

HERMENÊUTICA DO QUOTIDIANO NA HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA*

Maria Odila Silva Dias**

Resumo

Este ensaio aborda as possibilidades da hermenêutica de criticar o processo de politização do cotidiano e de documentar necessidades sociais fora de parâmetros objetivistas. Trata-se de enfatizar a crítica do cotidiano sob um viés polêmico, na cultura contemporânea e os novos caminhos metodológicos que abre, quando posta em diálogo com o historicismo, o neomarxismo e a desconstrução filosófica para pesquisar temas relativos ao informal, às diferenças, à especificidade histórica.

Palavras-chave

Quotidiano; hermenêutica; historicismo; neomarxismo; desconstrução filosófica.

Abstract

This is an essay on the critical role of hermeneutics in contemporary culture and its methodological possibilities for documenting the politics and social necessities of everyday life. Through a dialogue with historical relativism, neomarxism and continental deconstruction philosophy this essay emphasises the polemical confrontation between the historically unique and scientific and technological knowledge.

Keywords

Daily life; hermeneutics; historical relativism; neomarxism; philosophic deconstruction.

* Agradeço a Paulo Teixeira Iumatti, autor de *Diários Políticos de Caio Prado Júnior: 1945* (São Paulo, Brasiliense, 1998), pela cuidadosa revisão deste texto.

** Professora do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP e Professora Titular Aposentada do Departamento de História da FFLCH da USP.

A hermenêutica é a filosofia do nosso mundo, no qual o ser se apresenta sob a forma do enfraquecimento ou da dissolução. A tese “não existem fatos, somente interpretações” tem um sentido reutivo de perda da realidade, que é um apelo essencial para a hermenêutica.

Gianni Vattimo
A sociedade transparente

É aí que os conceitos, as sensações, as funções se tornam indecíveis, ao mesmo tempo que a filosofia, a arte e a ciência, indiscerníveis, como se partilhassem a mesma sombra, que se estende através de sua natureza diferente e não cessa de acompanhá-los.

Gilles Deleuze e Felix Guattari
O que é a filosofia?

O estudo do cotidiano abarca uma frente ampla de áreas multidisciplinares e envolve uma estratégia de questionamentos e de crítica da cultura. Atualmente, representa nas humanidades uma confluência importante de perspectivas transdisciplinares do conhecimento contemporâneo. A ênfase na historicidade e na diferença são parâmetros básicos a partir dos quais os estudiosos vêm procedendo a uma ampla revisão dos sistemas explicativos abstratos nas ciências humanas.

Trata-se de uma postura impertinente de demanda dos fundamentos epistemológicos do conhecimento, das ciências e da tecnologia no sentido de constatar um truísmo – o de que pouco têm a ver com a sobrevivência dos seres humanos na vida de todo o dia. Esse questionar de explicações intelectualistas, de sistemas teóricos, dos fundamentos epistemológicos do conhecimento na área das humanidades, que se reafirma hoje, quando antevemos o século XXI, nasce de uma inquietação salutar, no sentido de cobrar deles o que trazem para a vida concreta de seres humanos em sociedade.

Ao se entrecruzarem, as áreas de saber aprofundaram as suas possibilidades de indagar os fundamentos do conhecimento nas ciências humanas: sistemas de explicação racionalizantes, voltados para o estudo de macroestruturas, a partir de Durkheim e Weber, reforçados pela influência de um marxismo dogmatizante passaram a ser repensados, desde a década de 60 do século XX, por autores como Jacques Derrida, Michel Foucault, Claude Lefort, Jürgen Habermas, Gianni Vattimo, Richard Rorty, Felix Guattari e Gilles Deleuze, que, na medida do seu escrutínio, abriram novos caminhos na contracorrente dos grandes sistemas de explicação da linguagem e do pensamento.¹ A preocupação de

¹ Thomas Kuhn ao demonstrar que algumas revoluções científicas se inserem dentro de certos paradigmas

elaborar o sentido de rupturas, fissuras, diferenças, possibilidades de novos modos de ser, a propósito, recrudescer o interesse numa perspectiva de conhecimento propriamente historista, distanciada dos conceitos das ciências exatas. No dizer de Gilles Deleuze:

Há noções exatas por natureza, quantitativas, equacionais, e que não têm sentido senão por sua exatidão: estas, um filósofo ou um escritor só pode utilizá-las por metáfora, o que é muito ruim por que elas pertencem às ciências exatas. Mas há também noções fundamentalmente inexatas e, no entanto, absolutamente rigorosas, das quais os cientistas não podem prescindir...²

A filosofia das ciências, devassando implicações ideológicas do confronto da sociedade com sistemas de pensamento abstrato, mais sensível às temporalidades históricas, também abriu uma nova vertente voltada para o estudo da historicidade do pensamento científico. Os estudiosos desvendaram relatividades e rupturas no processo de invenção de certos paradigmas, aprofundaram questões relativas a problemas epistemológicos dos métodos empregados pelos cientistas e relacionaram a coexistência de diferentes sistemas lógicos com as transformações das conjunturas de época em que surgiram.³ Elaboraram assim um viés polêmico, o qual tem dividido os pensadores nas universidades, estabelecendo campos irreduzíveis de pesquisa que tendem a dialogar cada vez menos entre si. Para Richard Rorty, a filosofia analítica e os que procuram explicações científicas, de um lado, e os que duvidam da possibilidade de chegar a idéias fundadoras ou certezas científicas, de outro, são mananciais que convivem na pluralidade do pensamento atual.

A tendência antipositivista do pensamento nasceu na Alemanha, em fins do século passado, abrindo trilhas novas de pesquisa para as humanidades, na medida em que se voltou contra aspectos abstratos, fundantes do cientificismo, da epistemologia e do pensamento metafísico dos séculos XVII e XVIII. Seus instrumentos básicos de indagação

que nem sempre podem ser logicamente verificados, introduziu na história das ciências o elemento da persuasão e da retórica. Vattimo, Gianni. *The end of modernity*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, 117.

2 Deleuze, G. e Guattari, F. *Conversações*. Rio de Janeiro, 34 Literatura, 1996, 42. Rorty, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge University Press, 1991, v. 2, 23; Margolis, J. *Interpretation Radical but not Unruly. The new puzzle of the arts and History*. Berkeley, University of California Press, 1995.

3 Canguilhem, G. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, 1983, 12ss.

partiam do conceito do relativismo cultural, da historicidade do conhecimento e da revisão das idéias de tempo, temporalidade e duração.⁴

Nas primeiras décadas do século XX, as possibilidades iconoclastas da postura do historicismo recrudesceram com o movimento modernista, mostrando-se cada vez mais promissoras.

O enfoque historicista ganhou um novo alento ao se voltar para a imbricação transdisciplinar das ciências humanas. A História, que surgira como disciplina destinada a reforçar projetos culturais hegemônicos – da igreja, do Estado-nação – viria a ser um dos principais esteios das frentes críticas do pensamento contemporâneo. O relativismo, ao documentar as diversidades históricas, nuançou as temporalidades das culturas, a historicidade do conhecimento, necessariamente concreto e apropriado para documentar diferenças, tornando-se um dos eixos centrais da crítica da cultura contemporânea: historicismo, neomarxismo, desconstrução filosófica e certas correntes da filosofia da linguagem constituíram fontes importantes do processo de devassamento do cotidiano e de interpretação da cultura no mundo atual.

O advento da modernidade assinalou ruptura nos costumes e nos valores vivenciados pelos sujeitos históricos. O conceito do cotidiano, sob esse prisma específico, parece implicar contradição com o próprio termo que indica, de imediato, para muitos, uma idéia de rotina, de lazer, de fatos encadeados num plano de continuidade, campo da necessidade e da repetição, área reservada ao consumo, à cultura dominante. Entretanto, para alguns pensadores de nossa contemporaneidade, o conceito sugere, antes, mudança, rupturas, dissolução de culturas, possibilidades de novos modos de ser. Gianni Vattimo identifica no mundo contemporâneo um processo amplo de contaminação pela cultura ocidental. Mais do que uma rígida organização tecnológica mundial nos deparamos com uma imensa construção de ruínas e vestígios. Para ele a hermenêutica que busca o desocultamento das diferenças e de culturas, as quais teriam de ser traduzidas umas para as outras, tem uma nova tarefa na contemporaneidade. Em vez de participar do fim do mundo da metafísica, tem a missão de interpretar o processo contemporâneo de dissolução dos seres e das particularidades culturais.⁵ O convívio uns com os outros de remanescentes de outros modos de vida em meio a um processo tecnológico avassalador de re-europeização do mundo deixa aos antropólogos e historiadores o desafio

4 Holanda, S. B. de. *Ranke*. São Paulo, Ática, 1979, 44-5; Iggers, G. G. *The German conception of History*. Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1968.

5 Vattimo, G. *The Transparent Society*. Cambridge, Polity Press, 1992, 115ss.

de interpretar indícios que ficaram de manifestações de vida e sociabilidade agora contaminadas. Um recurso importante para apreender esses remanescentes é concentrar atenção na coexistência de múltiplas temporalidades.

Trata-se de um aspecto importante a ser ressaltado, pois diz diretamente respeito à tendência dos historiadores de trabalhar com uma multiplicidade de tempos históricos, especialmente num contexto de rápida transformação como o que temos vivenciado: a crítica do cotidiano, tanto no Brasil como no exterior, relaciona-se intimamente com o fenômeno de urbanização e de massificação, que transformou as sociedades, nos últimos quarenta anos.

Essa vertente da historiografia contemporânea redefiniu sua postura perante o tempo linear inspirado no tempo absoluto dos matemáticos ou dos filósofos fenomenológicos. Os historiadores passaram a abordar de preferência uma pluralidade de eixos de temporalizações assimétricas.

Os historiadores do nosso cotidiano trabalham, necessariamente, com uma multiplicidade de tempos coexistentes na mesma conjuntura histórica, na qual discernem durações simultâneas e reconstituem a imbricação de temporalidades plurais. É essa uma abordagem promissora para a crítica do que se convencionou chamar de globalização no mundo atual e também muito instigante no contexto do conhecimento de especificidades do nosso País, onde se sucedem regionalismos econômicos e culturais em descompassos de múltiplas temporalizações.⁶

Quotidiano e crítica da modernidade

É no mundo da opinião pública, dos mass media, do "politeísmo" weberiano de uma organização técnica e potencialmente total da existência, que se pode encontrar uma teoria da verdade, não como correspondência, mas como interpretação. Uma tarefa que a hermenêutica ainda está por fazer é a de uma articulação mais explícita deste nosso destino, do fato dela mesma pertencer à modernidade (mesmo definida em termos de nihilismo e de esquecimento dos seres).

Gianni Vattimo
A sociedade transparente

6 Heidegger, M. *L'être et le temps*. Paris, Gallimard, 1964, 33-5; Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1996; Koselleck, R. *Futures past. On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, MIT Press, 1985; Ricoeur, P. *Temps et récit*. Paris, Seuil, 1983, 3vols.; Nunes, B. *O tempo na narrativa*. São Paulo, Ática, 1995.

Situa-se, por volta de 1960, na Europa, o despertar da atenção dos pensadores para o campo do estudo do cotidiano. Jean Paul Sartre, Merleau Ponty, Henry Lefebvre, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Agnes Heller, Claude Lefort, Jürgen Habermas, Michel Foucault, Mikhail Bakhtine, Gianni Vattimo, Gilles Deleuze e Felix Guattari são alguns dentre os pioneiros da hermenêutica contemporânea do cotidiano.

Para Henri Lefebvre (1972), cotidiano e modernidade se confundiam numa crise aguda da cultura, de modo que mal podiam os homens distinguir entre o cotidiano como vida ou como produção de formas. Segundo esse autor, as linguagens da civilização contemporânea (meios de comunicação, cultura de consumo, cinema, informática), manipuladas pela publicidade e pela cultura de massa, passaram a confundir significado e significante. Por outro lado, o cotidiano, além de uma produção da cultura de massa, era também desejo, de modo que se poderia conceituar como o campo ou espaço mesmo de uma possível revolução cultural: “Apesar dos esforços para institucionalizá-lo, o cotidiano escapa; sua base se oculta, escapando à influencia das formas”.⁷

Michel de Certeau, no livro *A invenção do cotidiano* (1975), argumentou que o importante não era propriamente o estudo da repressão e do disciplinamento do cotidiano, tal como fora elaborado na obra de Michel Foucault, mas o esmiuçar das práticas de sobrevivência, que se configuravam como fontes de resistência, intercalando-se como táticas e subterfúgios possíveis de um cotidiano improvisado, sempre em processo de ser re-inventado. Em oposição à alienação do homem na cultura de massa e à vigilância do poder estudada por Foucault, escolheu como objeto de estudo, justamente, a resistência à ação disciplinadora e massificadora dos meios de comunicação da massa. Nessa sua obra, o autor se propôs a exumar formas subreptícias, que assumiam criatividade na sociedade contemporânea, dispersas em mil estratégias de sobrevivência, sempre atuantes, porém difíceis de serem apreendidas sob uma aparência cada vez mais homogênea de massificação.⁸

Ao estudar *O senso prático* (1980), Pierre Bourdieu também enfatizou essa bifurcação necessária de perspectivas para o estudo das rupturas da vida moderna, em que escrutinou a oposição do oral ao escrito, do teórico ao prático. Nesse livro, o antropólogo buscou um caminho que permitisse ao estudioso um ponto de entroncamento entre a análise das estruturas objetivas e o estudo da experiência dos agentes sociais. Por meio

7 Lefebvre, H. *La vida quotidiana en el mundo moderno*. Madri, Alianza, 1984, 227. 221.

8 Certeau, M. de. *L' invention du quotidien*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1975, v. 1, 14.

de um conhecimento perspectivista, quis transcender a polaridade que opunha um ao outro sujeito e objeto. A certa altura de seu texto, apelou para a noção das correlações na lógica da linguagem de Wittgenstein, que admitia na prática das regras lingüísticas, como também na prática dos costumes, a possibilidade da invenção e da mudança, por meio de transformações do consenso de um grupo cultural.⁹

Agnes Heller, em seu livro *Sociologia da vida quotidiana*, fez um estudo crítico-filosófico das possibilidades de transformações no mundo comunista, confrontando-se com o fenômeno da alienação dos homens na cultura contemporânea. Discerniu dois pólos irreduzíveis do pensamento, que a alienação do homem moderno manteria à distância um do outro e que ameaçariam a possibilidade de realização dos homens na vida de todo dia: o conhecimento de fundo, que diz respeito ao genérico da natureza humana, de um lado, e, de outro, o conhecimento contingencial das experiências vividas. Não chegou em seu livro a vislumbrar solução para este drástico impasse da esfera do conhecimento, que entrevia nas sociedades comunistas assim como no mundo ocidental de comunicação de massas: o de um abismo entre duas maneiras de apreensão do mundo nas ciências humanas, cuja resolução não logrou superar. “Não existe uma muralha chinesa entre as objetificações genéricas *em si* e *para si* (e nem sequer entre o homem particular e o individual), tampouco existe uma muralha entre as formas de atividade e de pensamento cotidiano, que atuam no sentido do desenvolvimento do genérico *em si* e as que fundamentam as objetivações genéricas *para si*”. Ocupou-se em abrir perspectivas multissistêmicas, buscando mudanças de método e de conceitualização, capazes de propiciar novos caminhos de compreensão para os impasses da sociedade no seu aspecto cotidiano. Ao criticar a ilustração, opôs conceitos genéricos como imperativo categórico, progresso e natureza humana às práticas quotidianas da burguesia, porém não chegou a alcançar um modo de interpretação dialético dessa brecha de origem capitalista e metafísica.¹⁰

9 Bourdieu, P. *Le sens pratique*. Paris, Minuit, 1980, 21-3.

10 Heller, A. *Sociologia da vida quotidiana*. Barcelona, Península, 1991, 237; Heller, A. *Crítica de la Ilustración*. Barcelona, Península, 1984, 15ss; Heller, A. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

O poder tinha pouca capacidade de "resolução", como se diria em termos de fotografia; ele não era capaz de praticar uma análise individualizante e exaustiva do corpo social. Ora, as mudanças econômicas do século XVIII tornaram necessário fazer circular os efeitos do poder por canais cada vez mais suís, chegando até aos próprios indivíduos, seus corpos, seus gestos cada um de seus desempenhos cotidianos.

Michel Foucault
Microfísica do poder

Atualmente, a cultura de massa tem o campo do cotidiano como frente estratégica de atuação. Signos, que eram antes da esfera de autoridades normativas como a da Igreja ou do Estado, passaram a ser veiculados com intensidade maior pela cultura de comunicação. Os meios de comunicação difundiram padrões normativos e valores homogeneizadores da vida, que acabaram incorporados à vida dos consumidores da publicidade, da televisão, da imprensa.¹¹

Nesse sentido é que se pode dizer que vivemos hoje um sistema de dominação cada vez mais totalizante e hegemônico. Impõe-se difusamente, a cada instante da vida humana, enquanto nos séculos XVIII e sobretudo no século XIX era canalizado pelas instituições nacionais, instrumentos ideológicos da luta dos burgueses pelo poder, de forma mais espaçada e menos onipresente.¹² Os burgueses que lutaram na Inglaterra e na França pelo acesso à participação política (direito de voto, assento no Parlamento) contaram com uma margem maior de autonomia, na medida em que o processo hegemônico, ainda no seu vir a ser, era menos elaborado do que hoje, certamente mais polarizado em focos de autoridade oficial, amplamente reconhecidos.

O normativo então ainda mal institucionalizado no Estado-nação consistia em parâmetros bem delineados, porém menos abrangentes, no seu modo de disseminação e, nesse sentido preciso, de menor alcance, se comparados aos padrões de homogeneização da cultura contemporânea de massas.

11 Baudrillard, J. *La société de consommation*. Paris, Denoel, 1970; Baudrillard, Jean. A significação da publicidade. In: Lima, L. C. (ed.) *Teoria da cultura de massa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, 273; Habermas, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard, 1988.

12 Habermas, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984, 60 e 169; Habermas, J. *Connaissance et intérêt*. Paris, Gallimard, 1976, cap. 8.

A hermenêutica do cotidiano nas ciências humanas parte, atualmente, de um enfoque de crítica da cultura e da metafísica tradicional, que consiste no esforço de transcender dualidades como sujeito-objeto, natureza-cultura, concreto-abstrato. Essa é uma tarefa que se impõe aos filósofos, tanto quanto aos historiadores do cotidiano.

As histórias social e da cultura se constituíram tendo como base justamente essas dualidades, haja vista a influência de Durkheim, (de Mauss) e de Weber sobre o grupo dos *Annales*, um dos fulcros principais de produção da historiografia social e da cultura. De certa forma, é preciso ter sempre em mente que o próprio conceito do cotidiano também tem sua própria historicidade e, se no mundo contemporâneo ganhou um sentido estratégico de homogeneização dos costumes e hábitos, é precisamente porque passou a ocupar o plano ideológico, que, tinham no século passado, as instituições nacionais, então área estratégica de atuação de um poder por construir, que se consolidava e instituía.

Não nos referimos aos trabalhos de história da cultura de cunho mais conservador, que têm um acesso direto e ao mesmo tempo bastante ambíguo junto ao grande público. Existe uma história do cotidiano infelizmente até mais visível do que a corrente crítica aqui abordada, que vem repetindo chavões e estereótipos do passado apresentados ao público como mercadoria folclorizada e vendável. Os protagonistas dessa vertente de pesquisa, que adquiriram prestígio em meio às ciências humanas e ao público leitor da atualidade, não têm compromisso com um escrutínio crítico da cultura contemporânea. A mercantilização desse gênero historiográfico é uma das explicações para a persistência de certas linhas da pesquisa da história cultural e do cotidiano, as quais reforçam as representações e os estereótipos da cultura dominante.

Na contra-mão dessa tendência pouco inovadora, vem se elaborando uma vertente de vanguarda, polêmica e engajada, que estuda o cotidiano problematizando conceitos herdados do pensamento tradicional e mostrando o impasse em que se encontram. Nesse sentido vem trabalhando tensões e conflitos que clamam por uma hermenêutica radical: a politização do privado, das relações de gênero, de uma pluralidade de sujeitos e de diferentes processos históricos de construção das subjetividades. É esse um caminho bastante fecundo, que tornou visível a historicidade de valores considerados estanques como natureza e cultura, público e privado, sujeito e objeto, razão, emoções, paixões, dualidades que têm por certo sua historicidade, a qual, porém, o pensamento contemporâneo vem procurando transcender. A hermenêutica do cotidiano depende em grande parte desse desafio da teoria do conhecimento, pois pressupõe formas de apreensão da

experiência de vida em sociedade, que só ganham sentido com a dissolução dessas dualidades.

Ao documentar a inserção dos sujeitos históricos no conjunto das relações de poder, essa vertente de pesquisa contribui para historicizar estereótipos e desmistificá-los, pois através do esmiuçar das mediações sociais, pode trabalhar a inserção de sujeitos históricos concretos, homens ou mulheres, no contexto mais amplo da sociedade em que viveram. É o que permite, dentro da margem de conhecimento possível, a reconstituição da experiência vivida, em contraposição à reiteração de papéis normativos. O perspectivismo facultou a reconstrução de temas estratégicos do cotidiano, a partir do presente, no mundo atual, em que se configuram de forma ideológica e bastante abrangente (família, sexualidade, amor romântico), para reconstituí-los no plano da história, de modo que parecem relativizados no tempo, perdendo a conotação universal, que o valor ideológico lhes conferia. A reconstituição das experiências vividas, na medida em que papéis informais foram focalizados e iluminados, propiciaram a análise da ambigüidade e mesmo da fluidez dessas práticas, costumes, estratégias de sobrevivência.

Temporalidade dos conceitos

É algo como querer traçar linhas numa corrente incessante, desenhar nela figuras consistentes. Parece que entre esta realidade e a compreensão não existe forma congruente de captação, já que o conceito separa o que no rio da vida aparece unido... o rio da vida tem um caráter singular. Nele cada onda nasce e desaparece. Esta dificuldade é o mais autêntico problema do método histórico, desde que Hegel opôs o conhecimento através da razão, próprio da época da Ilustração ao da natureza do mundo histórico humano.

Mas, o problema tem solução; não é preciso buscar refúgio na intuição, nem renunciar aos conceitos, mas de qualquer modo é necessário transformar os conceitos... de maneira que possam expressar o mutável e o dinâmico.

Wilhelm Dilthey
El mundo histórico

Esse propósito dos críticos do cotidiano acarretou uma drástica revisão da historiografia que, até então, ainda estava impregnada por toda uma ideologia institucionalizante do processo de construção do Estado-nação, reflexo do projeto social das elites dirigentes, no século XIX. A interpretação do cotidiano tornou-se um exercício de perspectiva renovador da historiografia ao se propor a perseguir as vicissitudes de conceitos

ou temas da vida de todo o dia, de um prisma relativista e indiferente a parâmetros prefixados. Consistiu principalmente em elaborar o relativismo, o que levou à historicidade dos conceitos:

Em certa medida, os conceitos das ciências do espírito são representativos de algo em andamento, que aparecem como fixidez no pensamento do que é por si um movimento de transcurso ou direção. Por isso, as ciências sistemáticas do espírito têm ainda como tarefa a formação de conceitos que expressem esta tendência (de movimento) inerente à vida, seu caráter fluido e inquieto...

(...) em lugar de uma substância teremos neles a energia.¹³

A história, necessariamente, se atém ao singular e ao temporal; cada conjuntura de tempo, de cultura ou de nacionalidade tem o seu próprio centro ou eixo de referência.¹⁴ Dentro dessas balizas, cada época ou conjuntura histórica passou a ser interpretada a partir da sua própria especificidade. Desse prisma pode-se elaborar a crítica de conceitos genéricos e permanentes, como o de identidade nacional ou do sujeito abstrato universal. Houve assim um despertar dos historiadores para o fato de que projetos hegemônicos de uma sociedade dificilmente coincidiam com as experiências concretas de setores oprimidos da população.

O contrasenso entre a concretude de suas experiências no tempo e o formalismo do discurso normativo passou a desafiar os historiadores. Ao se depararem com esse impasse, encontraram novos métodos de leitura das fontes, revelando finalmente uma multiplicidade de sujeitos históricos que atitudes mais conservadoras mantinham num completo esquecimento ideológico. Cuidaram de elaborar a historicidade dos conceitos e suas transformações no tempo e, desse modo, a historiografia do cotidiano abriu-se ao estudo das condições de vida dos oprimidos, ao esmiuçar das relações de gênero, dando voz aos silenciados da história.

A história do cotidiano e das mediações sociais, em processo de mudança, enquanto perspectiva construída no tempo, pressupõe o relativismo cultural; por isso os historiadores, ao apreenderem experiências vividas, se conformaram em procurar uma nitidez de foco, uma relação cognitiva, nuanças de verdade, uma tradução aproximativa, em lugar de descrições ou explicações definitivas; o historiador, em seu diálogo com as

13 Dilthey, W. *El mundo histórico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 181 e p. 307.

14 Idem, *ibidem*, pp. 179, 209-13.

fontes, começou a perseguir, pacientemente, a historicidade dos conceitos do passado, estabelecendo uma ponte crítica entre os conceitos contemporâneos e os de suas fontes.

Historicidade do conhecimento

O fato da fala humana ser ocasional não é uma imperfeição fortuita; é a própria expressão lógica da virtualidade viva da fala, que joga com uma totalidade de sentido sem poder exprimi-lo na sua íntegra. Toda fala humana é finita, de modo que traz uma infinidade de sentidos por elaborar e por interpretar. É por este motivo que o fenômeno hermenêutico só pode ser entrevisto à luz desta finitude fundamental do ser, que é de caráter puramente lingüístico.

Georg Gadamer
Truth and method

Dentro desse contexto o conhecimento histórico tende para o configurativo e o perspectivista; nele um tema é construído a partir do ponto de vista do historiador que, imerso em sua contemporaneidade, consegue iluminar um fragmento do passado por meio das fontes, entabulando com elas um diálogo. Esse diálogo, que gradativamente se intensifica num crescendo de indagações, depende muito da consciência possível, que o historiador pode elaborar de sua própria inserção no mundo atual. Há muito se diz que a história necessariamente parte do conhecimento do presente. Entretanto, apesar de fundamentar-se sobre um exercício crítico do historiador, de situar-se na sua contemporaneidade, de que partem as perguntas e questões, que ele dirige a suas fontes, na verdade, o conhecimento histórico é mais do que o estudo do presente, pois constrói-se na medida do diálogo estabelecido entre o historiador e fragmentos do passado, que vão se ampliando na medida em que aquele diversifica suas questões. O processo crítico de construção desse diálogo é feito do confronto dos conceitos contemporâneos com os conceitos embutidos nas suas fontes. A ampliação das possibilidades desse diálogo depende da colocação de questões aptas a ampliarem o seu alcance.

É o que se entende, desde Dilthey, por *historicidade do conhecimento*. Georg Gadamer elaborou um conceito já presente na obra de Dilthey, sobre a especificidade do conhecimento histórico, como seja da fusão de perspectivas de conhecimento na metáfora de uma linha num horizonte, que se desloca sempre. Essa metáfora diz respeito ao conhecimento relativista, estabelecido pelo historiador na crítica de suas fontes. Perspectiva sempre provisória e relacional, que se estabelece entre a consciência do histo-

riador, na sua contemporaneidade, e as fontes do passado, coligidas e interrogadas através de um processo dialógico de compreensão. Trata-se de um conhecimento essencialmente limitado pelas temporalidades e que se projeta numa multiplicidade de prismas.¹⁵ Reinhard Koselleck refere-se a esse campo de elaboração de conhecimentos como ao estudo da *contemporaneidade do não contemporâneo*.¹⁶

Nas ciências do homem, ao contrário do que ocorre nas ciências experimentais ou objetivistas, o pesquisador é ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento, de modo que ao se propor a construir um tema histórico, recortar um objeto de estudo e re-inventá-lo, dentro de certo método ou critérios de interpretação do passado, tem sempre em mente a historicidade de verdades, instituições, dogmas, antigamente tidos como irrefutáveis e cuja mudança pode reconstruir através das gerações e do passar do tempo.

Possibilidades de apreensão da experiência vivida

Assim como as coisas, as unidades de nossa experiência do mundo, que são constituídas por sua adequação e seu significado, se manifestam na linguagem, da mesma forma tudo o que recebemos como herança nos fala novamente através da nossa compreensão e de nossa interpretação. A natureza lingüística deste aflorar na linguagem é a mesma de nossa experiência do mundo em geral... É a própria centralidade da linguagem através de sua relação com a totalidade dos seres, que faz a mediação para o homem e para o mundo de sua natureza finita e histórica.

Georg Gadamer
Truth and method

Assim concebemos a linguagem à luz das idéias de "expressão", de forma simbólica, de comunicação enunciativa, de "manifestação da vida vivida" ou de "estruturação" da vida.

Martin Heidegger
L'être et le temps

Antes de mais nada, cumpre lembrar que a hermenêutica do concreto se baseia em uma teoria do conhecimento que reconhece a própria historicidade do conhecimento. Ao aderir aos limites de sua própria historicidade, pode o historiador, em vez de lidar

15 Gadamer, G. *Truth and method*. New York, Crossroad, 1984, p. 269.

16 Koselleck, R. *Futures past*, pp. 89, 98.

com a confirmação no passado de princípios teóricos preestabelecidos, aspirar a uma compreensão mais concreta da experiência humana, que exerce um papel iconoclasta ou de exorcismo de mitos ou dogmas, de pretensa validade universal.

A partir da desmistificação de verdades absolutas é que podemos colocar o problema da história do cotidiano e de sua historicidade no tempo, mostrando a unilateralidade e fluidez dos costumes tidos como universais e apreendidos através da representação como se constituíssem objetos de um sujeito distanciado e neutro.¹⁷

Nesse sentido e a partir de um prisma relativista, a hermenêutica do cotidiano contribuiu para documentar diferenças, delinear formações específicas de classes sociais nas mais diversas sociedades. Os que adotaram essa postura de estudo assumiram de certa forma a perda da continuidade, que entretecia a urdidura de interrelações passado, presente e futuro. Fato é que há muito renunciamos às perspectivas lineares, a conceitos fixos, a categorias abstratas, tais como nacionalidade, progresso, mesmo ao conceito de classes sociais *per se*, enquanto categorias –, para aceitá-las de novo, revistas, enquanto processo, movimento histórico, no tempo, a delinear a diversidade das mais variadas conjunturas sociais.

Crítica do conhecimento, perspectivismo e historiografia se entrecruzam e se inter-relacionam pois, há mais de um século, na lenta elaboração de uma hermenêutica do cotidiano. O perspectivismo do conhecimento é um fenômeno transdisciplinar que enlaça num campo único antropólogos, sociólogos, historiadores, críticos literários e filósofos. Persegue a adequação dos parâmetros conceituais dos cientistas sociais à possibilidade de apreender experiências vividas por seres humanos em sociedade.

Opor à racionalidade formal certa concretude do social é o impasse atual das humanidades, que se comprometeram com a crítica dos sistemas explicativos abstratos. Na área da filosofia das ciências, voltaram-se os estudiosos para o exame da historicidade dos processos de invenção dos paradigmas do conhecimento, como a procurar o ponto em que o saber e a tecnologia se desviaram dos mananciais da vida, contribuindo para as estratégias do poder em seus disparates mais extremados¹⁸.

17 Rorty, R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, Princeton University Press, 1980, 165.

18 “Comme la compréhension n’est en son sens existentiel que le savoir-d’être de l’être là lui-même, les présupposés ontologiques de toute connaissance historique transcendent essentiellement l’idée de rigueur propre aux sciences exactes. La mathématique n’est pas plus rigoureuse que l’histoire, elle est simplement plus étroite que celle-ci en regard au domaine des fondements existenciaux qui lui importent”. (Heidegger, M., *L’être et le temps*, p. 190.)

Os filósofos do conhecimento procuraram, por sua vez, traçar os limites da linguagem e do pensamento, buscando as coordenadas do conhecimento no dia-a-dia dos seres humanos, em vez de beber dos fundamentos da metafísica. Trataram de aprofundar a fenomenologia da percepção e de romper com tradições epistemológicas que impunham um sujeito cognoscente universal e abstrato, dotado de certas categorias inatas do conhecimento, as quais delimitavam de antemão todo o processo do conhecimento.

A hermenêutica do cotidiano depende de uma vertente de exercício crítico, que se pretende concreta e não reduitiva. Acompanhou-a um processo de relativização de conceitos herdados e de crítica do aparato conceitual e epistemológico das ciências humanas em geral, que já se podia discernir na obra de Nietzsche, principalmente na *Genealogia da moral*, vertente da hermenêutica que parte da crítica da teoria para a busca de sentidos relativizados, provisórios, temporários.

É bem verdade que nos acostumamos, a exemplo dos homens dos fins do século XVIII, que perdiam o rumo das utopias, a procurar o universal no particular, o que nos leva a cultivar as minúcias e a elaborar as mediações entre pormenores significativos e processos sociais mais amplos. O interesse pelo particular, entretanto, não restringe a amplitude do tema, pois focalizar as experiências de vida de homens e mulheres, ainda que de ângulos particularizados, significa um espriar de olhares sobre paisagens a perder de vista.

Antes de precisar o viés crítico a que nos filiamos, é prudente resvalar pelo problema da perspectiva do conhecimento. Ao delinear temas, ao configurar assuntos relativos às experiências de vida em sociedade, nos defrontamos, antes de mais nada, com o problema das possibilidades do conhecimento (que nos oferecem esses temas por construir): formas, categorias, sistemas, regras, valores, limites da linguagem, modos de intelecção de conceitos, múltiplas temporalidades a coexistirem, níveis de indagações, processos de interpretação.¹⁹

A motivação deste ensaio partiu de uma reflexão sobre as dificuldades formais de descrever com precisão no que consiste a interpretação do cotidiano. Trata-se de campo antigo que vem sendo percorrido há quase um século e que procuramos apreender, a partir de nossa perspectiva contemporânea, como possibilidades de mudança no tempo, mais do que permanências estruturais. A micro-história, embora ofereça contornos bem

19 "L'homme se manifeste comme l'étant qui parle, cela ne signifie pas qu'il l'a en propre la possibilité de s'exprimer par sons mais que cet étant est sur le mode du découverte du monde et de l'être -là lui même" (Heidegger, M., *L'être et le temps*, p. 204).

concretos e delimitados, abre-se para processos sociais bastante amplos. Diz respeito a quase tudo o que se atém às relações entre sujeito e sociedade: relações de gênero, ciclos vitais, condições de vida, estudos de gerações, história das organizações familiares, religiosidades, formação das classes sociais, culturas populares, eruditas, – em movimento, no tempo. Como diferenciar cotidiano e cultura?

A abordagem de temas específicos da vida de todo o dia em sociedade tem o condor de sugerir perguntas e de se encaixar no panorama das ciências humanas e da história, de modo renovador, senão incômodo, certamente pouco convencional, porquanto o ofício do historiador é necessariamente um diálogo da nossa contemporaneidade com o passado, do qual gostaríamos de nos libertar, com os olhos iluminados pelas possibilidades do nosso vir a ser no futuro.²⁰

A história das experiências do cotidiano voltou-se para a crítica das ideologias dominantes de controle social e suas múltiplas representações. Na medida do possível, procurou desconstruir discursos normativos do passado, de modo a abrir caminhos novos no mapa dos nossos conhecimentos; ao revisitarmos a historiografia institucionalizada, procurando incorporar nela os resultados de pesquisas pontuais das relações sociais do cotidiano, estaremos desvendando novos horizontes e pontos de vista globais abertos para novos modos de ver e de apreender experiências vividas no tempo.

A crítica do Sujeito universal abstrato, do conceito de identidade criou novas áreas de conhecimento, descerrando trilhas para o estudo de temas tidos como objetivos, permanentes, institucionais, que hoje encontraram seu lugar na história da cultura, como o da organização das famílias, dos ciclos vitais, da sexualidade, da construção das subjetividades, da formação das classes sociais, das mudanças culturais, das religiosidades populares, da circulação de seus valores e dos seus rituais.

A hermenêutica do cotidiano pressupõe formas de apreensão da experiência de vida em sociedade que só se tornam viáveis com a desconstrução de dualidades. Hoje a teoria do conhecimento começa a revê-las à luz da ciência contemporânea que, de certa forma, tornou obsoleta, por exemplo, a oposição natureza e cultura.²¹

É tal o grau de controle e mesmo de coisificação garantido pela ciência moderna que têm razão certos expoentes de novas vertentes do pensamento ecológico, ao enfa-

20 Heidegger se refere à explicação histórica como tendo algo a ver com um conceito de antecipação e Koselleck emprega o termo horizonte de expectativa. Heidegger, M., op. cit., p. 187; Koselleck, R., op. cit., p. 273.

21 Rorty, R. *Philosophy and the mirror of nature*, p. 345.

tizarem que afinal tudo é cultura, mesmo a natureza, a paisagem, o clima, a biologia, mormente face ao grau de interação ou de dominação alcançado através da tecnologia. Re-encontrar um ponto de equilíbrio, um referencial neutro como o de Arquimedes, para evitar a destruição (ou a *tragédia da cultura*, no dizer de Georg Simmel), seria o desafio maior dessa vanguarda crítica do conhecimento.

O descompasso entre o desenvolvimento das ciências e o das humanidades tornou-se assunto vital na batalha travada a partir de 1890 entre os filósofos das ciências, positivistas, de um lado, e os filósofos das ciências humanas e da história, de outro. O estudo das possibilidades de apreensão das experiências de vida em sociedade levou o cotidiano ao cerne dessa polêmica, que por ter se travado com maior entusiasmo entre os filósofos alemães ficou conhecida como *Methodenstreit*.

Resgatar a história enquanto experiência de vida dos homens das linearidades conceituais metafísicas apriorísticas, idealistas, foi a preocupação de alguns pensadores do século passado como Nietzsche, Dilthey ou Marx. Para este último, no correr da construção da sociedade socialista, o indivíduo se re-encontraria; até seus cinco sentidos seriam redimidos do processo de alienação a que o capitalismo os submetera.²²

Pode-se de certa forma vincular a noção do cotidiano e da necessidade da sua hermenêutica a um momento de crise da cultura européia marcada pela perda da fé na filosofia finalista ou historicista da humanidade, a que o próprio Marx estivera preso. A descoberta de que as particularidades e singularidades eram os únicos valores passíveis de serem conhecidos pelo historiador incentivou o interesse do historicismo alemão em definir um tipo de conhecimento específico das ciências humanas, diferente do método usado nas ciências naturais e experimentais. Foi para tanto preciso que se perdesse a fé num sentido providencial, fatalista, linear ou cumulativo do passado dos homens (Hegel). Perdida a noção de uma evolução ou progresso linear, perceberam os historiadores ou teóricos do conhecimento que o único sentido do conhecimento do passado residia em focalizar conjunturas específicas, estruturas da vida social, visões ou concepções do mundo relativas a si mesmas e não a planos universais teleológicos do desenvolvimento universal da humanidade.

Ao contrapor-se a Kant, Herder chamava atenção para a multiplicidade de tempos que caracterizava cada existência ou coisa mutável na realidade, pois tinham em si

22 Schaff, A. *História e verdade*. São Paulo, Martins Fontes, 1986; Heller, A. *Sociologia de la vida cotidiana*, p. 90.

mesmas a medida de sua própria temporalidade. “Existem portanto em qualquer ponto do Universo inumeravelmente muitas temporalidades”, escrevia em 1807.²³

Cada época tem o seu próprio centro de gravidade, diria Ranke alguns anos depois. Era também de certa forma o que pretendia expor Max Weber quando estudava a racionalidade e os valores de diferentes culturas, que existiam não em relação uma com as outras, mas em torno da sua relatividade de sentido, constituindo nexos para si próprias e cada uma delas.²⁴

Para Dilthey, captar pormenores significativos ou *estruturas de sentimentos*, por intermédio da compreensão, parecia o processo específico mais apropriado para as ciências do espírito dos homens. Explorando mudanças, movimentos do tempo, diferenças e uma diversidade de circunstâncias, entrevia possibilidades de apreender o expressivo, de captar *estruturas de sentido singular, conexões de vivência*.²⁵ A compreensão das particularidades da vida dos homens em sociedade só se tornava possível porque se estruturavam em formas culturais objetificadas, como família, comunidade, sociedade civil, nação, religião, arte, filosofia. Essas unidades vitais mantinham sua continuidade na vida das sociedades e tinham de ser compreendidas não através da lógica, mas de um entendimento específico, em cujo âmago residia a noção de que os homens também eram, como essas objetificações culturais, seres históricos e finitos. “Não podemos enquadrar este espírito objetivo num sistema de idéias, mas encontrar a base de sua realidade na história”. A singularidade das experiências de vida é que passava a fazer sentido para o historiador.²⁶

A busca de modos de apreender o contexto histórico das experiências do cotidiano conduziu os filósofos a duvidarem de algumas das categorias inatas da filosofia de Kant. Afinal, as categorias inatas do conhecimento existiriam tal como Kant as definira? Essas categorias inatas ordenavam a vida humana ou iludiam os homens? Seria possível captar a experiência dos homens sem a mediação das categorias inatas do conhecimento, da lógica ou da linguagem, como haviam sonhado os românticos?

Foi a partir da própria historicidade do homem, que filósofos como Dilthey explicaram a possibilidade de apreensão das experiências de vida – na historicidade do sujeito e na historicidade do objeto, finalmente desta forma projetados no tempo e transcendidos

23 Meinecke, F. *El historicismo y su genesis*. México, Fondo de cultura economica, 1982, p. 368.

24 Holanda, S. B. de., Ranke; Iggers, Georg G., *The German conception of history*, p. 80.

25 Dilthey, W., *El Mundo Historico*, p. 235.

26 Idem, *ibidem*, pp. 97, 179, 237.

na sua dualidade intelectualista ou metafísica. A historiografia (principalmente alemã) redescobriu o sentido dos pormenores significativos e a importância de sua hermenêutica, na medida em que nas obras de Nietzsche, Dilthey e Simmel, foram se configurando como elementos necessários para apreender estilos de vida, *forma mentis* ou formas sociais. Foram esses os caminhos que predispueram historiadores da cultura como Burckhardt, no século passado, e Huizinga ou Norbert Elias nas primeiras décadas do século XX, a reviver formas ou estilos de vida. Atualmente, os historiadores da arte criticam o exagerado formalismo dos historiadores, que se dedicaram a reconstituir o *espírito de uma época*. Partem do pressuposto de que ao ater-se à temporalidade das imagens e de pormenores das obras de arte, pode o historiador melhor captar as especificidades do processo criativo de cada época, em cerrado diálogo com a própria contemporaneidade, como se a busca de uma harmonia da totalidade ocultasse mais do que revelasse.²⁷

Entretanto, nos neokantianos, perpetuava-se a crença em certas categorias racionais, lógicas do conhecimento e, pois, nas dualidades do espírito. Georg Simmel elegia como principal objeto do estudo da cultura a elaboração das dualidades entre sujeito e natureza. Ao abordar formas da interação indivíduo e cultura, esse sociólogo esmiuçava as intersubjetividades do cotidiano num sentido reificante, que já apontava para a razão de ser de uma hermenêutica do cotidiano: “a fixidez da forma, o estar coagulado, a existência petrificada é o modo como o espírito convertido assim em objeto se opõe à vivacidade que flui, a sua auto-responsabilidade interior, à dinâmica das tensões da alma subjetiva”.²⁸ A tragédia da cultura era justamente o desequilíbrio entre o objeto e o sujeito da cultura. Todavia, ao tratar da cultura feminina, enfatizou a dualidade formal do mundo objetivo dos homens e subjetivo das mulheres. Para ele as mulheres faziam parte de uma cultura complementar, definida à margem da cultura masculina, mais objetificada. Em um ensaio sobre o sentido da aventura na vida de todo dia, interpretava o lúdico, como possibilidades existenciais de subversão da cultura, como ruptura temporária dos padrões dominantes, que acabavam necessariamente por restabelecer os valores tradicionais da cultura.²⁹

27 Damisch, H. *The origin of perspective*. Cambridge, MIT Press, 1995, 14-18; Francastel, P. *Imagem, visão e imaginação*. Lisboa, Ed. 70, p. 53.

28 Simmel, G. El concepto y la tragedia de la cultura. In: *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona, Peninsula, 1988, p. 204.

29 *Ibidem*, p. 15.

Na obra de Walter Benjamin, crítico sensível da crise da cultura do pós-guerra, a mesma restrição à dualidade racionalista também está presente, particularmente no modo como se opôs à dualidade sujeito e objeto da cultura, assim como às categorias da estética de Kant: abstração e intuição, liberdade e necessidade, espírito e natureza, forma e matéria.³⁰ A flexibilidade do seu estilo ensaístico compensava certa rigidez conceitual, de modo que se tornou um pioneiro da interpretação dos pormenores sugestivos da vida urbana e dos meandros de pequenos aspectos do dia-a-dia, a partir dos quais sabia discernir as relações com fenômenos mais abrangentes da cultura do capitalismo europeu.³¹ Walter Benjamin inaugurou um método novo de abordagem do cotidiano, ao privilegiar o estudo do concreto e do parcial em detrimento do abstrato e do total. Em seu ensaio sobre as passagens de Paris, concentrou sua atenção nos fragmentos e nos pormenores significativos, pois a seu ver, o verdadeiro sentido da cultura manifestava-se no particular e não na totalidade. Walter Benjamin comparou o trabalho do historiador ao de um catador de papéis, ou coletor de lixos, um colecionador de fragmentos, ou também ao de um arqueólogo, detetive ou jornalista. A ele cabia discernir o significado nos cacos, nos fragmentos, pois a verdade era que “nem restaram vestígios dos pormenores no todo que permanece à vista”.³² Acusado por Theodor Adorno de ser pouco dialético, retrucaria que somente de fora a obra de arte parecia ter apenas uma forma ou a dialética apenas um método.³³

A obra dos intelectuais da escola de Frankfurt representou um passo importante no processo de revisão das condições que oferecia o marxismo para a interpretação da vida cultural, pois inaugurou o desdobramento de novas perspectivas no conhecimento dialético. Teve mais tarde um papel de destaque na constituição de um método feminista dos estudos sociais e para a própria hermenêutica do cotidiano.

O histórico aparece na obra de Walter Benjamin como ruptura, fissura do processo de continuidade. Não o processo, mas o momento de ruptura é que é dialético e ele somente pode ser captado pelo historiador na apreensão de uma súbita constelação ou

30 Ibidem, p. 277.

31 Benjamin, W. *Paris. Capitale du XIXe siècle*. In *Essais 2. 1935-1940*. Paris, Denoel, 1983, p. 38.

32 Idem, *ibidem*, p. 47.

33 Idem, *ibidem*, pp. 49 e 53; Jay, M. *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Madri, Taurus, 1986; Matos, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro. A escola de Frankfurt. A melancolia e a Revolução*. São Paulo, Brasiliense, 1989.

configuração de imagens momentâneas, em que se entrevê a mônada, sempre numa fissura do processo de continuidade histórica. A relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, porém a do passado com o momento é dialética: este se revela através de imagens. “Somente as imagens dialéticas são genuinamente históricas, pois não se trata de imagens arcaicas”.³⁴

A interpretação do pormenor como miniatura do todo foi importante para a revisão do conceito de totalidade de Georg Lukács. O predomínio das totalidades cedeu lugar ao primado da individualidade humana e o aspecto configurativo da hermenêutica contemporânea passou a ser um traço fundamental do seu método.

A dialética do pormenor e do global, das relações entre as minúcias e o conjunto do processo social de uma época implicava uma atitude aberta para a possibilidade de apreensão de papéis informais, que escapavam aos papéis prescritos, às institucionalizações, situados enquanto experiência histórica vivida pelos agentes históricos num espaço intermediário entre a norma e a ação: o estudo da multiplicidade de mediações e de elos desvendou a margem de resistência possível, a improvisação, a capacidade eventual de mudança, de transformação, o que politizou o cotidiano. Acenou-se mais para a liberdade do contingencial do que para utopias abstratas.

O historiador passou a construir o seu texto no jogo entre pormenores significativos e processos globais, em correspondências, sínteses e reacertos de perspectiva, que redundaram na historiografia contemporânea, na construção de narrativas explicativas, em que se elaborava a dialética entre a materialidade social e a semântica, perseguindo-se a historicidade dos signos e dos conceitos.

Para o estudioso do cotidiano resultaram em caminho promissor este abrir de novos horizontes de análise, o trabalhar a mais não poder a urdidura de interrelações entre o micros social e sua integração nos panoramas mais globais da cultura.

Ler nas entrelinhas

A escritura da diferença é o tecido do rastro que permite à diferença entre o espaço e o tempo articular-se, aparecer como tal na unidade de uma experiência (de um mesmo vivido a partir de um mesmo corpo próprio).

Jacques Derrida
Gramatologia

34 Benjamin, op. cit., pp. 197, 204-5.

A busca de um sentido implícito nas entrelinhas de um texto diz respeito a um tatear da hermenêutica sempre fora do contexto objetivista. Em verdade, para os historiadores a busca do sentido se faria através da narrativa e da própria linguagem; evitando na medida do possível lançar mão de conceitos e fundamentações intelectualistas, chegaria a captar por meio de indícios, traços, vestígios, não a *representação* de valores mas a sua *singularidade* em relação a uma totalidade sempre evasiva e ausente. Fala-se muito no historicismo como um modo de interpretar o processo histórico avesso a teorias. Interpretar, de fato, consiste num esforço do historiador de libertar-se de uma teoria ou modo racional de pensar que somente teria aplicação nas ciências da natureza. Entretanto, nunca se pode prescindir da discussão de questões teóricas, pois não se deixa uma teoria do conhecimento por outra sem contínua atividade de conscientização e crítica.

Nas humanidades é através do processo de *compreensão* que o pensamento se liberta da necessidade de *referentes* e de operações da lógica, como fundamento da epistemologia moderna. A narrativa é em si um processo de conhecimento que envolve a desconstrução de fundamentos da filosofia tradicional. Interpretar e desconstruir são tendências do pensamento contemporâneo que abarcam muitas afinidades inovadoras. O historiador jamais poderia desvendar o sentido das singularidades significativas, escrevia Dilthey, apoiando-se numa idéia qualquer fundamentadora.³⁵

O historiador, quando fala da necessidade de libertar-se da teoria, refere-se à intenção de eludir o representativo e de ir além do estudo de representações ideológicas. Para tanto e justamente através da própria narrativa é que se envereda por um caminho filosófico árduo, em busca do desocultamento do não dito, do indizível. A experiência vivida, no dizer de Claude Lefort, se abrigaria no oco da representação e fora do pensamento (entendendo-se por este um raciocínio dedutivo e intelectualista).³⁶ Para Dilthey, apreender experiências vividas implicava uma leitura dos documentos dedicada à procura de *referências vitais* em vez de *representações objetivas*.³⁷ Esse pensador ficava a meio caminho da tarefa a que se propunha pois, em mais de uma passagem de sua obra, mostra-se de certa forma ainda preso ao pensamento racional, conquanto buscasse desvencilhar-se de seus pressupostos para a interpretação histórica. Muito a propósito,

35 Dilthey, op. cit., p. 209.

36 Lefort, C. *Les formes de l'histoire*. Paris, Gallimard, 277.

37 Dilthey, op. cit., p. 155.

escreveu Derrida, em sua obra *Gramatologia*: “Isto significaria, talvez, que não é sair de uma época o poder desenhar a sua clausura”.³⁸

Voltar-se para o mundo da vida ou do vivido (*Lebenswelt*) e para o processo da compreensão pressupôs, no período de cerca de quarenta anos entre as épocas em que viveram Dilthey e Heidegger, um sinuoso percurso de demolição de conceitos filosóficos e metafísicos, entre os quais o do próprio *referente* a que de forma ambígua ainda se referia Dilthey, em meio ao processo de desvendamento de um método específico para as humanidades ou ciências do espírito: “entre as ciências do espírito e as ciências da natureza não se trata unicamente de uma diferença na posição do sujeito em relação ao objeto... entre o objeto e eu, existe uma relação de vida”.³⁹ Essa relação de vida implicava na consciência da historicidade do sujeito e do próprio conhecimento.

Conhecimento e temporalidade estavam inexoravelmente articulados um ao outro; era no transcorrer do tempo que se poderia apreender singularidades na história, trabalhando no seu devir experiências específicas e únicas. O processo de compreensão envolveu a captação de conexões de sentido, nem sempre evidentes num texto saturado de referenciais objetivistas, a que o autor chegara por meio de operações dedutivas de pensamento.

A hermenêutica de pormenores significativos demandava justamente a renúncia a pontos de apoio em teorias racionalizantes e portanto uma busca do indeterminado e do indeterminante.

A própria vida se apresenta através de um modo específico da relação de um todo com suas partes. E quando apontamos abstratamente estas relações como categorias, resulta que neste método (abstrato) o número das categorias não tem limite e nem suas relações podem ser reduzidas a uma forma lógica. Temos como tais categorias o significado, o valor, o fim, o desenvolvimento, o ideal. Entretanto, a trama do correr da vida só pode ser apreendida através da categoria do sentido das partes singulares da vida com respeito à compreensão do todo.⁴⁰

A partir de um jogo de relações entre as partes de um todo é que o historiador chegaria a apreender urdiduras de sentido, em certos momentos de iluminação.⁴¹ Georg

38 Derrida, J. *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 1973, p. 15.

39 Dilthey, op. cit., p. 140.

40 Dilthey, op. cit., p. 257.

41 Idem, *ibidem*, p. 237.

Gadamer, quase um século depois, também entendia o processo de compreensão como um evento semelhante ao evento estético, peculiar ao momento de apreensão de uma obra de arte.⁴² Por significado diríamos hoje significação, pois a compreensão consiste justamente na quebra de relações entre significante e significado.⁴³ O conhecimento se dá no tempo através da apreensão pelo sujeito de unidades de sentido que ele não capta como um objeto a que se chegaria por etapas de pensamento racional. A apreensão de uma significação ou unidade de sentido a partir de singularidades se faz por um discernimento subjetivo, dentro de um processo hermenêutico, em que sujeito e objeto compartilham da experiência de uma perspectiva ou relação temporal. “O fluxo da experiência tem o caráter de uma consciência universal de horizonte.”⁴⁴ Situar-se no presente é parte intrínseca do processo hermenêutico. De Nietzsche a Husserl o conceito de horizonte tem sido empregado para expressar seja a estreiteza de sua linha, seja a necessidade de expandi-la ou o abrir-se no processo de conhecimento.⁴⁵

Narrar e horizonte são palavras carregadas de sentido filosófico, embora não metafísico. O horizonte é parte essencial do conhecimento histórico no sentido de implicar um conhecimento perspectivista e saturado da consciência da temporalidade. Trata-se do ponto de entroncamento entre o presente do historiador, a sua expectativa de futuro e o foco possível de fragmentos do passado que o diálogo entre sua experiência contemporânea e suas fontes permite discernir, a partir de um todo invisível, de um passado em si inacessível.

Ora, horizonte, além de termo saturado de consciência histórica, diz respeito na obra de Heidegger *O ser e o tempo* à linha fugidia que separa o conhecimento fático das contingências e dos eventos singulares, pertinentes à especificidade do histórico, do ser ou do todo, que é sempre invisível e oculto e do qual através da interpretação se tem apenas vislumbres.⁴⁶

A temporalidade e a linguagem são as possibilidades de acesso à significação. Para Heidegger, a linguagem é parte do ser e constitui a única porta de acesso a um sentido ou significação. Acesso parcial, na medida em que na elaboração da linguagem como

42 Gadamer, G., op. cit., pp. 86, 113, 424.

43 Idem, ibidem, pp. 372-5.

44 Idem, p. 217.

45 Idem, p. 217.

46 Heidegger, M., *L'être et le temps*, pp. 139, 276.

morada do ser está a única possibilidade de desvendamento do sentido oculto do todo ou do *outro*. O ser da linguagem ou a morada do ser, trabalhado pela sensibilidade do historiador, chega a momentos de revelação, “eventos de compreensão”.

Assim, o todo nunca se revela de forma definitiva e acabada. Nos momentos de revelação, os intérpretes atingem o que se convencionou indicar como uma metáfora da *dobra* na linha do horizonte, espaço esse que separa o ôntico (contingências da finitude do homem) do ontológico, ou seja, a dobra ou fissura indicaria um momento do processo de compreensão ou desvendamento do conhecimento.⁴⁷ Heidegger retomaria a metáfora da *dobra* para indicar as dificuldades de superar as forças da finitude do homem e a necessidade do ser de se relacionar com sua facticidade, sua dispersão, sua descontinuidade, sua falta de sentido. Já, segundo Derrida, ruptura ou cesura seria um momento de significação em que se dispensaria o significante, que como tal deixaria de existir.⁴⁸

Derrida, em sua obra *Gramatologia*, enfatiza a necessidade de ter claramente em conta a diferença entre o ente – a especificidade do histórico ou contingencial – e o ser, enquanto totalidade de sentido. Para Derrida: “O horizonte do saber absoluto é o apagamento da escritura no logos, a reassunção do rastro na parúsia, a reapropriação da diferença, a consumação do que denominamos, em outro lugar, a metafísica do próprio”.⁴⁹

O ser é o outro e o outro está inexoravelmente inacessível ao ente. “A dissimulação do ser ‘como tal’, começou desde sempre e nenhuma estrutura do ente dela escapa.” A dobra é uma possibilidade de se anular a diferença entre significante e significado. Contudo, para Derrida, o conceito decisivo de diferença entre o ente e o ser não deveria ser pensado de um gole só. Os derivados dessa diferença poderiam ser buscados através do *rastro* que conduz ao processo de *diferência*. Rastro, diferença seriam recursos provisórios da desconstrução. “Esta (a diferença) só pode, contudo, ser pensada na sua maior proximidade sob uma condição: que se comece determinando-a como diferença ôntico-ontológica antes de riscar esta determinação.”⁵⁰

47 Deleuze, G. e Guattari, F., *Conversações*, p. 139.

48 Derrida, J., *Gramatologia*, pp. 27-8.

49 Idem, *ibidem*, p. 32. O termo parúsia refere-se neste contexto à *presença* do ser.

50 Idem, p. 29 e 57.

Seria preciso no caminho de desconstrução pensar o rastro antes do ente: “o movimento do rastro é sempre ocultado, produz-se como ocultação de si. Quando o outro anuncia-se como tal apresenta-se como dissimulação de si”.⁵¹

Trata-se de um recurso a que o intérprete recorre num primeiro momento do processo de desconstrução do conceito metafísico de experiência.

Tal recurso seria uma forma de pensamento racional a ser descartada depois, no correr do processo de compreensão: ... “sem um rastro retendo o outro, como outro no mesmo, nenhuma diferença faria sua obra e nenhum sentido apareceria. Portanto, não se trata aqui de uma diferença constituída, mas, antes, de toda determinação de conteúdo, do movimento puro que produz a diferença”.⁵² O rastro tem a ver com a apreensão da experiência vivida no tempo.

Em outra passagem, Derrida volta a ressaltar a importância do rastro no processo de desconstrução, na medida em que é ele que abre a possibilidade de um conhecimento novo do cotidiano no mundo contemporâneo.

O que vem afirmar mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a diferença, que abre o aparecer e a significação. Articulando o vivo sobre o não-vivo em geral, origem de toda repetição, origem da idealidade, ele não é mais ideal do que real, não mais inteligível que sensível, não mais uma significação transparente que uma energia opaca e nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo.⁵³

Existe de certa forma um diálogo, que podemos estabelecer entre Derrida, Heidegger e Dilthey e que nos aponta os caminhos para decifrar o processo de interpretação de uma experiência vivida, na sua singularidade e no tempo. Para Dilthey, captar experiências singulares da vida constitui um exercício de interpretação pelo historiador de *processos de individuação*:

A solução deste problema é o dado singular, que é abarcado pela indução. O dado é algo individual e é assim considerado durante o processo. Contém, portanto, um *momento*, que torna possível a captação do todo na sua determinação individual. Este método de imersão no singular, na medida da comparação deste singular com outros, vai ganhando proporções

51 Idem, p. 57.

52 Idem, p. 76.

53 Idem, p. 80.

cada vez mais elaboradas e assim a tarefa da compreensão nos conduz a profundezas cada vez maiores do mundo espiritual.⁵⁴

Seria o que Derrida denominaria de diferença ou processo de individuação.

A diferença inaudita entre o aparecendo e o aparecer (entre o mundo e o vivido) é a condição de todas as outras diferenças, de todos os outros rastros, e ela já é *um rastro*. Assim, este último conceito é absolutamente e de direito “anterior” a toda problemática fisiológica sobre a natureza do engrama ou *metafísica* sobre o sentido da presença de que o rastro se dá, desta forma, a decifrar... (o rastro) é a diferença que abre o aparecer e a significação... e nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo.⁵⁵

De acordo com Dilthey, a compreensão é um processo necessariamente incompleto pois nunca pode partir de uma regra geral; adere a circunstâncias que mudam continuamente no tempo e cuja interpretação diz respeito à sensibilidade do intérprete para o jogo dos pormenores e das partes em relação a um todo, sempre parcialmente oculto.

O dado é uma sucessão de palavras. Cada uma delas é determinada-indeterminada. Contém em si toda uma diversidade de significado. Os meios de relação sintática dessas palavras são também multívocos, dentro de certos limites. Deste modo, surge o sentido, na medida em que o indeterminado torna-se determinado, mediante a construção (do sentido). E igualmente o valor da composição dos membros do todo, que é composto por frases, é também multívoco, dentro de certos limites e se estabelece a partir do todo.⁵⁶

A compreensão, assim como a desconstrução de Derrida, consiste em processos de interpretação carregados “de máxima tensão que nunca podem realizar-se por completo”.⁵⁷ Derrida comenta o processo de desconstrução que, tateante, ao mesmo tempo enfrenta e habita as estruturas de fora (do pensamento metafísico):

Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas de fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas. Se as habitam, de uma certa maneira, pois sempre se habita, e principalmente quando nem se suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus

54 Dilthey, op. cit., p. 237.

55 Derrida, op. cit., p. 79.

56 Dilthey, op. cit., p. 245.

57 Idem, ibidem, p. 251.

elementos e seus átomos, o empreendimento de desconstrução é sempre, de um certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho.⁵⁸

Da mesma maneira, a finitude do conhecimento faz com que a interpretação dependa da apreensão das experiências de vida no seu curso temporal. O momento ou as experiências nunca são captados no próprio ser da vida. O momento é um instante recordado e não a corrente do rio que passa. Ao captá-lo, a atenção por assim dizer congela esse elemento fluido essencial para o conceito de temporalidade ou duração.⁵⁹ Por outro lado, adverte Dilthey, o historiador nunca deve recorrer a uma teoria da mera idealidade do tempo. Seria render-se ao atemporal, ao genérico, àquilo que não é vivido.

Nosso comportamento com relação ao futuro é ativo e livre. Aqui, junto à categoria de realidade que emerge no presente, surge a possibilidade. Nos sentimos de posse de infinitas possibilidades. Deste modo, esta vivência do tempo determina em todas as direções o conteúdo de nossa vida.⁶⁰

Trata-se de um truísmo lembrar que não existe experiência tal como efetivamente foi vivida. Ela é sempre descrita mediante parâmetros preestabelecidos de pensamento. Todavia, eles podem ser os da epistemologia racional clássica ou podem ser dados por uma experiência de pensamento fora dos ditames tradicionais da epistemologia. É esse último caminho que subjaz as expressões ler entre as linhas, decifrar o não dito, procurar tornar visível o oculto, interpretar o indizível. “Ao final”, escreve Wittgenstein, “para permanecer silencioso é necessário falar. Mas com que palavras?”

Estratégias de resistência, práticas e diferenças: o aparentemente imperceptível

E que haja disjunção entre ver e dizer; que os dois estejam separados por um afastamento, uma distância irreduzível, significa apenas isto: não se resolverá o problema do conhecimento (ou melhor do saber) invocando uma correspondência, nem uma conformidade. Será preciso buscar em outro lugar a razão que os entrecruza e os tece um no outro. É como se o arquivo fosse atravessado por uma grande falha, que põe, de um lado,

58 Derrida, op. cit., p. 30.

59 Dilthey, op. cit., p. 219.

60 Idem, ibidem, p. 218.

*a forma do visível, de outro, a forma do enunciável, ambas irreduzíveis.
E é fora das formas, numa outra dimensão, que passa o fio
que as costura uma à outra e ocupa o entre-dois.*

Gilles Deleuze e Felix Guattari
Conversações

Vislumbrar papéis informais no lugar e em vez de papéis normativos quer dizer interpretar por entre as linhas de documentos imersos na ideologia dominante, indícios de modos de ser, que somente podem ser captados por um modo de conhecimento muito diverso do conhecimento objetivo. A fim de que o historiador possa olhar para práticas sociais fora dos parâmetros da ideologia dominante ou documentar necessidades sociais de sujeitos oprimidos ausentes do curso da história narrada pelas elites é mister recorrer à interpretação de vestígios e indícios nas entrelinhas de documentos muitas vezes escritos por autoridades moldadas pelo pensamento metafísico racional. Na leitura de processos criminais ademais da formação dos processos e dos conceitos jurídicos, freqüentemente, é o pormenor imperceptível e secundário que interessa ao historiador: a identificação de uma testemunha, por vezes analfabeta, ou uma menção de passagem no depoimento a um ponto de sociabilidade na vizinhança...

A história dos oprimidos não nasceu por um passe de mágica. Dar voz a uma multiplicidade de sujeitos pressupôs todo um processo hermenêutico de desvendamento do omissos e do oculto.

O sujeito do conhecimento histórico se relaciona com seu suposto objeto de conhecimento de modo dialético e participante. Para Dilthey, o sujeito do conhecimento faz unidade com seu objeto em todo o decorrer do processo de objetificação.⁶¹ “Pode o eu medir-se com outros? Como compreendemos o estranho?”⁶² Ou em seu ensaio sobre “As origens da Hermenêutica”:

Como é possível que uma consciência configurada individualmente possa, mediante semelhante reprodução, elevar uma individualidade estranha e de índole completamente diferente, ao nível do pensamento objetivo? Que tipo de processo é este, tão aparentemente diferente dos demais processos de conhecimento?⁶³

61 Dilthey, op. cit., p. 215.

62 Idem, ibidem, p. 250.

63 Idem, p. 322.

Junto às forças de coesão e de funcionalidade que caracterizam uma época nos seus aspectos comuns, que lhe dão organicidade, surgem sempre aspectos dissonantes, sujeitos marginalizados que estão na contracorrente de seu tempo.

Quando em meio de uma época surge algo novo, criativo, procedente de outro sentimento de vida, começa o movimento destinado a trazer tempos novos... Com este elemento criativo começa uma nova relação entre a vida, as referências vitais, a experiência da vida e a formação das idéias.⁶⁴

É o momento em que começam a atuar forças de resistência, “tendências antagônicas” ou forças de transformação, que lutam por dar uma nova forma à vida.⁶⁵

Penso, por exemplo, na dificuldade de dar voz às escravas e mulheres forras que, nos fins do século XVIII em Minas ou em São Paulo, circulavam gêneros de primeira necessidade num comércio clandestino, que alimentava escravos fugidos. Os documentos da câmara municipal pouco têm a oferecer sobre o contrabando ou mesmo sobre preços clandestinos. Entretanto, são inúmeras as indicações de transgressão de normas e de evasão do fisco, assim como registros de multa.

Em qualquer tema das ciências sociais é preciso sondar o abismo entre as normas e os costumes. Dar voz a sujeitos até hoje emudecidos implica redescobrir suas temporalidades. Há uma multiplicidade de tempos assim como há uma pluralidade de sujeitos que a lei e a norma ignoram. Dar voz, fazer falar esses sujeitos anônimos e silenciados do passado depende, intrinsecamente, do processo de demolição do pensamento normativo, metafísico, fundante. Para Claude Lefort, toda prática social vem necessariamente escondida pelo discurso ideológico. Urge portanto refazer o percurso de formação desse discurso para desvendar indícios da vida na própria leitura do historiador, nos limites extremos da qual a interpretação talvez nos desvendaria um espaço entre o conhecimento e a ideologia.⁶⁶ A releitura de Marx pressupõe hoje ir ao encontro da representação de sua teoria pelos que vieram depois e encarar certa indeterminação de sua obra, indeterminação que nos desafia a olhar as próprias coisas e o lado de fora de seu pensamento: “eludir o sistema que traz a própria definição e contém em si mesmo o índice de sua verdade”.⁶⁷

64 Idem, p. 202.

65 Idem, p. 211, 235, 208.

66 Lefort, C. *Les formes de l'histoire*, pp. 259-263.

67 Idem, *ibidem*, p. 259.

A relação dos homens consigo mesmos estaria escamoteada na invisibilidade da história, na diferença dos tempos, das práticas sociais e do discurso ideológico. Seria preciso que o historiador desistisse de apreender o passado na pura dimensão da objetividade, para interrogar as possibilidades de uma experiência que excede os limites dos acontecimentos e que somente a interpretação pode alcançar no correr de seu próprio engendramento no tempo. Claude Lefort nos remete a Heidegger quando se refere ao estado de obnubilação ôptica em que se encontra o homem quando interroga a representação da experiência e quer apreendê-la fora do pensamento e dos conceitos metafísicos. “É quando o homem tem de aprender a existir no sem nome, no não dito.”⁶⁸ Pensar a ideologia, conclui Lefort, não nos garante um saber sobre a ideologia. Os discursos participam da instituição do social, mas no processo de seu devir seus meandros e incongruências possibilitam às vezes captar a desarticulação do poder e da lei: “contra o seu poder, podemos somente tentar contornar suas sinuosidades, a complicação, as vias de exteriorização e de perda do pensamento, fora do pensamento; tentar discernir, através da interpretação, na plenitude da representação, aqui e ali um vazio e algo mais no seu oco”⁶⁹, ou seja, buscar a experiência histórica na sua temporalidade a fim de poder apreender seu vir a ser juntamente com os próprios discursos que o acompanham e fazem parte de sua história.

O conceito de resistência à hegemonia do poder subentende a historicidade de práticas e estratégias de sobrevivência à margem do processo de dominação. Trata-se de esmiuçar as possibilidades do pesquisador vir a documentá-las. Essas condições de vida marginais ao normativo surgem como papéis informais improvisados, que o historiador ou antropólogo entrevê nos indícios de seu acontecer. Movimentos sociais imperceptíveis de resistência às normas, que no caso da história da escravidão aparecem como a resistência ao ritmo do trabalho feitorizado, na circulação clandestina de escravos pelas estradas em pontos de encontro furtivos em ranchos, tavernas, fontes públicas. Não se trata de vincular diretamente movimentos esporádicos e subreptícios à atuação de indivíduos. Muitas vezes, o movimento de resistência implica sociabilidades, articulações intersubjetivas, mais do que um discurso entre indivíduos conscientes: “Se existe sujeito, é um sujeito sem identidade. A subjetivação como processo é uma individuação,

68 Idem, p. 273.

Idem, p. 277.

69 Idem, p. 284.

pessoal ou coletiva, de um ou de vários. Há individualizações de tipo sujeito... mas há também individualizações de tipo acontecimento, sem sujeitos: um vento, uma atmosfera, uma hora do dia, uma batalha".⁷⁰ Pensamos nos motins que agitaram o sertão do São Francisco em 1736 envolvendo contrabandistas, sonegadores de imposto em revolta contra autoridades de cobrança, ou num surto messiânico de rezadeiras, no episódio Pau de colher, na Bahia, em 1934; em lugar de indivíduos conscientizados, trata-se freqüentemente de grupos que são atraídos pelas possibilidades de compartilhar sons e danças em festividades que acompanham procissões ou eventos institucionais. Ao afirmar um ritual de sobrevivência tornam-se transgressores do que as autoridades entendem como lei ou sistema de controle.

Gilles Deleuze se refere a essas situações limite de resistência como às possibilidades do *anômalo* e do *outro* de engendrar agenciamentos, linhas de fuga, desencadeando sociabilidades novas, desterritorializações, reterritorializações e como a uma política da feitiçaria:

esta política se elabora em agenciamentos que não são nem os da família, nem os da religião, nem os do Estado. Eles exprimiriam antes grupos minoritários ou oprimidos, ou proibidos ou revoltados, ou sempre na borda das instituições reconhecidas, mais secretos ainda por serem extrínsecos, em suma anômicos... é por acompanhar-se, em suas origens como em sua empreitada, por uma ruptura com as instituições centrais, estabelecidas ou que buscam se estabelecer.⁷¹

A possibilidade de documentar movimentos informais, improvisados, depende muito da intensidade com que os historiadores buscam indícios fora ou nas entrelinhas dos textos mais consolidados pelo pensamento da repressão ou da ordem dominante. Não basta devassar os preconceitos, as opiniões que caracterizam e classificam esses momentos. A hermenêutica instiga à exploração dos pormenores no sentido de reconstituir o todo do seu movimento mesmo que seja dissonante no quadro geral da época em que se passa. Esse processo de pesquisa de vestígios depende da articulação de caminhos imprevisíveis para re-inventar o que se foi, de modo que seja novamente inteligível na contemporaneidade do historiador.

70 Deleuze, G. e Guattari, F., *Conversações*, p. 142.

71 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1997, v. 4, p. 30.

A resistência somente se configura fora do discurso político estabelecido, pois consiste em movimentos espontâneos de revolta ou de reivindicação de condições de sobrevivência do cotidiano de grupos que nem sempre estão organizados institucionalmente, por um partido político ou por uma consciência nítida de classe social.

Toda uma micropolítica das fronteiras contra a macropolítica dos grandes conjuntos. Sabe-se ao menos que é aí que as coisas se passam, na fronteira entre as imagens e os sons, aí onde as imagens tornam-se plenas demais e os sons fortes demais.⁷²

São fenômenos da órbita da politização do cotidiano, das famílias, das relações de gênero, das vizinhanças e das sociabilidades que se movimentam, de repente, fora dos padrões previstos pelo sistema de controle social no qual vivem. Muitas vezes, na história do Brasil-colônia, tinham a ver com momentos de carestia em que a quebra da lei era condição de sobrevivência. O comércio local clandestino em momentos de exploração dos atravessadores ou o movimento de contrabando de gêneros para alimentar escravos fugidos. Nem sempre é possível dar voz nítida aos que se pronunciaram pois freqüentemente eram movimentos espontâneos, improvisados e que duraram no tempo o necessário para sobreviver a uma conjuntura de cobrança ou de seca ou de imposição de ritmos de trabalho aos quais não estavam habituados. Foucault assinalava que os processos de subjetivação nada tinham a ver com a vida íntima, mas a “operação pela qual indivíduos ou comunidades se constituem como sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos, podendo dar lugar a novos saberes e poderes”.⁷³ Para Deleuze era importante esclarecer que não raro essas novas subjetividades partiam dos excluídos sociais. “O sujeito nasce na queixa tanto quanto na exaltação”.⁷⁴

Hermenêutica das diferenças

Limiar e fibra entre os dois, simbiose ou passagem de heterogêneos. É assim que operamos, nós feiticeiros, não segundo uma ordem lógica, mas segundo compatibilidades ou consistências alógicas. A razão disso é simples. É que ninguém, nem mesmo Deus, pode dizer de antemão se duas dobras irão enfileirar-se ou fazer fibra, se tal multiplicidade passará ou não a tal

72 Deleuze, G. e Guattari, F., *Conversações*, p. 61.

73 Idem, *ibidem*, p.188.

74 Idem, p. 189.

outra, ou se tais elementos heterogêneos entrarão em simbiose, farão uma multiplicidade consistente ou de co-funcionamento apta à transformação.

Gilles Deleuze e Felix Guattari
Mil platôs

É no mínimo precipitada a crítica que se faz à história do cotidiano como a uma tendência por demais relativista do conhecimento, que tende a dispersar e a reduzir a fragmentos as ciências sociais.

Afinal, as possibilidades de re-descobrimto de verdades ou racionalidades parciais novas dependem intrinsecamente da capacidade renovadora deste esforço de interpretação, a partir de microtemas ou micro-histórias do social, pois somente na medida em que forem explorados novos focos ou configurações de estudo de temas particulares, específicos da vida social no dia-a-dia das diferentes sociedades é que poderemos finalmente renovar o que se tem como panorama mais global da sociedade (ou da cultura). Nesse passo, poderemos eventualmente através de ensaios comparativos chegar a novos consensos sobre racionalidades ou verdades parciais. Abrem-se aqui as possibilidades para um processo de redefinição da política.

No entanto, é preciso lembrar que se trata de um global sempre contextualizado, histórico e por isso, de certa forma, local, no dizer de Pier Aldo Rovatti.⁷⁵ O passado é continuamente re-interpretado. A busca de uma nova globalidade não almeja necessariamente novos sistemas, novas verdades totalizantes, porém eventualmente a re-invenção de verdades parciais, de novas *phronesis*, ou racionalidades práticas.⁷⁶

Não existem na historiografia tradições e legados fixos do passado. Acertar a perspectiva, trabalhar a mais não poder a urdidura de interrelações entre microsocial e sua integração nos panoramas mais globais da cultura parece o caminho possível para re-discutir o relativismo e as possibilidades de re-articular consensos parciais, “fragmentos” de totalizações, que possam vir a coexistir, dialogar, buscar novas regras, novas traduções de suas diferenças, re-inventar, quem sabe, uma linguagem multissistêmica, compatível com pluralidades e diferenças.

75 Rovatti, P. A. “Transformazioni nel corso del esperienza”. In Vattimo, G. e Rovatti, P. A. *Il pensiero Debole*. Milão, Feltrinelli, 1990, p. 39.

76 Bernstein, R. J. *Beyond objectivism and relativism. Science, Hermeneutics and praxis*. Philadelphia, Pennsylvania Univeristy Press, 1985, p. 223.

Para tanto se afigura eminentemente promissora a tendência a nos voltarmos para um conhecimento multidisciplinar das experiências vividas no cotidiano de sociedades do passado.

Face à cultura de massa, cada vez mais totalizante e dominadora, é oportuno somar em conjunto os esforços das diferentes disciplinas acadêmicas, para interpretar e documentar diferenças e construir pontos de vista plurais. Hoje, a teoria crítica do conhecimento e a crítica das epistemologias tradicionais contestam o real, o sujeito, o objeto, as noções de gênero herdadas pela cultura, a construção da perspectiva, o objetivismo, o contexto, a linguagem, a noção de tempo linear e a própria estrutura narrativa. É nessa vanguarda das ciências humanas que se posiciona a história do cotidiano, ao passo que antes do impacto da modernidade e da integração de nossa sociedade no capitalismo contemporâneo, o cotidiano foi visto como campo das práticas da tradição, dos papéis normativos e culturais transmitidos pela cultura tradicional. Área preferida pelos antropólogos, como campo de permanências e de atuação das categorias do inconsciente profundo de culturas milenares e das estruturas familiares, de reprodução, então tidas como universais; entreviam-se nele papéis sociais e culturais normativos, sólidos e duradouros.

Já no mundo contemporâneo, houve uma ruptura da continuidade histórica das tradições, de modo que o cotidiano se transformou no principal alvo da alienação do homem, na mais estratégica esfera de atividade do sistema de dominação da cultura de massa ou dos atuais *sistemas de controle*, no dizer de Deleuze. Por isso, por o campo dos costumes do dia-a-dia ter passado por mudanças aceleradas, a crítica do cotidiano assumiu um papel estratégico.

Em suas críticas, a historiografia do cotidiano tem documentado papéis sociais eminentemente demarcados por condicionamentos culturais, porém instáveis, em franco processo de transformação e de improvisação de novos parâmetros para situações imprevistas. A palavra *papéis* foi substituída de preferência por expressões como *estratégias* ou *atitudes*, que melhor conotavam possibilidades de improvisação de mudanças e de resistência.

Nossa contemporaneidade desafia o conhecimento institucionalizado em busca da reinvenção, sobretudo no plano político, de novos meios de convívio e de reajustamento de valores sociais, étnicos, diferenciados, minoritários, em confronto com o sistema centralizado de massificação, que conhecemos e que nos cerca em nosso dia-a-dia. Trata-se de uma esperança democrática depositada na sobrevivência de múltiplas dife-

renças culturais, apesar das exigências homogeneizantes de organizações multinacionais, centralizadoras.

O cotidiano constitui atualmente uma área de estudos voltada para a apreensão das diferenças, para a documentação de especificidades. Procura abarcar o conhecimento dentro das necessidades concretas dos seres humanos em sociedade, face a totalidades hegemônicas, à cultura massificada.

Nesse sentido, a hermenêutica do cotidiano, em vez de fragmentar, participa em cheio da busca de conhecimentos novos para seres sociais, concretos e pois diferenciados, culturalmente diversos. Não é esse um desafio adstrito aos países socialistas, que se revoltaram contra a herança stalinista. O historiador do micros social nas cidades e nas diferentes regiões brasileiras se vê às voltas com um confronto mais imediato entre nossas realidades e as das sociedades capitalistas do primeiro mundo, no seu conviver de múltiplas temporalidades simultâneas. O devassar dos meandros dos ritmos dessas diferentes temporalidades aparece como um dos principais trunfos da hermenêutica contemporânea do cotidiano.