

SOBRE MULHERES-BOMBA, CABEÇAS QUE ROLAM E OBJETIVIDADE DE TEXTOS HISTORIOGRÁFICOS ¹

Antonio Miguel ²

- *Começa Miguel! Você tem que começar agora! É a sua vez! Não precisa se intimidar com o Carlos³ aí do seu lado. Afinal, não foi ele que inaugurou o estilo?*
- *Não é bem assim, voz subjetiva interior! O problema não é tanto o Carlos. O problema é as pessoas aí na nossa frente. Olha lá! O que elas irão pensar de nós?*
- *Esquece a platéia Miguel e começa logo a ler o seu texto.*
- *Está bem voz subjetiva interior, eu começo!*
- *Hei! Vê se não se esquece das transparências!*
- *Quanto a isso, pode ficar tranqüila voz... Já tomei as providências! Agora sim! Já posso começar.*

Eu era ainda criança quando ouvi, pela primeira vez, a frase “cabeças vão rolar”. Confesso que fiquei muito assustado! É que eu não havia ainda aprendido a participar dos jogos metafóricos de linguagem dos adultos. Para mim, então, as cabeças que iriam rolar eram, de fato, cabeças de verdade. Cabeças reais. E aquelas cabeças reais iriam rolar de verdade, como realmente rolavam as bolas de verdade nos campos de futebol de verdade. Visão infantil e ingênua que os filósofos não hesitariam em

¹ Texto apresentado na mesa redonda intitulada *Objetividade/Intersubjetividade/Subjetividade na História*, que se realizou no evento denominado *I Jornada de Pesquisa Qualitativa, História Oral e Formação de Professores*, ocorrido na Universidade do Sagrado Coração (USC), em Bauru (SP), outubro de 2004.

² Docente do Departamento de Ensino e Práticas Culturais (DEPRAC) da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (SP) e integrante do grupo de pesquisa HIFEM (História, Filosofia e Educação Matemática).

³ A voz subjetiva interior está se referindo ao professor Dr. Carlos Roberto Vianna, docente do Departamento de Matemática da Universidade Federal do Paraná, que também integrou a citada mesa redonda e que inaugurou um estilo ousado e original de redação de textos acadêmicos com a sua tese de doutorado intitulada *Vidas e Circunstâncias na Educação Matemática*, defendida no dia 03/03/1997 na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, sob a orientação do autor deste artigo.

denominar ‘realismo ingênuo’. Só mais tarde as cabeças rolantes passariam também a ser vistas por mim como construções textuais que poderiam sugerir diferentes significados e interpretações, segundo diferentes campos hermenêutico-semânticos de que pudessem participar.

Acho que foi o cinema – esta outra realidade em movimento sobreposta à nossa realidade em movimento – que me fez, pela primeira vez, ver e pensar uma mesma coisa como sendo duas: ela própria e o oposto dela mesma. Comecei, então, a falar e a refletir sobre coisas do tipo: realidade *versus* ficção; realidade *versus* sonho; realidade *versus* fantasia; realidade *versus* ilusão. A falar e refletir também sobre coisas análogas, igualmente bipolares e tensionais, mas filosoficamente informadas, tais como: sujeito *versus* objeto; objetividade *versus* subjetividade; realismo *versus* não-realismo; realidade *versus* construção da realidade; realidade *versus* representação da realidade.

Na noite passada, tive um pesadelo. Sonhei que no mundo não havia mais dicionários de filosofia, porque os homens haviam decidido acabar com a filosofia. Cheguei até a chorar! Mas o ponto culminante desse pesadelo foi quando tive o sentimento súbito de que não precisava mais deles. Isso me fez acordar dentro do próprio sonho. E quando acordei, eu estava de novo no cinema.

Acho, então, que foi com o cinema – esta outra cidade dos sonhos⁴ que também constrói a realidade - que comecei a entender o significado figurado da frase “cabeças vão rolar”. Aprendi que cabeças poderiam literalmente rolar e que muitas literalmente rolaram. Senti, então, o peso objetivo de verbos como decapitar, enforcar e esquartejar. Só depois disso consegui separar as cabeças em duas categorias de forma análoga àquelas como, em geometria experimental, me ensinaram, um dia, a separar os sólidos geométricos: de um lado, as cabeças que rolam de verdade, como as esferas, os cilindros e os cones; e de outro, aquelas que, tais como os prismas e os poliedros eulerianos⁵, só rolam de verdade, se é que rolam mesmo, se a gente colaborar com um empurrãozinho.

⁴ Faço, aqui, alusão proposital ao filme *Cidade dos Sonhos*, do diretor norte-americano de cinema, David Lynch, que utilizou, no filme citado, a mesma expressão para referir-se à cidade de Hollywood.

⁵ No contexto da matemática acadêmica, costuma-se denominar *poliedros eulerianos* aqueles que satisfazem o chamado *teorema de Euler*. Inicialmente o teorema afirmava que qualquer poliedro deveria satisfazer a propriedade de que a soma da quantidade de seus vértices com a quantidade de suas faces seria sempre igual à quantidade de suas arestas acrescida de duas unidades. Com o tempo, os matemáticos perceberam que nem todos os poliedros satisfaziam essa propriedade.

Aprendi também a separar as cabeças em duas categorias de forma diferente da anterior. Não mais com base no critério racional ‘rolar ou não rolar de verdade’, mas com base no critério igualmente racional de serem ou não cabeças de verdade. Por exemplo, aquelas duas cabeças que vocês estão vendo na foto abaixo, feita em 1968, são: uma real, objetiva, verdadeira; e a outra, falsa, ilusória, subjetivamente construída.



E só sei que uma das cabeças não é, de fato, uma cabeça real porque a outra é, de fato, a cabeça de um ser humano real, que literalmente existiu e viveu em um mundo literalmente real. Embora não seja possível, sem outras informações, distinguir a falsa da verdadeira, objetivamente falando, eu sei que uma das cabeças é, de fato, a cabeça real do igualmente real Salvador Dalí. Sei porque li, e não porque vi ou toquei, que a outra é uma cabeça subjetivamente construída em cera, que se encontra no museu Grévin, em Paris, e que tenta imitar, com um grau quase que máximo de objetividade e fidelidade, a cabeça real do mesmo Salvador Dalí. Embora a foto tenha sido intencional e surrealisticamente produzida para se gerar uma certa confusão entre o real realmente real e o real realmente irreal, suponho que todos nós, que aprendemos um dia a distinguir entre A e não-A, não nos permitimos ser vitimados por essa ilusão, como provavelmente o permitam, por exemplo, os membros de certas tribos primitivas, que não se distinguem de seu próprio totem; as crianças recém-nascidas, que não

distinguem seus próprios corpos de outros objetos do espaço; e os esquizofrênicos, que não conseguem perceber que conversam com suas próprias vozes subjetivas interiores quando dizem que, literalmente, ouvem vozes.

- *Que é isso agora Miguel? Você está querendo me provocar ou nos provocar?*

- *Não é nada disso, voz subjetiva interior! Eu vou fazer de conta que nem estou te ouvindo! Não posso, neste momento, criar atrito com você! Dá um tempo!*

Observem agora esta outra foto:



Todos nós podemos ver uma cabeça no chão. Ela não está mais rolando, porque já rolou de verdade. Sei que não estou diante de uma cabeça de cera ou de boneca como a daquela da cantiga infantil (*sambalelê tá doente... tá com a cabeça quebrada...*). Estamos, na realidade, diante de uma cabeça real que pertenceu a uma mulher real. Uma das diferenças que existe entre essa cabeça real que perdeu o seu corpo e outros corpos que não perderam as suas cabeças é que ela não pertenceu a uma mulher que teria sido decapitada, mas a uma mulher que, de fato, decapitou-se. Ela se chamava Zainab Abu Salem. Tinha 19 anos e havia acabado de concluir os exames do ensino médio. Pelo menos, era isso o que dizia a reportagem do Jornal Folha de São Paulo, de 23 de setembro de 2004, na qual a foto a que estou me referindo apareceu, ao lado da seguinte manchete: “Mulher-bomba se explode e mata dois em Jerusalém”. Se a gente pudesse ter dado um *zoom* na foto para nos aproximarmos mais da cabeça, veríamos que se trata de uma bela cabeça de mulher, com os lábios e os olhos pintados,

como gostam de fazer todas as mulheres ocidentais, orientais ou tribais. Lembro-me de quando vi essa foto pela primeira vez. Ela me chocou de verdade. Sei lá! Acho que porque ... – e aqui eu vou revelar um segredo – ... acho que porque sempre achei as mulheres-bomba extremamente misteriosas e sensuais. Elas estão ... assim ... ao nosso lado, conversando alegremente, de forma descontraída e, de repente, sem mais nem menos, sem ao menos dizerem por que, explodem... *Buuuuuum!* E, como tudo que é sólido, dissolvem-se como fumaça no ar⁶. E a gente fica assim ... com aquela cara de merda, observando aquela essência metafísica subir ..., não se sabe bem para onde. E eu, que nunca acreditei nem em essência, nem em metafísica, nem em ascensão de essências metafísicas e nem em estruturas ocultas por trás do véu da aparência do real sensível, fiquei me perguntando o que de fato ocultaria aquela cabeça, coberta com um tênue véu, sob a vigilância atenta de policiais israelenses que, intersubjetivamente, negociavam o que fazer com aquela coisa incomodante atirada ali, no asfalto. Por um momento tive a sensação de estar diante de um quadro de Dalí. Mas quando a manchete objetivamente confirmou que se tratava de uma ilusão perceptiva súbita de minha parte, confesso que, por um segundo, desejei que o real fosse apenas o surreal, e o surreal o único real. Mas deixemos de lado a cabeça da mulher-bomba palestina. Recuso-me a chamá-la ‘terrorista’ como o fez o jornal que citei. Deixemos de lado a cabeça da mulher-bomba palestina. Mesmo porque, talvez, nem todas as cabeças que acreditam que o que se passa dentro delas tem algum valor precisem autoexplodir-se para transmitir ao mundo as suas crenças, os seus valores, os seus argumentos.

Mas as cabeças reais auto-explosivas palestinas me fizeram estabelecer uma associação entre elas e as cabeças imaginárias igualmente auto-explosivas norte-americanas. Isso mesmo! Norte-americanas! Isso porque, na página A8 do mesmo Jornal Folha de São Paulo, agora de 08 de setembro de 2004, apareceu um artigo condenando o terrorismo, escrito por um jornalista do New York Times, chamado David Brooks, cujo título era ‘Não há causa, só o prazer de matar e morrer’. E aí eu me vi, de novo, no cinema. Assistindo, sem prazer e sem culpa, a um Quentin Tarantino persistindo, hemorragicamente, em sua *exciting bloody hunting* a Bill⁷: Kill Bill 1, Kill Bill 2, ... Kill Bill n. Era uma vez Bill que matou John, que

⁶ Faço aqui uma intencional paráfrase da conhecida frase de Karl Marx: “*Tudo que é sólido se desmancha no ar*”.

⁷ Refiro-me aqui aos filmes *Kill Bill 1* e *Kill Bill 2*, do diretor de cinema norte-americano Quentin Tarantino, lançados, em nosso país, no ano de 2004.

matou Mary, que matou Zainab, que matou-se a si própria pelo simples prazer de matar ou morrer⁸.

Sinceramente, penso que as psicotramas e psicodramas cinematográficos intuitivos e surreais de David Lynch produzem mais efeito e arte do que a vingança hemorrágica de Tarentino. Acho também que especialmente uma dessas psicotramas se relaciona mais adequadamente ao caso das mulheres-bomba palestinas. Cheguei mesmo a achar que as mulheres-bomba teriam se inspirado no ‘homem-bomba’ criado por Lynch no seu *Eraserhead*, de 1977. Ao pé da letra, *Eraserhead* poderia significar cabeça de borracha ou borracha de cabeça. ‘Borracha’ no sentido daquelas borrachas escolares que, antes da proliferação do uso dos computadores domésticos, apagavam apenas os nossos erros cometidos a lápis-grafite.

Pois é! Foi também na Folha de São Paulo, agora do dia 08 de setembro de 2004, que fiquei sabendo que *Eraserhead* foi o primeiro longa-metragem de Lynch; que foi, portanto, produzido antes de seus filmes mais conhecidos como *O Homem Elefante*, *Veludo Azul* e o pós-moderno *Coração Selvagem*. A foto do ator Jack Nance – Henry Spencer, no filme -, que vocês podem ver a seguir, acompanhava a reportagem do jornal, cujo título era: “Lynch introduz gênese do pesadelo”.



⁸ Faço, aqui, intencionalmente, uma paráfrase dos conhecidos versos do poema *Quadrilha*, do poeta brasileiro Carlos Drummond de Andrade: “*João amava Teresa que amava Raimundo que amava Maria que amava Joaquim que amava Lili que não amava ninguém*” (Andrade, 2002a, p. 79).

Na reportagem, justifica-se o pesadelo assim: “*Eraserhead* é um filme mudo. (...) Há poucos diálogos, mas muitos barulhos. Sons de indústrias, sussurros e choros criam uma atmosfera de pesadelo”. Nessa reportagem, afirma-se que o próprio Lynch teria dito que cada vez que assiste ao seu próprio *Eraserhead*, encontra novos significados. Extraio da mesma reportagem o seguinte depoimento de Lynch sobre a sua própria obra: “É um filme intuitivo abstrato, uma espécie de sonho; foi feito de um modo intuitivo e não-intelectual”. Ouçamos também o crítico cinematográfico K. George Godwin acerca de *Eraserhead*:

“Sombrio e misterioso, suas imagens melancólicas em preto e branco que passam, imperceptivelmente e sem costura, da realidade mundana para o mundo da fantasia noturna e pantanosa, produziu um poderoso efeito sobre o público, deixando muitos assombrados e emocionalmente perturbados. Poucos poderiam se enganar em se verem impressionados com a segurança e habilidade com que o produtor do filme manipulou tanto as imagens quanto o som para criar um mundo imaginário de tal profundidade e convicção” (Godwin, 1984, p. 1).

Assim, embora eu não o tenha assistido, por não tê-lo encontrado nas locadoras de filmes, parece que *Eraserhead* deve ser lido menos com a cabeça do que com aquilo que de nossa memória permanece vivo em nossos cinco sentidos apenas. Isto é, sem a necessidade de inventar um sexto sentido que, de alguma forma, nos remetesse à nossa atividade intelectual, à nossa cabeça. Talvez, então, não seja por acaso que, segundo a reportagem do jornal, *Eraserhead* começa assim: “Num cenário industrial, um homem tem sua cabeça arrancada. Ela sai voando em direção à rua, onde um garotinho a encontra e a vende por uns trocados em uma fábrica. Lá, uma máquina vai transformá-la em uma borracha de lápis”. É claro que o Jack Nance, o ator, não perdeu realmente a sua cabeça. Muito menos Lynch teria perdido a sua ao criar e decapitar Henry Spencer. É claro também que a cabeça textual de Spencer construída por Lynch é uma cabeça quase sem valor. De baixo valor de troca. O que não significa que Lynch estivesse querendo atribuir, na realidade, pouco valor a uma cabeça humana de verdade. Em *Eraserhead*, tudo deve ser lido como se fosse e não fosse ao mesmo tempo. É o garoto textual do filme de Lynch – e não o próprio Lynch - que dá pouco valor a uma cabeça humana de verdade. Não propriamente o garoto, pois ele poderia ser textualmente visto e interpretado simplesmente como um representante-vítima de uma real

sociedade pós-industrial desumanizada para a qual uma cabeça humana de verdade só teria um baixíssimo valor de troca nos neomercados neoliberais de verdade. No texto-ficção de Lynch, bem como em sociedades pós-industriais de verdade, cabeças não mais rolam. Cabeças vendem-se. A cabeça-metáfora no texto fílmico de Lynch, tal como a cabeça de verdade da mulher-bomba palestina, é mais do que uma cabeça-textual semântica. É uma cabeça que clama por uma interpretação que, embora possa, não necessita mais ser nem única e nem supostamente a única interpretação objetiva.

Deveríamos continuar a defender a necessidade de se distinguir entre cabeças-reais e cabeças textuais-construções hermenêutico-semânticas? Deveríamos continuar a defender que cabeças textuais-construções hermenêutico-semânticas devessem descrever fielmente, ou então, se aproximarem assintoticamente das cabeças reais a elas correspondentes?

Bem, a essa altura, eu já não mais resisto a deixar de puxar conversa com um filósofo profissional. Trata-se do

- *Ei Miguel! Você havia me prometido que não chamaria nenhum filósofo para guerrear comigo, lembra-se? Você falou que iria se contentar em fazer fluir a sua voz subjetiva interior, não falou?*

- *Por favor, voz subjetiva interior! Permita-se uma concessão.*

- *Tudo bem! Mas seja breve! E vê se não complica a minha vida, OK?*

- *Tudo bem, vou tentar! Eu só estava dizendo que iria puxar conversa com o filósofo pragmático norte-americano Richard Rorty, lembra-se dele? Ele, às vezes, escreve para o Jornal Folha de São Paulo. Costuma autodenominar-se um liberal burguês pós-moderno. Vou chamá-lo exatamente por isso; porque o pragmatismo está novamente em alta no mercado filosófico. Comprou roupas novas ... pós-modernas!*

- *OK! Então, ...go ahead!*

Foi em seu livro *Objetivismo, relativismo e verdade* que Rorty (1997) apresentou e defendeu a tese pragmática pós-moderna de indistinção entre cabeças objetivamente reais e cabeças subjetivamente textuais. Ou, em outras palavras, entre “relações de idéias” e “questões de fato”. Vou apresentar um primeiro argumento de Rorty em favor dessa indistinção, usando as próprias palavras dele. “Nós pragmáticos”, diz ele,

“pensamos que filósofos da linguagem como Wittgeinstein, Quine, Goodman, Davidson e outros mostraram-nos como prosseguir sem essas distinções. À medida que se vive sem elas por um período, aprende-se também a viver sem as distinções

entre conhecimento e opinião, ou entre subjetivo e objetivo. Os propósitos que eram instaurados pelas últimas distinções passaram a ser instaurados pela distinção sociológica não-problemática entre áreas cuja concordância não forçada é relativamente rara, e áreas cuja concordância não-forçada é freqüente. Assim, não sentimos mais intensamente uma coceira pela explicação do sucesso da ciência ocidental recente do que pela explicação do sucesso das políticas ocidentais recentes” (Rorty, 1997, p. 62).

Um segundo argumento em favor do apagamento dessas distinções está pautado no modo como Rorty concebe o realismo, bem como em sua proposta de substituição da palavra objetividade pela palavra solidariedade. Diz ele (Rorty, 1997, p. 39) que os realistas, isto é, aqueles que, segundo ele, “desejam fundar a solidariedade na objetividade, têm de construir a verdade como correspondência à realidade”. Segundo Rorty, de acordo com o ponto de vista realista, “os variados procedimentos pensados como fornecendo uma justificação racional, em uma ou outra cultura, podem ou não ser realmente racionais. Para serem verdadeiramente racionais, os procedimentos de justificação precisam conduzir à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas”. Por contraste, os pragmáticos, isto é, aqueles que, segundo Rorty, “desejam reduzir a objetividade à solidariedade não precisam nem de uma metafísica e nem de uma epistemologia”. Os pragmáticos, segundo ele, tenderiam, então, a conceber a verdade, como o faz William James, isto é, como “aquilo que é bom para nós acreditarmos”. Assim sendo, os pragmáticos, para Rorty, não necessitariam avaliar uma suposta relação de correspondência entre crenças e objetos, nem avaliar

“as faculdades cognitivas humanas que asseguram a capacidade de nossa espécie de adentrar essa relação. Eles não vêem a cisão entre verdade e justificação como algo a ser superado a partir do isolamento de um tipo natural e transcultural de racionalidade que pode ser usada para criticar certas culturas e elogiar outras, mas simplesmente, como a cisão entre o bem atual e o melhor possível. De um ponto de vista pragmático, dizer que a crença que se apresenta agora para nós como racional não precisa ser verdadeira é simplesmente dizer que alguém pode surgir com uma idéia melhor. (...) Para os pragmáticos, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de uma comunidade, mas

simplesmente o desejo de alcançar a maior concordância intersubjetiva possível, o desejo de estender a referência do pronome “nós” tão longe quanto possível” (Rorty, 1997, p. 39, grifos do autor).

Tendo em vista esse posicionamento, poderíamos pensar ser ele relativista, uma vez que, caso o adotássemos, não teríamos como distinguir entre crenças boas e crenças melhores. Rorty, entretanto, responderia que

“o pragmático não tem uma teoria da verdade, muito menos uma teoria relativista. Enquanto partidário da solidariedade, sua avaliação do valor da investigação humana cooperativa só possui uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica. Não tendo qualquer epistemologia a fortiori, ele não possui nenhuma epistemologia relativista. (...) Interpreta a meta da investigação (em qualquer esfera da cultura) enquanto a obtenção de uma mistura apropriada de concordância não-forçada com discordância tolerante” (Rorty, 1997, p. 40-41 e p. 63).

Podemos então dizer que para essa concepção de objetividade como solidariedade, ‘ser objetivo’ seria simplesmente propor-se e conseguir se comunicar, isto é, estabelecer o diálogo intersubjetivo baseado na intenção, e mais do que isso, no desejo não impositivo, como afirma Rorty, de “estender a referência do pronome “nós” tão longe quanto possível”. Mas, se esse diálogo intersubjetivo não se ancora em quaisquer critérios naturais ou transculturais de racionalidade, poderíamos nos perguntar que comunidade ou grupo cultural assentado em que base ética esse “nós” representaria, e com que legitimidade o desejo imperialista desse “nós” de estender o seu domínio o tão longe quanto possível deveria se impor. A esse tipo de objeção Rorty responde que o ponto de vista pragmático da verdade como solidariedade intersubjetiva poderia ser criticado não pelo seu relativismo, mas sim pelo seu etnocentrismo, isto é, pelo fato de levar o ponto de vista de sua própria comunidade mais a sério do que os de outras, acrescentando que “ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar as nossas crenças e as outras pessoas para as quais isso não seria necessário” (Rorty, 1997, p. 48). Rorty afirma ainda que embora o ponto de vista pragmático defenda não haver a possibilidade de se adotar um ponto de vista neutro que transcenda os das comunidades, isso não significa que não haja argumentos racionais para se

“justificar as comunidades liberais frente a comunidades totalitárias”. Segundo ele,

“Não há nada de errado com a democracia liberal, nem com os filósofos que tentaram ampliar seus escopos como falhas em alcançar algo que eles não estavam buscando, isto é, uma demonstração da superioridade “objetiva” de nosso modo de vida frente a todas as outras alternativas. Não há, em resumo, nada de errado com a esperança do Iluminismo, as esperanças que criaram as democracias ocidentais. O valor dos ideais do Iluminismo, para nós, pragmáticos, é justamente o valor de algumas instituições e práticas que eles criaram” (Rorty, 1997, p. 51 e p. 64).

Como se pode observar, para o pragmático pós-moderno - que se apropria do termo cultura para significar uma forma de vida determinada, distinguível, homogênea, assentada em uma base ético-política igualmente bem definida -, embora estejamos todos condenados a um etnocentrismo inevitável, não seria apenas legítimo, mas também necessário, demonstrar a “superioridade objetiva” da cultura liberal burguesa frente a todas as outras culturas. Foi por essa razão que Rorty polemizou com o ponto de vista que o antropólogo norte-americano Clifford Geertz defendeu em seu escrito denominado *Os usos da diversidade*. Gostaria de destacar dessa polêmica apenas a tese principal defendida por Rorty contra o ponto de vista de Geertz, qual seja, a de que o liberalismo burguês não poderia ser visto como mais um exemplo de cultura tendenciosa, uma vez que isso nos tornaria, segundo ele,

“suscetíveis à sugestão de que a cultura da democracia liberal ocidental” estaria “de algum modo ‘lado a lado’ com a cultura dos vândalos ou dos iques. Dessa maneira, nós começamos a nos admirar com a possibilidade de que nossas tentativas de fazer com que outras partes do mundo adotem nossa cultura não sejam diferentes em espécie dos esforços dos missionários fundamentalistas. (...).Esse colapso da autoconfiança moral, o que Geertz chamou de ‘a tolerância desesperada do cosmopolitanismo da Unesco’, provoca uma reação na direção do antiantietnocentrismo (...). Mas o etnocentrismo é precisamente a convicção de que se pode antes morrer do que compartilhar certas crenças” (Rorty, 1997, p. 271-272).

Como se não bastasse o nosso convívio diário com narcisistas de todo tipo - narcisistas acadêmicos, narcisistas políticos, etc. -, estamos agora, como se pode notar, diante de um tipo inédito de narcisismo: o narcisismo cultural. Rorty, que conseguiu reputação na comunidade acadêmica internacional com o seu *A filosofia e o espelho da natureza* (Rorty, 1994), parece ter resolvido agora escrever o segundo volume dessa obra, que bem que poderia chamar-se *A filosofia norte-americana é o espelho da natureza*. Isso me fez lembrar do que Popper disse um dia. Acho que no seu *A sociedade aberta e seus inimigos*, livro escrito com o explícito propósito de ‘produzir’ um Marx inimigo da sociedade aberta, e um marxismo sem o direito de reivindicar o estatuto de uma teoria sociológica científica, isto é, de uma teoria objetiva sobre a sociedade. O argumento ‘objetivo’ e ‘racional’ utilizado por Popper para atingir esse propósito foi, nas próprias palavras dele, o seguinte: “Os marxistas estão habituados a explicar o desacordo com um adversário por seu preconceito de classe e os sociólogos do conhecimento por sua ideologia total. Esses métodos (...) destroem claramente a base da discussão racional e conduzem, em última análise, ao anti-racionalismo e ao misticismo” (Popper, apud Löwy, 1987, p. 48). Mas quais seriam, segundo Popper, os critérios que assegurariam a base da discussão racional? Nada mais do que coisas do tipo “crença cristã na fraternidade de todos os homens”; “fé na unidade racional do homem”. Justamente ele, que recriminava reiteradamente os sociólogos do conhecimento por “pensarem com seu sangue, com sua herança nacional ou com sua classe social”! (Popper, apud Löwy, 1987, p. 48). Acho que Popper acabou fazendo o mesmo, constituindo, ele próprio, mais um exemplo do tipo de comportamento subjetivo e irracional que tanto condenava. Rorty não foge à regra. O seu artifício de substituir a palavra ‘objetividade’ por ‘solidariedade’ nada mais faz do que laicizar os critérios religiosos popperianos de fé e fraternidade, substituindo-os pela esperança pragmática otimista e convencionalista da possibilidade de estabelecimento de um consenso por meio de um diálogo intersubjetivo aberto, livre e compartilhado. Nas palavras de Rorty (1997, p.50), Nietzsche criticou a tradição metafísica; por sua vez, pensadores pós-nietzscheanos como Adorno, Heidegger e Foucault acrescentaram à crítica nietzscheana da tradição metafísica a crítica à civilidade burguesa, ao amor cristão e à esperança do século XIX de que a ciência tornaria o mundo um lugar melhor para se viver. Mesmo reconhecendo esse fato, Rorty diz que não estabelece qualquer conexão interessante entre esses dois grupos de críticas, porque, para ele, o pragmatismo seria, antes, uma filosofia da solidariedade do que do desespero (Rorty, 1997, p. 50).

O esquema ideológico acionado por Rorty para pensar acerca do problema da objetividade é também análogo ao popperiano. Embora sem sucesso, Popper esforçou-se por traçar uma linha divisória nítida entre ciência e não-ciência. Já no caso de Rorty, a estratégia empregada é a de dividir, de forma maniqueísta e estanque, as culturas humanas em liberais e totalitárias. As liberais seriam aquelas que tenderiam a adotar a forma e o estilo de vida das chamadas democracias liberais ocidentais, herdeiras do Iluminismo laico. As totalitárias seriam aquelas que tenderiam a adotar a forma e o estilo de vida dos regimes totalitários orientais, baseados no fundamentalismo religioso. Como se vê, Rorty também pensa com seu sangue, com sua raça e com sua ideologia. O seu etnocentrismo ocidental é tão apaixonado, fundamentalista e pré-moderno quanto o dos fundamentalistas orientais que condena. Não foi o solidário, liberal e otimista Rorty que nos ofereceu uma concepção fundamentalista de etnocentrismo dizendo que “etnocentrismo é precisamente a convicção de que se pode antes morrer do que compartilhar certas crenças”? (Rorty, 1997, p. 271).

- Miguel! Ei Miguel! Dá um tempo aí, cara!
- O que foi agora, voz subjetiva interior?
- Vê se aproveita aí essa coisa fundamentalista de “morrer, mas não compartilhar” para falar da última cabeça!
- Boa idéia, voz! Acho que é esse o momento mesmo! Vou fazer isso!

Então, depois de tudo o que já disse aqui, acho que é hora de fazer entrar em cena um outro Richard que não o Rorty. Falo do Richard Strauss, o músico vienense. O seu drama musical, em um único ato, denominado *Salomé* foi uma das coisas mais belas a que assisti, em um vídeo, há dois anos atrás. Esse drama foi encenado pela primeira vez em 1905, na cidade de Dresde, na Alemanha. Em seu livro *A ópera*, Zito Baptista Filho diz que *Salomé* “suscitou muita diversidade de julgamento, e do ponto de vista da crueza do espetáculo chegou a causar mesmo a mais viva repulsa, como, por exemplo, no Metropolitan de Nova York, onde teve sua exibição cancelada logo após o primeiro ensaio, por iniciativa da comissão diretora do teatro” (Filho, 1987, p. 516). Acredito não ter sido a belíssima e refinada música de Strauss a razão da repulsa, mas, sem dúvida, o lírico, arrebatador e polêmico texto de Oscar Wilde que serviu de base à música de Strauss.

Em seu texto, Wilde, embora ‘aculturado’ em uma forma de vida ocidental cristã, realiza uma belíssima e genial ‘leitura pagã’ do texto bíblico do Novo Testamento construindo, por um lado, uma Salomé sedutoramente racional, persuasiva e argumentativa, e, por outro, um João Batista – o Yokanaan do texto de Wilde – extremamente moralista,

inflexível e impermeável a todas as estratégias de sedução, a todas as propostas de negociação acionadas por Salomé. No fundo, o ‘diálogo’ entre Salomé e Yokanaan constitui o paralelo intersubjetivo do diálogo impossível entre duas culturas em choque nos primeiros anos da era cristã. Usando as palavras que se encontram na contra-capá da tradução do texto de Wilde que li, nesse choque entre duas formas de vida assentadas em bases político-éticas distintas, “toda a sensualidade do paganismo bate e soluça contra o coração ascético da cristandade primitiva” (Wilde, 2004).

- Miguel? Beleza! Adorei essa coisa da sensualidade bater e soluçar...Mas se toca, cara! Todo mundo já sabe como essa história da Salomé terminou. Você não tem fotos dessa última, digo, dessa primeira cabeça que rolou?

- Tenho algumas pinturas, voz interior! E já que você pediu, vou mostrá-las para o pessoal.

Como todos sabemos qual foi o desfecho dessa história, gostaria agora, de mostrar para vocês algumas pinturas que mostram o resultado da negociação entre Salomé e Yokanaan.

Esta primeira pintura, abaixo, chama-se *A decapitação de São João Batista*, e é obra do pintor holandês Rogier van der Weyden (ca. 1400-1464). Parece ter sido realizada entre os anos de 1455 e 1460, e encontra-se, atualmente, na *Gelmadegalerie*, em Berlim.



Já o segundo quadro foi pintado por Michelangelo Merisi Caravaggio (1573-1610), por volta do ano 1610. Chama-se *Salomé com a cabeça de São João Batista*, e se encontra, atualmente, na *National Gallery* de Londres.



A última obra que tenho aqui, denominada simplesmente *Salomé*, foi pintada por volta do ano de 1515 pelo italiano Tiziano Vecellio (ca.1485-1576), e se encontra, atualmente, na *Galleria Doria Pamphilj* em Roma.



- *O que você achou, voz? São bonitas, não é mesmo?*
- *Concordo! São, de fato, muito bonitas! Mas eu prefiro a primeira. Rolou mais sangue!*
- *Que é isso, voz! Onde foi parar o seu espírito fraternal cristão? De minha parte, eu prefiro a última. É nela em que o olhar de Salomé me parece mais contraditório, mais conforme ao tom do texto de Wilde.*
- *Acho que você tem razão... “Que instinto maternal, que suavidade embala esta cabeça decepada?”⁹. Se você estiver pensando a mesma coisa que eu, acho que poderíamos proporcionar alguns breves momentos de prazer mórbido para o pessoal, o que acha?*
- *Você acha que isso ‘pegaria bem’ num Seminário acadêmico?*
- *Por que não? Afinal, no peito dos acadêmicos também bate um coração!¹⁰ Ou seriam eles apenas ... cabeças decepadas?*
- *Acho que você tem razão....*

Bem pessoal, após esse breve momento de deleite proporcionado pelas pinturas, eu não resisto a deixar de apresentar aqui para vocês uma das mais belas passagens do texto de Wilde. Trata-se daquela em que Salomé, com o olhar fixo na cabeça do profeta João Batista na bandeja de prata, dirige-lhe as seguintes palavras:

“Tu não quiseste que eu beijasse a tua boca, Iokanaan. Pois vou beijá-la agora! Hei de mordê-la com os meus dentes como se morde um fruto verde. Vou beijar a tua boca, Iokanaan! Não te tinha dito? Não te disse? Vou beijá-la agora. Mas por que não me olhas, Iokanaan? Os teus olhos terríveis, cheios de raiva e desprezo cerraram-se. Por que fechaste os olhos? Abre-os, abre os olhos, descerra as pálpebras, Iokanaan! Por que não me olhas? Terás medo de mim? A tua língua, que parecia uma serpe rubra secretando veneno, não se move mais; e nem mais uma palavra diz, Iokanaan, essa víbora vermelha que tanto veneno trazia! Estranho, não é? Como está agora a serpe rubra

⁹ Aqui, a voz subjetiva interior tenta expressar poeticamente o sentimento de contradição no olhar de Salomé, experimentado por mim, diante do quadro *Salomé* de Tiziano Vicellio. Para isso, recorre aos versos que o poeta Carlos Drummond de Andrade escreveu para expressar o seu sentimento diante do quadro *Salomé* de Giorgione, em um poema intitulado *Arte em Exposição* (Andrade, 2002b, p. 39).

¹⁰ Aqui, a voz subjetiva interior, com uma certa dose de ironia, parafraseia o seguinte verso da letra da canção *Desafinado*, de autoria de Antonio Carlos Jobim e Milton Mendonça: “No peito dos desafinados também bate um coração”.

que não se move mais? Não me quiseste, Iokanaan. Desprezaste-me. Disseste-me más palavras. Disseste bem junto a mim, que eu era a lascívia e a baixeza; a mim, Salomé, filha de Herodias, princesa da Judéia! Eu estou viva e tu morto! Pertence-me a tua cabeça. Posso fazer dela o que quiser, dá-la aos cães e às aves do ar. Quando os cães estiverem fartos, as aves acabarão de devorá-la... Ah! Iokanaan! Iokanaan! Foste tu o único homem que eu amei. A todos sempre odiei e só por ti tive amor porque eras belo! Teu corpo lembrava uma coluna de marfim cuja base fosse de prata, um jardim cheio de pombos e de lírios argênteos, uma torre coberta de broqueis ebúrneos. Não havia no mundo nada mais branco que o teu corpo, nada mais negro que os teus cabelos, nada mais vermelho que a tua boca. Da tua voz só desprendiam perfumes de estranhos incensários e quando em ti meus olhos repousavam era como se ouvisse uma estranha música. Ah! Por que não me olhaste, Iokanaan? Ocultavas, com as costas das mãos e a capa das blasfêmias, a face; punhas uma venda nos olhos como aqueles que só querem ver seu próprio Deus... Viste Deus, Iokanaan, mas não me verás jamais, e se me tivesses visto, amar-me-ias decerto! Vi-te e amei-te. Oh! Como te amei! Amo-te loucamente ainda, Iokanaan, a ti só...Tenho sede da tua beleza, tenho fome do teu corpo e nem o vinho nem os frutos podem desalterar ou acalmar o meu desejo! Que farei agora, Iokanaan? Nem as ondas do mar nem as águas da terra podem apagar esta chama... Era uma princesa, e desprezaste-me; era virgem e tomaste a minha virgindade; era casta, e lançaste-me nas veias o fogo do amor... Ah! Ah! por que não me olhaste? Ter-me-ias decerto amado! Bem sei que me terias querido...O mistério do Amor é muito maior do que o mistério da Morte” (Wilde, 2004).

A cabeça de João Batista na bandeja de prata nos sugere o quão longe pode se estender a referência do pronome “nós” na proposta pragmática pós-moderna de concepção da objetividade como intersubjetividade solidária, fundada no etnocentrismo persuasivo e moralmente auto-confiante. Mas aquilo que essa concepção de objetividade baseada na persuasão, ao invés de na força, parece não se dar conta é de que, para se tornar mais objetiva do que outras, isto é, para atestar a sua superioridade pragmática frente às outras, seria preciso que todas as outras culturas diferentes da cultura liberal-ocidental estivessem dispostas a incluir nas bases éticas sobre as quais elas se assentam o suposto valor transcultural de

outorgar resignadamente à cultura liberal-ocidental o direito de constituir-se na única cultura etnocêntrica moralmente auto-confiante. Mas para que isso fosse possível, essas demais culturas deveriam pacificamente renunciar à auto-confiança que também gostariam de depositar nas bases éticas de suas próprias culturas. Deveriam, portanto, desmoralizar-se aceitando pacificamente um critério transcultural de valor que as colocaria, a priori, em uma relação assimétrica de poder em relação à cultura liberal-ocidental. Quantas culturas estariam dispostas a submeter-se a esse imperialismo cultural que, por descuido ou por malícia, banuiu de seu discurso noções como as de imperialismo econômico, político e ideológico que vêm sempre associadas ao imperialismo cultural? As palavras seguintes de Rorty são reveladoras dessa sutil transformação conceitual operada pela conveniente substituição da palavra ‘ideologia’ pela palavra ‘cultura’ na forma como o pragmatismo pós-moderno aborda o problema da objetividade. Diz ele:

“Há uma diferença entre o nazista que diz “nós somos bons porque somos o grupo particular que somos” e o reformista liberal que diz “nós somos bons porque, antes pela persuasão do que pela força, eventualmente convenceremos todas as outras pessoas do que somos” ” (Rorty, 1997, p. 285).

Seria pelo menos irônico, se não fosse flagrantemente contraditório, notar que, após esforçar-se por defender uma concepção de objetividade baseada na persuasão e no consenso não-forçado, o próprio Rorty, mais por conveniência ideológica do que por persuasão não-forçada e racional, acaba impondo uma condição inegociável para o estabelecimento do liberal debate intercultural, qual seja, eliminar do diálogo intersubjetivo o que chama “os derradeiros resíduos da noção de racionalidade transcultural” (Rorty, 1997, p. 50).

No fundo, essa re-leitura culturalista de cunho etnocêntrico do problema da objetividade proposta pelo pragmatismo pós-moderno nada mais é do que o seu desejo forçado de eliminar do diálogo intercultural, supostamente não-forçado, noções como relações de poder, relações de dominação, ideologia e não-neutralidade individual ou ‘cultural’. Se tais noções fossem incluídas nesse debate neoliberal neo-forçado, forçosamente poder-se-ia reconhecer que tanto a cultura liberal-burguesa ocidental quanto as demais, não são nem internamente homogêneas e nem internamente harmônicas. São culturas dentro de culturas, formas de vida dentro de formas de vida em constante movimento, ora solidarizando-se, ora confrontando-se umas com as outras, sem levar em consideração fronteiras geográficas, políticas, religiosas, étnicas, etc.

A cabeça de João Batista na bandeja de prata nos sugere que até mesmo no diálogo interpessoal baseado no desejo e na sedução não estão ausentes valores incomensuráveis, ideologia, relações de poder e dominação, não-neutralidade cultural e individual, etc.

Volto novamente ao Jornal Folha de São Paulo, agora para dar a palavra ao historiador francês....

- *Voz? Por que esse silêncio? Você não vai reclamar novamente?*
- *E adianta? Se você já chamou um filósofo, um músico e um poeta, por que não também um historiador? Aliás, história é o tema da mesa não é?*
- *Bem lembrado, voz ! Eu prometo que será o último!*

Bem ...! Retomando, eu estava dizendo que o historiador francês Marc Ferro esteve em nosso país, há pouco tempo, para participar do Colóquio sobre “Cinema Revolucionário”, no qual foi exibido seu filme sobre Lênin, feito em 1970, a partir de documentos fílmicos inéditos. Dias antes, ele concedeu uma breve entrevista à historiadora Sheila Schwarzman, a qual foi publicada no Jornal *Folha de São Paulo* de 11 de setembro de 2004.

Nessa entrevista, Ferro diz que o seu documentário sobre Lênin não tem narrador pois, afirma ele, “um comentário, nesse caso, seria necessariamente ideológico”. Por isso, “o comentário foi feito apenas de frases de Lênin” (Ferro, apud *Folha de São Paulo*, 2004, p. E 1).

A entrevistadora, então, lhe perguntou se ele acreditava ser essa a melhor forma de ser fiel ao pensamento de Lênin. Ferro prontamente respondeu que sim, sugerindo ao leitor uma certa concepção de objetividade do discurso histórico segundo a qual somente a decidida e completa não intervenção do historiador no conteúdo das fontes que examina poderia driblar a ideologia e assegurar, ainda que parcialmente, a neutralidade do historiador.

Entretanto, estamos diante de um caso limite em que o historiador se recusa a sobrepor a sua voz à voz do protagonista de sua história, isto é, em que o historiador apenas constitui, seleciona, ordena e organiza seus documentos, sejam eles orais, escritos, iconográficos, fílmicos ou de outra natureza. Afora esses casos, é claro que, para ele, não haveria neutralidade do historiador e nem possibilidade de completa objetividade do discurso histórico, na medida em que Ferro parece conectar diretamente a noção de objetividade com a de neutralidade ou imparcialidade do historiador. Trata-se, portanto, de um posicionamento bastante diferenciado em relação àquele dos pragmáticos pós-modernos, embora também não seja esse o modo como eu prefiro entender a noção de objetividade.

Poderíamos dizer acerca desse posicionamento de Ferro que, nele, estaria pressuposto o ponto de vista do realismo filosófico, uma vez que

Ferro estaria certamente nos dizendo que um Lênin de carne e osso teria literalmente existido independentemente do próprio Ferro.

Mas poderíamos dizer também, em uma perspectiva não-realista, que o texto fílmico ‘Lênin de Ferro’, constituído com base em outros textos fílmicos que não foram produzidos pelo próprio Ferro, não poderia ter tido uma existência independente em relação ao próprio autor que o produziu.

Poderíamos ainda objetar, voltando a uma perspectiva realista, que embora muitas outras construções textuais hermenêutico-semânticas de Lênin já tenham sido produzidas e continuarão a ser produzidas, que o próprio Lênin de carne e osso não poderia ser reduzido ou identificado com quaisquer de suas construções textuais.

Poderíamos também argumentar, agora dentro de um quadro nem realista e nem não-realista, que não faria sentido perdermos tempo com a discussão acerca do fato de se um Lênin não-textual de carne e osso teria ou não literalmente existido, uma vez que o historiador, para constituir o seu próprio ‘texto Lênin’, sempre o faz a partir de outros textos acerca ou não de Lênin. E mesmo que tivesse produzido o seu próprio ‘texto Lênin’ a partir de contatos presenciais com o próprio Lênin de carne e osso, nada o impediria de reduzi-lo a um texto a ser lido e interpretado.

Sinceramente, penso que essa diversidade de posicionamentos em relação à questão do estatuto ontológico e existencial do objeto a que uma produção historiográfica se refere ou constitui, faz sim diferença, não tanto na qualidade literária ou estética do texto historiográfico, mas na sua potencialidade em proporcionar, para as gerações de cada presente, um ponto de referência intencionalmente objetivo para se construir o futuro com base na avaliação do passado.

Isso não significa, é claro, que um texto literário ou artístico, tendo ou não sido produzido com a intenção de ser objetivo, também não pudesse, igualmente, servir de base para essa avaliação. Não só pode como, muitas vezes, o faz melhor e de forma mais direta e comunicável do que um texto historiográfico.

O que, a meu ver, diferencia um texto historiográfico de um texto literário ou artístico é exatamente a intenção do autor do primeiro em tornar o seu texto objetivo. Para mim, atribuir ao autor de um texto historiográfico a qualidade de ser intencionalmente objetivo, significa apenas que esse historiador, diferentemente de todos os profissionais ligados ao terreno da literatura e da arte, se condiciona - e esse condicionamento não é natural, mas socialmente produzido - a produzir textos que devam levar em consideração todos os tipos de condicionamentos - naturais e/ou socialmente produzidos - que pesaram e/ou pesam sobre os homens na produção de sua existência.

A possibilidade de existência ou não de uma concordância entre os autores desses diferentes textos acerca do objeto a que eles se referem ou constituem, e mesmo a possibilidade de outros intérpretes virem a interpretá-los ou fazerem um uso social distinto daqueles previstos pelos seus autores, em nada diminuem ou aumentam a intencionalidade objetiva a que está condicionada a produção de textos historiográficos.

Essa nossa concepção realista da objetividade de textos historiográficos, sejam eles constituídos com base em outros textos escritos, orais, iconográficos, filmicos, literários, científicos ou de qualquer outra natureza, acha-se bem ilustrada na seguinte passagem de Marx:

“Era uma vez um valoroso companheiro que supôs que os homens só se afogavam por estarem possuídos pela idéia da gravidade. Se tirassem essa idéia da cabeça, considerando-a um conceito supersticioso ou religioso, ficariam sublimemente à prova de qualquer risco de afogamento. Durante toda sua vida ele lutou contra a ilusão da gravidade, de cujas conseqüências maléficas todas as estatísticas lhe traziam novas e diversas evidências. Esse valoroso companheiro foi o protótipo dos novos filósofos revolucionários da Alemanha” (Marx & Engels, apud Mészáros, 2004, p. 55, grifos do autor)¹¹.

- Ei, Miguel! Ei, valoroso companheiro! Chega! Depois de tantas decapitações hemorrágicas, a sua versão intra-objetiva e trans-realista de Kill Bill acabou!

- É mesmo! Acho que já devemos parar, voz! Mas também não precisa ser assim tão irônica ...

- Por que não? Você também fez ironias o tempo todo! Além disso, eu sou a sua voz! Já se esqueceu? Vê se não se esquece, então, do clássico ‘the end’!

Então, para finalizar, advirto: aqueles que, como os filósofos alemães revolucionários, se julgarem seres sublimemente incondicionados, que se ‘explodam’, como as sublimes mulheres-bomba!

THE END

¹¹ Essa passagem de Marx & Engels se encontra no prefácio da *A ideologia alemã I* (Marx & Engels, s/d).

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, C. D. de. *Alguma Poesia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 4a. edição, 2002a.
- ANDRADE, C. D. de. *Farewell*. Rio de Janeiro: Editora Record, 8a. edição, 2002b.
- FILHO, Z. B. *A ópera*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- FOLHA DE SÃO PAULO. São Paulo: Empresa Folha da Manhã S.A., 08/09/2004; 11/09/2004; 23/09/2004.
- GODWIN, K. G. Eraserhead. *Cinefantastique*, Vol. 14, n. 4// Vol. 14, n. 5, p. 41-50 e p. 55-72, September 1984.
- HUNT, L. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na Sociologia do Conhecimento*. São Paulo: Busca Vida, 1987.
- MARX, K. ENGELS, F. *A ideologia alemã I*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.
- MÉSZÁROS, I. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- RORTY, R. *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- WILDE, O. *Salomé*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.