

A HISTÓRIA DAS IDEIAS E OS LUGARES DA FALA: UMA PERSPECTIVA CRÍTICA DAS IDEIAS DE REPRESENTAÇÃO, IDEOLOGIA E REGIÃO

*Carlos Henrique Armani*¹

INTRODUÇÃO

Ao pensarmos a relação da história com os lugares e com as falas, imediatamente estabelecemos um elo entre tais expressões e demarcamos um mundo a se falar: o mundo cujos limites são os limites da linguagem. Não da linguagem lógica, como sugere Wittgenstein², de quem tomo emprestada essa expressão, mas o mundo da linguagem enquanto historicidade radical do pensar, a qual remete para *aquilo* que convencionalmente denominamos, nas ciências humanas, de horizonte inesgotável de significação. Para além de uma exteriorização fônica, de estados de ânimo, a capacidade de falar constitui, como propõe Heidegger, uma marca essencial do homem enquanto ser vivente³. Significa dizer, portanto, que a fala é uma dimensão comunicativa e existencial do ser humano, irreduzível às tentativas classificatórias operadas pela lógica disjuntiva e pela razão dialética, cuja marca está presente em parte da tradição moderna da história intelectual.

A partir dessa perspectiva teórica, pretendemos investigar, não de modo sequencial, mas articulado, três ideias comumente trabalhadas nos estudos de história intelectual, especialmente quando tratamos de histórias que remetam a conceitos de identidade. A primeira delas é a ideia de *representação* enquanto presença; a segunda, a ideia de ideologia, e a terceira, o conceito de *região*. Todas essas expressões convergem em um ponto: a primazia conferida à totalidade e à unidade. Subsidiariamente, tais expressões remetem a uma ontologia do social, na medida em que seu funcionamento opera, muitas vezes, como uma forma de descrição de determinados locais de produção da identidade, tais como nação, Estado, instituição, região, grupo social e classe social.

A argumentação que desenvolvemos nesse artigo pretende ser uma resposta crítica – no sentido de pôr em crise e de problematizar – a subordinação da história das ideias à sociologia do conhecimento nos estudos sobre identidade, a partir daquelas três categorias acima arroladas. Como hipótese básica, entendemos que, quando tratamos dos estudos sobre identidade, há muito mais do que qualquer ontologia do social nas ideias. Há também uma articulação dos lugares de onde se fala e uma historicidade radical do pensamento que não o fixa em lugares determinados, nem a ideologias, mas sim a uma historicidade cuja temporalidade é a temporalidade do “ser-aí”, do “eu e minhas circunstâncias”.

¹ Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio na Universidade de Coimbra. Pós-doutorando em Teoria e Filosofia da História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com financiamento do CNPq, modalidade PDJ. Professor Adjunto do Departamento de Educação e Informação em Saúde da Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre. E-mail: <carlosarmani@ufcspa.edu.br>.

² WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2000, proposição 5.6.

³ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987, p. 11.

Para facilitar a exposição, o artigo foi dividido em dois momentos: no primeiro, apresentaremos o pensamento de alguns autores fundamentais na demarcação ontológica do social na história das ideias; no segundo momento, pretendemos apresentar alguns limites do pensamento desses autores para pensar a questão da identidade nacional, regional ou ainda qualquer outra forma de construção identitária que possa remeter a uma totalidade representacional.

A HISTÓRIA E O SER SOCIAL DAS IDEIAS

Não seria de todo arbitrário começar a tratar dessa questão pela categoria *representação* e com aquele que tem sido um dos seus principais teóricos no âmbito do conhecimento histórico: Roger Chartier. De acordo com Chartier, a categoria *representação* tem pertinência operatória para tratar dos estudos de história cultural. Ao relatar um pouco da história do conceito, o autor afirma que tal expressão não era estranha às sociedades do Antigo Regime, época em que a palavra *representação* tinha ao menos dois sentidos: a representação como dando a ver uma coisa ausente, “o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado”, e a representação como exibição pública de algo ou alguém. No primeiro sentido, a representação é um instrumento de um “conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através de sua substituição por uma ‘imagem’ capaz de *reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é*” (grifos meus)⁴. Para o autor, a representação permite articular três modalidades da relação com o mundo social: o trabalho de classificação e de delimitação, “que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos”; as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, “exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição⁵; por fim, as formas “institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns ‘representantes’ (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma *visível e perpetuada* a existência do grupo, da classe ou da comunidade”⁶. Enfim, retomando, em parte, a proposta de Schopenhauer, a “história cultural” pretende compreender, nas palavras de Chartier, “as práticas, complexas, múltiplas, diferenciadas, que constroem o mundo como representação”⁷.

Há uma certa afinidade teórica entre a proposta de Roger Chartier e de Pierre Bourdieu. Parcela importante do poder simbólico postulado por este último passa pela noção de uma crítica epistemológica das ciências e do conhecimento através da “história social de sua gênese e da sua utilização”, a “história social das categorias de pensamento do mundo social”⁸. Bourdieu sugere uma história crítica das representações sociais, que passa pelo conhecimento dos instrumentos de conhecimento, na medida em que qualquer realidade passa pela representação e depende “tão profundamente do conhecimento e do reconhecimento”⁹. O autor

⁴ CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990, p. 20.

⁵ CHARTIER, *A história cultural...*, p. 23.

⁶ CHARTIER, *A história cultural...*, p. 21.

⁷ CHARTIER, *A história cultural...*, p. 28.

⁸ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 107.

⁹ BOURDIEU, *O poder...*, p. 107.

tem uma preocupação central com as práticas sociais de representação, o que o leva a problematizar, sobretudo, certos grupos, classes, instituições – ou, para usar a sua terminologia, *região* – que mobilizam representações na condição de estratégias de manipulação simbólicas interessadas em monopolizar a interpretação do que seja o real. O autor reconhece que tal regionalismo é apenas um caso particular das lutas simbólicas “em que os agentes estão envolvidos quer individualmente e em estado de dispersão, quer coletivamente e em estado de organização”¹⁰.

Ainda na esteira do poder simbólico, John Thompson faz uma história do conceito de ideologia e propõe uma série de estratégias de manipulação simbólica, o que o aproxima de Bourdieu, ao relacionar as formas simbólicas e seu entrecruzamento com relações de poder¹¹. Nessa direção, estudar a ideologia “é estudar as maneiras como o sentido serve para estabelecer e sustentar relações de dominação”¹². As formas simbólicas nada mais são, nas palavras de Thompson, do que “um amplo espectro de ações e falas, imagens e textos, que são produzidos por sujeitos e reconhecidos por eles e outros como construtos significativos”¹³, quer dizer, identidades e representações. Haveria, nas condições teóricas apresentadas pelo autor, basicamente cinco modos de operação das ideologias: legitimação, dissimulação, unificação, fragmentação e reificação. Elas se desdobrariam, por sua vez, em várias estratégias típicas de construção simbólica. No caso da legitimação, a racionalização, a universalização e a narrativização; à dissimulação corresponderiam as estratégias de deslocamento, eufemização e tropos lingüísticos como metáforas, metonímias e sinédoques; à unificação a standardização e a simbolização da unidade; à fragmentação se relacionariam a diferenciação e o expurgo do outro; por fim, à reificação, corresponderia a naturalização, a eternalização e a nominalização.

No mesmo campo de problematização da representatividade, Michael Löwy tenta atenuar o peso epistemológico conferido à expressão ideologia. Em um dos seus livros mais teóricos a respeito do tema *visão social de mundo* – a maneira como ele traduz *Weltanschauung* – Löwy tenta escapar de uma tradição que concebe o pensamento e as cosmovisões como epifenômenos de uma materialidade supostamente pré-representacional. A ideologia, nos termos de Löwy – que, nesse aspecto em particular, segue a sociologia de Karl Mannheim – é o conjunto de todas aquelas “concepções, representações, teorias, que se orientam para a estabilização, ou legitimação, ou reprodução, da ordem estabelecida”¹⁴, enquanto que as utopias são “representações, teorias e idéias que aspiram a uma outra realidade ainda inexistente”, o que faz da ideologia e da utopia formas de um mesmo fenômeno: a existência de um conjunto estrutural e orgânico de idéias, de representações, teorias e doutrinas, “que são expressões de interesses sociais vinculados às posições sociais de grupos ou classes, podendo ser, segundo o caso, ideológico ou utópico”¹⁵. O sociólogo sugere que, no lugar da idéia de *ideologia total* proposta por Mannheim para apreender conceitualmente ideologia e utopia, seja colocada a expressão *visão social de mundo*, que seria o conjunto estruturado de valores, representações e

¹⁰ BOURDIEU, *O poder...*, p. 124.

¹¹ THOMPSON, John. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 75.

¹² THOMPSON, *Ideologia e cultura...*, p. 77.

¹³ THOMPSON, *Ideologia e cultura...*, p. 81.

¹⁴ LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social*. São Paulo: Cortez, 1999, p. 13.

¹⁵ LÖWY, *Ideologias...*, p. 13.

orientações cognitivas “unificados por uma perspectiva determinada, por um ponto de vista social, de classes sociais determinadas”¹⁶.

Essa ontologização das ideias a partir do social tem uma história relativamente comum com o desenvolvimento da sociologia do conhecimento. Aqui, convém lembrar de Karl Mannheim e seu clássico *Ideologia e utopia*, uma das contribuições mais sistemáticas para uma teorização social das ideias. Ademais, sua obra está nas origens da sociologia do conhecimento enquanto campo autônomo do saber. A grande crítica de Mannheim se direciona para os estudos das ideias que dão primazia para a lógica e para as histórias da filosofia vinculadas à criação individual. Sem negar a importância dessas visões, mas sim as suas limitações, Mannheim apresenta sua tese: “existem modos de pensamento que não podem ser compreendidos adequadamente enquanto se mantiverem obscuras suas origens sociais”¹⁷.

O sociólogo entende que, por mais criativo que seja um indivíduo, ele fala sempre a linguagem de seu grupo, dos seus contemporâneos e dos seus predecessores, o que faz o sociólogo do conhecimento partir não do indivíduo isolado, mas do “pensamento no contexto concreto de uma situação histórico-social, de onde só muito gradativamente emerge o pensamento individualmente diferenciado”¹⁸. O segundo aspecto salientado pelo autor em seu método é “não separar os modos de pensamento concretamente existentes do contexto de ação coletiva por meio do qual, em um sentido intelectual, descobrimos inicialmente o mundo”¹⁹. De acordo com esse contexto particular da atividade coletiva de que participam, os homens tendem sempre a ver diferentemente o mundo que os circunda. Mannheim não deixa de ressaltar a importância das diferentes conformações sociais e históricas para a construção das ideias em nível de coletividade²⁰. Na sua teoria, há uma série de variáveis que se contrapõem à determinação das classes sociais. Entre elas, o autor salienta a noção de *perspectiva*, como o “modo global de o sujeito conceber as coisas, tal como determinado pelo seu contexto histórico e social”²¹. No lugar de uma perspectiva classista, ele preconiza uma série de outros termos, que se consubstanciam na ideia de “grupo”, abrangendo as noções de classes, status, seitas, grupos ocupacionais, escolas e época²². A fim de combater qualquer forma de determinismo social do pensamento, Mannheim entende que há uma determinação existencial do conhecimento – *Seinsverbundenheit des Wissens* –, o que significa dizer que a emergência e a “cristalização do pensamento efetivo são influenciadas em muitos pontos decisivos por fatores extrateóricos dos mais diversos tipos”, “fatores existenciais”, em contraposição “aos fatores puramente teóricos”²³.

Feita essa apresentação sumária, perguntamos: quais são os limites dessas categorias para trabalharmos a história intelectual, campo de conhecimento por excelência das práticas de representação? Cabe ressaltar, *a priori*, que não se trata de reivindicar uma autonomia das ideias no sentido de seu isolamento, como se os

¹⁶ LÖWY, *Ideologias...*, p. 14.

¹⁷ MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972, p. 30.

¹⁸ MANNHEIM, *Ideologia...*, p. 30.

¹⁹ MANNHEIM, *Ideologia...*, p. 30-31.

²⁰ MANNHEIM, *Ideologia...*, p. 287.

²¹ MANNHEIM, *Ideologia...*, p. 288.

²² MANNHEIM, *Ideologia...*, p. 297.

²³ MANNHEIM, *Ideologia...*, p. 289.

intelectuais fossem habitantes do Universo e da eternidade. Michel de Certeau chama a atenção para aquelas perspectivas, muitas vezes atreladas a uma certa história da filosofia e da ciência, que dicotomizam a sua análise social e a sua interpretação em termos de história das ideias²⁴. Evidentemente, não pretendemos contribuir para essa dicotomização do saber.

ALGUNS LIMITES TEÓRICOS

Ao se pensar nas relações simbólicas que os homens estabelecem entre si, há indubitavelmente uma certa riqueza teórica dos diversos *modus operandi* da ideologia, o que contribui, inclusive, para retirar da ideologia sua dimensão demasiadamente sedimentada e substancializada. A primeira questão que fica, porém, é: por que há a necessidade de se pensar o conjunto dessas dimensões do pensamento em termos de dominação, totalidade e unidade? Por mais que os intelectuais intentem persuadir seus interlocutores, não haveria aí uma espécie de *pharmakon*, para falar com Derrida, a droga como remédio e veneno que se introduz “no corpo do discurso com toda a sua ambivalência”²⁵ e contamina a sua intencionalidade e sua a uniformidade, sem que tal “estratégia” de fragmentação se reduza a uma construção ideológica? Muito mais do que estratégias de persuasão e dominação, as narrativas e as fragmentações aparecem como a impossibilidade de demarcar o significado homogêneo daquilo que supostamente se representa, sem que tal disjunção seja uma operação ideológica para fins de dominação. A narrativa, no sentido benjaminiano, ao apresentar a alteridade do citável, do cronista cuja narrativa leva em conta “a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser perdido para a história”²⁶, parece problematizar bem esse sentido de homogeneização operado na história – o tempo homogêneo e vazio.

Nesse sentido, algumas críticas podem ser realizadas em relação àqueles trabalhos mencionados. A começar por Thompson, o autor peca por retornar ao ponto de partida que ele pretende questionar: o fardo epistemológico, que ao longo da história do conceito, se conferiu à ideologia. Evidentemente, podemos perceber que o autor não tem intenção de afirmar que todas as relações simbólicas sejam canalizadas para efeitos de dominação²⁷, o que significa afirmar que nem todas as manifestações da atividade do pensamento sejam ideologia, mas somente aquelas que se colocam em termos de relação de poder. Mas como determinar, epistemologicamente, o que é e o que não é relação de dominação? O que poderia diferenciar uma ideologia (no sentido proposto pelo autor) de uma cosmovisão, se não o peso epistemológico que se confere àqueles diversos modos de operação do pensamento, para convertê-los em estratégias de dominação?

Löwy tem o mérito de fragilizar, do mesmo modo que Thompson, o peso epistemológico das representações sociais ao condicioná-las a duas esferas de configuração do pensamento, as ideologias e as utopias. O problema de seu estudo está relacionado à excessiva uniformização do pensamento, seja ele ideológico, seja ele utópico, e seu direcionamento a uma perspectiva de classe social determinada.

²⁴ CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975, p. 89.

²⁵ DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 14.

²⁶ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 223.

²⁷ THOMPSON, *Ideologia e cultura...*, p. 90-91.

Em termos metodológicos, Löwy sugere que a dialética é suficientemente plausível para lidar com o problema das visões sociais de mundo, ao sugerir que nada pode ser concebido como eterno, fixo e absoluto²⁸. Ademais, o pensamento dialético ainda seria o pensamento da totalidade e da contradição, no seio do qual se deveria perceber a relação de todas as coisas em seu conjunto social, a totalidade da vida social consubstanciada na classe social. A contradição, por sua vez, permite, ainda nos termos do autor, pensar as visões de mundo como “necessariamente contraditórias”, um “enfrentamento permanente entre ideologias e utopias na sociedade, correspondendo, em última análise, aos enfrentamentos das várias classes sociais ou grupos sociais que a compõem. O sociólogo postula a ideia de que não existe um consenso total, “não existe simplesmente *uma* ideologia dominante, existem enfrentamentos ideológicos, contradições entre ideologias, utopias ou visões sociais de mundo conflituais, contraditórias”²⁹.

Chartier afirma que através da representação é possível ver um objeto ausente pela sua substituição por uma imagem que o “reconstitui em memória e o figura tal como ele é”. Sem querer insistir no “é” demasiadamente ontológico, torna-se possível perceber outras dificuldades para pensar a categoria *representação* como uma expressão única e suficientemente pertinente, posto que ela remete às “práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social”, afinal, os “representantes” marcariam de forma visível e perpetuada a existência do “grupo, da classe ou da comunidade”. Notemos que, das três modalidades de relação da representação com o mundo social propostas por Chartier, duas delas têm uma profunda articulação com grupos e classes sociais.

Em Bourdieu, a situação não é diferente, ao ontologizar as representações e forças simbólicas através da ideia de região (regionalismo, nacionalismo etc.) que, por mais distante que esteja de um sujeito universal des-historicizado, não deixa de se manter leal a uma ontologia do social, mesmo no reconhecimento da diferença na igualdade e da igualdade no reconhecimento da diferença.

Curiosamente, talvez a exceção seja Mannheim, ao sutilmente sugerir instâncias metateóricas e existenciais na determinação do pensamento (*Seinsverbundenheit des Wissens*), o que permite pensar o pensamento em termos de inerência, mas também relação, conexão, conectividade e solidariedade, sem remeter o pensamento, as representações e as teorias a quaisquer instâncias de determinação social e total.

Entendo que, ao pensar a representação, as ideologias e as identidades como ser social das ideias, há insuficiência no fato de elas irem de encontro a uma razão radicalmente histórica. Conceber o mundo como representação ou pensar a representação totalizante apenas através dos agentes sociais, das classes e dos grupos é uma visão da cultura intelectual ainda presa a uma certa sociologia do conhecimento que substancializa o pensamento e historiciza os sujeitos dessas representações. Por mais que se queira distanciar-se do modo de produção classista do conhecimento, ele ainda se mantém como instância última desse simbólico, uma suposto lastro de materialidade que serviria de suporte para dar realidade às ideias.

Como sugere a filósofa Bernadette Abrão, o termo *representação* é uma operação da razão que indica o rerepresentar, tornar de novo presente” um mundo

²⁸ LÖWY, *Ideologias...*, p. 14.

²⁹ LÖWY, *Ideologias...*, p. 17.

disperso, múltiplo e relativo³⁰. Não obstante, esse “tornar de novo presente” a imagem unificada do mundo é também destruir o que se apresenta como disperso e desconexo. A representação nega e ultrapassa a realidade visível e sensível, e produz “um outro mundo, racionalmente compreensível porque reordenado pela própria razão”³¹. Não há dúvida de que grupos sociais, nacionais, época, representantes de regiões e instituições, de um modo geral, esforçam-se sobremaneira em criar imagens unívocas daquilo que é representado – a classe, o grupo, a nação, a região, a família, a instituição, a época. A representação é fundamental para qualquer exercício coletivo de identidade que se constitui em sociedade. Do contrário, sequer poderíamos tomar como campo de reflexão a construção das identidades em escalas nacionais, regionais e globais.

A questão é que, no seio dessas representações que implicam o movimento das ideias e também a sua imobilização, há uma densidade monadológica saturada de tensões³² – para voltarmos a Benjamin –, que se articula em identidade e diferença, permanência e mudança, unidade e pluralidade e evocam uma performatividade das ideias no seu interior que pode se expressar, seja através do pensamento de um sujeito individual, seja por meio de sujeitos coletivos que partilham ideias comuns a seus grupos, famílias, épocas e instituições, mas cujas ideias se configuram em rasuras da representação total, dos objetivos únicos, das grandes narrativas de emancipação do sujeito racional, nacional e social. Trata-se de uma crítica dos metadiscursos e da “instituição universitária” que dela depende³³. Impõe-se a pensar que há certos jogos de linguagem cuja historicidade não fixa o pertencimento a um desses grupos em especial, nem faz do pensamento algo produzido por um sujeito centrado e consciente de si mesmo.

Ao efetivar uma história das ideias acerca da nação ou da região enquanto subsidiária da nação, a historicização do pensamento e o seu entendimento enquanto heteronímia posicional³⁴, como possibilidade sempre aberta de ser reinventado, é uma postura teórico-metodológica que deve ser levada seriamente em consideração. Trata-se da relação da presença em ausência no pensamento, o surpreender-se com a habilidade imoderada que o humano tem em produzir, com certa rapidez, surpresas em relação a si mesmo – o seu outro no mesmo, a sua alteridade na identidade³⁵.

É evidente que os intelectuais estão vinculados a uma comunidade imaginada (região que se torna nação, diria Bourdieu) e partilham com seus contemporâneos, com as suas instituições, com o seu *status*, com a sua classe, com os seus grupos diversas imagens e sistemas de valores, sem que tal pensamento, contudo, se fixe ontologicamente a um desses segmentos sociais. É essa não-fixação, o *pharmakon* do discurso, a *différance* e o deslizamento das ideias no âmago da sociedade que importa reter ao fazermos uma história das representações. A fixação de uma representação e de uma identidade em uma região tende a essencializar a comunidade, o que nada mais é, nas palavras de Stuart Hall, do que uma “fantasia de plenitude em

³⁰ ABRÃO, Bernadette Siqueira. *História da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 186.

³¹ ABRÃO, *História...*, p. 186.

³² BENJAMIN, Sobre o conceito..., p. 231.

³³ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 2003, p. 12.

³⁴ MARTINS, Rui Cunha. O paradoxo da demarcação emancipatória: a fronteira na era de sua reprodutibilidade icônica. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 59, fev. 2001, p. 58.

³⁵ RUNIA, Eelco. *Presence. History and Theory*. Wesleyan University, n. 45, fev. 2006, p. 6.

circunstâncias de perda imaginada”³⁶.

Na condição de alternativa, sugiro, como possibilidade de tratamento de conceitos fundamentais como *região, ideologia e representação*, uma hermenêutica heterotópica, que demarca sua posição na cadeia de significados sem se esgotar, em nenhum momento, em qualquer dialética que supostamente a leve a um estágio superior de definição do significado. Trata-se, tal como Santos sugere, de uma zona fronteira onde ocorrem constantemente “negociações de sentido” e “jogos de polissemia”³⁷. Não obstante, tal zona não se exaure em uma contradição entre a diferenciação da cultura do território nacional e/ou regional face ao exterior e a promoção da homogeneidade cultural no seu interior na condição de ideologia, utopia e visão de mundo. Homogeneidade e diferenciação acontecem simultaneamente nas fronteiras externas e internas da nação e da região em suas polissêmicas e distintas, mas nem sempre claras identidades. A lógica da *différance* enquanto errância empírica sugere uma heterotopia, um deslocamento constante do significado, do conceito, da representação que rasura a própria plausibilidade de pensá-la como totalidade e essência daquilo que é ausente. A hermenêutica heterotópica tem a ver com aquela temporalidade da negociação/ tradução da qual fala Bhabha, em que cada posição é sempre um processo de tradução e de transferência de sentido, “o objetivo construído sobre o traço daquela perspectiva que ele rasura”³⁸. O processo de significação “destrói o espelho da representação em que o conhecimento cultural é em geral revelado como código integrado” e assume uma temporalidade disruptiva que desafia “nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogeneizante, unificadora, autenticada pelo passado originário mantido vivo na tradição nacional do povo”³⁹.

Isso quer dizer, para retomar Hall, que nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, “estão à nossa frente” porque “estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de tornar-se”⁴⁰. São sempre processos de identificação cultural que estão em jogo, e nunca identidades cristalizadas. Hall propõe que, em vez de pensar as culturas nacionais, regionais e grupais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade⁴¹, ou seja, não como algo permanente, idêntico-a-si-mesmo através do tempo, mas sim como um processo de identificação, articulação, suturação e sobredeterminação, e não uma subsunção.

Aqui tentamos lançar bases para um pensamento radicalmente histórico sobre as identidades e representações culturais, ao deslocar a “natureza” da identidade ao chamar a atenção para a diferença, para a alteridade e nesse sentido, para a própria dimensão de infinito de significação que as identidades potencialmente comportam. Ao afirmar a historicidade dessas identidades, afastamos aquilo que

³⁶ HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: UNESCO, 2003, p. 83.

³⁷ SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1996, p. 135.

³⁸ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, p. 52-53.

³⁹ BHABHA, *O local...*, p. 53.

⁴⁰ HALL, *Da diáspora...*, p. 44.

⁴¹ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 62.

seria uma celebração das substancializações da memória e de sua legitimação via dispositivos discursivos que recorrentemente patrimonializam o passado através de uma excessiva memorialização e o jogam para fora da própria história. Portanto, a escrita da região (e, no seu interior, a etnia, a língua, o território, a cultura etc.), torna-se uma tarefa de rasura da própria tradição – o que Bhabha denominaria performatividade –, não no sentido de negá-la, mas de pensar e problematizar esse passado a partir do horizonte inesgotável da linguagem.

Por exemplo, pensar historicamente a identidade nacional e a demarcação de suas fronteiras nacionais e regionais seria apenas diagnosticar o seu surgimento e desenvolvimento através do tempo? Ou haveria algo mais, uma margem da história onde poderíamos escrever outras histórias sobre a nação e sobre a própria história? O mesmo vale para as histórias regionais e setoriais, para as identidades étnicas e para as identidades individuais. Tomemos outro exemplo: o caso de Stuart Hall que, em um pequeno relato de sua própria história de vida, problematiza a ideia de qualquer fixidez identitária, seja em relação ao *ser nacional* – a jamaicanidade –, seja por meio da identidade étnica, o *ser negro*⁴². Hall afirma que ao longo de sua vida, os significantes *negro*, *de cor* e *preto* assumiram diversos significados diferentes em contextos os mais variados. Quando ainda residente na Jamaica, Hall era definido como “de cor”, o que demarcava um significado de raça e etnia que produzia o não-negro e o resto, ou seja, a gente comum, o povo. Quando Hall emigrou para a Inglaterra, lá ele se tornou uma série de abstrações como *negro*, *preto* e *imigrante* através de um sistema de representação dicotômico apropriado à ordem colonizadora branco/ não-branco. O não-branco fazia parte daquele *não-ser* que não pertencia ao *ser nacional britânico*. Estafado de tantos conceitos para representar a sua identidade, Stuart Hall pergunta:

*“Enquanto indivíduo vivo e concreto, sou mesmo qualquer uma dessas interpelações? Alguma delas me esgota? Na verdade, eu não sou nem uma nem outra dessas formas de me representar, embora tenha sido todas elas em épocas diferentes e ainda seja algumas delas, até certo ponto. Porém, não existe um eu essencial, unitário –apenas o sujeito fragmentário e contrário que me torno”.*⁴³

A narrativa de Hall é ilustrativa do que tenho tentado demonstrar no texto. Como definir precisamente nossa representação da nação, da região, da ideologia e da identidade? Por que temos de fixar de modo peremptório o ser e demarcar substantivamente uma identidade, se vivemos constantemente nas fronteiras? *Brasilidade*, *ser gaúcho*, *ser paulista*, *germanidade*, *branquitude*, *negritude*, e outros conceitos nada mais são do que cristalizações da história que se servem constantemente de seu esvaziamento temporal, em nome de uma identidade maior que consubstancia pensamento e ser, tendo efeitos políticos, em situações diversas, bastante nefastos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Ginzburg, nas ciências humanas fala-se muito e há muito

⁴² HALL, Da diáspora..., p. 188.

⁴³ HALL, Da diáspora..., p. 188.

tempo sobre representação. Ao problematizar tal termo, o historiador afirma que a articulação da presença e da ausência que o conceito sugere é um “aborrecido jogo de espelhos”, do qual ele não faz questão de participar. Ao que tudo indica, Ginzburg encaminha tal tarefa para o que ele denomina, não sem certo sarcasmo, como os “críticos do positivismo, os pós-modernistas céticos e os cultores da metafísica da ausência”⁴⁴. Ginzburg tem a pretensão de ser um daqueles historiadores anti-metafísicos que desdenham qualquer reflexão sobre a ausência. Não obstante, seu trabalho, do ponto de vista teórico, se sustenta em uma epistemologia da visibilidade, ou metafísica da presença, que tenta, sob a proteção do arquivo, virar as costas para as questões filosóficas cruciais que pedem passagem na história, sob o alibi de que essas questões são metafísicas e não pertencem ao campo de reflexão do historiador e da epistemologia da história.

Ao longo do texto apresentado nessas linhas, tudo o que tentei fazer foi uma pequena contribuição para pensar essas questões “metafísicas” e “transcendentes” – se entendermos a transcendência e a metafísica como a capacidade que temos de ir além, de não encerrar tudo numa resposta, continuar com a pergunta, sustentar a finitude, um já-sempre-estar além de si mesmo – através dos conceitos de representação, de identidade, de ideologia e de região. O ruído provocado em tais expressões no decorrer de uma tradição recente das ciências humanas problematiza a situação de uma epistemologia segura de si mesma na história intelectual. Os lugares de onde se fala e os lugares da fala não são fixos como uma certa ontologia sugere. Os deslocamentos, as articulações, as miscibilidades são infinitas. Ao remetermo-nos para uma crítica não somente das ontologias da nação, mas também de qualquer forma onto-teológica da cultura, o pensamento e a sua história imergem em um mar de devir que se canaliza para as margens das metanarrativas e rasura a coerência e a auto-suficiência de um *logos*, pretensamente trans-histórico, que se pretendeu legitimar através dos séculos, o mesmo *logos* fundacional dessas metanarrativas de fixação da fala ao lugar e de glorificação do *ser* nacional, do *ser* social, do *ser* regional ou de qualquer outro *ser* nutrido às custas de uma sedimentação da própria história.

RESUMO

O objetivo desse artigo é problematizar a história das ideias a partir de três conceitos articulados na produção do seu conhecimento: as ideias de representação, de ideologia e de região. Entendemos que tais conceitos têm contribuído mais para uma sedimentação da história do que propriamente para a sua historicidade. Nesse sentido, objetivamos pensar a história das ideias em uma esfera de historicidade cujo horizonte é a temporalidade.

Palavras Chave: História das Ideias; Representação; Ideologia; Região.

ABSTRACT

The aim of this article is to problematize history of ideas through three concepts articulated to the construction of its knowledge: the ideas of representation, ideology and region. We understand that those concepts have contributed more to a sedimentation of history than propely to its historicity. In this way, we propose to think history of ideas in a sphere of historicity whose horizon is temporality.

Keywords: History of Ideas; Representation; Ideology; Region.

⁴⁴ GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 85. Ver, em especial, o capítulo 3: *Representação: a palavra, a ideia, a coisa*.