

GEOGRAFIAS DA MEMÓRIA: A LITERATURA BRASILEIRA ENTRE HISTÓRIA E GENEALOGIA

Ettore Finazzi-Agrò

O problema está no início. O problema é o Início: quando e onde é a Origem? E o que é, aliás, uma Origem? Afinal, como é que a gente consegue reconhecer num ato, num gesto, numa palavra ou num texto, que é ali, exatamente, que tudo verdadeiramente começa? Um problema, como se vê, que são dois; uma interrogação que se desdobra e que se alastra, abrigando na verdade, na fissura que se cria no interior dela, um enredo problemático, um enleio duvidoso de elementos heterogêneos que deve ser indagado – sabendo porém, de antemão, que a solução não existe ou existe apenas como hipótese de solução. De um lado, teremos, de fato, a questão substancial da localização, no espaço e no tempo, daquilo que pode ser considerado como o Princípio; do outro, teremos a ver com a possibilidade de uma forma originária, isto é, do modo de ser daquilo que consideramos o fundamento de tudo o que virá a ser.

O lugar do início, nesse sentido, só pode ser indicado a partir da forma que ele assume e que o delimita e o institui, do mesmo modo como a forma é função do espaço e do tempo em que tudo começa. Dito isso, porém, deveríamos reiniciar tudo de novo, visto que, afinal de contas, a Origem, entendida na sua forma e na dimensão que a contém e a molda, apresenta-se como uma noção auto-referencial, afigura-se, justamente, como uma torção lógica remetendo para si mesma: o Início seria apenas aquilo que, por convenção, uma pessoa ou um grupo de pessoas decide assumir como Início. Nesta tautologia, em que se revela o caráter decisivo (isto é, produto de um corte arbitrário) e altamente ideológico do Princípio, pode-se, todavia, descobrir uma verdade importante que se encontra em todo Início: ou seja, que a dimensão e a estrutura do Começo são, na sua essência, puramente convencionais e, na sua forma, meramente ficcionais.

Ettore Finazzi-Agrò é professor na Universidade de Roma “La Sapienza”.

Quase todos aqueles – filósofos ou teólogos, cientistas ou historiadores – que refletiram sobre a Origem acabaram, de fato, por reconhecer que dela só se pode fazer experiência como Mito da Origem; acabaram, em geral, por admitir que aquilo que está no Exórdio só pode se configurar como conto ou como ficção. E isso, repare-se, vale tanto para os que confiam na unicidade do Começo quanto para aqueles que certificam o caráter dual e diferencial do Princípio: em ambos os casos, aquilo que “se esconde desde a fundação” só pode ser inscrito, só pode ser continuamente lido e incessantemente interpretado no interior de uma narração em que os elementos fundamentais e fundacionais pululam e vêm à tona, combinando-se numa constelação mítica, harmonizando-se numa configuração precária e, ao mesmo tempo, cheia de Sentido.

Não sei se vocês repararam que eu usei o verbo *configurar* e o substantivo *configuração*: uma repetição necessária, se considerarmos a outra noção decisiva – incorporando a de Mito – para entender o modo de ser do Começo, a forma do Início que está escondida na definição de Figura. De fato, a Figura, segundo um importante filósofo italiano, é “o próprio movimento de um ‘outro pensamento’, em relação àquele da filosofia clássica, de um pensamento que transita pelas ‘imagens’ literárias e pelos conceitos, que junta as duas ‘meias verdades’ que sempre se manifestam no tempo da modernidade: a abstração máxima do conceito e a máxima força daquilo que foi sucessivamente denominado como mito, desrazão, analogia, imagem” (Rella, 1993, p.10). Uma definição útil, então, para entender a sobrevivência do Mito no interior desse tempo híbrido que é o Moderno, mas que dá conta também de um modo diferente de se aproximar da Origem, que não é nem aquele ligado à filosofia tradicional (digamos, à filosofia que se delineia e toma forma a partir de Platão), nem aquele que a História relegou no âmbito do irracionalismo, do “pensamento” outro e inconseqüente, analógico ou mitológico – sendo porém, ao mesmo tempo, uma combinação e uma neutralização dos dois no interior de um “pensar de outra forma”, de um relacionar elementos diferentes ou até opostos dentro do enigma fundamental instituído e constituído pela linguagem figural (considerando a expressão enigmática, na esteira de Aristóteles, como um “pôr em conjunto coisas impossíveis”).

Tentando traduzir tudo isso no âmbito do historicismo – e da historiografia literária em particular –, teremos que tomar consciência da impossibilidade de uma história linear e conseqüencial, teleológica no sentido mais pontual, que vai desde o Início até o Fim, que explica o futuro a partir do passado e faz do presente uma ponte continuamente reconstruída sobre um tempo que, infinitamente e sem parar, transcorre.

Contra este modo de se reportar à cronologia humana, contra toda “razão historicista”, já se pronunciou de modo decisivo Friedrich Nietzsche, na sua condenação dos falsos historiadores, daqueles que vão à procura da Origem, assumindo que ela é “aquilo que já era” desde sempre, o princípio imóvel de todas as possibilidades sucessivas, o fundamento único de tudo aquilo que vem a ser depois. A esta história impregnada de metafísica, a este pensamento que postula um Início absoluto, o filósofo alemão contrapõe a “verdadeira história” (*wirkliche Historie*), que não sai à procura de Aquilo que está antes de tudo – antes do corpo, antes do tempo, antes do mundo... –, mas que trabalha, pelo contrário, para descobrir os “inúmeros inícios” desta realidade complexa, deste “mundo misturado” em que o homem é jogado sem ter nas mãos nenhum fio de Ariadne que o leve até o centro do labirinto, até descobrir a razão de seu estar-no-mundo, até explicar o princípio único de que tudo procede.

Esse trabalho paciente e erudito, esse inventário das origens plúrais, esse estudo das ordens infinitas que constituem a trama do real (e vale talvez a pena lembrar que o latim *ex-ordium* tem a ver justamente com uma ordem retecida) assume, para Nietzsche, um nome alternativo ao de história, no seu sentido tradicional: para ser verdadeira ou efetiva a história deveria, de fato, se transformar em *genealogia*, isto é, no estudo da proveniência dos eventos, dos valores, dos conceitos, num caminho ao contrário que (como sublinhou magistralmente Foucault) não tende a descobrir uma evolução ou um destino, mas a “manter aquilo que foi na dispersão que lhe é própria” (Foucault, 1994, p.152). Assim, o papel do historiador não seria o de remontar o curso do tempo para descobrir no passado uma possível razão de ser do presente, mas o de investigar a “disseminação” dos fatos e das imagens, até recompor uma constelação precária de figuras em que se pode – e nos pode – surpreender um sentido comum (aquele de Nação, por exemplo, escondido na idéia, aparentemente longínqua, de *DissemiNation* estudada por Homi Bhabha).

Aplicando finalmente tudo isso à cultura brasileira, é fácil verificar como a historiografia mais acreditada tenha descoberto desde cedo – de modo análogo ao de Nietzsche – a impossibilidade de uma história linear e conseqüencial, provindo duma Origem e prevendo um Fim, isto é, funcionando como um sistema peculiar ou como um organismo autônomo. Para citar apenas um exemplo, basta lembrar as palavras de Silvío Romero escritas em 1878:

Na história do desenvolvimento espiritual do Brasil há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas idéias, a ausência de

uma genética. Por outros termos: um autor não procede do outro; um sistema não é consequência de algum que o precedeu. [...] Na história espiritual das nações cultas cada fenômeno de hoje é um último elo de uma cadeia; a evolução é uma lei. [...] Neste país, ao contrário, os fenômenos mentais seguem outra marcha. (Arantes, 1997, p.15)

Pode-se afirmar que decorre desta constatação negativa a obrigação a utilizar, em vez de *História*, a palavra *Formação*, para pensar e dar conta, exatamente, dessa “outra marcha” seguida pela cultura nacional. Num livro recente (de que tirei a citação anterior) foi justamente estudado o *Sentido da Formação* presente nas reflexões mais agudas sobre a cultura brasileira, mas aquilo que acho importante sublinhar é a ligação, talvez involuntária, entre esse modo de entender a história e a memória nacionais e a *genealogia* nietzschiana.

Na obra talvez mais conhecida que traz no título a palavra *formação* (a *Formação da literatura brasileira*), esse parentesco ressalta de modo evidente, até se tornar coincidência no uso do atributo *genealógico* utilizado para os fenômenos considerados, pelo autor, como exordiais da cultura literária brasileira. Tanto na obra maior como em vários outros lugares da sua pesquisa historiográfica e crítica, Antônio Cândido tem sublinhado, com efeito, a “tendência genealógica” que está inscrita na origem da literatura brasileira – ou melhor, “na história dos brasileiros no seu desejo de ter uma literatura” (1975, p.25) – e que ele considera “típica da nossa civilização” (1985, p.171). Tendência essa que ele liga ao afã em ter – ou melhor, em *inventar* – uma Tradição por parte dos intelectuais da colônia no século XVIII, mas que se transforma, a meu ver (ou já o é, implicitamente, desde o início), em método de análise, na medida em que o próprio Cândido, recusando o papel tradicional de historiador, enquanto investigador da Origem e defensor da continuidade entre passado e presente, se torna *genealogista* no sentido nietzschiano, tentando justamente fazer a história daquela *falta*, daquela *ausência* que Sílvio Romero tinha assinalado em 1878.

Paradoxo interessante este de construir uma história a partir de uma lacuna, de um vazio histórico, mas paradoxo que acaba por fazer sentido no momento em que consideramos a possibilidade – que é obrigação para um país colonial – de instituir um discurso e de seguir um percurso não na direção da homogeneidade e da unidade, mas no da heterogeneidade e da diferença, inventariando as figuras que aparecem no caminho, sem pretender descobrir nelas uma coerência necessária, uma continui-

dade lógica com uma suposta Origem – que não existe ou que, pelo menos, nunca está aí onde a procuramos –, mas considerando os eventos na sua dispersão, na sua singularidade e na sua irreducibilidade ao Uno da metafísica historicista. Para entender e re-conhecer a cultura brasileira, em suma, teremos mais uma vez que “pensar de outra forma”, inventariando vagarosamente as diferentes figuras que nelas se inscrevem; aviando-nos pelo caminho íngreme de uma indagação assistemática de um objeto que se apresenta, já nas palavras de Romero, como assistemático, fora e longe de qualquer dialética histórica.

Eu poderia, desde já, citar alguns autores que, depois de Cândido, empreenderam, a meu ver, esse caminho (Flora Süssekind (1990 e 1994), por exemplo, em vários lugares do seu trabalho hermenêutico – e em particular onde ela reconstrói os vínculos ficcionais juntando história, genealogia e paisagem na literatura brasileira –, ou Raul Antelo, de quem li há pouco um texto magistral intitulado, significativamente, “Genealogia do vazio”). Prefiro, porém, ater-me à proposta humilde de estudar o modo em que a cultura brasileira tem enfrentado o problema do Começo e da sua ausência, apontando para alguns, poucos, escritores que, com maior clarividência e com mais aguda consciência, se colocaram diante da questão de representar o sentido e a forma da identidade nacional sem recorrer a hipotéticas reconstruções históricas da Origem, mas, pelo contrário, escrevendo justamente a partir da Falta, ou seja, instalando-se nesse caráter não histórico da história brasileira.

O caso que eu considero exemplar e paradigmático é, obviamente, o de Euclides da Cunha: brasileiro que, dentro da sua adesão inquieta ao positivismo, teve a coragem de descobrir e denunciar aquilo que outros brasileiros tinham escondido sob o tapete da história e das boas intenções nacionalistas. Ou seja, que sendo, a sua Pátria, uma “terra sem a pátria” (o que significa também sem pai, sem descendência ou tradição paterna), sendo um espaço imenso e fundamentalmente sem história, era preciso pensar o País a partir não do tempo que ele ocupa, que ele organiza e pelo qual é supostamente organizado, mas, justamente, a partir do espaço – espaço fundamentalmente vácuo – que ele realmente preenche e que lhe dá sentido. Toda a sua obra maior pode, de fato, ser lida como uma grande tentativa, finalmente consciente, de substituir a História com a Geografia e, por isso, de encontrar o Passado no Longínquo, o Antigo no Distante e, sobretudo, de identificar o Princípio histórico com o Centro geográfico. “Finalmente consciente”, eu disse e o repito, porque a Paisagem não é tomada, em *Os sertões*, no seu sentido puramente cenográfico ou ambigualmente prosopopéico (Cândido, 1989, p.170), como

na produção anterior – em que a exaltação do País passava obrigatoriamente pelo enaltecimento das peculiaridades geográficas, metáforas, nem tanto disfarçadas, da autonomia histórica –, mas pela primeira vez se tenta re-escrever a geografia como história, interpretando o “ao lado” como um “antes”, numa adesão implícita àquela “ideologia do progresso” (fundamental para a leitura da obra de Euclides) que “privilegia a *não-contemporaneidade* do que é contemporâneo” (Moretti, 1994, p.49). O Homem, de fato, é função e produto da Terra que o age, e o deserto (que é aqui o sertão como o será depois a selva) é o espaço emblemático e “ignoto” de uma Luta ímpar, na qual um presente degradado, opaco, mestiço, destrói o seu passado anacrônico, porém ainda encrustado de *mythos*, todavia incontaminado e “cristalino”, condenando o brasileiro a ficar suspenso num tempo sem tempo, num lugar marginal que é apenas uma beira, uma orla, uma borda sem dentro.

O sertanejo, nesse epos negativo, é o *móstrum*, fascinante e terrível, que ocupa um Centro medonho onde se manifesta e, ao mesmo tempo, se oculta o Passado nacional: ele é o mito racionalizado da Origem, ele é o ser irracional que logicamente, como todo Fundamento, “vai ao fundo e some” (Agamben, 1982, p.49), deixando no seu lugar apenas e sempre um vazio. Desse espaço que está no começo dos tempos, desse homem primordial que fica *à margem da história*, só um geógrafo disfarçado de cronista, só um autor épico mascarado de cientista, tenta manter viva a lembrança, tenta dar voz ao seu silêncio, tenta recuperá-lo, justamente, como “figura”, isto é, como presença de uma ausência. E não estamos muito longe, como se vê, de uma outra obra fundacional da literatura brasileira, dado que no Epílogo de *Macunaíma* temos a ver, basicamente, com os mesmos elementos, os mesmos temas, só que, neste caso, a figura não é a de um sertanejo mas a de um indígena. Um índio, repare-se, que é tão longe de Peri ou de Iracema, como o sertanejo de Euclides o é do *Sertanejo* do mesmo Alencar ou de Bernardo Guimarães: em ambos os casos a história mítica e/ou o mito historicizado deixam lugar a uma genealogia da falta, a uma linhagem interrompida, a uma história que, na sua imperfeição e na sua abertura, fica a única possível História, verdadeira e efetiva, do ser brasileiro. *Wirkliche Historie* que nos conta, de fato, uma identidade que é apenas uma paródia da identidade visto que “o plural a habita, almas inumeráveis disputam nela, os sistemas se entrecruzam e se dominam uns aos outros. [...] E em cada uma dessas almas, a história não descobrirá uma identidade esquecida, sempre prestes a renascer, mas um sistema complexo de elementos, por sua vez múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina” (Foucault, 1994, p.168-69).

Nessa constelação de coisas diferentes (“Então Pauí-Pódole teve dó de Macunaíma. Fez uma feitiçaria. Agarrou três pauzinhos jogou pro alto fez em encruzilhada e virou Macunaíma com todo o estenderete dele, galo galinha gaiola revólver relógio, numa constelação nova. É a constelação da Ursa maior” [Andrade, 1996, p. 166]), nessa combinação precária de elementos heterogêneos – que se faz “figura” da identidade e da sua origem implausível –, resta a considerar evidentemente o papel e o uso da memória. A cultura e a literatura brasileiras estão, de fato, literalmente ensopadas de memorialismo: mas que tipo de memória atua nesse lugar do esquecimento, nessa terra sem história descrita por Euclides e por Mário? A resposta talvez mais lúcida e mais elucidativa se encontra num famoso poema de Drummond:

Já não coleciono selos. O mundo me inquizila.

Tem países demais, geografias demais.

Desisto.

[...]

Agora coleciono cacos de louça

quebrada há muito tempo.

Cacos novos não servem.

Branco também não.

Têm de ser coloridos e vetustos,

desenterrados – faço questão – da horta.

[...]

Lavar, lavar com mãos impacientes

um ouro desprezado

por todos da família. Bichos pequeninos

fogem do revolvido lar subterrâneo.

Vidros agressivos

ferem os dedos, preço de descobrimento:

a coleção e seu sinal de sangue;

a coleção e seu risco de tétano;

a coleção que nenhum outro imita.

Escondo-a de José, porque não ria

nem jogue fora esse museu de sonho.

(Drummond, 1985, p. 734-35)

Numa terra sem pátria ou numa pátria que “devorou” os seus pais, a memória só pode recolher os restos ocultos de uma tradição extinta, de uma civilização sepulta, que por sua vez se espelha, com todas as suas

falhas e lacunas, num “museu de sonho”. Tanto quanto numa Europa sacudida pelo vento que arrasta consigo o Anjo da modernidade, assim num Brasil cujo passado se apresenta desde sempre como um “cúmulo de ruínas”, a única figura que nos fala de uma redenção possível desse tempo em frangalhos, dessa memória esfarrapada, é o Colecionador, aquele para quem, segundo Walter Benjamin, a história “se torna objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo vácuo, mas aquela determinada época, aquela determinada vida, aquela determinada obra”: a sua tarefa é a de tirar “a época do âmbito da *continuidade histórica* reificada, e assim a vida da época, e assim a obra da obra de uma vida”.

O memorialismo, nesse contexto, representa o trabalho minucioso de quem desenterra da “horta” – não, repare-se, de uma indeterminada terra sem pátria, mas de um lugar delimitado e paterno, do *hortus clausus* da tradição familiar – os indícios dispersos da sua existência presente, num movimento que é, ao mesmo tempo, arqueológico e genealógico, e que pode fazer sentido se, graças a ele, se consegue reconstruir a origem plural e o destino incerto de uma Comunidade que não tem, na verdade, nada em comum senão, justamente, o Nada que a institui, o Esquecimento que a funda. A memória, por isso, sai à procura da identidade, mas volta trazendo consigo apenas fragmentos do tempo vivido, segmentos do espaço percorrido: “cacos coloridos e vetustos” que cada um recompõe a seu modo em tantos, pessoais, museus de sonho, nas mil pátrias que não fazem *uma* Pátria (Miranda, 1998, p.132-135).

O exemplo mais próximo dessa tentativa falhada de desvendar a Origem e de assentar nela uma eventual Comunidade é nos oferecido por um amigo de Drummond: aquele Pedro Nava que tentou, justamente, construir um monumento à memória pessoal e através dela, por via analógica, à do grupo a que pertencia, tendo talvez em mente o modelo “perfeito” do *Theatrum memoriae* renascentista, mas seguindo um método genealógico, uma atitude de colecionador, que o levou, afinal, a se extraviar num labirinto sem saída de coisas, pessoas, imagens, eventos heterogêneos, em que lhe era, no fim, impossível recuperar e recompor o sentido fundador da identidade – tanto da individual quanto da coletiva (Arrigucci, 1987, p.83-88).

O resultado, mais uma vez, é que a procura do Princípio e a tentativa de instituir uma continuidade e uma comunidade a partir dele se concretizam apenas numa disseminação memorial, num percurso caótico e emaranhado que se reflete e encontra a sua possível razão de ser só num discurso novo e outro, oblíquo em relação a qualquer lógica historicista, suspenso entre a verdade e o desejo, entre a coisa e a palavra que a diz,

entre a memória e o esquecimento. Num contexto, aliás, em que a dialética histórica tende a se resolver na estaticidade de uma descrição geográfica; numa terra em que o passado se espelha apenas numa coleção de coisas diferentes, juntadas e reconstruídas de modo subjetivo, a única possibilidade (para citar ainda Foucault, parafraseando mais uma vez Nietzsche) fica a de “fazer da história uma contramemória – e de desenvolver nela, por conseguinte, uma forma de tempo totalmente diferente” (Foucault, 1994, p.167). Uma forma plural e esgarçada, em que a identidade não se recompõe na sua perfeição e integridade, mas se mantém (como acontece na obra de Nava) na maravilhosa complexidade e opacidade das suas origens, na dissipação de um espaço heterogêneo, na forma inacabada e arbitrária de uma genealogia que se ramifica e se dispersa em vez de se concentrar num Fim, de se recolher numa Coerência, de se solidificar num Sentido.

Sobre as ruínas, de fato, sobre os vazios que se entreabrem na compacidade ilusória do espaço e do tempo, não se pode – nunca, talvez, foi possível – construir uma História, decifrar um Destino, supor uma Origem única. Aquilo que resta são, de fato, apenas os restos: os míseros restos de um tempo morto e irre recuperável na sua inteireza, de um passado que só com amor e paciência, com os dedos feridos e com o desencanto irônico do genealogista, pode ser desenterrado e reorganizado em novas constelações de sentido, em muitas pequenas “pátrias”. Em figuras precárias, enfim, nas quais a razão coabita com o seu contrário, nas quais a identidade convive com a pluralidade, nas quais cada Presença esconde uma Ausência, nas quais o Início guarda a forma antiga e enigmática de uma interrogação sem resposta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi, 1982.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Nova reunião. 19 livros de poesia*. 2v. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Ed. Crítica. Organizado por Telê Porto Ancona Lopez. 2.ed. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996 (Col. Arquivos, 6).
- ANTELO, Raul. Genealogia do Vazio. In: *Studi Portoghesi e Brasiliani*. I, 1 (no prelo).
- ARANTES, Otilia Beatriz Fiori e ARANTES, Paulo Eduardo. *Sentido da formação*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

- ARRIGUCCI, Davi, Jr. Móbile da memória. In: _____. *Enigma e comentário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- BHABHA, Homi K. DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. In: *Nation and narration* (org. por H. Bhabha). London/New York: Routledge, 1990.
- CÂNDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6.ed., v.I. Belo Horizonte: Itatiaia, 1959.
- _____. Estrutura literária e função histórica. In: A. C. *Literatura e sociedade*. 7.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985.
- _____. Literatura de dois gumes. In: A. C. *A educação pela noite & outros ensaios*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1989.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971. (Agora republicado em: M. Foucault. *Dits et écrits*. v.II (Texto n.84). Paris: Gallimard, 1994. p.136-156).
- MIRANDA, Wander Melo. Imagens de memória, imagens de nação. *Scripta* I, 2 (1º semestre 1998).
- MORETTI, Franco. *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di Solitudine*. Torino: Einaudi, 1994.
- RELLA, Franco. *Miti e figure del moderno*. 2.cd. Milano: Feltrinelli, 1993.
- SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui. O narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. O escritor como genealogista. In: *América Latina. Palavra, literatura e cultura* (org. por Ana Pizarro). v.II. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1994.