

INTRODUÇÃO

MODERNIDADE, FRONTEIRAS, CRISTALIZAÇÃO

A modernidade faz-se com o não-moderno. Há sensivelmente vinte anos, Marshall Berman¹ falava da modernidade como «um modo de experiência vital» (15), isto é, um modo de experienciar «espaço e tempo, o eu e os outros, as possibilidades e os perigos da vida» (idem), e fazia ancorar nessa experiência formas distintas de perceber o «agora» moderno, propondo descoincidências a seu ver irremíveis entre uma sua forma mais ligada ao projecto das Luzes e à dimensão construtiva por ele permitida e uma outra forma, posterior, que radicaria sobretudo numa sensível experiência de esvaziamento. Entre esses dois modos navegaria a nossa experiência não só da modernidade enquanto tal mas também de nós, enquanto sujeitos modernos: vivendo a modernidade *por dentro* dela. Ao descrevê-la como de tal forma instável, Berman junta-se a um grupo relativamente amplo de outros pensadores que parecem sobretudo ser sensíveis àquilo a que, com toda a justeza, Antoine Compagnon² veio a chamar os «paradoxos da modernidade». É que, independentemente de as razões para a reflexão em torno desse carácter paradoxal não coincidirem em muitos deles, o facto é que a *ideia de paradoxo* parece ter alguma força de descrição nos diversos juízos a que a modernidade tem vindo a convidar: em certo sentido, pois, ela parece vir sendo incorporada à própria experiência descrita por Berman³. Algumas

vezes, a tónica é colocada na questão da periodização, e nas relações (difíceis) entre diferentes momentos, como é o caso de Calinescu e, mais recentemente, também de Jameson, no reconto que propõe das relações entre modernidade e pós-modernidade; em outras, o que é sublinhado é preferencialmente aquilo que podemos considerar como a dimensão aspectual ou mesmo modal da modernidade, visão a que podemos ligar reflexões como a de Compagnon e Berman; em outras ainda, ambas as dimensões convergem de forma límpida no argumento desenvolvido, casos de Gumbrecht e Prendergast.

Tudo isto é também dizer que a forma como o conceito de modernidade não só surge como problematizado mas sobretudo parece certamente, pelo menos em alguns casos, tornar-se ele mesmo problemático, essa forma faz a meu ver parte indelével do modo como nos podemos relacionar com tal conceito e dos (des)entendimentos que com ele podemos ter. Talvez seja essa a razão pela qual parece haver uma insistência consensual sobre a passagem do singular «modernidade» ao plural «modernidades»⁴, que Gumbrecht cristaliza através da sua feliz formulação de «cascatas de modernidade».

A perspectiva que aqui desenvolvo é afim destas propostas, embora não tenha como objectivo prioritário inscrever-se na resolução (supondo que ela existe, ou que é sequer vantajosa...) de tais paradoxos. Reconhecendo o seu peso e também o seu carácter operativo – na medida em que nos oferece um conceito que connosco sempre *batalha* –, a instável pluralidade do conceito de modernidade represento-a eu aqui sobretudo através daquilo que considero serem suas fronteiras. Não direi «as suas fronteiras», justamente, apenas «fronteiras suas», no sentido em que, como deixarei claro, talvez outras tantas, para lá daquelas sobre que penso, sejam igualmente pertinentes. Mas julgo que ficará da mesma forma claro que não me parece que a ideia de modernidade(s) seja equacionável sem que as fronteiras com o que dela(s) se distingue (ou se torna distinto) fiquem subitamente tangíveis.

A modernidade que aqui me interessa é a que corresponde a um período que se abre sensivelmente em meados do século XVIII e

que podemos considerar prolongar-se, sob transformações que não o afectam substancialmente, até hoje. E porque é que a noção de fronteira pode ser interessante a seu respeito? Porque é que a concebo como centralmente pertinente para os modos de entender (e fazer) modernidade? Creio que porque se me tornou cada vez mais claro que é a dialéctica (irresolvida, e como veremos central para o projecto tal como Baudelaire desde logo o caracteriza) entre «tradição» e «novidade», «velho» e «novo» (que a Querela dos Antigos e Modernos abre e sustenta, dando-lhe forma para o futuro, e de que a «superstição do novo» (Compagnon) é, no início do século XX, uma nova e distinta formulação) que é significativamente reencenada e se torna assim elemento central para a pensar. O que sobretudo me importa, então, é perceber como esta modernidade cinge a imagem de si a partir do entrechoque com as várias coisas de que se quer distinta, em terso conflito que é, sobretudo, uma forma mais de diálogo. As «disciplinas da modernidade» são então centrais a este projecto, e é neste contexto que o livro («carnets de route», como lhes chama o próprio autor) de Michel de Leiris, *L'Afrique Fantôme*, é um excelente exemplo de alguns dos problemas que aqui quero brevemente endereçar. É que a primeira questão poderei formulá-la como segue: o que procura Leiris em África, e de que modo os seus «carnets de route» escrevem, sob o fulgor surpreendente das representações africanas dos anos 30 do século XX, o olhar sobre um Ocidente que a modernidade simultaneamente explora e julga perdido?

[Le titre] *L'Afrique Fantôme* me parut s'imposer, allusion certes aux réponses apportées à mon goût du merveilleux par tels spectacles qui avaient capté mon regard ou telles institutions que j'avais étudiées, mais expression surtout de ma déception d'Occidental mal dans sa peau qui avait follement espéré que ce long voyage dans les contrées alors plus ou moins retirées et, à travers l'observation scientifique, un contact vrai avec leurs habitants feraient de lui un autre homme, plus ouvert et guéri de ses obsessions. Déception qui, en quelque sorte, amenait l'égoïste que je n'avais pas

cessé d'être à refuser, par le truchement d'un titre, la plénitude d'existence à cette Afrique en laquelle j'avais trouvé beaucoup mais non la délivrance⁵. (7)

Nestas observações que Leiris escreve, com indesmentível nostalgia, em 1981, para o Preâmbulo que então acrescenta à reedição de *L'Afrique Fantôme*, entendo ser possível encontrar cristalizada a posição paradigmática de um sujeito que se entende ser moderno: como veremos, posição paradoxal, rasgada entre espaços geográficos e culturais (Europa e África), tempos epistemológicos e históricos (moderno e pré-moderno), discursos e disciplinas (oscilando aqui entre a estrutura diarística, lembrada através do «carnet de route», e o gesto etnográfico, de que é devedor aliás a viagem efectuada por Leiris entre 1931 e 1933, de Dakar a Djibouti). Será esse o paradigma de um sujeito moderno: porque o problema que aqui julgo enunciado coincide com o reconhecimento da fronteira que distingue a primeira onda de modernidade daquela outra em que a questão epistemológica se torna, de acordo com Gumbrecht, central.

Importa pois também desde logo compreender o que o reconhecimento de diferentes ondas, ou «cascatas» de modernidade, pode implicar para a forma como nos posicionamos relativamente a elas. Para tal, a proposta de Gumbrecht é particularmente estimulante, e podemos seguir-lhe os contornos para perceber a forma como algumas fronteiras temporais se relacionam com diferentes entendimentos possíveis da(s) modernidade(s). Gumbrecht distingue entre uma primeira idade moderna, que marca a transformação ocorrida em torno do século XV, ritmada por eventos como a descoberta do Novo Mundo e a invenção da imprensa, ou seja, uma «modernidade renascentista»; o processo que historicamente ancora entre 1780 e 1830, que caracteriza como «modernidade epistemológica», e para o qual a tese hegeliana do «fim do período da arte» surge como paradigma estruturante; e finalmente uma terceira noção, a de Alta Modernidade, situável nas primeiras décadas do século XX e cujas características mais salientes se situariam em torno da experimenta-

ção e de formas de radicalidade programática (23-25). A estes três momentos, substancialmente diferenciáveis, Gumbrecht acrescenta, de forma produtiva, a reflexão sobre a pós-modernidade como uma forma de modernidade tardia, com ênfase particularmente colocada sobre a sua construção temporal⁶. Estes períodos são por ele encarados como formas simultaneamente complexas e imbricadas, cuja «dinâmica da sua sequência em cascata» permite, sobretudo, confrontar o historiador «com o seu próprio tempo e o seu particular estatuto histórico» (idem). É aqui que também reencontro Berman, e aquilo que no seu pensamento entendo ser reflexão sobre a condição da modernidade vivida *por dentro* dela, como experiência vivencial e simultaneamente histórica. Desta dualidade, que é também dialéctica, nascerão talvez vários dos paradoxos e instabilidades associados ao conceito de modernidade e à interrogação de «ser moderno», e nesse sentido talvez possamos também dizer que é justamente no facto de nos situarmos em posição simultaneamente vivencial e histórica que radicam algumas das particulares instabilidades que parecem afectar a interrogação sobre o que é ser moderno.

A fronteira, que distingue a primeira onda de modernidade daquela outra em que a questão epistemológica se torna central, vê-a Gumbrecht agir na «perda de confiança no conhecimento produzido pelo observador de 1^a ordem» (27), que considera ser elemento constitutivo da modernidade *lato sensu*. Esta perda de confiança (ou, se quisermos rephrasear deceptivamente, esta *desconfiança*), que ele – a exemplo aliás do que ocorre com Prendergast – articula com a «crise da representação» analisada por Foucault, tornará efectivamente a questão epistemológica central à reflexão sobre o moderno, arrastando ainda consigo dois outros problemas: o da necessidade do posicionamento crítico, a implicar distância (mesmo se relational, e cada vez mais consciente disso); e o da instabilidade do campo hermenêutico, visto que cada descrição do mundo é sobretudo uma redescricao, cujos limites e condições são então constitutivamente provisórios. Não é difícil considerar, neste contexto, que o texto de Michel Leiris surge e se constitui *a partir de um lugar entre-*