

# AS PALAVRAS DA HISTÓRIA

Jacques Rancière

Tradução: Eloisa de Araújo Ribeiro

Esta noite farei a arqueologia de uma narrativa singular, tirada de um livro de história, mais exatamente do livro exemplar da "nova história"<sup>1</sup>.

No último capítulo de *La Méditerranée*, logo antes da conclusão, Fernand Braudel nos conta um acontecimento: a morte de Filipe II.

Conta-nos, ou melhor, nos diz por que não o contou:

(1) Este texto, extraído de um livro que será publicado com o mesmo título, foi pronunciado nas Conférences du Perroquet, em Paris, no dia 5 de junho de 1989.

*Não citamos em seu devido lugar um acontecimento no entanto sensacional que correu mares e mundo: a morte do rei Filipe II, no dia 13 de setembro de 1598.*

Ele nos conta algo que não nos contou em "seu" lugar, uma cena que deveria escandir, parar a narrativa, mas não o fez.

Precisamente porque, as mil e tantas páginas que precedem foram escritas para nos dizer: a parada não ocorreu. Esse rumor que correu mares e mundo não remete a qualquer acontecimento da história deles, a história do abalo que desloca o coração do mundo do Mediterrâneo para o Atlântico.

Entretanto a razão pela qual Braudel não falou desse acontecimento em seu devido lugar é a mesma que agora o obriga a falar dele — fora de lugar, em um não-lugar que passa a ser o lugar desse gênero de acontecimento.

Deslocar o acontecimento, colocá-lo no final, à beira do vazio — ou do abismo — que separa o livro de sua conclusão, é também fazer dele uma metáfora. Compreendemos que a morte deslocada de Filipe metaforiza a morte de uma certa história, a dos acontecimentos e dos reis. O acontecimento teórico que fecha o livro é o seguinte: a morte do rei não é mais um acontecimento. A morte do rei significa que os reis morreram como forças da história.

É preciso, no entanto, contar esse não-acontecimento. É preciso contar a morte de um rei *como* morte da figura real da história. É esta morte, a

morte nesse sentido que o historiador nos conta: não o tornar-se-cadáver do rei, mas seu tornar-se-mudo.

Com efeito, o rei morto no desfecho do livro não é um rei em seu leito de morte. É um rei sentado no trono ou em seu escritório. É ali que ele é condenado à morte, persuadido de não falar, de não ter nada a dizer. Morto como a letra, mudo como o quadro a cuja solenidade tola o *Fedra* opunha o discurso vivo.

Eis, portanto, o retrato do rei representando:

*Historiadores, nós o abordamos mal: como os embaixadores, ele nos recebe com a mais fina das cortesias, nos escuta, responde em voz baixa, muitas vezes ininteligível, e nunca nos fala de si mesmo.*

Um rei mudo, portanto. Simplesmente, esse mutismo não é expresso pelo historiador senão com a condição de ele próprio entrar em cena, de ser recebido ao lado desse personagem que Lucien Febvre se empenhou em tirar da história: o embaixador, o homem dos relatórios diplomáticos que eram o tesouro da velha história, a história-crônica.

Eis agora o rei diante de sua mesa, leitor diante de sua mesa de trabalho, anotando os relatórios com sua escrita rápida, poderíamos dizer, como bons platônicos, com sua escrita muda. O que ele anota é sem dúvida o material da velha história: relatórios diplomáticos sobre os acontecimentos das cortes e os humores dos reis. Traçado assim o retrato do rei, como não reconhecer também o retrato do velho universitário, Seignobos ou qualquer outro saco de pancadas da nova história:

*Não é um homem de grandes idéias. Ele vê sua tarefa numa interminável sucessão de detalhes. Nem uma sequer de suas notas que não seja um fato preciso, uma ordem, uma observação, ou até mesmo a correção de um erro de ortografia ou de geografia. Jamais traçou sua pena idéias gerais ou grandes planos. Não creio que a palavra Mediterrâneo tenha algum dia passado por sua cabeça com o conteúdo que nós lhe concedemos, tampouco fez surgir nossas imagens habituais de luz e água azul.*

Deixemos por enquanto de lado a luz e a água azul e concentremo-nos naquilo que é apresentado nesta cena: um retrato, o de um personagem no qual reconheceremos a bel prazer o rei ou o historiador. Tal personagem, que se deixou de lado, é um homem de letras ou de ofícios, um mudo cuja mudez manifesta-se particularmente no fato de ele não saber o que o mar significa.

Aqui poderíamos ler a simples metáfora de um deslocamento da história dos reis para a do mar — entendendo com isso a história da civilização

material, dos espaços de vida, das longas durações e da vida das massas. No entanto, dois elementos vêm complicar essa cena de adeus e transformá-la num quebra-cabeça ao qual faltam algumas peças.

É em primeiro lugar a presença do historiador *no* quadro — o historiador que é recebido, que interroga o rei, dá voltas em torno da escrivaninha, debruça-se sobre aquele que escreve e, até mesmo, em outras ocasiões, senta-se sem constrangimento na poltrona e diante dos papéis do soberano.

Dirão que tudo isso é mera figura de estilo. Mas por que a história erudita deve ter um estilo? Ou antes, o que significa aqui *estilo*? Poderíamos entremear aqui a observação de Paul Ricoeur: criticar a história-narrativa não seria colocar a construção da história ao lado da construção literária, da narrativa de ficção? E como evitar pensar o lugar desse gênero de figuração na economia dessa construção?

Em literatura, sabemos, as olhadelas indiscretas nas escrivaninhas dos reis ou dos ministros têm como intuito procurar cartas roubadas, ou seja, cartas que se escondem expondo-as, que escondem o que mostram. Remeto aqui a Edgar Allan Poe, é claro, como também aos comentários de Jacques Lacan e de Jean-Claude Milner.

Haveria algum segredo escondido/exposto nessas cartas que o rei anota? Nós as chamamos de cartas de embaixadores. Porém no prefácio, lá onde o autor nos expõe os limites e as armadilhas da história dos acontecimentos, um estranho inciso vem turvar essa identificação e atribuir ao rei singulares leituras:

*No século XVI, depois da verdadeira Renascença, virá a renascença dos pobres, dos humildes, obstinados em escrever, em se contar, em falar dos outros. Essa preciosa papelada é bastante deformadora, ela invade o tempo perdido, toma nele um lugar fora da verdade. É para um mundo bizarro, ao qual faltaria uma dimensão, que o historiador, leitor dos papéis de Filipe II, sentado em seu lugar, será transportado.*

Temos, portanto, não apenas o discurso da ciência contra a crônica dos príncipes e dos embaixadores. Entre o rei e seu historiador — e em todos os sentidos da preposição: intervalo, conflito, cumplicidade — há essa "preciosa papelada" que é a papelada dos pobres.

Como compreender tal papelada? Sua presença sobre a mesa real? Sua relação com o mutismo e a morte dos reis? Com a cientificidade ou a não-cientificidade da história?

A hipótese defendida esta noite será a seguinte: a revolução do discurso histórico — a condenação à morte científica do rei — é uma resposta específica a uma primeira condenação à morte, sua morte como produtor de papelada. O rei morre em primeiro lugar por causa dessa papelada dos pobres que se amontoou em sua mesa, espalhada sobre a superfície de exercício de sua majestade.

Tal morte só foi conceitualizada por um filósofo meio século depois da tranqüila morte do rei Filipe II, em dois textos que enquadram a morte violenta do rei Carlos I. Nos capítulos do *De Cive* e do *Leviatã* consagrados às causas de sedição, Hobbes introduz, com efeito, — no âmbito tradicional de um pensamento da *stasis*, dos desequilíbrios e das doenças do corpo político — uma dramaturgia totalmente nova. Esta tem dois traços distintivos.

Antes de mais nada, o problema já não é o da passagem de um regime a outro, o da comparação entre boas e más formas de governo. O problema é de vida ou morte, de conservação ou dissolução do corpo político como tal. Ora, e é este o segundo traço, as causas de morte para o corpo político não são mais conflitos de classe ou desequilíbrios na repartição dos poderes. São antes opiniões, questões de palavras e de frases. O corpo político é ameaçado por palavras e frases que se ouvem aqui e ali, em qualquer parte, por exemplo, "deve-se escutar mais a voz da consciência do que a da autoridade", ou ainda, "é justo acabar com os tiranos", frases de pregadores interessados que encontram em demasia ouvidos complacentes. A doença da política é a doença das palavras. Há palavras demais, palavras que nada designam a não ser, precisamente, alvos contra os quais elas armam o braço dos assassinos.

Consideremos, por exemplo, a palavra tirano ou déspota. "Tirano" não é, de fato, o nome de nenhuma classe, de nenhuma propriedade. O pretense déspota, a cuja morte se clama, é um príncipe legítimo, ao qual deve-se obedecer, ou um usurpador. E um usurpador não é um mau príncipe contra o qual a revolta seria autorizada. É simplesmente um inimigo com o qual tem-se uma relação de guerra, e não uma relação política. Déspota ou tirano são nomes ilegítimos, nomes usurpados. Não são o nome de ninguém.

A política, para Hobbes, está doente desses nomes sem referencial, dessas frases que não têm motivos de existir, mas ganham corpo por duas razões, graças a duas cumplicidades. A primeira é a dos homens do verbo encarnado, esses predadores que acham cômodo chamar déspota ou tirano simplesmente aqueles que se opõem à expansão de sua religião, esses "epiléticos" que encontram no livro da fé os apólogos ou as profecias próprias para recrutar os simples. A segunda é a dos textos que dão vida e consistência à figura do déspota, esses textos antigos cheios de histórias de déspotas, de teorias da tirania e suas desgraças, histórias e poemas em honra dos tiranidas que sustentam a outra grande doença do corpo político, a hidrofobia.

A "papelada dos pobres" é a seguinte: as vozes e escrituras parasitas que sobrecarregam o corpo do soberano — o verdadeiro corpo do povo — de um fantasma feito de palavras sem corpo — o fantasma de um ser que deve ser morto — e conferem assim à multidão dispersa dos "*qualquer um*" os atributos do corpo político. A mesma ilusão, com efeito, destina ao corpo do rei uma palavra vazia (déspota) e dá à multidão um nome que não convém senão ao soberano, o nome de povo.

Talvez seja preciso, para compreender essa doença das palavras, enveredar por mais um desvio. No segundo capítulo de *Mimesis*, Auerbach opõe duas maneiras de falar do povo, ou antes, de fazer falar esse "ausente

da história": de um lado Tácito contando a revolta das legiões de Panônia, do outro o Evangelho de Marcos, que relata a renegação de São Pedro.

Tácito faz-se o porta-voz paradoxal do instigador da revolta, o legiãoário Percênio. Ele compõe o quadro evocador e a argumentação rigorosa das durezas da vida militar que justificam a revolta. Mas antes mesmo de dar as primeiras pinceladas, de passar sua pena a Percênio, ele desqualifica o orador real, põe sua fala "fora da verdade". Ele deu, com efeito, à revolta sua razão suficiente: a morte do imperador, o tempo de suspensão dos exercícios que ela acarreta, o ócio dos soldados, em suma, uma vaga que um personagem feito para isso preenche: Percênio, antigo chefe de claque que se aproveita disso para montar seu teatro.

Em suma, antes de apresentar as razões, Tácito indicou que não precisavam ser procuradas. Antes de fazer Percênio falar, ele o caracterizou como alguém que não devia falar. Tanto assim que não é Percênio que fala, não é a voz dos simples soldados que se faz ouvir. É Tácito que escreve um discurso rebuscado demais para que Percênio algum seja capaz um dia de pronunciá-lo. Ele o faz no âmbito de uma tradição retórica da imitação que pretende que no intuito de pitoresco do relato e de exemplificação moral se faça falar personagens de dignidades diversas que, postas em seu devido lugar, são ao mesmo tempo elevadas à dignidade literária.

A essa anulação retórica que suprime uma voz, que a desencarna, Auerbach opõe o realismo da cena de renegação de Pedro, contraponto da crucificação. Essa mistura de gêneros — vedada a Tácito — permite, segundo ele, representar algo que a literatura antiga não podia figurar, algo que vai além da literatura e das divisões de estilos — e de condições — que ela pressupõe: o nascimento de um movimento espiritual nas profundezas do povo.

Ora, Hobbes discerne o ponto de encontro dessas duas maneiras de falar e de fazer falar, o momento em que o verbo que se encarna e a retórica que desencarna acumulam seus poderes — em que a verdade feita carne da cruz e a mentira da *mimesis* compõem a cena extravagante de uma política do pobre que tira sua legitimidade em parte do céu, em parte dos antigos — onde o primeiro Percênio ou o primeiro Pedro a aparecer é posicionado como emissor ou receptor legítimo de um discurso do povo ornado com profecias de Ezequiel, ou de discursos de Tácito, ou até mesmo com uma mistura dos dois, com imitações e subimitações dos dois. A revolução moderna é antes de tudo a seguinte: a revolução dos filhos do Livro, daqueles que reúnem os poderes da imitação e da profecia. Revolução da papelada pela qual a legitimidade real e o princípio da legitimidade política encontram-se desfeitos, despedaçados na multiplicidade das falas e dos faladores que vêm atualizar outra legitimidade, a legitimidade fantasmática do povo surgida das entrelinhas da escritura testamentária ou da de Tácito. Tal é, no tempo de Filipe II e de Hobbes, a papelada dos monarcomacas, dos soldados de Deus e dos apaixonados pela antiguidade. Assim multiplicam-se os focos de palavra "legítima" e, ao mesmo tempo, os repertórios e os dicionários que permitem mudar os nomes, construir argumentações e figurações que fazem aparecer em tal ou tal lugar, sob tais ou tais traços, o despotismo ou a liberdade.

O mal político, para Hobbes e para a tradição que ele abre, identifica-se com o seguinte: a proliferação dos nomes que vêm de alhures e de toda parte, dos nomes que não se assemelham ao que é, que matam porque são mal empregados — empregados por pessoas que não deveriam manejá-los, que os leram em textos que falam de coisas bem diferentes.

Tal é a morte do rei como produtor de papelada, essa operação sobre o corpo da majestade real, menos dramática que o parricídio ou o sacrilégio que torna louco ou que a desencorporação do corpo duplo do rei, produtora de um social dilacerado: uma redistribuição dos atributos reais, sua dispersão sobre toda a superfície de uma comunidade indeterminada.

A experiência primeira da revolução moderna, tal como Hobbes a encontra sem nomeá-la, é a dos nomes flutuantes, nomes sem corpo, da multiplicidade dos homônimos e das figurações que não se assemelham a nada e encontram um meio de figurar em toda parte. Hobbes designa tal desordem da política como idêntica a uma desordem do saber. O mal a que a revolução deu início é idêntico ao que surge no discurso da metafísica — mal das palavras às quais idêia alguma está ligada. Hobbes estabelece assim uma aliança entre o ponto de vista da ciência e o ponto de vista do lugar real. Esta figura conceitual, que proponho chamar de real-empirismo, vai nutrir, através de Burke e sua crítica inaugural dos Direitos do homem como direitos "metafísicos", toda uma tradição do saber social: a que convoca as palavras para fazer com que confessem a consistência ou a inconsistência do que dizem, para mostrar a inexistência, a homonímia ilusória que a cada vez caracteriza as palavras pelas quais os reis e as realezas são processados.

Hoje em dia esta tradição ainda continua viva na crítica "revisionista" da Revolução Francesa. E os compatriotas de Hobbes e de Burke tornaram-se peritos em denunciar a inadequação de todas as palavras revolucionárias. Desse modo, dizem, os "direitos feudais" são impropriamente assim chamados. São, na verdade, direitos senhoriais exclusivos de toda dependência real, direitos de propriedade freqüentemente comprados por burgueses etc. E, pouco a pouco, todos os nomes, a começar pelos de nobreza, de clero e de terceiro Estado, vêm-se corrigidos. Demonstra-se que não são mais que classificações jurídicas que, bem antes de 1789, tinham deixado de ter "a menor relação" com as realidades sociais.

Desse modo pode-se fazer uma limpeza na "preciosa papelada", operar uma crítica generalizada da homonímia fatal que faz com que alguma coisa em geral se passe. A fórmula geral dessa ciência social identifica-se com a fórmula geral do revisionismo: *nada do que aconteceu se assemelha ao que foi dito*. Donde a consequência pode ser facilmente deduzida: *não aconteceu absolutamente nada*, a não ser, precisamente, o crime de ter querido fazer ser à força, com palavras e metafísica, o que não tinha motivos para ser.

Aí estão fundadas a equivalência epistemológica e a intermutabilidade política de dois argumentos. O primeiro diz que não houve Revolução Francesa, já que a centralização política da nação já tinha sido operada pelos reis e que as relações de propriedade não sofreram mudanças. O segundo diz

que ela não foi senão o abismo do Terror, onde, de antemão, toda a época das revoluções e dos socialismos modernos se afundou.

O problema é que a história também está ameaçada de se afundar nesse abismo. Pois a sina da história como figura discursiva está ligada a esse mínimo: que alguma coisa às vezes aconteça. E alguma coisa às vezes acontece na medida em que as palavras não correspondem às coisas, em que indivíduos e grupos discutem por causa de nomes como nobreza ou direitos feudais que "não têm relação" com nenhuma realidade social. Ora, uma ciência concebida conforme o modelo real-empirista não pode tender a qualquer anulação de seu objeto, como testemunha o pesar expresso por um dos mestres dessa escola: que nos falta para analisar os conflitos de classe reais da Revolução Francesa o olhar de um sociólogo contemporâneo do acontecimento — um sociólogo que nos diria, nos teria dito, quais eram, *na verdade*, os grupos que se enfrentavam sob os nomes e as máscaras da revolução política.

Tal sociólogo anacronicamente contemporâneo é a figura burlesca de um cratilismo do saber social, o carabineiro que sempre chega tarde demais para assumir a função do legislador primitivo que tornaria — que deveria ter tornado — as palavras semelhantes às coisas que designam, assegurando assim a paz social com a ordem justa do saber.

Parece, pois, que a via de uma história que não é uma invocação de uma sociologia impossível passa por uma outra maneira de tratar o excesso das palavras, a morte do rei como produtor de papelada. Ela passa por uma outra teoria da verdade das palavras, uma outra organização das relações entre o mesmo e o outro.

Proponho ver esta outra maneira fundada e exemplificada ao mesmo tempo numa passagem de Michelet, o relato da *Fête de la Fédération*. *Fête de la Fédération* é, com efeito, a morte não regicida, a morte republicana do rei, a dispersão dos atributos reais sobre o corpo da nação. E aí que para Michelet aparece, no sentido forte, o sentido da revolução — não a Bastilha destruída, mas o novo objeto de amor, a pátria.

Como falar desse acontecimento? Michelet parece nos dar a resposta:

*A maioria das federações contaram elas próprias sua história.*

E prossegue assim:

*Verdadeiros monumentos da fraternidade nascente, durarão para sempre e vão testemunhar os sentimentos de nossos pais, seus arrebatamentos quando pela primeira vez viram a face amada da pátria.*

Os monumentos, portanto, durarão para sempre, as cartas de amor à pátria vão falar, testemunhar. Ficamos esperando as aspas que vão introduzir

ao menos uma amostra significativa de seu conteúdo e tom. Ora, conteúdo algum será mostrado. Em vez de mostrá-los Michelet vai fazer duas coisas. Em primeiro lugar vai se mostrar lendo cartas.

*Encontrei tudo isso inteiro, ainda ardendo como se fosse ontem, passados sessenta anos quando recentemente abri esses papéis que poucos leram.*

O historiador atesta que praticou um ato singular, abriu o armário, leu cartas. Em seguida vai nos dizer o que são — não o que contêm, e sim o que são: cartas de amor. "Visivelmente, nos diz, o coração fala." Essa visibilidade, porém, só existe para ele. O que ele nos mostra é apenas aquilo que faz com que ele as veja como cartas de amor; não seu conteúdo, mas sua apresentação.

*O detalhe material os preocupou muito, nenhuma escrita era bela o bastante, nenhum papel bastante magnífico, sem falar das suntuosas fitas tricolores para amarrar os cadernos.*

O que designa tais cartas como cartas de amor não é o que elas dizem. As cartas de amor nunca falam de amor. Os patriotas de vilarejo são como os jovens que o amor encontra ou torna inexperientes. Repetem estereótipos, frases de romances, bilhetes amorosos emprestados de outros. Por isso o historiador não vai citá-las. Mas também não vai reescrevê-las, como Tácito para o discurso de Percênio. Entre a retórica aristocrática e o real-empirismo ele vai definir uma terceira via, uma nova maneira de tratar a palavra do outro. Essa terceira via, esse saber histórico democrático, vai ser fundado em duas operações aparentemente modestas no que diz respeito às cartas de amor.

Primeiramente, ele nos "faz vê-las", ou seja, ele se faz ver por nós como aquele que as segura, segurou na mão, podendo atestá-lo pela cor das fitas, essa cor do verdadeiro que o rei Filipe II não podia imaginar, confessando-se assim inferior ao sentimento que o atravessava.

Em segundo lugar, ele nos diz "o que elas dizem": não o conteúdo, mas o poder que faz com que sejam escritas, que se expressa nelas. O historiador vai fazer com que se veja esse poder que é o verdadeiro conteúdo das cartas, vai encená-lo num relato. Guardadas novamente no armário, as cartas, cujas fitas ele exaltou, serão substituídas por um relato, o relato da festa, não esta ou aquela, em tal ou tal lugar, mas a Festa em sua essência representada: o campo no tempo da colheita, o povo inteiro reunido em torno dos símbolos da vida, do crescimento e da morte: o recém-nascido, flor viva entre as espigas da colheita que faz seu juramento cívico por intermédio de sua mãe; o velho que preside, rodeado de crianças e tendo todo o povo como filho; as



moças, coroa de flores ou multidão de vestido branco, uma delas pronuncia algumas palavras nobres e encantadoras, que nada dizem a não ser que elas farão os heróis de amanhã.

Michelet inventa aqui uma solução nova para o excesso revolucionário das palavras. Inventa a arte de fazê-las falar fazendo-as silenciar. Na automostração do historiador segurando as cartas e na substituição da exposição do conteúdo delas pelo relato da festa, uma operação bem precisa se efetua. Podemos caracterizá-la recorrendo à velha oposição platônica da *mimesis* e da *diegesis*. Tal operação de escritura, que é ao mesmo tempo uma política, consiste em destronar a *mimesis*, em encadeá-la no curso da *diegesis*, do relato. Lá onde se esperava uma carta, lá onde Tácito refazia o discurso, lá onde os oradores eruditos ou autodidatas do povo imitam, por sua vez, Tácito, nos é proposto um relato. E a verdade desse relato está fundada na reserva de sentido das cartas exibidas e guardadas. Porém tal reserva de sentido nos remete aos verdadeiros locutores: não os escritores públicos, os sábios ou os mestres-escolas de vilarejo que se encarregam de redigir as cartas dos iletrados, mas as potências da vida — do nascimento, do crescimento e da morte —, as potências de um sentido que fala mais diretamente nos quadros reconstituídos do historiador do que em suas cartas de amor por demais conscienciosas.

Não que os oradores falem mal, que seja preciso limpar a inexatidão de suas palavras até o limite onde a página se torna branca. A asserção real-empirista, Michelet opõe uma outra: os oradores não falam mal, simplesmente não sabem o que dizem. Ignoram o que os faz falar, o que fala neles. O papel do novo saber é o de liberar essa voz.

Ilustremo-lo pelo retrato do orador mártir lionês, Chalier. Desse orador, como de muitos outros, Michelet não nos relata discurso algum, somente seu testamento, sua palavra de morto. Aliás, nos diz ele, esse profeta ou esse bobo não é um homem que fala, e sim uma cidade.

*É a queixa furiosa de Lyon. Aprofunda lama das ruas negras, até então muda, ganhou voz nele; nele a fome e as velhas; nele a criança abandonada, nele a mulher desonrada. Tais vozes, cantos, ameaças, tudo isso chama-se Chalier.*

Que não se diga destas linhas — como também não da recepção de Fernand Braudel na corte de Filipe II — que são só literatura. Ou então, que se diga o que literatura aqui quer dizer: uma série de substituições: da *diegesis* à *mimesis*, da carta ao relato, da voz emprestada às vozes que falam através dela. E vejamos que tal dispositivo literário de substituições é também a resposta a uma exigência científica, à questão: como falar na verdade da revolução dos filhos do Livro? Como falar na verdade dos oradores? Como marcar o intervalo entre o *que se diz* e o *que é dito* sem que tal intervalo seja o simples não-lugar da palavra confrontada à coisa?

A resposta é dada no relato que substitui a carta pelo quadro. O relato é relato daquele que sabe, que teve as cartas nas mãos, que segurando-as e guardando-as no armário para deixar falar a lama das cidades ou o vilarejo florido teve acesso à reserva do sentido.

Só há — nos foi ensinado — ciência do escondido. Mas não entendamos com isso simplesmente que o historiador esconde as cartas e fecha o armário para assegurar o privilégio do erudito que apodera-se da voz e do saber do povo. Guardar as cartas que sempre dizem mal o que significam é retirar não a carne viva do povo, e sim sua ausência de carne, retirar a ausência ou a traição que está no cerne da mais sincera carta de amor — essa traição que é simplesmente o fato de que atrás das palavras não há senão palavras, essa traição que a literatura expõe.

Quando falo de literatura penso particularmente nessas cartas de amor políticas que percorrem a *Cavalaria Vermelha*, de Babel, textos onde o escritor combatente Isaac Babel imita as cartas de amor à pátria soviética de cosacos do Kuban, que por sua vez imitam os editoriais que Isaac Babel ou algum de seus congêneres assina na *Cavalaria Vermelha*, engendrando assim uma dupla suspeita — literária (quem fala?) e política (quem ama realmente, e não em palavras, a pátria soviética?).

Compreende-se, pois, que a operação *literária* de Michelet visa exatamente fechar as portas à literatura, isto é, à possibilidade que palavras, que não remetem senão a outras palavras, exponham a traição, à possibilidade que as palavras sejam apenas palavras.

A operação da carta roubada assegura que as palavras nunca são "apenas palavras". Não há palavras sem corpo, nomes de nada ou de ninguém. Todo o problema é, ao contrário, o de dar às palavras não seu referente, e sim sua voz, o corpo ao qual elas pertencem. O duplo relato substituído à carta roubada — o relato do erudito e o quadro da festa — assegura o objeto da história contra qualquer traição, colocando em cena uma dupla autoridade.

É, em primeiro lugar, a autoridade do erudito, do homem de arquivos, que está na origem da ciência, que transforma a carta sempre enganadora em reserva exata de saber. Mas é também a autoridade de um novo partidário, esse partidário singular que o erudito faz falar fazendo com que ele se cale, transformando-o em testemunha muda daquilo que de outra maneira nunca seria conhecido como algo que fala e como origem de sentido.

A *testemunha muda*, a que fala como muda e empresta assim sua voz ao que nunca falou, não é simplesmente a ficção romântica do visionário Michelet. É o mito fundador de outra racionalidade do saber social, o mito fundador do relato que é uma ciência.

Falar de mito não obriga evocar aqui nenhum apetrecho panteonesco, à moda antiga ou romântica. Quero tratar Michelet não como um mago romântico, um organizador de fantasmas, e sim como o autor daquilo que antes era chamado um corte epistemológico. Mitologia pode, portanto, ser traduzida aqui mais precisa e sobriamente por relato-ciência, o relato que é um *logos*; o relato que apresenta as razões, a razão que se dá na forma de relato.

A possibilidade de um tal relato, com a encenação da testemunha muda e seu intérprete, supõe apenas uma teoria determinada do sujeito que fala, uma teoria das relações entre o sujeito, o saber, a palavra e a morte. Supõe, em suma, uma certa idéia de psicanálise.

Michelet resume tal idéia em uma idéia que diz tudo: o historiador é um Édipo, mas um Édipo bem particular: não o decifrador cego do enigma que traz sua perda, mas o decifrador do enigma que matou os outros por não terem sabido decifrá-lo; não o assassino de seu pai, mas libertador de sua mãe, libertador da maternidade do sentido.

É, exatamente, um Édipo psicanalista que se instala numa página do *Diário* datado de janeiro de 1842. Édipo figura ali como o médico das almas, das almas no sentido antigo, ou seja, as sombras do inferno. Tais sombras morreram, com efeito, por não terem sabido o que diziam.

*Morremos ainda gaguejando. É o que atestam nossas tristes crônicas. Não tínhamos atingido o soberano atributo do homem, a voz distinta, articulada, a única que explica, consola enquanto explica. E se tivéssemos tido uma voz, teríamos dito a vida? Não o soubemos.*

Acalmar o tumulto das vozes — a desordem da política e do saber — é acalmar a morte, acalmar a multidão daqueles que morreram disso: que o fato de viver implica não saber o que é a vida, que o fato de falar implica não saber o que se diz.

Para liberar as almas do peso dessa ignorância é preciso:

*...um Édipo que lhes explique seus próprios enigmas cujo sentido elas não tiveram, que lhes ensine o que queriam dizer suas palavras, seus atos que elas não compreenderam [...] É preciso mais, é preciso ouvir as palavras que nunca foram ditas, que permaneceram no fundo dos corações. É preciso fazer falar os silêncios da história, essas terríveis pausas onde ela não diz mais nada e que são justamente seus tons mais trágicos.*

Uma certa idéia do inconsciente identifica-se assim com uma certa idéia da morte. O inconsciente não é senão a falta desse saber da vida que sempre falta ao ser vivo cativo da palavra.

Acalmar os mortos, reconduzir ao túmulo aqueles que morreram por não saber o que toda vida ignora — a voz que nela fala — é necessariamente a obra de alguém que deve ter ele próprio passado pela morte, esse rio que o historiador nos diz ter tantas vezes atravessado e reatrasado em prol daqueles que lhe dizem "aceitamos a morte em troca de uma linha sua". Deixo de lado o aspecto necrófilo já bem comentado, a paixão de Michelet por cadáveres e túmulos, para me ater àquilo que é o centro da questão: a

identificação, em prol da ciência, entre uma teoria da morte e uma teoria da passagem das vozes, a maneira pela qual a ciência inclui a morte como barra da ausência e ao mesmo tempo como lugar de passagem.

A inclusão da morte é a inclusão da distância própria à ciência. A validade da ciência passa pela ausência de seu objeto. Tal ausência é, em particular, o que distingue a história da crônica. A história cronista, a história positivista não é erudita, pois não encara a morte, não enfrenta a ausência de seu objeto. Permanece colada a essa vida que gagueja. Resta-lhe gaguejar com ela ou encontrar tapa-buracos que permitam racionalizar sua gagueira. De modo inverso, a operação de Michelet, ao incluir a barra da morte, libera ao mesmo tempo a voz do túmulo, ou seja, — cientificamente falando — a voz que a vida, por não conhecer seu verdadeiro emissor, só libera gaguejando.

Reenterrar os mortos, reconduzi-los ao túmulo é liberar a verdadeira cena do discurso, a das testemunhas mudas. A teoria da testemunha muda junta dois enunciados aparentemente contraditórios. Primeiramente, tudo fala, não há mutismo, não há palavra perdida. Em segundo lugar, o único que fala realmente é o mudo.

Primeiramente, não há palavra perdida, não recolhida, sem corpo para recolhê-la. Não há palavra perdida, sem corpo que a produza, como não há criança sem mãe. É o que nos diz particularmente o capítulo das *Origens do Direito Francês*, onde Michelet trata daquilo que para ele é o fundamento do direito, não, como de costume, a propriedade, mas a filiação. No começo há a criança, o *in-fans*, aquele que não fala. Michelet examina pois o costume antigo da exposição das crianças. Mas é para nos mostrar que nunca há, de fato, criança abandonada, que toda criança é recolhida na maternidade da natureza. Que nunca há criança abandonada, isso pode ser traduzido imediatamente por esse equivalente: não há dor que não encontre sua voz.

*Quais eram as queixas das mães, só elas poderiam dizer. As pedras choravam. O próprio oceano emocionou-se ao ouvir a Dánae de Simonide.*

Em duas frases encontram-se bem resumidas as duas operações que definem a revolução histórica do discurso de Michelet: uma colocação em reserva do *dizer* e um deslocamento de seu *corpo*.

Colocação em reserva do dizer: "só elas poderiam dizer". Entendamos com isso que nenhuma *mimesis* poderia fazê-lo. A única que poderia dizer é muda. A narração aparece sob o signo do inimitável. Mas esse impossível da *mimesis* torna-se a garantia da verdade, a reserva da palavra verdadeira, que será restituída numa ordem de discurso radicalmente diferente. O impossível da *mimesis* produz a testemunha muda que detém a verdade da ciência, a verdade que deve ser produzida, trazida à luz por seu trabalho.

Deslocamento do corpo do dizer: à mãe, única que poderia dizer, à mãe inimitável, faz eco, isto é, se substitui, um discurso daquilo que não tem costume de falar, um discurso das coisas. As pedras choram, o oceano se

emociona. Há um lugar do dizer, um lugar maternal, que fala pela mãe muda. Há o oceano que recolhe e faz passar Dánae, seu filho e sua voz.

Ainda aqui não é "simplesmente literatura". É uma operação precisa que é efetuada: um voltar-se contra si mesma da literatura. A Dánae de Simonide, o poeta, o mentiroso é apenas um personagem de ficção. Mas pode-se extrair do poema esses soluços das pedras e do mar — esse mar que fala por Dánae e por seu filho mudo; pode-se torná-los verdadeiros, fazer com que passem para o lado da verdade. O "lado da verdade" é aquele onde as palavras não estão escritas no papel ou no vento, e sim gravadas na textura das coisas. O "lado da verdade" é o lugar de uma expressividade e de um dizer mais verdadeiros do que essas palavras de tagarelas, sempre contaminadas pela mentira dos literatos. Lê-se melhor a verdade, nos diz Michelet, nos choros do que nas palavras, na disposição da paisagem do que nos discursos. Ela é melhor lida lá onde ninguém procura falar, procura enganar.

Mais uma vez, não se trata de uma mera questão romântica e desusada de panteísmo, de comunicação com os mortos e de voz das bocas de sombra. Esse mundo das testemunhas mudas que a operação do historiador libera leva a uma significância sem mentira — talhada na pedra e na carne das coisas —, é isto que a história erudita de nosso tempo reivindicará como seu domínio: em vez das cartas de embaixadores e do palavrório dos pobres, a multiplicidade das palavras que não falam, testemunhas mudas que se oferecem a um novo deciframento: deciframento dessas paisagens onde leremos o caráter, a ação, os constrangimentos daqueles que eles produziram e que por sua vez os transformaram; deciframento de todas as testemunhas e de todos os traços daquilo que se chamará civilização material: o mundo dos objetos e dos instrumentos, as práticas do cotidiano, os usos do corpo e as condutas simbólicas — em suma, todo esse domínio que vai da "civilização material" à história das mentalidades que Michelet, o pai, a um só tempo saudado e importuno, de nossa história erudita, abriu para ela. Se nosso século pôde opor a solidez desse universo à vaidade das cartas, foi porque Michelet o marcou primeiro como o universo de um "tudo fala", porque ele marcou as sinuosidades do território ou a erosão das pedras, os objetos caseiros ou as práticas da vida cotidiana, como cena de um discurso ininterrupto, transformou-os em testemunhas, portadores de uma inscrição, de uma mensagem. Faz deles as peças destacadas de uma configuração de sentido que se reconstitui por recolamento, de uma configuração simbólica, no sentido etimológico do *symbolon*: objeto partido em dois, cujos dois pedaços, novamente reunidos, testemunham da aliança.

A aliança primeira aqui é a aliança do corpo e da voz, isto é, a aliança da mãe e da criança destacada de seu corpo. O Édipo de Michelet será então a criança que libera sua mãe, que libera o sentido maternal. No capítulo das crianças abandonadas, recolhidas e eventualmente parricidas, Michelet acrescenta, com efeito, uma página singular. Ele põe em cena um irmão mais novo de Édipo e de Moisés, Perseu, o filho dessa Dánae fechada com ele numa caixa sobre as ondas que a acompanham e lastimam.

Se Perseu está dentro da caixa é porque o oráculo predisse a seu avô que o filho de sua filha o mataria. Daí as precauções do avô e o que se segue: Dánae trancada em sua torre, visitada pela chuva de ouro e entregue ao capricho das águas com o pequeno Perseu.

Mas Perseu é um Édipo feliz. Ele não desposará sua mãe e só matará seu avô inadvertidamente — um acidente de estádio. O mito de Perseu oferece a versão mais otimista da ferida do sujeito que fala: a criança recolhida logo depois de ser abandonada, levada por um mar que é a um só tempo o lugar que recolhe a criança e aquele que fala e faz passar o sentido. Perseu é levado pelas ondas com sua mãe. Levado e acompanhado por uma natureza-mãe, ele chegará a salvo para liberar sua mãe e a Mulher em geral: a matriz terrena do sentido, aquela que antes de mais nada faz com que haja palavra e sentido, mesmo que esse sentido deva ser por sua vez registrado e liberado pela criança que ela antes carregara.

Talvez possamos agora voltar a nosso ponto de partida: a mesa do rei e seus papéis, que podem ser tanto os relatórios dos embaixadores quanto a papelada dos pobres. Podemos reconstituir o quebra-cabeça que reúne o historiador e o rei, os papéis sobre a mesa do rei e o mar ausente de seus olhos. A tarefa de uma "nova história" começa com o começo das revoluções modernas, as revoluções feitas pelos filhos do Livro — os filhos de Ezequiel e de Tácito, do *Pilgrim's Progress* e dos *Droits de l'homme*. Começa no momento em que pescadores e chefes de claque desempregados refazem os discursos de Percênio e as profecias de Ezequiel. Diante disso vários discursos e vários personagens podem, com efeito, definir-se.

Há, em primeiro lugar, a velha crônica que continua — republicana se preciso for — uma história segundo os reis, mas sempre seguindo os passos dos cronistas e dos diplomatas, a história contra a qual Lucien Febvre vai dirigir sua cruzada.

Há o empirismo real que desarma, linha a linha, revolução após revolução, as armadilhas da homonímia e mostra que nada aconteceu a não ser por inconseqüência criminosa. Diversos personagens lhe servem de escolta: o "sociólogo contemporâneo" que define classes e propriedades, mas também esse personagem que às vezes, em Braudel, vem sentar-se também à mesa do rei e encarregar-se de seus papéis. O que faríamos, se pergunta o autor de *Civilisation Matérielle et Capitalisme*, se estivéssemos à mesa com eles, com as informações de que dispõem? Que conselhos lhes daríamos para lançá-los como vencedores na corrente acelerada dos produtos e das trocas? Ao lado do "sociólogo contemporâneo" esboça-se assim um "economista contemporâneo" apto a limpar a mesa dos relatórios diplomáticos e das cartas de amor, dos salmos e dos discursos, em prol da verdadeira circulação, a que se dá no mar das trocas.

Diante dessas figuras de um saber social que mantém o lugar do rei ou toma ele próprio esse lugar, Michelet inventa um paradigma singular, indissoluvelmente político e científico: uma morte do rei sem regicídio, nem restauração, uma morte republicana do rei que constata a dispersão dos atributos reais e leva em conta a papelada dos pobres, não para anulá-la ou rabiscá-la, e

sim para colocá-la em reserva e substituí-la por aquilo que realmente fala nela: a terra que molda os homens, o mar onde fazem suas trocas, os objetos cotidianos onde são lidas suas relações, a pedra que retém suas impressões.

O discurso da nova história frisou a importância dos geógrafos e de seus métodos na luta contra a velha história. Mas antes de qualquer método útil, há a operação inaugural de Michelet: a geografização do sentido, a conceitualização da terra como espaço de inscrição do sentido. Desde então não há mais contra-senso, ficção ou literatura. Os filhos do Livro não poderiam se perder. As frases do Livro são as vozes de corpos moldados pelas linhas de uma paisagem e pelo caráter de uma terra. O discurso do Livro, por mais utópico ou heterodoxo que possa ser, é sempre uma *doxa*, sempre o discurso de um *topos*. A história pode ser republicana com a condição de haver essa geografia primeira que reparte o excesso de palavras e a partilha das vozes entre terra e mar, entre campinas, montanhas e vales.

Assim, em Michelet, a morte do rei se efetua em prol do povo, mas de um povo geografizado: esse mosaico de homens e de grupos de homens que descem de tal montanha, saem de tal mata, lavram tal campina, refletem tal céu ou são penetrados por tal bruma.

Em Braudel o rei é destituído em prol do mar. O rei morreu mudo por não ter conhecido o mar, por não ter conhecido essa extensão azul e luminosa, esse "coração monocromático" ou esse "mundo de luz idêntica" que o livro evoca em outra parte. Como entender, porém, tal destituição? Poderíamos, antes de tudo, compreender o mar como o mundo da verdadeira troca, desse discurso das mercadorias que impõe seu tempo e suas leis aos príncipes e aos oradores do pobre. A realeza do mar seria então a da economia, do poder da circulação.

Mas não seria então a "força da história" ligada à pessoa real que corre o risco de desaparecer? Se não há, no lugar do rei e dos embaixadores reais, pregadores e atores da revolução, mas o discurso das mercadorias e o tempo do desenvolvimento, a história parece soçobrar ao mesmo tempo que o rei e sua papelada equívoca.

Por isso o Mediterrâneo que sucede ao rei não pode ser apenas o centro de uma economia-mundo, o lugar de uma corrida onde aqueles que se desenvolvem deixam aos que estão estagnados as rotinas primeiras da vida material. É também um lugar de discurso: esse lugar vazio, esse coração monótono, esse princípio de luz idêntica que, ocupando o lugar vazio do rei, herda sua força da história. A necessidade de o Mediterrâneo ser mais do que ele próprio, ser duplamente lugar do discurso, manifesta-se na constante tensão entre duas imagens. Há a imagem matriz: o "vazio criador", o "coração de luz idêntica", e há as imagens empíricas ou os conceitos geográficos que se empenham, como que por capricho, em descentrar e desensolarar esse centro de luz monocromática.

Constantemente, com efeito, a análise nos mostra um Mediterrâneo feito de várias bacias costeiras, pouco profundas e separadas umas das outras, um mar sem centro, onde nunca se atravessa o centro, mas onde se passa ao longo das costas, um mar de cabotagem; um mar muitas vezes cinza e

brumoso que Eugène Fromentin, a caminho da África, julga bem semelhante ao Báltico; sobretudo um mar descentrado em relação a si próprio, produzido pelas montanhas e pelos homens das montanhas e, inversamente, que difunde ao longe sua vida para o interior das costas. Goethe sente o Mediterrâneo desde a passagem do Brenner, Braudel vai mais longe, sentindo-o desde Frankfurt, sentindo-o presente nas feitorias de Lubeck, como no comércio de Flandres.

Em suma, o livro é construído sobre um desdobramento, um intervalo entre o Mediterrâneo dos marinheiros, dos comerciantes ou dos banqueiros, esse mar que passa rente às costas ou se perde ao longe nas terras, é o que o unifica, o que lhe ocasiona: o coração de luz idêntica, o centro, o princípio de identificação entre um espaço material e um espaço de discurso. Esse Mediterrâneo primeiro é o mesmo mar que acompanhava e fazia Perseu e Dánae chegarem a salvo. É o lugar daquilo que recolhe e faz passar o sentido, no sentido do *poros* grego, daquilo que, como no *Sofista*, abre caminho, força a passagem do *logos*.

A sucessão real, a substituição do *tempo* das genealogias, das crônicas e das profecias pelo *espaço* das inscrições da civilização material e das trocas só é possível, só pode ser arrancada dos homens de conta e dos livros de conta, com uma condição: que tal espaço que substitui o tempo seja duplicado por sua própria mitologia. Entendamos mitologia como o fizemos acima: como o princípio de equivalência de um *mythos* e de um *logos*, de um espaço material e de um espaço de discurso.

É preciso então reinterpretar a metáfora marinha e o esquema tripartido que ela oferece a Braudel. Há, ele nos diz, três tempos e três níveis que devem ser considerados na construção da história. Há o fundo estagnado e idêntico a si mesmo: a vida material sempre semelhante a si mesma, o tempo dos mudos e dos vencidos que não conseguem ir além das economias de sobrevivência. Há, em segundo lugar, as grandes ondas do progresso e do desenvolvimento das economias-mundos, o tempo vivo e tagarela dos empreendedores e dos vencedores. Há, enfim, na superfície, a espuma inconsistente dos acontecimentos que abalam os príncipes e as multidões antes de recair em sua inconsistência.

É preciso compreender o seguinte: o primeiro nível, a civilização material, o Mediterrâneo imóvel, não é simplesmente o mundo daqueles que ficaram no cais, é o espaço primeiro da *historialidade* através da qual a escritura da história é simplesmente possível. O que se substitui ao rei não é simplesmente um mar das trocas, da velocidade, do capital — esse mar que vai precisamente se deslocar para o lado do oceano, do mar aberto que atravessamos, mas que, no entanto, não tem *centro* próprio para fazer dele um lugar de escritura. O que se substitui ao rei *como força da história* é um mar de trocas que tem em seu cerne outro mar, um mar interior, um Mediterrâneo primeiro, um mar historial que torna possível o mar histórico, um tempo do retorno que torna possível o tempo do progresso. Braudel fala desse mar de uma história imóvel, que no entanto não se identifica com uma água estagnada, no último capítulo que trata da morte do rei. É o mar das ilhas e



dos portos, dos pescadores e das tabernas que os viajantes de nosso século descrevem como sempre idêntico a si mesmo.

É assim que em Rhodes ou em Chipre Braudel nos convida, no rastro dos grandes escritores contemporâneos do Mediterrâneo, a observar os pescadores que jogam cartas na taberna esfumaçada para termos uma idéia do que foi o "verdadeiro Ulisses". O "verdadeiro Ulisses", um Ulisses que não é mentiroso, um Ulisses que não é mais de papel, é o personagem que podemos extrair do poema do mentiroso Homero, como a verdadeira Dánae do poema do mentiroso Simonide. Porém, esse verdadeiro personagem se opõe também àquele que a literatura de nosso século reencarna em Dublin, à custo de mil novos fraseados: um Ulisses insular e urbano, da mulher infiel, que gira em torno de si mesmo em sua cidade de colonizado, dilacerado pela multiplicidade das línguas.

Em suma, para que a força de história do rei seja transmitida para o Mediterrâneo é preciso que este se desdobre, que o lugar das trocas econômicas tenha em seu centro um coração monocromático, esse ponto de coincidência mítica entre espaço material e espaço de escritura. É preciso uma historialidade — ou seja, uma geografia primeira que faça coincidir quatro lugares: o espaço mediterrâneo como mundo de sujeições geográficas, o mundo das trocas econômicas, o lugar vazio do rei morto e o lugar do relato, da *Odisséia*. Tal historialidade primeira só é possível se se torna a passar pelos caminhos do livro, se se refaz o percurso do livro — daquele que voltou a seu ponto de partida. Exatamente como em Rousseau, onde o "odeio todos os livros" se termina com um elogio do único livro, *Robinson Crusoé*, o livro da ilha, a desconsideração dada aqui à literatura, ao rei e sua papelada em prol da geografia do sentido e de seu mar interior, só se termina se se refaz o caminho do outro "único livro", o livro do mar escrito, percorrido pelo texto até o ponto de retorno, que se tornou, antes mesmo de o nome de historiador surgir, um território de escritura.

Tentei assinalar esta noite alguns momentos da constituição de um paradigma de nossos saberes modernos, esse paradigma que se constrói por auto-anulação da literatura, por homologia de um espaço material e de um espaço de sentido escrito. Tentei restabelecer alguns elos de uma revolução epistêmica, os laços complexos das certezas sóbrias de nossas disciplinas e de nossas metodologias e sua origem romântica. Não é simplesmente um gosto maníaco ou perverso de arqueólogo, de bom grado preocupado em fazer aparecer a pretensão de nossas luzes eruditas em sua iluminação fantasmaticamente primeira — mesmo se, como outros, me acontece de sorrir diante das declarações de término ou de superação que correm o mundo, as certezas de ter dito adeus à revolução, ao século XIX, ao romantismo e à modernidade. Sob o nome de romantismo procurei, antes de tudo, analisar um certo momento do saber e da política do saber. A questão que deixo em aberto é a seguinte: será que da época da revolução dos filhos do Livro podem surgir outras maneiras de escrever a história, diferentes daquelas do empirismo real ou do romantismo republicano? Será que podemos imaginar a criação de saberes da ausência ou da traição, no sentido que indiquei acima, de

saberes históricos que consideram positivo que as palavras sempre remetam a outras palavras e que o animal histórico é um ser que conta histórias? Será que podemos pensar e criar outros saberes da historicidade democrática? Uma história, histórias dos filhos do Livro, que não se encerram em *Odisseia*, no único livro que percorre novamente o lugar onde isto já se falava? Histórias de fazedores de histórias e de contadores de histórias que vêm dar golpes de lado, como dizia Benjamin, na rede de conexões através das quais a significação do passado é oferecida aos sucessores, isto é, para ele, aos vencedores? Ou, para continuar empregando esses termos, uma história-limite que faça brilhar a constelação dessas histórias no instante de seu perigo, à beira do desaparecimento no discurso do tempo, à beira dessas racionalizações que as palavras guias da política trocam com as palavras guias do saber social?

Terminar com tais questões não exclui, é claro, uma última hipótese: que as questões e as histórias aqui evocadas sejam apenas elas próprias, por sua vez, cartas exibidas e guardadas em nome das quais a posição daquele que sabe poderia consentir-se, com a certeza mais ou menos inquieta, não ter efetivamente dito esta noite senão palavras.

Jacques Rancière é filósofo,  
professor da Universidade  
Paris VIII.

---

Novos Estudos  
CEBRAP  
Nº 30, julho de 1991  
pp. 131-148

---

#### RESUMO

O filósofo Jacques Rancière toma por base passagens das obras dos historiadores Fernand Braudel e Jules Michelet para assinalar alguns momentos da constituição de um paradigma dos saberes modernos.