aparenta à barbárie e nenhuma justificação *a posteriori* permite recolocá-la num sistema coerente? Permanece impensável e nefasto deixá-la justamente no domínio do impensável, do caos e da barbárie, que são meios de derrapar no incontrolável e numa chocante maneira de avalizar crueldade e barbárie.

É preciso ainda dizer que essa interpretação bastante funcionalista dos anos 1970 trouxe numerosos trabalhos muito fecundos e que, além do mais, ela podia se justificar tranquilamente numa conjuntura em que a violência que se passava sob nossos olhos não representava um custo social muito alto e em que nos pensávamos definitivamente libertados das aberrações e monstruosidades da Segunda Guerra Mundial.

Nos anos 1980, as perspectivas da história mudam um pouco. Os atores sociais dominam a cena; quer-se, a justo título, tomar distância das explicações psicologizantes que fizeram das multidões instrumentos cegos da violência, massas animais ou fêmeas conduzidas pela selvageria ou pelo instinto. As pesquisas sobre as emoções populares, as violências coletivas e as guerras civis tentam reencontrar os atores sociais e seguir seus gestos, suas falas, seus percursos e suas ações. Os levantes são então divisíveis em cenas que o historiador tenta reconstituir: no interior de cada cena procura-se o conjunto das lógicas práticas que determinaram e depois organizaram a violência e suas manifestações. As práticas que regem o jogo dos atores são analisadas em lógicas; o levante é feito de comportamentos lógicos e diferenciados que são adaptados aos lugares e às circunstâncias, que, por vezes, improvisam um sentido que permitirá estabelecer novos gestos e outras ações. Assim, pôde-se trabalhar, na esteira dos trabalhos de Edward Palmer Thompson (e de sua economia moral da multidão [THOMPSON, 1971, p. 76-136]), sobre certas formas de legitimidade social e política das revoltas, levantes ou revoluções (FARGE; REVEL, 1986).

Ao mesmo tempo que apareciam lógicas particulares e comportamentos específicos, os atores sociais (e não somente os

supostos chefes) saíam da sombra e eram estudados em suas intenções e práticas.

### A leitura dos *Ditos e escritos*

Nos quatro volumes dos *Ditos e escritos*, não há nenhuma interpretação sistemática da violência, nenhum modelo global proposto, e isso é bom. Em compensação, ao fim das páginas e das questões colocadas a Michel Foucault, a violência se encontra frequentemente nomeada e por vezes refletida. É a partir desse material disperso que nos perguntamos se não jaziam ali alguns elementos próprios para reinterrogar a violência, para pensar aquela do passado assim como aquela que nos invade hoje. Sem esquecer que não é de modo algum uma questão de lançar às masmorras o conjunto das interpretações passadas, mas que se trata de descobrir se certas ferramentas que Michel Foucault nos dá podem reorientar certa forma de reflexão.

Em sua *Queixa da paz*, de 1517, Erasmo (1992, p. 914) escreve que “a natureza ensinou a paz e a concórdia” e que, em face desse estado natural, não se pode crer que “os homens que brigam e se combatem são dotados da razão humana”.

Michel Foucault (1994i, p. 145) sustenta, por sua vez, logo de entrada, uma afirmação filosófica totalmente oposta: “O mundo é sem ordem, sem encadeamento, sem forma, sem beleza, sem sabedoria, sem harmonia”. “O mundo ignora toda lei” (FOUCAULT, 1994c, p. 546). Vivemos sem pontos de referência ou coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos: assim, na origem, não haveria a ordem, nem a razão, nem mesmo a liberdade. Esses postulados, longe de trazerem um nevoeiro definitivo sobre o caminho do historiador, permitem construir um olhar novo sobre o que Foucault chama a discórdia. Colocando o conflito no coração da existência social, considerando os começos como lugares da discórdia e do disparate, definindo o começo em sua baixeza e em seu derrisório, o homem é então o sujeito que inventa e constrói a partir desse disparate e dessa desordem: “que homens dominem outros homens, e é assim que nasce a diferenciação dos valores;



que classes dominem outras classes, e é assim que nasce a ideia de liberdade” (FOUCAULT, 1994i, p. 145).

A ilusão do progresso e de um processo de apaziguamento é aniquilada, mas a capacidade do sujeito permanece intacta, numa série de descontinuidades e rupturas que fazem sua história: “a história será efetiva na medida em que introduzir o descontínuo em nosso próprio ser” (1994i, p. 145). Pois, em suma, “a humanidade não progride lentamente de combater em combate até uma reciprocidade universal em que a guerra será substituída para sempre pelas rejeições; ela instala cada uma dessas violências num sistema de regras, e vai assim de dominação em dominação” (1994i, p. 145). A violência está, portanto, presente assim como o afrontamento, e é deles que nascerão valores, liberdades, a capacidade de substituir as regras precedentes por outras regras. Cabe aos sujeitos, a partir de então, demarcar os sistemas de violência que os constroem, para poder se subtrair a eles, desfazer-se deles ou estabelecer outros modos de regulação.

Assim, servindo-se de alguns dados estabelecidos por Michel Foucault e os utilizando para construir outra história da violência, um outro olhar sobre aquela que é a nossa, pode-se já sublinhar que a violência é um fenômeno que se cola ao corpo de toda intenção, toda humanidade, todo pressuposto. Ela é de certo modo primeira e inverte os esquemas mais funcionalistas. O historiador busca, isola, demarca sua emergência em momentos ou acontecimentos-chave que, em seguida, vão instituí-la de novo em novas “regras”, em novas estruturas (pode-se então esperar que mais plácidas...). Em consequência, a luta permite eventualmente inflectir momentaneamente a violência, ao criar condições para que outras configurações do social sejam organizadas e depois, sem dúvida, novamente desfeitas. Estamos, é claro, bem longe da crença em um processo calmo que se dirige progressivamente para o bem e para a felicidade: encontramos-nos em lugares factuais onde existem possibilidades de lutar contra a violência, pois, como escreve Foucault (1994i, p. 147), “a regra permite que violência seja feita à violência”.

Os atores sociais estão num esquema que lhes permite inventar outros modelos, fazer emergir outros mecanismos. “A história”,

escreve ainda Foucault, “com suas intensidades, seus furtores secretos, suas grandes agitações febris assim como suas sínopes, é o corpo mesmo do devir” (1994i, p. 147).

A partir dessas constatações, o historiador adota uma postura específica: pela introdução do conhecimento indica os meios para a luta, para o combate. Se traz à luz, pelo conhecimento, as regras que constituem os fenômenos de dominação e de violência, fornece os meios de refletir sobre essas regras, e os homens do presente podem analisar melhor aquilo pelo que passam ou as violências que os regem. Assim, o devir da humanidade pode ser olhado como uma série de emergências em que se reinterpretam as regras da violência, o que necessariamente as transforma. A partir desse sistema de conhecimento, os fenômenos de racionalidade da violência são não apenas tornados visíveis mas outras formas de racionalidade são autorizadas a colocá-los em jogo.

Aliás, nesse domínio particular de “racionalidade” e “violência”, Michel Foucault é preciso. Numa entrevista com M. Dillon, em 1980 (FOUCAULT, 1994b, p. 38 *et seq.*), publicada no mesmo ano na *Three Penny Review*, declara que “entre violência e racionalidade não há incompatibilidade” e que “o mais perigoso da violência é justamente sua racionalidade”. Respondendo de certa forma também à queixa erasmiana, acrescenta: “Meu problema não é fazer o processo da razão, mas determinar a natureza dessa racionalidade que é tão compatível com a violência. Não combato a razão”. O esquema é claro: a coisa não é mais combater a razão—desrazão dos homens no momento em que se exerce a violência, mas analisar a natureza da racionalidade que produz essa violência a fim de transformar eventualmente seu curso.

O “não combato a razão” permite que nos voltemos para as configurações e os dispositivos que autorizaram a violência. Eles são diferentes a cada momento histórico e, se a violência é uma invariante, eles de modo algum o são. Possuem diversas formas, diversos rostos, nascem a partir de mecanismos específicos a cada vez. Assim, a violência — ou ao menos as formas de racionalidade que a regem — pode ser questionada de maneira singular e única a cada momento da história, no momento de cada acontecimento

violento. Ela não é mais (ou é pouco) considerada *a posteriori* como uma forma que dá nascimento a tal ou tal fenômeno de consolidação do social; ela está isolada a montante através do conjunto de seus mecanismos, portanto se torna um objeto que pode ser transformado por outras formas de racionalidade.

Mas então “como são racionalizadas as relações do poder” (FOUCAULT, 1994g, p. 160) entre os homens numa sociedade (aquele, por exemplo, de uma classe sobre outra, de uma nação sobre outra, de uma burocracia sobre uma população, dos homens sobre as mulheres, dos adultos sobre as crianças)? Colocar essa questão “é a única maneira de evitar que outras instituições, com os mesmos objetivos e os mesmos efeitos, tomem seu lugar” (1994g, p. 160). Colocar essa questão é também, em nossa opinião, proporcionar-se o meio, enquanto historiador e cidadão, de desatar, já na interpretação, uma violência que se instaura num lugar preciso e compreender que a relação de poder tem também por racionalidade instituir tanto liberdade quanto coerção. O historiador, conhecendo e revelando as próprias raízes da racionalidade política, pode eventualmente fornecer os meios de canalizar para mais tarde esta ou aquela forma de violência. “Se há relações de poder através de todo campo social, é porque há liberdade por toda parte. Mas há efetivamente eclosões de dominação [...]” (FOUCAULT, 1994f, p. 720-730).

Onde encontrar essas formas de racionalidade? Elas se exprimem em numerosos lugares, se situam tanto nos discursos quanto na multiplicidade das falas singulares, tanto nas práticas sociais quanto por baixo do discurso. Sua nomeação, sua explicação fabricam outro olhar sobre a violência; a história se faz no reconhecimento de que os acontecimentos são singularidades irreduzíveis e de que a humanidade se enraíza em pensamento na identificação dessas situações singulares. Um exemplo tomado a *Vigiar e punir*, de 1975 esclarece a proposição. Comentando o ritual do suplício (e notadamente aquele da roda) e partindo dessa definição dada por Jaucourt na *Enciclopédia*: “É um fenômeno inexplicável a extensão da imaginação dos homens em termos de barbárie e de crueldade”, Michel Foucault (1975, p. 37) escreve: “Inexplicável talvez, mas certamente não irregular nem selvagem”; não é “uma raiva sem lei, mas uma

lei que toma emprestada a raiva como modo de funcionamento”. Assim definido, o suplício não se torna evitável? O encarniçamento dos atores sociais em lutar, em estabelecer novas filias e práticas, não se deve tanto a sua visão de um mundo que precisa se dirigir a um Bem supremo, mas a uma configuração precisa e precedente de onde surge um projeto novo capaz de barrar de uma nova maneira o desastre que sobrevém.

A guerra: sobre esse assunto Michel Foucault se exprimiu longamente em “Droit de mort et pouvoir sur la vie”, quinto capítulo de *A vontade de saber* (1976), e depois nos seus cursos. Releer esse capítulo à luz do que foi dito antes esclarece singularmente certos conflitos de hoje. Num primeiro momento, Michel Foucault se interroga sobre a maneira como, no século XIX, as guerras puderam se tornar tão sangrentas e se pergunta ao mesmo tempo qual é o caminho paradoxal adotado pelas sociedades para que se tenha feito de tal sorte que “os massacres se tornaram vitais” (FOUCAULT, 1976, p. 180) num período em que se atribui o maior valor à vida (as precauções com sua saúde, sua longevidade). Vê-se, é uma questão que se encontra em defasagem em relação ao conjunto das resses sobre o acesso da humanidade à pacificação.

A tudo isso, Michel Foucault responderá de maneira a um só tempo violenta, drástica, lógica, inesperada, retomando tudo ao avesso, fazendo ficar de pé situações que a opinião acredita contraditórias.

Desde o fim da Idade Clássica (período-chave para Foucault), uma ruptura se forma; a uma sociedade sob a ordem do soberano, que expõe seus súditos à morte quando ele próprio está ameaçado e que exerce seu poder como uma instância de confisco da vida, do corpo, do sangue de seus súditos, sucede uma sociedade cuja técnica de poder não é mais o confisco. Com efeito, a morte tendo arrefecido um pouco (as sociedades conhecem menos epidemias devastadoras e fomes mortais), aparece uma noção nova: aquela de população. Um novo espaço nasce onde são levados em conta o processo da vida, as probabilidades de vida e de saúde de uma população, as forças que a compõem e que devem ser protegidas. Desde então, o poder não está mais em face de sujeitos sobre os quais o domínio último é a morte, mas em face de seres vivos sobre

os quais o domínio exercido é a vida. Passa-se, diz Foucault, a gerir a vida, a espécie. E as guerras vão se realizar nesse novo contexto, não mais em nome apenas do soberano, como sem dúvida se dava no século XVII, mas em nome da existência de todos. Assim, populações se acharão paradoxalmente levantadas umas contra as outras em nome da necessidade que têm de viver. “O princípio, poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, se tomou princípio de estratégia entre Estados, mas a existência em questão não é mais a da soberania, é aquela, biológica, de uma população [...] O poder se exerce no nível da vida, da espécie, da raça” (FOUCAULT, 1976, p. 180).

Estamos numa problemática em que a natureza da racionalidade do poder explica a violência e a destruição tornando-as compatíveis, o que explica que uma sociedade pode fazer com que a pena de morte seja cada vez menos frequente enquanto o número dos homens mortos na guerra é cada vez mais elevado. A razão de ser do poder não é um sentimento humanitário, uma suavização dos costumes, mas uma lógica de seu exercício. Se é preciso multiplicar a vida e a reforçar, a pena de morte se torna obsoleta, mas a reflexão sobre a espécie e a população vai condicionar a entrada em guerra ou mesmo incitar a guerras civis entre populações. Assim, pode-se dizer que o nazismo é antes de tudo uma política em que a racionalidade do abominável é uma lei.

Como não compreender a partir de então que a singularidade do Mal é tributária da singularidade de uma política? O mal está subordinado aos processos que logicamente o reivindicam, o mal é o próprio tema que organiza esses processos.

Ao final dessa reflexão, parece conveniente que, refletindo sobre o que é sugerido sobre a violência e a crueldade nos *Ditos e escritos*, possamos tomar posição em relação a esses temas, quando mais não fosse para demarcar em cada momento histórico, fora de todo pressuposto linear de continuidade e de progresso, de origem e de destinação, os tipos de racionalidade que se tornam compatíveis com a violência. Em vez de ser considerada como uma consequência social, a violência pode ser mostrada como o objeto — o tema — principal de uma política. Além disso, a “racionalidade do

abominável” deixa de ser corroborada por interpretações simbólicas em que o sagrado se instaura a partir do fim da violência. A racionalidade não quer dizer progresso nem bem, e interrogá-la a cada instante permite compreender suas configurações e assim poder destruí-las. É preciso então compreender as formas de racionalidade que fazem jorrar a violência. Um espaço complexo se abre onde o historiador, cujo procedimento é de revelar os mecanismos racionais que conduzem à violência, mostra eventualmente que, se esses mecanismos existem, outros podem existir, contrários, diferentes, se abrindo a novas possibilidades. Violência, bárbara e crueldade são organizações de poder que se inscrevem em enunciações políticas: nada é fatal nem mesmo obrigatório em sua aparição, uma vez que todo mecanismo é um jogo que se desmonta, e por vezes mesmo se abole, num outro jogo.