



RDL

REDE BRASILEIRA  
DIREITO E LITERATURA

**FAZER A HISTÓRIA DAS MARGENS: O IMPERATIVO  
CATEGÓRICO DE *MEMORIAL DO CONVENTO* E  
*A VIDA DOS HOMENS INFAMES***

**MARIA PINA FERSINI<sup>1</sup>**

**TRADUÇÃO DE DINO DEL PINO**

**RESUMO:** O presente trabalho analisa o peculiar conceito de “história” que emerge da leitura conjunta de *Memorial do convento* (Saramago, 1982) e *La vie des hommes infâmes* (Foucault, 1977) Seu objetivo é demonstrar como ambos os textos instauram as bases para o trânsito de uma “historiografia diacrônica”, que concebe o devir histórico como sucessão externa de eventos, a uma “sincrônica”, que reconstrói determinada época a partir da complexa trama da relação interna entre o observador e o objeto observado. Dentro desta nova moldura, critica os confrontos da historiografia tradicional, revela como seja ainda possível, e necessário, restituir à memória a lembrança de fragmentos de vida inexistentes nas páginas da “história oficial”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Saramago, *Memorial do convento*, Foucault, *La vie des hommes infâmes*, história sincrônica.

“tudo acabará por saber-se com o tempo”  
(Saramago, 2016, p. 39)

**1 CONVERGÊNCIAS POSSÍVEIS  
ENTRE AS OBRAS DE SARAMAGO E FOUCAULT**

Uma leitura conjunta dos textos de Saramago e Foucault pode ser tentada – e de fato o foi – sob diversas perspectivas: insistiu-se, por exemplo, na necessidade de repensar o papel do intelectual moderno seguindo as diretrizes intervencionistas delineadas por ambos os autores,

---

<sup>1</sup> Graduada em Direito, Università del Salento. Doutorado em Ciência Jurídica, Orientação Internacional em Teoria e História do Direito - Teoria e História dos Direitos Humanos, Università degli Studi di Firenze. Doutorado em Ciências Jurídicas e Sociais, Universidad de Málaga. Menção especial de *Doctor Europaeus*. Investigadora da área de Filosofia do Direito, Universidad de Málaga. Málaga, Espanha. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6974-0742>. E-mail: [fersinimariapina@gmail.com](mailto:fersinimariapina@gmail.com).

os quais foram, ao mesmo tempo, homens de letras e ativistas políticos<sup>2</sup>, tratou-se disso, também, da reescrita, por parte dos dois autores, do conceito de “arquivo”, demonstrando como este último deixa de representar, na modernidade, um registro do passado, para propor-se, ao invés, como “a lei do que pode ser dito”<sup>3</sup>; e, por último, buscou-se reconstruir a história dos dispositivos políticos, religiosos e psiquiátricos, desde o exame das práticas de governo disseminadas tanto nos escritos de Saramago quanto na literatura foucaultiana<sup>4</sup>.

No entanto, embora sejam todas plausíveis estas chaves de leitura, e bem encaminhadas, a meu juízo, há outro ponto de encontro entre a escrita de Saramago e a de Foucault, o qual, ainda que relevante devido à atenção que os dois autores reconhecem nas próprias obras, não parece haver suscitado o interesse da crítica. Trata-se do singular conceito de história que esses autores propõem, em situações retomadas, em suas reflexões – escritos, entrevistas, conferências, aulas, falas no rádio.

“Diria eu que a História”, lemos em *História e ficção*, “tal como a fez o historiador, é primeiro livro, não mais do que o primeiro livro. [...] Restará sempre, contudo, uma grande zona de obscuridade, e é aí, segundo

<sup>2</sup> “A postura de Saramago encontra, tanto no pensamento de Foucault quanto no de Sartre, possibilidade de diálogo profícuo já que se aproximam quando o assunto é a postura do intelectual na modernidade” (Xavier, 2011, p. 114).

<sup>3</sup> “[...] I wish to explore the relation between history and spectrality in José Saramago novels. Perhaps the simplest way to begin would be to suggest that in Saramago, history is a spectral presence: it haunts the subject, binding him or her to an unavoidable past. And while it is too easy to suggest that because history is precisely that, the past, it is a priori spectral, surely this notion is at work centrally in *The History of the Siege of Lisbon* and, in a complicated way, *All the Names*. But I wish to refine the idea of the spectrality of history by linking it to a conception of the archive. [...] In *The Archaeology of Knowledge* Michel Foucault defines the archive in terms that draw attention to the archive as a system of authority. For Foucault, the archive does not consist of the texts a culture organizes to make sense of itself, nor is it the physical structures housing the various documents of a culture. Rather, the archive is «first the law of what can be said, the system that governs the appearance of statements as unique events»” (Boulter, 2011, p. 140, 186).

<sup>4</sup> “According to Foucault, in the modern society, panopticism has been inserted into all relationships. Indeed, the gaze is not something that is merely directed at the individuals; but socialization and its necessities have made the individuals subject to their own gaze in a way that they control their bodies, thoughts, actions and feelings. The Portuguese author and Nobel Prize winner, José Saramago, in *Blindness* introduces the open-ended allegory of white blindness that affects the whole society except for one woman. Rather than viewing this condition as a physical impairment, this blindness could be read metaphorically as a comment on the situation of the humans in a world wherein the power relations govern. As Harold Bloom notes, «the open nature of the allegory in *Blindness* allows the reader to wonder if this is not another parable of the perpetual possibility of the return of Fascism, or of its first advent»” (Esmaeili; Somaye; Esmaeil Zohdi, 2015, p. 2543).

entendo, que o romancista tem o seu campo de trabalho” (Saramago, 1990, p. 18). Com esse punhado de palavras, Saramago impele para o abismo aquela extensa tradição historiográfica que, ainda hoje, concebe a história como um saber não problemático, linear e finalístico. Para o escritor português, porém, a história é, antes de mais nada, escrita, livro e, então, ficção, construção de um autor que observa desde o próprio ângulo visual.

Em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Foucault parece antecipar Saramago quando, opondo o “sentido histórico” à história tradicional, escreve:

Os historiadores procuram de todos os modos eliminar aquilo que pode denunciar, em seu saber, o lugar de onde eles observam, o momento em que estão, o partido que eles tomam — o incontornável de suas paixões. O sentido histórico, tal como entende Nietzsche, se sabe perspectivo e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha sob um certo ângulo, com o propósito deliberado de avaliar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto. Em vez de simular um discreto apagamento diante daquilo que ele olha, em vez de aí encontrar sua lei e de a ela submeter cada um de seus movimentos, é um olhar que sabe de onde ele olha assim como aquilo que ele olha (Foucault, 1971, p. 163) – (N. Trad.).

Preenchendo os espaços vazios deste diálogo sobre o conceito de história, gostaria de demonstrar como, em alguns textos de Saramago e Foucault, são postas as bases para o trânsito de uma historiografia diacrônica, entendida como sucessão externa de eventos, para uma sincrônica, dedicada a reconstruir um período histórico na complexidade das relações internas que o compõem – incluídas aquelas entre o observador e o objeto de sua observação.

## **2 SARAMAGO FRENTE À HISTÓRIA**

No curso de sua extensa carreira literária e política, Saramago expressou-se, várias vezes, sobre a ideia de história, assumindo para si a tese crociana segundo a qual “toda a História é História contemporânea” – ou seja, diálogo entre tempos que, no momento da escrita, se justapõem e mutuamente se interrogam, perdendo aquela unicidade e fluxo linear que lhes são atribuídos pelos que sustentam a concepção realista da história (Grossegasse, 1996, p. 805; Stegagno Picchio, 1999, p. L; Gómez Aguilera, 2010, p. 240).

Em 1991, em uma entrevista concedida ao quotidiano português *Público*, com a intenção de explicar as razões do sincronismo que caracteriza os eventos narrados em seus textos, Saramago afirma:

Tenho uma ideia, que costumo expressar de maneira nada científica, e consiste em que o tempo não é uma sucessão diacrônica na qual um acontecimento segue o outro. O que sucede se projeta como uma imensa tela na qual algumas coisas ficam ao lado das outras. Como se o homem de Cro-Magnon estivesse sobre essa tela ao lado do Davi de Miguel Ângelo. Para o autor não há passado nem futuro. O que acontecerá já está sucedendo. Para este autor, ao escrever estes livros, assim se passam as coisas (Saramago, 1991, *apud* Gómez Aguilera, 2010, p. 243) – (N. Trad.).

Na visão de Saramago, não existem para o escritor nem o passado nem o futuro; aquilo que aconteceu e o que acontecerá estão acontecendo agora, ora, no único tempo que a escrita conhece – o presente, do qual cada autor observa e conta uma história. O futuro, se de fato queremos imaginá-lo e distingui-lo na sincronia em que se dá junto aos outros tempos, podemos pensá-lo como a sombra que cada escrita projeta adiante, a zona obscura que os atentos leitores/escritores de amanhã iluminarão com as suas histórias. Enquanto o passado, aquele “imenso tempo perdido” (Saramago, 2000, p. 16), para usar as mesmas palavras de Saramago, requer, para ser pensado como entidade separada, um esforço imaginativo superior, uma vez que sua espessura depende não tanto da quantidade dos dados adquiridos ou da qualidade das fontes a partir das quais se pretende reconstruí-lo, quanto das lacunas que a sua escrita abre e dos vazios de memória que a mesma arrasta consigo. Poderemos dizer que se o futuro se dá, na escrita, como pergunta, o passado, ao contrário, assume a roupagem da resposta incompleta. Portanto, nenhuma história é digna de ser definida como a História, com “h” maiúscula. Não existe uma memória universal. Cada memória coletiva – como afirma Halbwachs sob a perspectiva sociológica que está em sintonia com a ideia de história expressa por Saramago no plano literário – tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo. Consequência disso é que não se podem recolher os acontecimentos em sua totalidade senão sob a condição de separá-los da memória dos grupos que deles guardam a recordação; de truncar os vínculos através dos quais são unidos à vida psicológica dos ambientes sociais nos quais se produziram; e de conservar deles somente o esquema cronológico e espacial (Halbwachs, 2001, p. 161).

Nesse sentido, a poética saramaguiana rompe com a ideia de história universal, demonstrando que nenhum discurso histórico pode assimilar a totalidade e a complexidade do acontecer. A história como um todo arquivado, exaurível e objetivo é, para o escritor português, apenas o legado de uma historiografia tradicional que renuncia a ver e analisar o vínculo profundo que liga a história como *res gestae* à sua representação narrativa (*historia rerum gestarum*). Somente ocultando este liame é possível construir a história como um discurso asséptico, privado de um ponto de vista e baseado em verdades objetivas; fazer como se os eventos se contassem por si mesmos; como se a mediação do narrador não existisse; como se as palavras mediante as quais se narra a história, e as coisas, às quais as palavras mesmas reenviam, coincidissem; como se as narrações não tivessem um ponto cego (Grossegese, 1996, p. 805-806). Importa, ao invés, tornar visível – e é essa a operação intelectual que Saramago realiza – o vínculo que existe entre a história e a narração; não ocultar o fato que o historiador, como “escolhedor de fatos” (Saramago, 2000, p. 12), abandona deliberadamente um indeterminado número de dados, em nome de razões de Estado, ou de classe, ou de política, ou em função de conveniências ditadas por uma estratégia ideológica requerida para justificar, não a história, mas uma história. Este historiador, lemos em *A história como ficção, a ficção como história*, não se limita a escrever a história. Ele faz a história. Em outras palavras: consciente ou não das consequências políticas e ideológicas do seu trabalho, o historiador sabe que o tempo por ele organizado se tornará lição magistral, a mais magistral de todas, dado que ele, tendo previamente decidido sobre o que do passado merece atenção e o que não, se converte no criador de um “mundo outro” (Saramago, 2000, p. 12).

Existe, assim, por trás de toda história, um poder autoritário, dispositivo, que se exerce em muitos níveis – nas fases de arquivamento, explicação e representação dos fatos narrados – e cuja força é dedicada, como escreveu Teresa Cristina Cerdeira da Silva, recordando a lição de Jacques le Goff, a produzir *documenti/monumenti* que são o resultado do esforço que as sociedades fazem, com o auxílio dos historiadores, para impor uma imagem de si às gerações futuras (Silva, 1999, p. 257). Mas esse poder, diz Saramago, por quanto autoritário seja ou que tal se queira considerar, não elide aquele “horror ao vazio” em que a história universal

constantemente nos projeta (Saramago, 1990, p. 12). De fato, o que é a história se não algo que se escreve como consequência da eleição de dados, datas e circunstâncias que vão sendo organizados pelo historiador para que todo esse conjunto de informação seja coerente consigo mesmo (Saramago, 1994, *apud* Gómez Aguilera, 2010, p. 243)? E o que há de mais característico nos monumentos erigidos pela história, através de seus materiais de arquivo, se não o fato de que os seus fundamentos repousam sobre antigas ruínas mudas, sobre corpos que contribuíram para fazer a história, sem, todavia, poderem nela ter voz? Onde estão as mulheres na história? Onde os pobres, os subalternos, os vencidos? Onde se podem escutar todas as vozes daqueles que, atrás dos bastidores dos grandes cenários da história, lutaram pela dignidade dos últimos?

Os *documenti/monumenti* – teorizados por Le Goff e de que nos fala Cerdeira da Silva em um artigo dedicado à escrita saramaguiana como lugar da memória (Silva, 1999, p. 257) – não preservam a recordação de tudo aquilo que existiu no passado nem são desejados ou sustentados por todos os membros de determinada sociedade. Como qualquer prática historiográfica, enquanto produção discursiva, eles omitem uma série de elementos cuja marginalização se revela funcional para a construção de seu esqueleto. Não dizem, por exemplo, a que materiais probatórios renunciaram para reconstruir os eventos que pretendem narrar: se aos testamentos, às crônicas, às testemunhas oculares, aos registros paroquiais, etc. Não dizem nem mesmo de quais modelos explicativos advém a compreensão da realidade da qual eles dão testemunho, e a respeito de quais paradigmas sustentam a imputação causal – o concatenamento entre os fatos documentados. E é justamente este “não dizer”, ou “dizer pela metade”, que torna possível o fato de que eles adquiram validade universal, que se possam aplicar a sociedades inteiras, com a pretensão de lhes relatar os costumes, os desejos, as políticas. Sem a devida reserva de “não ditos”, a história seria contraditória, fragmentária, difícil de compartilhar; sem as suas sólidas identidades, que ocultam as líquidas diferenças, seria impossível para as sociedades reconhecerem-se em um Estado, em um credo, em uma pátria, em um complexo de ideias monumentais e comuns.

Todavia, todas essas identidades, essas grandes obras de arte da história, não são espelhos mediante os quais se reflete integralmente a

realidade social. Elas representam, ao contrário, as pilastras de uma sociedade, as suas colunas de sustentação, sob as quais e em torno das quais se acumula sempre muito mais vida e muito mais cor do branco mármoreo por elas refletido. Portanto, a memória que se cristaliza no interior dos *documenti/monumenti* não é tanto retenção e reprodução de todos os *eventi/incidenti* do passado, quanto, ao invés, construção de linearidades que são o resultado de uma sinergia de forças que se desprende sobretudo no âmbito dos quadros dirigentes de determinada sociedade. E disso devia saber bem Pierre Nora, quando – criticando a monumental produção de arquivos como “imperativo da época” moderna, e sustentando o fim da “história-memória” e o advento da “memória-distância” – advertiu os historiadores contemporâneos sobre a impossibilidade de reduzir toda a realidade a material de arquivo: “Arquivem, arquivem, e ainda faltará sempre alguma coisa (Nora, 1984, p. XXVIII-XXXI).

E é justamente sobre aquela “alguma coisa que sempre falta” que a literatura saramaguiana concentra a atenção, para resgatá-la do esquecimento e restituí-la à memória, pondo em prática a lição de Max Gallo – o historiador que, segundo aquilo que relatou o próprio Saramago, começou a escrever romances históricos para dar solução, mediante a ficção, à insatisfação que lhe causava a impossibilidade de exprimir na história todo o passado (Saramago, 1990, p. 12). Este espírito culto, diz o escritor português, buscou e encontrou na imaginação aquilo que lhe faltava como historiador – as “complementaridades duma realidade” (Saramago, 1990, p. 13). Consciente do caráter utópico de uma reconstrução completa do passado, por meio da história, Gallo recorreu à ficção, segundo Saramago, para iluminar “recantos, procurando caminhos que a poeira do tempo escondeu, inventando pontes que liguem fatos isolados, e também [...] substituindo algo do que foi por aquilo que poderia ter sido” (Saramago, 1990, p. 14).

Por isso a sua lição (que é a de um historiador por profissão que recorre à literatura para suprir as lacunas da história) é importante, por ser emblemática não só do caráter parcial e fragmentário da história – aspecto já evidenciado e amplamente debatido pela corrente historiográfica baseada nos princípios franceses da Nova História, que Saramago sempre deu prova evidente de dominar (Silva, 1999, p. 259) – mas ainda, e sobretudo, da

importância da cultura literária para os fins da reconstrução de realidades sociais que em determinado momento histórico e por várias razões, permaneceram nas margens, silenciadas pelo discurso da história oficial. É sobre estas últimas que deve insistir o homem de letras, porque se é verdade, como dizia Ricoeur, que a história, em sua acepção mais ampla, é escrita de alto a baixo (Ricoeur, 2003, p. 195), então é necessário escrever justamente em torno daqueles lugares sobre os quais nada foi ainda escrito; relatar histórias que ainda esperam para ser resgatadas do esquecimento; dar voz à marginalidade abandonada ao silêncio; escrever as lacunas da história oficial.

E fazer literatura significa, para Saramago, exatamente isto – “fazer história” –, porém não no sentido clássico da narrativa oitocentista de ambientação histórica, dedicada à reconstrução, através da fusão entre ficção e fatos documentados, do espírito, dos costumes e das condições sociais de determinada época, mas em um sentido renovado, que atribui à imaginação uma função restauradora do passado esquecido. Sob esta nova perspectiva, “fazer história através da literatura” não significa estabelecer um compromisso entre a livre invenção do escritor e o vínculo com a verdade histórica, mas demonstrar que esta última, assim como entendida pela historiografia clássica, não existe, e que em relação a determinado evento se podem acumular muito mais histórias do que aquelas selecionadas e depuradas pela chamada versão oficial dos fatos.

Em uma entrevista de 1944, concedida ao jornal espanhol *El País*, assim descreve Saramago a relação que existe entre seus livros e a história:

Em meus livros, a História não aparece como reconstrução arqueológica, como se eu houvesse viajado ao passado, tomando uma fotografia e relatasse o que mostra essa imagem. O que eu faço não tem nada que ver com isso. Eu sei ou creio saber o que passou antes e vou revisá-lo à luz do tempo em que vivo. Quando me perguntam se escrevo romances históricos, respondo que não, ao menos no sentido décimo nono da palavra, tal qual o faziam Alexandre Dumas ou Walter Scott ou Flaubert em *Salambô*. Minha intenção é a busca do que ficou esquecido pela História (Saramago, 1994, apud Gómez Aguilera, 2010, p. 245) – (N. Trad.).

Levantar o véu da história, assim como faz Saramago nos seus romances, para ver aquilo que não foi ainda mostrado ou contado, implica, como observou Cerdeira da Silva, uma série de práticas que escandem as

passagens centrais do projeto saramaguiano de “fazer história com a literatura”: rever o passado para pôr em discussão os seus conceitos de essencial e acessório, de dominante e dominado; duvidar dos *documenti/monumenti* tradicionalmente aceites e buscar as outras pegadas deixadas pelo homem em seu caminho; restabelecer a integridade daquilo que parecia secundário e acessório; dar voz à diversidade obscura e fecunda (Silva, 1989, p. 31-32).

No parágrafo seguinte recuperaremos as passagens deste projeto em uma das obras mais célebres e intensas do escritor português, *Memorial do convento*, demonstrando como, através de sua escrita, Saramago afirma a incompletude e o caráter autoritário da história institucionalizada, convidando a ler esta última não como um espelho da sociedade, mas como o vértice de uma grande pirâmide humana que mostra só as quatro faces com que se ergue para o alto, escondendo sob a terra os seus segredos. Veremos, ainda, como, partindo apenas de uma reflexão crítica sobre o próprio presente, se possa sentir a necessidade de escavar no passado; profanar os sepulcros da história e relatar, como escreveu Luciana Stegagno Picchio, as “manchas dos vermelhos do poder e do sangue” (Stegagno Picchio, 1999, p. L).

### **3...ERA UMA VEZ... MEMORIAL DO CONVENTO E OS MUDOS DA HISTÓRIA**

“Era uma vez um rei que fez promessa de levantar um convento em Mafra. Era uma vez a gente que construiu esse convento. Era uma vez um soldado maneta e uma mulher que tinha poderes. Era uma vez um padre que queria voar e morreu doido. Era uma vez.” (MC, 2016, 4ª capa).

Assim resume Saramago um dos seus mais célebres romances, *Memorial do convento*, escrito em 1982, com a intenção de relatar a construção do convento de Mafra – ou, melhor, do real complexo arquitetônico desejado pelo rei D. João V como contraponto português de São Pedro de Roma, e compreendendo palácio, convento e basílica – sob uma perspectiva nova, que não fosse aquela altissonante da retórica oficial dos “senhores da História”, que ordenaram e pagaram a obra (Ornelas, 1996, p. 117), mas aquela secreta dos pequenos trabalhadores, humilhados e

desprezados pelos “grandes”, quando carregaram sobre os próprios ombros as compactas moles escolhidas pelo soberano para compor os edifícios prometidos a Deus nos edifícios de Mafra.

Ambientada no Portugal do século XVIII, a história de *Memorial do convento* – que começa cerca de 1711, ao redor de três anos depois do matrimônio entre o monarca absoluto D. João V e a rainha Maria Ana Josefa de Áustria e termina em 1730, ano em que tem lugar, com suntuoso cerimonial, a consagração da basílica – narra, no primeiro capítulo, com pungente ironia, os rituais que o soberano, mecanicamente, cumpre cada noite para assegurar um herdeiro da coroa portuguesa: “D. João, quinto do nome na tabela real, irá esta noite ao quarto de sua mulher, D. Maria Ana Josefa, que chegou há mais de dois anos da Áustria para dar infantes à coroa portuguesa e até hoje ainda não emprenhou” (MC, 2016, p. 9).

Como notou Cerdeira da Silva (Silva, 1989, p. 32), a presumível esterilidade da rainha e a construção do convento como promessa feita pelo rei como auspício para o nascimento de um herdeiro ao trono são somente o pretexto para introduzir e discutir os ocultos problemas de Portugal, as realidades mais abjetas, parcialmente narradas ou de todo ignoradas pelos grandes tratados de História, como a Inquisição e os seus triviais autos de fé; a guerra de sucessão espanhola e as razões econômicas que impeliram a coroa portuguesa a posicionar-se contra a Espanha de Filipe V de Bourbon; a submissão das mulheres; a escravidão dos trabalhadores.

Assim, nos capítulos que seguem o primeiro, a presumível tragédia do monarca, transformada em comédia, dá lugar ao drama “real” de uma longa série de personagens que representam para Saramago os novos heróis da história do convento de Mafra<sup>5</sup>. Baltasar Mateus, dito o *Sete-Sóis*, ex-soldado falto da mão esquerda que, após haver prestado seus serviços à coroa portuguesa como soldado e depois como pedreiro na construção de Mafra, morrerá em uma das tantas fogueiras promovidas pela Santa Inquisição; João Elvas, outro ex-soldado que, depois da guerra, ganhará a vida como rufião; Blimunda, dita a *Sete-Luas*, a mulher capaz capaz de ver o interior dos corpos, que se casará com Baltasar, prometendo-lhe não olhá-

---

<sup>5</sup> “Deve-se a construção do convento de Mafra ao rei D. João V, por um voto que fez se lhe nascesse um filho, vão aqui seiscentos homens que não fizeram filho nenhum à rainha e eles é que pagam o voto, que se lixam, com perdão da anacrônica voz” (MC, 2016, 283).

lo nunca em seu íntimo; Sebastiana Maria de Jesus, a mãe de Blimunda, que será condenada pelo Santo Ofício a oito anos de exílio no reino de Angola por haver declarado ter visões e revelações; Padre Bartolomeu Lourenço de Gusmão, dito o *Voador*, o talentoso jesuíta que construirá um aerostato que será chamado, por desprezo, de *passarola* (MC, 2016, p. 68); as freiras de Santa Mônica, as mulheres livres que serão obrigadas à vida conventual para atenuar divisões de herança e favorecer “o morgadio e outros irmãos varões” (MC, 2016, p. 101); Manuel Mateus, dito *Saramago*, o mulato da Caparica que será condenado pelo tribunal da Santa Inquisição “por culpas de insigne feiticeiro, com mais três moças que diziam pela mesma cartilha [...] mais cento e trinta que no auto saíram” (MC, 2016, p. 102); Marta Maria e João Francisco, mãe e pai de Baltasar; Inês Antônia, irmã de Baltasar; Álvaro Pedreiro, cunhado de Baltasar, a quem “puseram-lhe o ofício no nome” (MC, 2016, p. 109); Domingos Scarlati, mestre de música da infanta dona Maria Bárbara e amigo de Padre Bartolomeu Lourenço, que uma tarde se sentará para afinar o cravo, enquanto Baltasar trançará os vimes e Blimunda costurará as velas que permitirão que a “passarola” alce voo; Francisco Marques, José Pequeno, isto é, “pequeno”, Joaquim da Rocha, Manuel Milho, João Anes e Julião Mau-Tempo, isto é, “mau-tempo”, trabalhadores que Baltasar conhecerá em um botequim que frequentará para beber frequentemente depois de ter tido notícia da morte de Padre Bartolomeu Lourenço; Alcino, Brás, Cristóvão, Daniel, Egas, Firmino, Geraldo, Horácio, Isidro, Juvino, Luís, Marcolino, Nicanor, Onofre, Paulo, Quitério, Rufino, Sebastião, Tadeu, Ubaldo, Valério, Xavier, Zacarias, os companheiros de Baltasar que, junto com ele, irão a Pero Pinheiro para buscar uma colossal pedra destinada à varanda do pórtico da igreja que será construída em Mafra.

Tantos são os nomes que povoam *Memorial do convento* como quantas são as histórias que os circundam e ao seu elenco, que às vezes se limitam a ser só isso – uma lista arranjada por poucos dados cartoriais – têm para Saramago uma dúlice função: por um lado, demonstrar que a história não pode abarcar todas as histórias, nem mesmo na forma de um simples registro dos nomes; por outro, recordar o “dever” de relatar aquilo que caiu no esquecimento, porque, como escreveu Fustel de Coulanges,

“onde faltam os monumentos escritos, deve a história demandar às línguas mortas os seus segredos” (Fustel de Coulanges *apud* Silva 1989, p. 32).

Devido a isso, provavelmente, a escolha de escrever um memorial, mais que a história do convento de Mafra, para acrescentar à memória do “de fora” aquela do “de dentro<sup>6</sup>”, em que o narrador externo e onisciente repetidamente desaparece para deixar espaço a um coro de vozes que se contam conforme as próprias linguagens, visões e emoções<sup>7</sup>, como acontece, por exemplo, no caso de Sebastiana Maria de Jesus:

[...] e esta sou eu, Sebastiana Maria de Jesus, um quarto de cristã-nova, que tenho visões e revelações, mas disseram-me no tribunal que era fingimento, que ouço vozes do céu, mas explicaram-me que era efeito demoníaco, que sei que posso ser santa como os santos o são, ou ainda melhor, pois não alcanço diferença entre mim e eles, mas repreenderam-me de que isso é presunção insuportável e orgulho monstuoso, desafio a Deus, aqui vou blasfema, herética, temerária, amordaçada para que não me ouçam as temeridades, as heresias e as blasfêmias, condenada a ser açoitada em público e a oito anos de degredo no reino de Angola, e tendo ouvido as sentenças, as minhas e mais de quem comigo vai nesta procissão, não ouvi que se falasse da minha filha, é seu nome Blimunda, onde estará, onde estás Blimunda, se não foste presa depois de mim, aqui há de vir saber da tua mãe, e eu te verei se no meio dessa multidão estiveres, que só para te ver quero agora os olhos, a boca me amordaçaram, não os olhos, olhos que não te viram, coração que sente e sentiu, ó coração meu, salta-me no peito se Blimunda aí estiver, entre aquela gente que está cuspidando para mim e atirando cascas de melancia e imundícies, aí como estão enganados, só eu sei que todos poderiam ser santos, assim o quisessem, e não posso gritá-lo. [...] (MC, 2016, p. 55-56).

Esta e outras narrações em primeira pessoa, que interrompem aquela do narrador implícito, “autoral omnisciente”, suspendendo a ilusão

---

<sup>6</sup> “Escrever não é outra tentativa de destruição, mas antes a tentativa de reconstruir tudo pelo lado de dentro, medindo e pesando todas as engrenagens, as rodas dentadas aferindo os eixos milimetricamente, examinando o oscilar silencioso das molas e a vibração rítmica das moléculas no interior dos aços” (Saramago, 1993, p. 53-54).

<sup>7</sup> “Este narrador é, na maioria das vezes, omnisciente, quanto à ciência, e heterodiegético, quanto à focalização. Contudo, este estatuto tradicional do romance histórico “clássico” não serve de forma completa as ambições do autor, pelo que aquele se serve de outros processos. Aliás, desde o início da obra, a omnisciência do narrador é “ameaçada” pelo facto de se apresentar, em alguns momentos, como conhecedor de toda a intriga, para noutros momentos levantar outras hipóteses ou deixar partes da História encobertas. Quando el Rei acede em fazer o voto de construir o convento de Mafra, no caso de lhe ser assegurada descendência, o que efectivamente virá a acontecer [...], este “milagre” é explicado pelo recurso a várias hipóteses, sem que nenhuma seja apresentada como a verdadeira [...]” (Ramos, 1999, p. 27-28).

mimética e a construção unívoca dos eventos históricos (Grossegese, 1996, p. 86-87), outorgam a *Memorial do convento* uma estrutura narrativa móvel e revolucionária, em que o ponto de vista externo é repetidamente destituído pelo ponto de vista interno – aquele do pobre que adquire forma e identidade, e conta a própria história da insignificância de sua classe social e do interior do seu mundo emocional, utilizando a linguagem que lhe é própria, embora pouco solene e com frequência redundante; servindo-se de todo o *pathos* que emana de sua vivência, conquanto trágico e quase insuportável; duvidando das decisões que recaem sobre seu corpo, embora com fazer pouco ortodoxo.

No interior desta trama complexa e coral – na qual entram em cena não apenas os ideadores dos códigos morais, religiosos e jurídicos de Portugal do século XVIII, mas também aqueles que são submetidos em relação a estes últimos – a História, com “h” maiúscula, é chamada para haver-se consigo mesma, com os seus silêncios que agora se arrogam o direito de falar, de dizer aquilo que veem e de onde o veem, isto é, do debaixo da terra sob a qual estavam sepultados. E, embora as histórias que emergem do subsolo não sejam jamais belas, a história deve aprender a conviver com elas e com suas “brutalidades”, deixar que, junto aos “belos e formosos, os esbeltos e escorreitos, os inteiros e completos”, desfilem também os “belfos e tartamudos [...] coxos e prognatas [...] zambros e epiléticos [...] orelhudos e parvos [...] albinos e alvares, os da sarna e os da chaga, os da tinha e do tinhó [...] o cortejo de lázaros e quasímodos que está saindo da vila de Mafra” (MC, 2016, p. 267).

E *Memorial do convento*, talvez, no fundo, nada mais seja do que isto, um desfile simultâneo, em dupla passarela, onde, de um lado, vemos avançar o rei, toda a nobreza e os príncipes da Igreja, sobre suas camas forradas de veludo carmesim com guarnições douradas (MC, 2016, p. 89-90) e, de outro, Baltasar, com os sapatos furados e os pés emporcalhados (MC, 2016, p. 91); Blimunda, envolvida nas cobertas que transpiram odor de corpo e esterco de ovelha (MC, 2016, p. 378); Padre Bartolomeu, correndo como um louco para Toledo, para onde escapa a fim de não ser capturado e acusado pelo Santo Ofício por feitiçaria e conversão ao judaísmo (MC, 2016, p. 246); os agricultores e os ex-soldados obrigados a trabalhar na construção de Mafra.

Seria limitado e limitante acreditar que a atmosfera grotesca que envolve os cortejos de *Memorial do convento* tenha como única finalidade a de suscitar o riso do leitor. O humor, disse Saramago, “é algo demasiadamente sério para que seja tomado como piada” (Saramago, 2006, p. 51). Por isso, a ironia com que o escritor português apresenta as realidades opostas que estruturam o romance – as venturas da nobreza e do clero *versus* as desventuras do vulgo; o vermelho vivo da púrpura régia e dos paramentos dos dignitários da Igreja *versus* o vermelho pútrido das fogueiras da Inquisição e do sangue dos escravos da construção do convento (Stegagno Picchio, 1999, p. L); a pureza da relação conjugal que une o rei e a rainha *versus* a imoralidade do vínculo sentimental que nasce entre Blimunda e Baltasar<sup>8</sup>; a ortodoxia dos doutores da Igreja *versus* a curiosidade heterodoxa de Padre Bartolomeu<sup>9</sup> – mais do que produzir um simples efeito cômico, parece querer sacudir o leitor através do sorriso, morder “avec le rire”, como dizia Baudelaire (Baudelaire, 1975, p. 528).<sup>10</sup>

<sup>8</sup> “Há muitos modos de juntar um homem e uma mulher, mas, não sendo isto inventário nem vademeco de casamentar, fiquem registados apenas dois deles, e o primeiro é estarem ele e ela perto um do outro, nem te sei nem te conheço, num auto de fé, da banda de fora, claro está, a ver passar os penitentes, e de repente volta-se a mulher para o homem e pergunta, Que nome é o seu, não foi inspiração divina, não perguntou por sua vontade própria, foi ordem mental que lhe veio da própria mãe, a que ia na procissão, a que tinha visões e revelações, e se, como diz o Santo Ofício, as fingia, não fingiu estas, não, que bem viu e se lhe revelou ser este soldado maneta o homem que haveria de ser de sua filha, e desta maneira os juntou. Outro modo é estarem ele e ela longe um do outro, nem te sei nem te conheço, cada qual em sua corte, ele Lisboa, ela Viena, ele dezanove anos, ela vinte e cinco, e casaram-nos por procuração uns tantos embaixadores, viram-se primeiro os noivos em retratos favorecidos, ele boa figura e pelescurita, ela roliça e brancaustríaca, e tanto lhes fazia gostarem-se como não, nasceram para casar assim e não doutra maneira, mas ele vai desferrar-se bem, não ela, coitada, que é honesta mulher, incapaz de levantar os olhos para outro homem, o que acontece nos sonhos não conta” (MC, 2016, 119).

<sup>9</sup> “Abandonara a leitura consabida dos doutores da Igreja, dos canonistas, das formas variantes escolásticas sobre essência e pessoa, como se a alma já estivesse extenuada de palavras, mas porque o homem é o único animal que fala e lê, quando o ensinam, embora então lhe falem ainda muitos anos para a homem ascender, examina miudamente e estuda o padre Bartolomeu Lourenço o Testamento velho, sobretudo os cinco primeiros livros, o Pentateuco, pelos judeus chamado Tora, e o Alcorão” (MC, 2016, 192).

<sup>10</sup> Como precisou Victor Bravo, é importante distinguir entre comicidade e humorismo: a primeira é efeito de uma incongruência que desencadeia a risada; o segundo, ao invés, embora nasça também ele de uma in-congruência, produz não só o riso, mas também uma distância crítica nos confrontos do objeto de escárnio: “É importante [...] assinalar a distinção entre humorismo e comicidade. Poder-se-ia dizer que o cômico é o efeito do incongruente que desencadeia a risada; o humorismo é noção mais englobante e supõe, junto ao possível efeito do cômico, a distância crítica sobre essa percepção. [...] Nesse sentido, a comicidade se converte em espetáculo de divertimento, e o humor em crítica do degradado e do incongruente. [...] O cômico pode formar parte neste sentido do humor, porém pode haver humor sem comicidade quando o dominante é o reflexivo. É possível dizer que quando a ênfase se coloca no cômico, o desencadeante é o riso; quando se coloca no reflexivo, o humor se torna cético, inclusive sério (Bravo, 1997, p. 132-133)

Com efeito, a ironia de que se serve Saramago não é mais aquela clássica, limitada pelo espaço da retórica e definida por Quintiliano na *Institutio oratoria* como aquele tropo ou figura de linguagem em que “contrarium quod dicitur intelligendum est”<sup>11</sup> (Quintiliano, 2001, VIII, 6.54), mas aquela moderna, em que, superados os limites da retórica, eleva-se a um olhar complexo e crítico sobre as coisas – atitude cognoscitiva e inquisitorial através da qual o filósofo e o homem de letras, abandonando as lógicas lineares e abrindo um diálogo entre as visões equívocas ou multívocas, exploram as múltiplas possibilidades do real.

Como escreveu Bravo, com o advento da modernidade, a ironia se converte em uma “profunda visão no contexto das cegueiras do mundo” (Bravo, 1997, p. 87). Visão que vê, no aparente espaço puro do real, as pregas e os enrugados em cujos meandros persistem outras realidades. Sob essa perspectiva, a cotidianidade, com seus hábitos e os seus rituais, é um viver na cegueira, enquanto a ironia representa uma luta contra essa cegueira, um olhar profundo que revela outras facetas do real – “las formas de la exterioridad silenciadas o negadas por el orden y lo real”<sup>12</sup> (Bravo, 1997, p. 90).

E que a ironia seja, para Saramago um instrumento para analisar com perspicácia o estado das coisas passadas e presentes, descobrir as mentiras sobre as quais se apoiam as verdades estabelecidas e as injustiças cometidas pela justiça expandida, e rir descomedidamente pelas segundas no mesmo instante em que irrompe a raiva pelas primeiras, isso se pode deduzir com clareza pelas palavras com que o mesmo escritor explica as razões de sua atitude irônica em uma crônica intitulada *Sem um braço no inferno*:

[...] sou um bom sujeito, com uma só confessada fraqueza de má vizinhança: a ironia. Ainda assim, procuro trocá-la as voltas e trato de trazê-la à trela [...] para que a vida não se me torne em demasia desconfortável. Mas devo confessar que ela me vale como receita de bom médico sempre que a outra porta de saída teria de ser a indignação. Às vezes o impudor é tanto, tão maltratada a verdade, tão ridicularizada a justiça, que se não troço, estoiro de justíssimo furor (Saramago, 2010, p. 207).

---

<sup>11</sup> “Deve-se entender o contrário do que está dito” (N. Trad.).

<sup>12</sup> “As formas da exterioridade silenciadas ou negadas pela ordem e o real” (N. Trad.).

Assim, depois da proteção da ironia, que em outra ocasião Saramago define como a “máscara de dolor” (Saramago, 1987, citado por Gómez Aguilera, 2010, p. 27), se esconde uma reflexão tão difícil quanto necessária sobre a realidade social e sobre as modalidades de criação do sentido histórico. Uma reflexão com a finalidade de desconstruir os muros que protegem a visão unívoca da história do mundo; fazer ver como debaixo de cada pedra colocada para a sua edificação estão sepultados corpos que viram de modo distinto e que, se tivessem podido escrever por próprio punho as suas vidas, teriam dito e feito ver realidades que, por várias razões, não encontraram espaço nos grandes tratados de história das nações e dos povos<sup>13</sup>; introduzir essas realidades dentro do sistema fechado e monológico da História com “h” maiúscula, obrigando-o a abrir um diálogo com elas e a reconsiderar-se, a refletir sobre si mesmo através das outras histórias, sentindo a urgência de renovar aquela pergunta para a qual se acreditava que existisse uma única resposta: O que “era uma vez”?

Com *Memorial do convento* e a “consciência irônica” que o atravessa, Saramago pulveriza a história entendida como monumento e constrói arquiteturas narrativas móveis que revelam facetas e abordagens divergentes com respeito àquelas dos discursos oficiais, que insinuam pontos de vista lá onde pareciam existir somente dogmas. O seu fim parece ser o de introduzir movimento na fixidez das versões históricas consolidadas, inaugurando uma dança dos tempos, quando as verdades

---

<sup>13</sup> O artigo de Henri Moniot, *L'histoire des peuples sans histoire* — surgido em uma coleção dirigida por Jacques Le Goff e Pierre Nora (*Faire de l'histoire I, Nouveaux problèmes*, 1974), e concernente à falta de inclusão, prolongada por longo tempo, dos povos da África negra (sudaneses, nilotas, congolezes e cafres) nos grandes tratados de História — constitui um válido exemplo de como, frequentemente, as origens e os costumes de determinados povos sejam ignorados pelos historiadores por razões facilmente discutíveis, como o fato de não haverem realizado feitos notáveis ou não terem contribuído para a construção de estruturas políticas sólidas e progressivas: “Havia aí a Europa, e era toda a história. A montante e a distância, algumas ‘grandes civilizações’, que seus textos, suas ruínas, talvez seus lugares de parentesco, de troca ou de herança com a Antiguidade clássica, nossa mãe, ou a amplitude das massas humanas que elas opuseram aos poderes e ao olhar europeus, faziam admitir às margens do império de Clio, aos bons cuidados de um orientalismo dedicado à filologia e à arqueologia monumental, e votado, com frequência, à exposição dos ‘invariantes’ espirituais. O resto: populações sem história, como acordavam o homem da rua, os manuais e a Universidade. [...] A exclusão de tantos povos era diversamente pronunciada. Por uma ideia recebida, mas de início: eles nada fizeram de notável, nada produziram de durável, antes da chegada dos Brancos e da civilização — a selvageria como pré-história anônima e frustra, um dos estereótipos justificadores do ‘fardo do homem branco’. Mais ou menos grosseira, mais amplamente difusa, a ideia esterilizava os germes da curiosidade histórica, privada de objeto por evidência antecipada.

preestabelecidas vacilam e novas histórias abalam as velhas certezas. Desse modo, dentro da dimensão móvel de *Memorial do convento*, onde desfilam juntas diferentes épocas, o presente se abate sobre o passado e se converte em um valor de leitura que aspira a reconhecer um sentido histórico nas vicissitudes daqueles que foram incorporados no grande discurso, para juntar as suas vozes e as suas experiências postas em silêncio.

Em resumo, com *Memorial do convento*, Saramago combate a história convencional da literatura. Situa ambas as disciplinas em um plano comum à ficção (Silva, 1989, p. 23-28), pondo em evidência a dificuldade de distinguir uma da outra e realizando, assim, uma operação que, como veremos, está muito próxima daquela executada por Foucault em *La vie des hommes infâmes* (1977).

#### 4 FOUCAULT ANTE A HISTÓRIA

Em uma entrevista concedida em 30 de março de 1944, para o jornal argentino *La Maga*, Saramago disse: “Se fosse possível reunir em uma só História todas as histórias — sobretudo da História escrita e oficial —, começaríamos a ter uma ideia sobre o que ocorreu em realidade” (Saramago, 1987, *apud* Gómez Aguilera, 2010, p. 244) – (N. Trad.).

A esse desafio, lançado pelo escritor português no encerrar-se do século XX, e com a finalidade de provocar uma extensão do raio da “história”, de modo a incluir em seu círculo inclusive materiais pouco nobres, fenômenos banais e quase invisíveis, Foucault tinha já tomado parte desde os inícios de sua pesquisa filosófica. Uma pesquisa que traz o marco da “história” a partir dos títulos escolhidos pelo autor para as suas obras: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961); *Une histoire restée muette* (1966); *La situación de Cuvier dans l'histoire de la biologie* (1970); *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971); «Faire le fou», *Réflexions sur «Histoire de Paul»* (1975); *Bio-histoire et bio-politique* (1976); *La volonté de savoir, histoire de la sexualité* (1976).

A “história” que Foucault assume como objeto privilegiado de sua reflexão e constante de sua trajetória filosófica se aproxima daquela de Saramago quanto mais assume distância de sua versão clássica, como exposição ordenada e fiel dos fatos e eventos acontecidos no passado.

Como escreveu Garcia del Pozo, Foucault pode ser considerado, sem reservas, um historiador; todos os seus trabalhos são pesquisas históricas, mas não no sentido tradicional (Garcia del Pozo, 1988, p. 144).

De fato, as narrativas sobre a loucura, a sexualidade, a prisão, o saber, que dão corpo à sua escrita, são muito diversas daquelas que se esperariam de textos que se propõem a analisar as “origens” das instituições médicas, psiquiátricas, penais e educativas. Para escrever a história da loucura, do século XVII até o início do século XX, por exemplo, Foucault se serviu de materiais que muitos historiadores julgariam arriscados – documentos de arquivo, fontes literárias, relatórios policiais, tratados de medicina, decisões administrativas, clássicos do pensamento filosófico (Catucci, 2010, p. 4). E isso, com o objetivo de afastar-se daquela ideia transcendental e sintética de história, defendida pela historiografia empírica convencional, que ele mesmo definia como uma “histoire de sommets” (Foucault, 1975, p. 27), e voltar seu olhar para uma história de verdades pequenas e não ostensivas, encontradas com método rigoroso.

Ao se folhear qualquer texto de Foucault, é possível registrar imediatamente como as grandes individualidades assumem, nas suas investigações históricas, um papel dissimulado. Em *Les mots et les choses*. Uma arqueologia das ciências humanas, a história natural de Buffon, as políticas econômicas de Colbert ou as teorias lógicas de Arnauld recebem um tratamento mais amplo do que aquele reservado ao pensamento de Kant. Em *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* são destinadas poucas páginas a Descartes, à margem das centenas e centenas nas quais se desenvolve uma detalhada análise de tratados de medicina, regulamentos de institutos correcionais, éditos reais sobre a gestão da mendicidade. Não se trata, todavia, somente de uma atenção aos “menores” e aos dossiês esquecidos. A história material aí desempenha um papel efetivamente importante, a ponto de que é impossível explicar, em *Surveiller et punir* e *Naissance de la prison*, as mudanças que se produzem no discurso sobre a ilegalidade e sobre a punição, sem fazer referência às alterações econômicas, demográficas e sociais conexas aos processos de urbanização e de industrialização entre o final do século XVIII e o início do XX (Ariano, 2012, p. 28). Essa singular maneira de fazer a história (que implica um escasso respeito no confronto dos mestres do passado, uma

destacada originalidade nos procedimentos e nos instrumentos de análise, e uma forte multidisciplinaridade) serve-se, em seu momento mais alto, de um filtro teórico complexo – a genealogia –, a qual merece, aqui, uma particular atenção<sup>14</sup>.

A perspectiva genealógica é, para dizê-lo com as palavras de Garcia del Pozo, aquilo que Nietzsche possibilitou e Foucault ensinou (Garcia del Pozo, 1988, p. 179). Introduzida na história das ideias pelo filósofo alemão, em 1887, com a publicação do ensaio *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, e com a finalidade de questionar a origem de nossos preconceitos morais, a genealogia assume ressonância no debate científico só um século mais tarde, quando Foucault, em uma conferência de 1970, intitulada *L'ordre du discours*, a retoma expressamente, introduzindo-a nas duas dimensões (saber e poder) nas quais gravita sua pesquisa filosófica e elevando-a ao nível de metodologia histórica destinada, por um lado, a indagar sobre a emergência do saber; por outro, a investigar os mecanismos disciplinares que presidem ao controle, à seleção, à organização e à distribuição do saber entendido como prática discursiva<sup>15</sup>.

Todavia, embora os primeiros traços do método genealógico sejam visíveis em *L'Ordre du discours*, é somente em um ensaio de 1971,

---

<sup>14</sup> Como foi sublinhado em grande parte da literatura secundária sobre as obras de Foucault, embora as primeiras pesquisas históricas do filósofo de Poitiers sejam conduzidas por uma perspectiva arqueológica – que examina os processos de rarefação e de reagrupamento dos discursos, como também os procedimentos de controle e de exclusão através dos quais se vêm a constituir os territórios do sentido e da verdade – a partir dos anos 70 e após, verifica-se em sua reflexão uma certa solução de continuidade que, coincidindo com uma mais correta tematização do problema do poder e de suas relações com o saber, conduz ao estudo da produção concreta dos discursos, ou seja, da dispersão destes em uma zona de interação histórica que vai além das suas matrizes de regularidade. Mais precisamente, a partir de *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), passa-se da análise dos “sistemas de envolvimento do discurso” à pesquisa do seu “poder de afirmação” sobre um plano que ultrapassa os limites das opções arqueológicas e que exige, portanto, a adoção de uma nova forma de observação histórica – a perspectiva genealógica (Catucci, 2010, p. 83). Para tudo, veja-se Garland (2014, p. 371) “*Discipline and Punish* represents a break with that earlier archaeological work and the history of science tradition from which it emerged. Out goes «archaeology» with its structuralist overtones [...] and, in its place, is established a new, more Nietzschean conception: that of genealogy. From the mid-1970s onwards, Foucault styled his work as genealogical [...], thereby signaling his new intent and also his debt to the work of Friedrich Nietzsche”.

<sup>15</sup> A interpretação que Foucault dá do texto de Nietzsche é, como escreveu Domenicali (2006, p. 108-109), uma interpretação no sentido forte do termo, isto é, uma tentativa de desviar para uma vontade nova o pensamento do filósofo alemão. Enquanto, realmente, Nietzsche usa a genealogia como um método de análise específico, limitado a sondar a proveniência do juízo moral, sem pretensões epistemológicas universais, Foucault, ampliando seu raio de aplicação, a utiliza como metodologia histórica universal, funcional, para verificar não só a proveniência do saber moral, mas também de outras formas dispersas de saber, como a medicina, o direito, a educação, etc.

*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, que Foucault reflete sistematicamente sobre as potencialidades desse método, proporcionando-nos uma primeira e ampla definição:

A genealogia é cinzenta; ela é meticulosa e pacientemente documental. Ela trabalha sobre pergaminhos embaralhados, raspados e várias vezes reescritos. Paul Ree está errado, como os ingleses, em descrever as gêneses lineares [...]: como se as palavras tivessem preservado seu sentido, os desejos sua direção, as ideias sua lógica; como se este mundo das coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, artimanhas. Com isso, para a genealogia, uma indispensável providência: perceber a singularidade dos eventos, fora de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde eles são menos esperados e no que ocorre para nada surgir de história — os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; aproveitar seu retorno, não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis diferentes, definir mesmo o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não têm um lugar [...]. A genealogia exige então a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, da paciência. Seus “monumentos ciclópicos” [Le Gai Savoir, § 7] ela não os deve construir por meio de “grandes erros beneficentes”, mas de “pequenas verdades sem aparência, estabelecidas por um método severo” [Humain, trop humain, § 3]. [...] A genealogia não pretende reconstituir o tempo para restabelecer uma grande continuidade além da dispersão do esquecido; sua tarefa não é de mostrar que o passado está ainda lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todas as travessas do percurso uma forma desenhada desde o início. Nada que se parecesse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Acompanhar o filão complexo da proveniência é ao contrário manter aquilo que ocorreu na dispersão que lhe é própria: é perceber os acidentes, os ínfimos desvios — ou, ao contrário, os completos retornos — os erros, as faltas de avaliação, os maus cálculos que deram origem a isso que existe e vale para nós; é descobrir que na raiz disso que nós conhecemos e disso que nós somos — inexistente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente [Généalogie III, 17, Abkunft du sentiment dépressif] (Foucault, 1971, p. 145-152) (N. Trad.).

A genealogia é “cinzenta, ela é meticulosa e pacientemente documental” escreve Foucault, fazendo eco a Nietzsche, que, em seu *Zur Genealogie der Moral*, recorre a esta imagem para contrapor o cinzento dos documentos, sobre os quais trabalha o genealogista, e o azul celeste das hipóteses psicologistas, com as quais os ingleses, e de modo particular Paul Rée — contra o qual se dirige abertamente a polêmica nietzschiana —,

pretendem reconstruir a história dos sentimentos morais; uma história, diz o filósofo alemão, que nunca será “efetiva” porque funda suas investigações em um universo incognoscível como a mente humana, e rejeita a única fonte concreta do conhecimento, a escrita hieroglífica do passado, propõe-se a produzir um saber meramente especulativo, isto é, longe da concretude e da verificabilidade do saber documental.

A genealogia, então, é antes de tudo documental: trabalha sobre autos, cartas, escritos, e busca a verdade a partir desse material disperso e multiforme; não aspira a construir sistemas de pensamento universais e lineares, fundados sobre práticas extradocumentais, mas a comparar documentos – as marcas presentes do passado – e a reproduzir a sua complexidade, pondo a descoberto as raspagens e as reescrituras por que eles passaram no curso do tempo; não repropõe as grandes verdades do passado, a que, ao invés, olha com suspeita, pela dimensão metafísica e extradocumental em que se inscrevem, mas relata pequenas verdades, obtidas como método sério.

E ainda: a genealogia não trabalha somente com documentos oficiais, porque inclusive o caráter oficial do saber documental faz parte de uma história que deve ser narrada, escrita, a partir dos documentos excluídos – as práticas não oficiais –, os quais, justamente porque privados das qualidades a que aspira o oficial, representam um válido instrumento de discriminação entre aquilo que ela é ou deveria ser e aquilo que não é ou não deveria ser. Para o genealogista, em suma, a história, se quer ser “efetiva”, deve incluir na pesquisa de si mesma inclusive aquilo que, em determinadas épocas e pelas mais disparatadas razões, julgou oportuno excluir, se não por outro motivo, para prestar contas das razões de tal exclusão<sup>16</sup>. Por isso, a utilização pelo

---

<sup>16</sup> Segundo Nietzsche, a história tradicional, ao relatar, tende a excluir realidades que, enquanto tais, isto é, enquanto existentes, seriam tematizadas. Não existe, por exemplo, como nota o filósofo alemão, uma história do amor, da cupidez ou da crueldade, assim como não existe uma história da oficialização do saber documentável. E essa ausência, inevitavelmente, torna suspeita a própria história; põe em questão a sua capacidade de dar voz ao passado; expõe-na ao risco de uma autodestruição. Por isso, o genealogista se empenha a buscar as peças faltantes do mosaico; para levantar aquelas “construções ciclópicas” que só podem dar conta da complexidade e da fragmentariedade do real, Conforme Nietzsche (1977, p. 59-60: “Até hoje, tudo o que deu cor à existência não teve ainda uma história: ou onde jamais houve uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da devoção, da crueldade? Até mesmo uma história comparada do direito ou ainda somente da pena é até agora completamente inexistente [N.d.A: Não é um acaso que levará o próprio Foucault a providenciar todas essas ausências, escrevendo uma história da loucura, da sexualidade, da prisão e até do saber]”. Nesse sentido, falou-se da

genealogista de um saber documental polimorfo e descontínuo: tabelas de preços médios, registros paroquiais, testamentos, bancos de dados, testemunhos orais registrados, autobiografias, correspondências, relatórios confidenciais de chefes militares, autos secretos de chancelarias, arquivos de Estado, artigos de jornal, etc.

Em terceiro lugar, a genealogia não pesquisa a *Ursprung* (origem) dos eventos singulares, isto é, a sua essência estática e sempre idêntica a si mesma, externa ao “espaço habitado” e ao “tempo contado”<sup>17</sup>, mas sua *Entstehung* (emergência) e sua *Herkunft* (proveniência), ou seja, os dois momentos complementares da origem entendida como início histórico, sempre presente em si mesmo. Mais precisamente, a *Entstehung* e a *Herkunft* indicam respectivamente o produzir-se de um evento – o seu ingresso na cena histórica ou, para dizê-lo com as mesmas palavras de Foucault, a sua primeira aparição no “jeu hasardeux des dominations”<sup>18</sup> (Foucault, 1971, p. 155) – e a história fragmentária do próprio evento, do seu dar-se e negar-se no tempo, o caminho acidentado de sua transformação, percorrido pelo revezar-se dos tempos, em trechos, férteis e criativos, a outros, mortos, sombrios, de ausências suspeitas.

Assim lemos em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, a propósito dos conceitos de “proveniência” e “emergência”:

Os termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia. Traduzem-se ordinariamente por “origem”, mas é preciso questionar para restituir-lhes sua utilização própria.

*Herkunft*: é a cepa, a proveniência; é o velho pertencimento a um grupo – aquele do sangue, aquele da tradição, aquele que se enoda entre os da mesma altura ou

---

genealogia como de uma filosofia da história, destinada a interrogar a própria história, na convicção de que seja sempre esta última a dever responder, tanto das suas aquisições quanto das suas perdas Cfr. José Carlos Bermejo Barrera e Pedro Andrés Piedras Monroy (1999, p. 5-6).

<sup>17</sup> As expressões “espaço habitado” e “tempo narrado” são de Ricoeur, que as utiliza para indicar as escritas ou, em um sentido mais genérico, as inscrições da história respectivamente na “dureza do material” e na “duração”. A geografia, a urbanística, a arquitetura – ou seja as disciplinas dedicadas à construção dos espaços por habitar – são, de fato, segundo o filósofo francês (que nesse aspecto coincide com Foucault), as primeiras escritas, as primeiras incisões do homem na matéria, assim como as histórias narradas representam os primeiros usos do tempo. Nesse sentido, a história, em sua definição mais ampla, “é escrita de cima abaixo” e, portanto, os espaços e os tempos que a povoam não são mais externos ao seu transcurso, mas incisões que a mesma faz sobre si, sobre o próprio corpo, para tornar-se presente para si mesma, isto é, para se reconhecer ainda quando os espaços e os tempos mudam por meio dos atores que os habitam ou os relatam. Cfr. Paul Ricoeur (2003, p. 191-257).

<sup>18</sup> “Jogo imprevisto das dominações” (N. Trad.).

da mesma baixaza. Com frequência a análise da *Herkunft* envolve a raça [Por exemplo, *Le Gai Savoir*, § 135; *Par-delà le Bien et le Mal*, § 200, 242, 244; *Généalogie I*, § 5] ou o tipo social [*Le Gai Savoir*, § 348-349; *Par-delà le Bien et le Mal*, § 260].

Entretanto, não se trata efetivamente de encontrar em um indivíduo, um sentimento ou uma ideia, os caracteres genéricos que possibilitam de assimilá-lo a outros — e de dizer, isto é grego, ou isto é inglês; mas de perceber todas as marcas sutis, singulares e subindividuais que se podem entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar. Longe de ser uma categoria de semelhança, uma tal origem permite ordenar, para pô-las à parte, todas as marcas diferentes [...].

Lá onde a alma pretende unificar-se, lá onde o eu se inventa uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo — dos começos inumeráveis que deixam esta dúvida de cor, essa marca quase apagada que a fariam enganar um olho um pouco histórico, a análise da proveniência permite dissociar o eu e de fazer pulular, nos lugares e espaços de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos. A proveniência permite também encontrar sob o aspecto único de um caráter, ou de um conceito, a proliferação dos eventos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram. [...] *Entstehung* designa preferentemente a emergência, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de uma aparição. Ainda que haja tendência frequente de considerar a proveniência em uma continuidade sem interrupção, seria errôneo entender a emergência como termo final. Como se o olho tivesse surgido, desde o fundo dos tempos, para a contemplação, como se o castigo estivesse sempre destinado a servir de exemplo. Esses fins, aparentemente últimos, não são nada de mais que o atual episódio de uma série de servidões: o olho foi inicialmente dominado pela guerra; a punição foi sucessivamente submetida à necessidade de se vingar, de excluir o agressor, de se liberar em relação à vítima, de desencorajar os outros. Aplicando o presente à origem, a metafísica faz acreditar no trabalho obscuro de um destino que procuraria manifestar-se desde o primeiro momento. A genealogia, ela restabelece os diversos sistemas de servidão: não revelar o poder antecipatório de um sentido, mas o jogo imprevisível das dominações (Foucault, 1971, p. 151-155) (N. Trad.).

É evidente que, segundo Foucault, o termo *Herkunft*, utilizado várias vezes por Nietzsche em seus textos, para ser compreendido assim como o filósofo alemão o entende e utiliza, necessita de uma dupla especificação. A primeira diz respeito ao conceito de origem a que a palavra remete: com a expressão *Herkunft*, diz Foucault, não se deve entender o princípio fixo e imutável das coisas, a sua essência metafísica e eterna — para a qual existe uma palavra mais precisa, *Ursprung*, a que Nietzsche recorre todas as vezes

que quer criticar um certo modo de entender o início –, mas a sua derivação ou proveniência. A segunda especificação, todavia, refere-se ao conceito mesmo de proveniência, que, ao juízo de Foucault, seria o significado específico a ser atribuído à palavra *Herkunft*: a proveniência não indica, aqui, um modo genérico, “un acquis, un avoir s'accumule et se solidifie<sup>19</sup>” (Foucault, 1971, p. 152), mas “un ensemble de failles, de fissures, de couches hétérogènes”<sup>20</sup> (Foucault, 1971, p. 152) que torna instável a herança do passado. Nesse sentido, ocupar-se da proveniência de determinado evento não equivale a procurar seu fundamento, ao contrário: corresponde àquele lento e atento trabalho de escavação estratigráfica que permite remover do evento as crostas de pensamento que, vez por vez, acabaram por cristalizá-lo de uma determinada forma, e de fazer emergir a multiformidade e a descontinuidade do seu acontecer histórico. Por isso, uma primeira crítica à história tradicional como saber não problemático, linear e finalístico, capaz de dar conta da unidade dos objetos que circunscrevem o seu campo de análise e, mesmo, de recuperar a finalidade aos quais estes, desde seu nascimento, pareceriam predestinados: a genealogia, enquanto pesquisa sobre a proveniência de um caráter, de um conceito ou, em um sentido mais genérico, de um evento, não produz a unidade do seu objeto “considerándolo enlazado a otros sucesos en una misma continuidad y finalidad ideal”<sup>21</sup> (Garcia del Pozo, 1988, p. 148), mas a sua decomposição em fragmentos espaçotemporais que dão conta da multiplicidade de papéis e funções que o mesmo assumiu em determinada época ou em dado contexto. Por isso, enquanto o historiador tradicional orienta a história com base em um desenho metafísico que aprisiona o passado em uma dimensão atemporal e sobre-humana, o genealogista se deixa guiar pela história, pelas suas fraturas e revoluções, para tornar o saber passado e do passado sempre aberto e disponível a si mesmo, a cada seu presente.

Todavia, para que a pesquisa genealógica se possa considerar completa, a investigação da *Herkunft* como rede de formas do pensamento que capturam o objeto em sua transformação histórica não é suficiente. De

---

<sup>19</sup> “um crédito, um ter se acumula e se solidifica” (N. Trad.).

<sup>20</sup> “um conjunto de falhas, de fissuras, de camadas heterogêneas” (N. Trad.).

<sup>21</sup> considerando-o vinculado a outros sucessos em uma mesma continuidade e finalidade ideal (N. Trad.).

fato não basta individualizar, mediante o material documental, as práticas discursivas que insistem em um evento, conferindo-lhe esta ou aquela identidade e submetendo-o a uma outra finalidade, mas impõe-se também determinar o momento da *Entstehung*, a irrupção do evento na cena histórica. E para fazer isso, é necessário esclarecer, como se fez com a palavra *Herkunft*, a cuja dupla especificação deve ser submetida, segundo Foucault, a expressão *Entstehung*, a qual não faz referência à origem no sentido de “o que já foi”, o “isso mesmo” (Foucault, 1971, p. 148), a imagem exatamente adequada a si, mas à formação. E ainda, segunda especificação, não à formação como nascimento de uma fonte, como derivação de algo que está sempre mais atrás, no espaço e no tempo, recuperável somente com o auxílio de instrumentos metafísicos, mas como invenção, como processo criativo que abre um espaço de confronto/desencontro entre forças distintas e adversárias de cuja ruptura nascerão aquelas que depois, mediante a análise da proveniência, serão reconhecíveis como as distintas formas produzidas pelo evento criativo.

Assim se exprime Foucault na tentativa de esclarecer o conceito de *Entstehung*:

A emergência é então a entrada em cena das forças; é a sua irrupção, o salto pelo qual elas emergem do bastidor para o teatro, cada uma com o vigor, a juvenildade que é a sua. Isso que Nietzsche chama de l'Entstehungsherd [Genealogia I, 2], da noção de bom, isso não é exatamente nem a energia dos fortes, nem a reação dos fracos; mas, ao contrário, esta cena em que eles se distribuem, uns diante dos outros, uns acima dos outros; é o espaço que os separa e se escava entre eles, o vazio mediante o qual eles trocam suas ameaças e suas palavras. Então, a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou sua falha, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento; ainda se faz necessário abster-se de imaginar como um campo fechado onde se desenrolaria uma luta, um plano em que os adversários estariam em igualdade; ou melhor — o exemplo dos bons e do maus o comprova — um “não lugar”, uma pura distância, o fato de que os adversários não compartilhem do mesmo espaço. Ninguém portanto é responsável por uma emergência, ninguém se pode atribuir glória; ela se produz sempre no interstício. Em certo sentido, a peça que ocorre nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é ela que repetem indefinidamente os dominadores e os dominados (Foucault, 1971, p. 156). (N. Trad.).

Como com precisão disse Garcia del Pozo, este “théâtre sans lieu”<sup>22</sup> (Foucault, 1971, p. 156), que especifica o campo semântico da emergência, é o início mesquinho, vilão, adúltero das coisas; a linha de limite móvel que separa o espaço dos dominantes daquele dos dominados; o vazio que se enche quando a legião dos dominadores avança “avec la vigueur, la jeunesse qui est la sienne”<sup>23</sup> (Foucault, 1971, p. 156) ou recua, oprimida pelo peso da resistência. Nesse sentido, a emergência tem pouco a ver com a identidade, porque, longe de encarná-la, reflete, ao contrário, o terreno híbrido sobre o qual se desenrola a luta por sua conquista. Essa, portanto, enquanto fibrilação criadora, associada tanto à promessa de uma nova identidade quanto à conservação de uma outra que resiste à afirmação da primeira, é “la loi singulière d’une apparition”<sup>24</sup>. (Foucault, 1971, p. 154), a imagem incorpórea que sucede uma vez só, em uma fração infinitamente pequena do tempo e em toda sua complexidade, e depois se esvai, se retrai da visão.

Poder-se-ia dizer que a *Entstehung*, representa o momento mais ancestral da genealogia foucaultiana, aquele no qual o evento, não ainda fragmentado em identidades separadas e reconhecíveis, pode ser contemplado em sua complexidade original. Todavia, trata-se também de um momento difícil de reconstruir historicamente, visto que o saber documental, útil para os fins de seu conhecimento, procede de um campo disciplinar, o literário, problemático em decorrência de sua relação com o critério de verdade. Com efeito, escreve Foucault em *La vie des hommes infames*, a partir de seiscentos e depois, quando começa a ser literatura no sentido moderno da palavra, não é mais o que narra o improvável, mas o que faz “aparecer o que não aparece – o que não pode ou não deve aparecer: quer dizer os graus mais baixos e inconsistentes do real” (Foucault, 2009, p. 64). Desse modo, dedicando-se a “dizer isto que é mais indizível – pior, mais secreto, mais intolerável, despidoroso” (Foucault, 2009, p. 68), a literatura põe em questão todas aquelas verdades históricas que, surgidas depois de uma luta entre identidades distintas e adversárias, sempre se erguem sobre um terreno bidimensional onde, de um lado, encontramos

---

<sup>22</sup> teatro sem lugar (N. Trad.).

<sup>23</sup> Com o vigor, a juventude que é a sua. (N. Trad.).

<sup>24</sup> A lei singular de uma aparição (N. Trad.).

uma dimensão superficial em que repousa a identidade dominante e, de outro, uma dimensão subterrânea, em cujo interior se ocultam as identidades dominadas e suas memórias. A tarefa da literatura é de reassumir a identidade escondida e assegurar-lhe uma memória, ainda que isso signifique romper com o critério de verdade, mantendo a mesma verdade e a sua força adversária, a mentira, no seu “não lugar”, no campo do desencontro, em um tempo que é sempre anterior ao fim da batalha – no âmago dela mesma.

No entanto, como precisa Foucault, rompendo com o critério de verdade, a literatura não renuncia a dizer a verdade, a narrá-la; ao contrário, deixando de tratá-la como o Princípio, e a Lei universal e indiscutível do saber, se empenha em estudá-la, em analisá-la como uma identidade histórica entre as tantas, sujeita à inversão, à conquista do espaço por ela ocupado (Foucault, 2009, p. 66). Assim fazendo, continua Foucault, a literatura tende “a excluir-se da lei ou, quanto menos, a incorporar o escândalo, a transgressão, a revolta” (Foucault, 2009, p. 67). Essa, diga-se, renuncia a limitar o seu campo visual à ordem das coisas, seja qual for o princípio ou a lei que o torna possível – a verdade, a moral, a normalidade, a racionalidade, a justiça, etc.; situa-se no exterior dessa ordem e começa a procurar os restos, os refugos, os materiais descartáveis que ele produz, não para destruí-lo, mas para evidenciar o precário equilíbrio sobre o qual repousa, o risco que sempre corre de ser destituído e substituído por aquilo que acreditava ter anulado e que, ao invés, está aí, sempre presente, sempre pronto a reciclar-se e a ameaçá-lo. A *Entstehung*, então, ou emergência como *Erfindung* (invenção) – cujo conhecimento se torna possível pelo estudo do discurso literário – pode ser entendida como uma espécie de história exterior da verdade, onde aqueles que Garcia del Pozo chama “os regimes da verdade” (Garcia del Pozo, 1988, p. 152) são submetidos a uma análise crítica, severa e perturbante, que duplica a imagem da verdade, constringendo esta última a observar-se em um espelho e a reconhecer-se, no mesmo instante, como si mesma e como outro de si mesma.

Como escreveu David Garland, a grade conceitual que compõe o método genealógico e os efeitos que o uso do mesmo pressupõe – a renúncia a tratar o evento como um dado imutável e estranho a mutantes

lógicas de poder, a sua inserção em uma dinâmica de divergências entre forças distintas e adversárias, e a busca constante e sem fim do outro, do excluído, daquilo que, no afirmar-se de uma identidade e na recusa de outra, se apresenta como material descartável – deixam intuir uma preocupação que acompanha todas as histórias de Foucault, particularmente a de *Surveiller et punir* e *Naissance de la prison* em diante, e que é a ideia de utilizar a história como um instrumento de empenho crítico com o presente (Garland, 2014, p. 367), ou, para usar as palavras mesmas de Foucault, “de escrever a história do presente”.

A expressão “história do presente” aparece, em um primeiro momento, paradoxal e provocadora, dado que justapõe dois termos, devido à sua acepção comum, reenviam respectivamente a uma operação de reconstrução de uma realidade cuja ação já está concluída e pode, portanto ser recuperada como uma fita de uma agora inusitada cassete, e a uma realidade extemporânea e imprevisível que, enquanto ainda em ato, parece subtrair-se a qualquer lógica narrativa, para manter-se imersa na dimensão do viver cotidiano. Todavia, de paradoxo e provocação se pode falar somente na condição de considerar a história como o registro de um tempo morto, acabado – o qual pode, portanto, ser escrito –, e o presente como um tempo vivo – estranho, devido a sua fluidez, às lógicas da escrita. No caso de que, ao invés, se atribua à história, tal como faz Foucault, o valor de uma reflexão crítica que nasce das questões e das dúvidas abertas pelo presente e se volta ao passado, não para encontrar respostas ou soluções, mas para recalcular a sua herança e efetuar novas repartições (depois de haver demonstrado como as práticas e as instituições contemporâneas sejam o resultado de lutas, conflitos, alianças, exercícios de poder, jamais neutros e objetivos), então, não se vê o paradoxo nem se sente a provocação. Ao contrário, preocupar-se com a “escritura da história do presente” torna-se um empenho racional, se observado pelo particular ângulo visual do qual Foucault nos convida a escrutá-lo, e não só. Ele representa inclusive uma prática necessária, na medida em que, estendendo o raio da história aos materiais descartáveis, permite favorecer e aguçar aquele processo reflexivo que consente à história manter vigilante a atenção sobre si mesma, a cada seu presente; assegurar a memória não só dos dominantes, mas também dos dominados; manter aberto o diálogo entre

aqueles que exercitam o poder e aqueles que se lhe submetem; narrar o real sem ocultar as suas fraturas.

Nesse sentido, escrever a “história do presente” não significa cair na armadilha do “presentismo” ou atualização indevida que, de uma perspectiva anacronística, proporciona uma história do passado nos termos do presente (Garland, 2014, p. 367), mas, ao contrário, perseguir as emergências, as sequências e as transformações que contribuíram para a formação do nosso presente. Como indicaram Dreyfus e Rabinow, “This approach explicitly and self-reflectively begins with a diagnosis of the current situation. There is an unequivocal and unabashed contemporary orientation”<sup>25</sup> (Dreyfus; Rabinow, 1983, p. 119). Ou, como Foucault mesmo explicou no curso de uma entrevista: “I set out from a problem expressed in the terms current today and I try to work out its genealogy. Genealogy means that I begin my analysis from a question posed in the present”<sup>26</sup> (Foucault entrevistado por Ewald, 1988, p. 262).

No parágrafo seguinte veremos, utilizando a mesma estrutura discursiva adotada para a exposição do conceito da história sincrônica na obra do escritor português, como, também Foucault, embora se possa falar de uma propensão constante de escrever a “história do presente”, a mesma se revela com força em um dos seus textos em particular. Nesse caso, porém, a diferença disso que se pode afirmar com respeito a *Memorial do convento*, a obra de Foucault que desnuda os efeitos da história sincrônica, *La vie des hommes infâmes*, não está entre as mais conhecidas. Ao contrário, trata-se de um texto menor, um trabalho incompleto, ao qual os comentadores do filósofo francês ou dedicaram escassa atenção ou simplesmente o ignoraram.

### **5... LA VIE DES HOMMES INFÂMES E**

#### **A PROFANAÇÃO DOS SEPULCROS DA HISTÓRIA**

*La vie des hommes infâmes* – aparecido em 1977, sob forma de artigo, na revista *Cahiers du chemin*, e republicado em 1994, no terceiro volume de

---

<sup>25</sup> “Esta abordagem explícita e auto-reflexivamente começa com um diagnóstico da situação atual. Existe uma orientação contemporânea inequívoca e impassível” (N. Trad.).

<sup>26</sup> “Parto de um problema expresso em termos correntes na atualidade e tento elaborar sua genealogia. Genealogia significa que eu começo minha análise de uma questão situada no presente” (N. Trad.).

*Dits et écrits* – é o texto que teria devido servir como introdução a uma antologia de manuscritos recuperados nos arquivos de internação do *Hôpital Général* e da Bastilha, mas que, devido ao abandono do projeto inicial pelo autor, tornou-se objeto de outras iniciativas editoriais. Ao introduzi-lo, creio que seja apropriado deixar falar, por um momento, o próprio texto.

Este livro não é um livro de história. O único critério a que obedeci e que orientou a escolha foi o meu gosto, o meu prazer, uma emoção, o riso, a surpresa, um certo desânimo ou qualquer outro sentimento cuja intensidade me seria talvez difícil justificar, agora que transcorreu o momento da primeira descoberta. É uma antologia de existências. Vidas de algumas linhas ou de alguma página, inumeráveis aventuras e desventuras, recolhidas em um punhado de palavras. Vidas breves, encontradas por acaso em um livro ou em um documento. Dos *exempla*, mas – com a diferença daqueles que os eruditos recolhiam no curso de suas leituras – exemplos que contêm, mais que lições para meditar, breves efeitos, cuja força se extingue quase imediatamente. Penso que se poderiam designar com “contos breves”, em virtude da dúplice referência que a definição admite: à rapidez da narração e à realidade dos eventos; porque tal é, nesses textos, a condensação das coisas ditas, que não se sabe se a intensidade que os atravessa depende preferentemente do brilho das palavras ditas ou da violência dos fatos que neles se agitam. Vidas singulares, tornadas, não sei por que motivo, estranhos poemas: é o quanto eu desejaria recolher em uma espécie de herbário (VHI, 2009, p. 7-9).

“Este livro não é um livro de história [...] É uma antologia de existências”, diz Foucault. No entanto, para entender o que seja exatamente *La vie des hommes infâmes* é necessário atenuar a dureza da negação com que o filósofo francês o apresenta ao leitor. Que não se trate de um livro de história não significa necessariamente que ele nada tenha a ver com a história. Talvez, mais corretamente, não tem a ver com um certo tipo de história – a História com “h” maiúscula, entendida como lição magistral. Com efeito, atrás da irregular trama deste texto, que o impede de ser considerado um escrito histórico no sentido clássico e canônico, se esconde, não obstante, uma pesquisa pelo “sentido histórico” que é uma constante, um fio condutor, uma ideia fixa que sustenta todas as outras, e que provoca uma preocupação que é depois a mesma de que parte a escrita de *Memorial do convento* – narrar a história daqueles não têm história ou, como dizia Satta, “escrever a história sem história do ser sido deles” (Satta, 1979, p. 103).

As marcas desta pesquisa são visíveis já no título da obra, quando Foucault utiliza o termo “infame” para indicar as vidas das quais se prepara a dar conta, extrapolando-as de documentos manuscritos da polícia e *lettres de cachet*<sup>27</sup> que remontam ao século 1660-1760. O adjetivo “infame” é um termo etimologicamente fecundo: se de um lado indica o homem de fama comprometida, aquele que sujou grave e notoriamente a sua honra, o abjeto que perdeu a cidadania entre os seus por se ter manchado de culpas indelévels, de outro, refere-se àquele que não tem voz (como composto dos termos latinos *in* e *fama*, calcado no grego *phéme*, voz, em estreita relação com *phánai*, falar), o homem que não se-fala, que não tem possibilidade de se fazer sentir (cfr. Calzolaio, 1).

Com referência a esta segunda acepção, *La vie des hommes infâmes* é, então, uma história que irrompe nos silêncios da história, a narrativa de vidas sem voz como aquela de Mathurin Milan – internado no hospital de Charenton em 31 de agosto de 1707 para que seja sempre escondido de sua família, por ter conduzido uma vida obscura no campo, sofrido processos, concedido empréstimos com usura e a fundo perdido, levado a passeio o seu pobre espírito por estradas desconhecidas, acreditando-se capaz de empreendimentos maiores –, ou aquele de Jean Antoine Touzard – encarcerado no castelo de Bicêtre em 21 de abril de 1701 por se ter revelado um franciscano apóstata, sedicioso, capaz dos piores crimes, sodomita, ateu, um verdadeiro monstro abominável, que a autoridade considerou mais conveniente sufocar do que deixar livre.

Não é uma coleta de retratos o que se lerá: são armadilhas, armas, gritos, gestos, atitudes e astúcias, intrigas das quais as palavras são o instrumento. Vidas na verdade são “jogadas” nestas poucas frases; não quero dizer com isso que vos são retratadas, mas que de fato sua liberdade, sua desventura, frequentemente sua morte, em qualquer caso seu destino, vos estão em parte decididos. Aqueles discursos realmente entrecruzaram as vidas; naquelas palavras trata-se de existências verdadeiras a serem ameaçadas e destruídas (VHI, 2009, p. 19-20).

Aquilo que Foucault oferece não é um retrato nem dos homens infames nem da infâmia, mas a moldura na qual as instituições médicas e

---

<sup>27</sup> *Lettres de cachet*: documentos firmados, assinados pelo rei e selados com a chancela real, contendo a ordem do soberano de ordenar administrativamente o encarceramento, o internamento ou o exílio de um indivíduo (N. Trad.).

políticas do seiscentos circunscrevem uma diversidade social, um desvio da norma, um excesso de personalidade que, para ser confrontado com o poder deve ser reduzido e tratado dentro de um espaço fechado, obscuro, invisível aos olhos da comunidade para evitar o contágio, o desejo de uma liberdade de expressão naqueles tempos fortemente limitada por severos dogmas religiosos e de decoro público. Não seja mais, diz Saramago em *Memorial do convento*, que a história possa ver as suas bestialidades (MC, 2016, p. 267). É necessário capturá-las a tempo, aprisioná-las com a astúcia dentro de um discurso que marque com fogo a sua irregularidade e somente a esta torne visível, para que se possa evitá-la. É necessário arquivá-las para que não sejam o bom exemplo da história. Nesse sentido, as vidas arquivadas não são retratos, mas, como indicou Bodei, informações colhidas de acordo com critérios precisos e mutiladas de quanto os mecanismos de poder tentam, às vezes sem sucesso, ignorar ou remover (Bodei, 2009, p. 77).

Eis porque Foucault fala de inventários de vidas, breves, esquemáticos, porque não poderia ser de outra forma, em razão da redução, do encurtamento que se exerce do alto sobre elas. A brevidade é indício do controle: um controle que, em um primeiro momento, investe a palavra do infame, sempre grosseira, atrapalhada, improvisada e impura, dividida entre o registro popular e o gesto pretensiosamente aristocrático com que se dirige ao poder (Klein, 2010, p. 194, 197). Porém, também um controle sobre o corpo, para acalmá-lo, suavizá-lo, privá-lo de toda força de resistência e torná-lo manso.

Repropor estas vidas, embora no discurso filtrado do poder, serve para entender porque tenha sido assim tão importante, em uma sociedade tal como a nossa, sufocá-las como se sufoca um grito, um incêndio ou um animal; porque se tenha querido impedir com tanto zelo os loucos errantes, os vagabundos, os falsos pregadores, os maus filhos, os homens inquietos, as mulheres pouco obedientes, de vagar por estradas desconhecidas. E, sobretudo, serve para abalar o leitor, através da mesma ironia de que se serve Saramago – aquele riso que é também uma máscara de dor.

Ficaria constrangido de dizer aquilo que experimentei quando li esses fragmentos e muitos outros análogos: talvez uma daquelas impressões das quais se diz que são “físicas”, como se pudesse haver outras. Confesso que estas “narrativas” que ressurgiam de improviso, depois de

terem atravessado dois séculos e meio de silêncio, agitaram em mim mais fibras de quantas solicita aquela que normalmente chamamos literatura, sem que eu possa ainda hoje dizer se me comoveu mais a beleza do estilo clássico, enfeitado em poucas frases sobre personagens miseráveis, ou invés os excessos, a mistura de sombria obstinação e de perversidade destas vidas, da quais se percebe, com palavras suaves a derrota e a ferocidade (VHI, 2009, p. 10-11).

E, ainda, apresentar esta antologia de existências serve para profanar os sepulcros da história, a demonstrar como, junto às grandezas que são preestabelecidas e reconhecidas haja também existido “uma classe de espantosa e miserável grandeza” (VHI, 2009, p. 21), uma grandeza abreviada e reduzida a poucas linhas, desgraçadamente aprisionada “dentro de declamações, de parcialidades táticas, de mentiras imperativas que os jogos de poder e as relações com ele pressupõem” (VHI 2009, p. 22-23).

Quis que os personagens fossem obscuros, que nada os tivesse predisposto a uma qualquer notoriedade, que não fossem dotados de nenhuma das grandezas que são prestabelecidas e reconhecidas – nascimento, fortuna, saúde, heroísmo ou gênio; que pertencessem àqueles milhares de existências que são destinadas a passar sem deixar marcas; que houvesse em suas desventuras, em suas paixões, naqueles amores e naqueles ódios, alguma coisa de cinzento e de ordinário com respeito a quanto se considera digno de ser narrado; e que, no entanto, fossem atravessados por um certo ardor, animados por uma violência, uma energia, um excesso na maldade, na vileza, na baixaza, na obstinação, na desventura, tais que os exibissem aos olhos de quantos os circundavam, e de uma forma semelhante à mediocridade destes últimos, uma espécie de espantosa e miserável grandeza (VHI 2009, p. 20-21).

No entanto, profanar os sepulcros da história, para restituir à memória social outras grandezas, não equivale a abolir diferenças, a cancelar as separações. Ao contrário, a profanação serve para buscar nas grandezas abreviadas, nos infames, um resto de norma, uma porção desconhecida da lei, um instantâneo do momento no qual essa lei sente a diferença e oscila, treme, titubeia ante o outro por si (cfr. Klein, 2010, p. 200). Profanar significa, por um lado, aprender a refletir sobre as diferenças e sobre as técnicas de construção das mesmas, e, por outro, a perguntar-se, de uma perspectiva que é sempre aquela do presente, que razão justifica ainda e torna aceitável a sua prática.

Nesse sentido, *La vie des hommes infâmes* divulga uma crítica do nosso momento histórico presente, que reconhece não só as instituições que o regulam, mas também os esquemas conceituais de que dispomos para pensá-las e criticá-las. Mais precisamente, mostrando a “presença” do esquecimento e restituindo este último à vida – não só àquela passada, mas também àquela atual –, Foucault desconstrói a ideia do presente como produto do passado e o restitui à sua contingência, combatendo tanto a pretensão de eternidade da história quanto o ideal de objetividade com que ela é revestida, para ocultar o desejo de conferir-lhe uma aura de perpetuidade.

## 6 CONCLUSÕES

Vimos como, escrevendo a “história do presente” – através de árvores genealógicas cujas raízes afundam na terra até se perderem de vista, tanto quanto os seus ramos e seus rebentos se estendem em direção ao alto para depois desaparecer entre as nuvens –, Foucault antecipa o desafio de Saramago, que é o de escrever todas as histórias possíveis como exercício de construção e respeito à diferença.

As razões desta escrita que desempoeira fascículos obsoletos; procura nos arquivos os discursos breves e estridentes que vão e vêm entre o poder e as existências; arranca da noite os homens obscuros; e, estudando os movimentos do corpo institucional, abraça as modalidades de produção e controle do “sentido histórico”, repousam, talvez, em um desejo de justiça que Saramago, com ironia, assim resume:

Dizem que o reino anda mal governado, que nele está de menos a justiça, e não reparam que ela está como deve estar, com sua venda nos olhos, sua balança e sua espada, que mais queríamos nós, era o que faltava, sermos os tecelões de faixa, os aferidores dos pesos e os alfagemes do cutelo, constantemente remendando os buracos, restituindo as quebras, amolando os fios, e enfim perguntando ao justicado se vai contente com a justiça que se lhe faz, ganhado ou perdido o pleito (MC, 2016, p. 207).

O convite, preste-se atenção, não consiste em remover a faixa. Ela é uma proteção. Eliminá-la significaria ficar cegos pela luz do “in-diferente”, daquilo que, igual a si mesmo, não vê nem pensa a diferença. A exortação consiste em serem os tecedores da faixa, os autores de diferenças que, a cada presente, remendam constantemente os rasgões que produz a relação entre as instituições e seus respectivos beneficiários. Não há, então,

nenhuma revolução, no sentido marxista, a sustentar o projeto levado adiante por Saramago e Foucault, de fazer a “história do presente”. Há, talvez, algo que vai mais longe do que um simples desejo de destituição do poder e de uma nova apropriação do mesmo. Algo que tem a ver menos com as lutas intestinas fomentadas pelo populismo, e mais com a necessidade de tecer o outro sem, por isso, dever renunciar a uma sociedade governada e governável.

### REFERÊNCIAS

ARIANO, Raffaele. Foucault e la storia critica del pensiero. *Giornale critico di Storia delle Idee*, v. 8, p. 27-49, 2012. Disponível em: <[http://www.giornalecritico.it/archivio/o8/GCSI\\_o8\\_Ariano.pdf](http://www.giornalecritico.it/archivio/o8/GCSI_o8_Ariano.pdf)>. Acesso em: 20 dez. 2017.

BAUDELAIRE, Charles. *Œuvres complètes II*. Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois Paris: Gallimard, 1975. [Bibliothèque de la Pléiade].

BODEI, Remo. Storie dei senza storia. In: FOUCAULT, Michel. *La vita degli uomini infami*. Bologna: Il Mulino, 2009. p. 73-85.

BOULTER, Jonathan. *Melancholy and the Archive Trauma, History and Memory in the Contemporary Novel*. London-New York: Continuum International Publishing Group, 2011.

BRAVO, Victor. *Figuraciones del poder y la ironía: esbozo para un mapa de la modernidad literaria*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1997.

CALZOLAIO, Francesco. Tra gioco d'archivio e riflessione sul potere: le «vite infami» e Michel Foucault. Recensione di Michel Foucault, «La vita degli uomini infami». *Materiali foucaultiani*. Disponível em: <<http://www.materialifoucaultiani.org/it/component/content/article/207-michel-foucault-la-vie-des-hommes-infames.html>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

CATUCCI, Stefano. *Introduzione a Foucault*. Bari: Laterza, 2010.

DOMENICALI, Filippo. La traccia quasi cancellata. Il metodo genealogico in Foucault. *I Castelli di Yale*, v. VIII, n. 8, p. 107-116, 2006. Disponível em: <<http://eprints.unife.it/515/>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 1983.

ESMAEILI, Somaye; ZOHDI Esmaeil. Panopticism in José Saramago's Blindness. *Theory and Practice in Language Studies*, v. 5, n. 12, p. 2539-2544, 2015.

EWALD, François. The Concern for Truth: an interview by Francois Ewald. In: KRITZMAN, Lawrence D. (Ed.). *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture; Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Translated by Alan Sheridan and others. New York: Routledge, 1988. p. 255-267.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: BACHELARD, S. et al. (Ed.). *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971. p. 145-172.

FOUCAULT, Michel. Entretien sur la prison: le livre et sa méthode. *Magazine Littéraire*, n. 101, p. 27-33, 1975. [Foucault entrevistado da J. J. Brochier]

FOUCAULT, Michel. *La vita degli uomini infami*. Tr. it. di Graziella Zattoni Nesi. Bologna: Il Mulino, 2009.

GARCIA DEL POZO, Rosario. *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo* (estructuralismo, genealogía y apuesta estética). Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988. [Serie Filosofía y Letras].

GARLAND, David. What is a «history of the present»? On Foucault's genealogies and their critical preconditions. *Punishment & Society*, v. 16, n. 4, p. 365-384, 2014.

GÓMEZ AGUILERA, Fernando. Historia. In: GÓMEZ AGUILERA, Fernando (Ed.). *José Saramago en sus palabras*. Madrid: Alfaguara, 2010. p. 239-247.

GROSSEGESSE, Orlando. La actualidad del «desnarrar». José Saramago ante la Historia. In POZUELO YVANCOS, José María; VICENTE GÓMEZ, Francisco (Ed.). *Mundos de Ficción: (Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Murcia, 21-24 noviembre, 1994)*. Murcia: Universidad de Murcia, 1996. p. 805-812.

HALBWACHS, Maurice. *La memoria collettiva*. Tr. di Paolo Jedlowski e Teresa Grande. Milano: Unicopli, 2001.

KLEIN, Kelvin Falcão. Histórias da infâmia: de Borges a Foucault. *Anuário de Literatura*, n. 15, v. 1, p. 192-207, 2010.

MONIOT, Henri. L'histoire des peuples sans histoire. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Ed.). *Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes*. Paris: Gallimard, 1974. p. 106-123

NORA, Pierre. *Les Lieux de Memoire: Sous la Direction de Pierre Nora; La Republique*. Paris: Gallimard, 1984.

ORNELAS, José N. Resistência, espaço e utopia em *Memorial do Convento* de José Saramago. *Discursos - Estudos de língua e cultura portuguesa*, p. 115-133, out. 1996. Disponível em: <<https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/4223/1/Jos%C3%A9%20N.%20Ornelas.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

QUINTILIANO, M. F. *Institutio oratoria*. Torino: Einaudi, 2001.

RAMOS, Ana Margarida. *Memorial do Convento: da leitura à análise*. Porto: ASA Editores, 1999.

RICOEUR, Paul. *La memoria, la storia, l'oblio*. Tr. di Daniella Iannotta. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003.

SARAMAGO, José. História e ficção. *Jornal de Letras, Artes & Ideias*, 6 de março de 1990, p. 17-19.

SARAMAGO, José. *Manual de pintura e caligrafia*. Lisboa: Caminho, 1993.

SARAMAGO, José. A história como ficção, a ficção como história. *Revista de Ciências Humanas*, v. 27, p. 9-17, abr. 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/23911>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

SARAMAGO, José. *El nombre y la cosa*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2006.

SARAMAGO, José. Sem um braço no inferno. In: SARAMAGO, José. *A bagagem do viajante*. Alfragide: Caminho, 2010. p. 179-180.

SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. Porto: Porto Editora, 2016.

SATTA, Salvatore. *Il giorno del giudizio*. Milano: Adelphi, 1974.

SILVA, Teresa Cristina Cerdeira da. *José Saramago; entre a história e a ficção: uma saga de portugueses*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

SILVA, Teresa Cristina Cerdeira da. Do labirinto textual ou da escrita como lugar de memória. *Revista Colóquio/Letras*, v. 151-152, p. 249-266, jan.1999. Disponível em: <<http://coloquio.gulbenkian.pt/bib/sirius.exe/issueContentDisplay?n=151&p=249&o=p>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

STEGAGNO PICCHIO, Luciana. 2005. I libri della nostra inquietudine. In: COLLO, Paolo (Ed.). *José Saramago, Romanzi e racconti (1977-1984)*, I. Tr. di Rita Desti. Milano: Mondadori, 2005. p. XI-LXXII. [Collana *I Meridiani*].

XAVIER, Rodrigo. José Saramago, intelectual. *Ci. Huma. e Soc. em Rev. Seropédica*, v. 33, n. 2, p. 112-120, jul.-dez. 2011. Disponível em: <[http://www.editora.ufrj.br/revistas/humanasesociais/rch/rch33\\_n2/112-120.pdf](http://www.editora.ufrj.br/revistas/humanasesociais/rch/rch33_n2/112-120.pdf)>. Acesso em: 20 dez. 2017.

**Idioma originale: Italiano**  
**Recebido: 20/02/18**  
**Acceito: 07/04/18**