

TEORIA DA HISTÓRIA HOJE

historiografia e sentido do histórico

FRANCINE IEGELSKI
RENATA SCHITTINO (orgs.)

PPGH/UFF

TEORIA DA HISTÓRIA HOJE

historiografia e sentido do histórico

FRANCINE IEGELSKI
RENATA SCHITTINO (orgs.)

PPGH/UFF
Usina Editorial
Niterói/ 2022

SUMÁRIO

3 Apresentação

ÉTICA, RESPONSABILIDADE E ALTERIDADE

- 12 **Responsabilidade histórica - sobre a continuidade da história no pós-segunda guerra mundial** | Renata Schittino
- 42 **Existe uma “Ética da História”? Ética, teoria da história e nossas relações com o passado** | João Ohara
- 64 **A teoria heterológica da história: uma herança certeaniana para a teoria da história hoje** | Cristiano Barros

FICÇÃO E REALIDADE À ESPREITA DO HISTORIADOR E DO ESCRITOR

- 94 **História e literatura: panorama crítico** | Luiz Costa Lima
- 105 **Teoria da história entre literatura, mito e memória** | Francine Iegelski
- 125 **Primo Levi e a tarefa do historiador** | Pedro Caldas

AS CIÊNCIAS HUMANAS E A ABORDAGEM DA HISTÓRIA INTELLECTUAL

- 146 **Aproximações entre Os sertões (1902), de Euclides da Cunha e Tristes trópicos (1955), de Claude Lévi-Strauss** | Juliana Reis
- 166 **História intelectual, Historiografia e Teoria da história. Quando o fazer e o pensar a História se encontram** | Felipe Brandi

ESCREVER A HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE

- 194 **Temporalidades da eleição brasileira de 2018: o bolsonarismo e o discurso da Ponta da Praia** | Fernanda Olívia Lázaro

APRESENTAÇÃO

Desde o século XIX, ao menos, quando a concepção moderna de história ainda era uma novidade, o saber teórico ganhou uma dupla ênfase. Seja na forma da filosofia, da teoria política, da teoria literária ou na forma da teoria da história, entre outras, esse tipo de conhecimento eminentemente reflexivo configurava-se como uma tentativa de pensar a natureza e a articulação de determinados preceitos gerais das ciências nascentes nas suas diversas especificidades, além de se ater às investigações sobre a inteligibilidade da própria realidade – agora entendida como sendo advinda do processo histórico. Nesse período, o historiador, construindo os arca-bouços da profissionalização da história, foi lançado no turbilhão de disputas com as demais ciências, querendo circunscrever a validade e a singularidade de seu ofício. Note-se que a afirmação da disciplina história e a definição de seus critérios de racionalidade implicou também em uma elaboração particular das relações entre passado-presente-futuro. No entanto, havia certa reticência em deixar evidente essa relação entre regras da disciplina e modos de conceber a realidade. Na verdade, poder-se-ia supor que essa relação seria suplantada por meio do recurso da isenção ou da neutralidade do historiador, de modo que a teoria devia dar lugar a perspectivas metodológicas da prática historiográfica, ver-sando não sobre um suposto sentido da história ou sobre as formas de organização da disciplina. A metodologia surgia, assim, como um instrumento privilegiado, promotor de critérios e modos de identificar e organizar as fontes históricas, por meio dos quais seria possível explicar ou compreender o processo histórico. Em linhas gerais, o que propiciava a possibilidade de neutralidade do historiador, além de seu aparato técnico (a metodologia) era o recurso da morte do passado histórico. Entendia-se que quanto mais para trás um evento estava no tempo, quanto mais distante do acontecido o historiador estivesse, mais profissional ele seria, pois não estaria envolvido com os problemas e questões a serem tratadas graças ao distanciamento.

Do século XIX para cá muita coisa mudou no âmbito da prática historiográfica, mas mesmo com a pluralização de olhares, objetos e fontes históricas e avanços na compreensão da natureza do conhecimento histórico, ainda é possível sentir o resquício dessa cisão entre teoria e metodologia na área de história. A metodologia da história foi, e talvez ainda seja em determinados círculos de historiadores, a questão principal da historiografia. É assim que muitos ou repudiam as questões de teoria, ou entendem que teoria e metodologia são uma única e mesma coisa (acreditando que a metodologia por si só é suficientemente teórica).

Entendemos que sempre que se estabelece uma metodologia para a produção historiográfica, está imbricada nesta metodologia uma determinada concepção teórica. O que no caso da ciência histórica significa, sobretudo, que quando se está a propor uma metodologia para análise e localização de fontes, esta proposta comunga de uma visão da história, uma concepção histórica da história. Acontece que tematizar a teoria que subjaz às práticas metodológicas e as diversas formas de escrita ou de vivências e agências da história é uma das tarefas específicas da teoria da história.

Heidegger, certa vez, perguntando-se sobre a diferença entre “ciência e pensamento do sentido”, indicou a impossibilidade da ciência de pensar a si mesma, sob seus próprios critérios. A história, já indicava o filósofo naquela época, é uma ciência com uma possibilidade mais alargada que as outras no que tange a este critério, posto que ela consegue analisar historicamente a sua própria prática – a isso os historiadores chamam de historiografia.

De fato, a história da escrita da história vem sendo um recurso importante no crescimento do âmbito de estudos históricos no Brasil e no mundo, permitindo aos historiadores considerar elementos de seus modos de escrever e pensar a história. Interessante notar que esse exercício não se configura como uma possibilidade teórica separada do processo histórico, uma vez que cada escrita da história está ligada à sua época e à rede de interlocução dos historiadores. Não é possível que o historiador saia do mundo histórico para escrever história, nem para escrever história da escrita da história. Parece que esse reconhecimento e historicização da disciplina remete aos anseios de elaborar um lugar autônomo para a teoria da história, sem que isso a leve para qualquer instância para fora do planeta ou para o mundo das ideias descarnadas.

No entanto, se a historiografia é uma possibilidade de espaço para a teoria da história – compondo-se como uma ciência que pode pelos seus próprios critérios dobrar-se sobre si mesma, refletindo sobre sua historicidade –, há também um outro traço, aquele

que Heidegger negava às ciências, que é a possibilidade do pensamento do sentido. Entendemos que a teoria da história abarca também esse movimento de pergunta pelo sentido. Não como uma busca pelo sentido teleológico das filosofias da história, como acontecia no século XIX, mas como uma indagação pelas maneiras de constituição de sentido do histórico.

Durante o século XX, a história vem, mais significativamente, se confrontando com os limites de sentido do histórico, sobretudo a partir dos debates e embates com os saberes afins, como as ciências sociais, a antropologia, a crítica literária e a filosofia. Mas foi desde o momento da chamada *Linguistic turn*, a Virada Linguística dos anos 1960, que a teoria da história passou a ser entendida cada vez mais como um campo de investigação reflexivo da história, lugar em que os historiadores perscrutam um conjunto de elementos que estão em jogo na produção do conhecimento histórico. Embora a *Linguistic turn* tenha jogado um papel importante para as ciências e a filosofia como um todo e tenha colocado, para a história, as incongruências da relação imanente entre a linguagem e a investigação sobre o passado, foi notadamente nos anos 1980, segundo François Hartog, que os historiadores cada vez mais experimentaram a tentação da epistemologia. Para alguns observadores do momento, como Gérard Noiriel, essa virada epistemológica na história estaria ligada à “crise de identidade” da própria disciplina. É razoável dizer que esses trabalhos são uma resposta ao abandono dos grandes paradigmas teóricos dos anos 1960. Mas consideramos, de nossa parte, que o interesse pelo teórico na história seja bem mais do que isso. A teoria da história se nutre da natureza inquietante do conhecimento histórico, das suas condições paradoxais, entre elas: perseguir o passado sabendo impossível alcançá-lo tal como ele foi; defender a objetividade da história ao mesmo tempo que se considera que a própria história não pode existir sem altas doses de imaginação; construir a distância em relação ao objeto investigado sem desconsiderar que a posição do historiador em relação a esse objeto incidirá sempre sobre a sua análise.

A teoria da história, portanto, abarca tanto a reflexão historiográfica quanto a reflexão de sentido do histórico. Essa tendência teórica da historiografia do fim do século XX parece ter se estendido até os dias de hoje, com movimentos de avanços e recuos e com consideráveis diferenças em relação às historiografias nacionais. No Brasil, a Sociedade Brasileira de Teoria da História e História da Historiografia (SBTHH), criada em 2009, pode, em certa medida, ser inscrita nesse momento reflexivo em que os campos de investigação da teoria da história e da história da historiografia ganham destaque dentro da disciplina. No documento de fundação da SBTHH, a Carta de Mariana, seus signatários

sublinham que “nenhuma historiografia pode ser considerada sólida sem que em sua matriz disciplinar a área de teoria e história da historiografia tenha se desenvolvido de modo pleno e autônomo”. Mais do que atribuir causas gerais para explicar essa não tão súbita “tentação da epistemologia” experimentada pelos historiadores, nossa intenção com esse livro é apresentar alguns caminhos percorridos pelos historiadores que fazem teoria da história hoje, mesmo considerando que nossas investigações são marcadas por preocupações muito heterogêneas.

A proposta do livro é ensejar a reflexão sobre a concepção, o alcance e as especificidades da teoria da história hoje. Pode-se dizer que a noção de teoria da história está intimamente relacionada à delimitação, pelos próprios historiadores, das fronteiras e definições de sua ciência – o afastamento da historiografia da memória, da literatura e da filosofia ao longo do século XIX. Também não é inviável entender que já havia teoria da história mesmo quando tal prática não coincidia diretamente com a busca da cientificidade moderna da disciplina, observando-se que a pergunta pelo histórico – pelo tempo histórico, pela experiência histórica, pela escrita da história – é até anterior e/ou ultrapassa as indagações dos historiadores profissionais.

Em meio às urgências do público e às demandas do tempo presente, em especial, tendo em vista a valorização das experiências e as imbricações entre teoria e prática na nossa realidade social e política, a ideia da coletânea é lançar aos autores algumas das seguintes questões: o que significa fazer teoria da história hoje? Como a teoria da história se relaciona com a ação política e com a prática historiadora? Quais as especificidades do historiador que se especializa em teoria da história? Quais são as relações entre a escrita histórica e a escrita ficcional? Quando e de que modo os historiadores e não historiadores enfrentaram a questão do histórico ao longo do tempo? Quais foram as especificidades do saber histórico no decorrer do século XX, especialmente no contexto das ciências humanas? Como a história intelectual, a historiografia e a teoria da história costumam se articular como um conjunto investigativo? É possível fazer uma história do tempo presente?

Temos em vista a necessidade de afastamento de uma noção de teoria que pretenda tanto dizer de antemão para onde a história vai, como o fizeram as filosofias da história tradicionais, quanto de uma noção de teoria que se posicione como saber anterior acumulado para o exercício da prática historiográfica, como pretendem fazer as metodologias da história. A teoria da história constitui-se, então, por meio de um conjunto de perguntas que o historiador de hoje faz sobre como as sociedades e as pessoas

experimentam o tempo, sejam aquelas que se definem ou não por meio da história; e sobre como elas escreveram e escrevem história e por que a escreveram e escrevem. Supõe-se aqui que é hora de vislumbrarmos o lugar da teoria da história como espaço de reflexão sobre questões relacionadas às possibilidades de pensar e agir historicamente e de escrever história, o que implica, por fim, em refletir sobre o sentido do histórico e sobre os seus limites.

Esse livro está dividido em quatro partes temáticas e os seus autores se encontram em diferentes momentos de formação e de carreira. Os capítulos foram escritos por pós-graduandos da Universidade Federal Fluminense em plena atividade; por pesquisadores e professores com sólida formação e reconhecimento na área, oriundos de diferentes universidades do país e do exterior. Consideramos que essa heterogeneidade seja positiva, uma vez que nos permite ter um panorama amplo das questões relativas à teoria da história, pois os diferentes capítulos do livro compreendem perspectivas diversas, nem sempre coincidentes.

Na primeira parte do livro, os autores trabalham com as concepções de responsabilidade, ética e alteridade, pensando em que medida esses temas se relacionam com a teoria da história no mundo contemporâneo.

Renata Schittino pretende mapear o conceito de responsabilidade no pós-Segunda Guerra Mundial e observar como se pode revelar a partir daí uma nova experimentação do tempo e da história, concebida fundamentalmente sob o jugo da ameaça ao futuro/existência do planeta enquanto tal. A autora trabalha com uma série de concepções de responsabilidade formuladas depois de 1945, tendo em vista, em especial, a análise da argumentação de Hannah Arendt e de Jean Paul Sartre, e defende que é possível perceber na evocação da noção de responsabilidade uma preocupação com a continuidade da história e o compartilhamento de um mundo comum.

A pergunta pelas formas de se relacionar com o passado e com o futuro, tendo em vista a abordagem ética é também tematizada por João Ohara, que pergunta mais propriamente pela ética da história. O autor trata da pretensão do conhecimento histórico, que ao se instalar como ciência na modernidade pretendeu deixar para trás o pressuposto da história exemplar, indicando que, apesar das transformações na experiência do tempo, a história não se livrou do problema dos valores. Ohara acredita que ainda devemos considerar as relações práticas com o passado e que, não se pode perder de vista, essas relações afetam também a produção de conhecimento histórico e como o historiador se relaciona com o seu público. Ao escrever história estabelece-se um pacto

com o leitor que não é meramente cognitivo, mas envolve uma relação valorativa, de confiança e responsabilidade.

Em seu capítulo, Cristiano F. de Barros traz o debate da perspectiva heterológica de Michel de Certeau como elemento essencial para pensar a teoria da história hoje. O autor defende que o modo certeuniano de ver a história traz em seu bojo a questão da alteridade, da outridade, que aparece não como um objeto a ser pesquisado, mas como um fundamento ético, estético e epistemológico. Tem-se em vista que a tarefa da historiografia, ao manter-se crítica, não é uma recomposição do passado, de modo a torná-lo presente, mas de se erguer a partir da morte do passado, da ausência, dos rastros. A produção histórica é, sobretudo, consciência do passado. Reconhecimento da diferença entre passado e presente. Experiência da perda.

A segunda parte do livro é dedicada a pensar as relações entre história e literatura e como essas interconexões são frutíferas para as pesquisas e os avanços no campo da teoria da história hoje.

Luiz Costa Lima traz novas considerações sobre o problema que perseguiu durante boa parte de sua vida, qual seja, a tentativa de reformulação da concepção grega de mimesis. Vale lembrar que o presente texto de Costa Lima foi apresentado em uma sessão dos Webinários do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense¹, em setembro de 2022. Costa Lima coloca mais uma vez em questão o modo pelo qual história e literatura são comumente consideradas, como se a literatura se completasse unicamente pela abordagem histórica. À própria historiografia, considera o autor, tem-se imposto, ao menos desde os anos 1970, a sua dimensão ficcional. O passado chega até nós por uma ficção do fato que não invalida a história, muito pelo contrário, esta faz parte da própria forma do conhecimento histórico. Mas seria possível, então, pressupor que a ficcionalidade do romance tenha a mesma natureza, ou possa ser entendida da mesma maneira que entendemos a ficção na historiografia?

As maneiras de se compreender ficção e realidade podem ainda ser estendidas aos nexos que ligam história, literatura e mito. Ademais, essas relações contêm chaves interpretativas valiosas para se escrever a história do tempo presente, apresentando perspectivas diferentes sobre o passado e o futuro de uma dada sociedade. Francine Iegelski,

.....
¹ COSTA LIMA, Luiz. Webinários do IHT. História e literatura: panorama crítico. Debatedores: Ana Carolina de Azevedo Guedes (PUC-Rio) e Maycon da Silva Tannis (PUC-Rio). 29 de setembro de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7xCFK41UlhQ>.

a partir de sua leitura do romance *Dois irmãos* (2000), escrito pelo manauara Milton Hatoum, reflete sobre os impactos traumáticos da ditadura militar sobre a trama da ficção, escrita nos anos 2000, e os significados que aquele período autoritário assumem no momento em que o leitor do romance vive a experiência tenebrosa do governo Bolsonaro. Ademais, o romance de Hatoum permite à autora explorar a história de um antigo motivo mítico ameríndio, o dos falsos gêmeos rivais, registrado pelo viajante André Thevet, no século XVI brasileiro.

Graças às reflexões realizadas a partir do campo da teoria da história, temos visto, cada vez mais, trabalhos que exploram a inflexão das múltiplas dimensões do universo literário – linguagem, trauma, experiência, ficção, memória e imaginação – para a escrita da história. Entretanto, é muito interessante pensar esse problema a partir de um ponto de vista inverso, ou seja, levando em consideração as maneiras pelas quais a leitura de obras escritas por historiadores impactam a produção de universos ficcionais. Ou, ainda, quais seriam as tarefas dos historiadores para a compreensão do passado, segundo os escritores? Em seu capítulo, Pedro Caldas, a partir de indicações encontradas nos textos de Primo Levi sobre a história e os historiadores, percorre esse instigante caminho.

Na terceira parte, é possível perceber como a história intelectual pode ser uma abordagem para as investigações da teoria da história, seja a partir da própria historiografia, seja considerando, por exemplo, a produção das ciências humanas.

Em seu capítulo, Juliana Reis propõe uma aproximação entre dois livros fundamentais das ciências humanas no século XX. Trata-se de *Os sertões* (1902), do escritor Euclides da Cunha, e *Tristes trópicos* (1955), do antropólogo Claude Lévi-Strauss. Pelo tema da viagem, Reis explora como, nessas obras, o deslocamento espacial é um mote importante para se entender as contradições e transformações de perspectivas vividas por seus respectivos autores. Ao entrarem em contato com lugares e pessoas antes desconhecidos, eles modificaram, a partir do contato com o outro, as suas compreensões da relação de suas próprias sociedades com o presente, o passado e o futuro.

A abordagem da história intelectual, portanto, possibilita aos investigadores tomar como objeto de reflexão da teoria da história as obras de autores que não são historiadores mas que estiveram às voltas com a história. Mas a história intelectual se encontra com a teoria da história também para pensar a própria historiografia. O capítulo escrito por Felipe Brandi traz considerações sobre o estado atual da teoria da história, levando em conta as diferenças das experiências brasileiras e francesas. Se no Brasil a teoria ganhou forte impulso desde os anos 2000, na França essa conjuntura parece ter se

eclipsado na última década. Perdurou também, é preciso reconhecer, uma desconfiança de muitos colegas historiadores com a área. Brandi nos apresenta um estudo de caso, a sua tese sobre Georges Duby, autor que até então não havia sido tão minuciosamente perscrutado pela historiografia. Duby integrou ativamente uma geração de historiadores que se dedicou a pensar as representações mentais enquanto um problema histórico. Duby teve de readequar, por conta de questões epistemológicas e por disputas de poder dentro da vida acadêmica, o seu projeto e as suas reflexões sobre o ofício de historiador.

A historiografia se escreve em cenários movediços, de constantes transformações. A quarta e última parte deste livro traz uma reflexão sobre os desafios de se escrever uma história do tempo presente diante de um tempo perturbado. Em seu capítulo, Fernanda Olívia Lázaro trata de um momento histórico de profunda distopia no Brasil, analisado a partir do discurso da Ponta da Praia, realizado pelo então candidato a presidente na eleição de 2018, Bolsonaro. O discurso da apologia da destruição e da “limpeza” do país de Bolsonaro, já naquele momento, se apoiava em uma retaguarda, a qual ele descreveu como sendo as “Forças Armadas ativa (sic), que estarão colaborando com o futuro do Brasil”. A negação de nosso passado histórico por um público não especializado e ideologicamente interessado tem nos compelido a repensar, cada vez mais, o papel da própria história. Levando em consideração os problemas de nossas sociedades atuais, dramaticamente postos a nu no contexto da pandemia de covid-19 que atingiu todo o globo, conseguiremos reconfigurar o sentido do histórico na história? Essa parece ser uma tarefa central dos historiadores que vivem as frenéticas primeiras décadas do século XXI.

Desejamos, por fim, que esse livro possa ser um instrumento de divulgação e de afirmação da relevância da área de teoria da história para a própria disciplina, de um modo particular, e também, mais amplamente, para o conjunto das ciências humanas. Há tempos vemos um esforço realizado por docentes e pesquisadores em diferentes níveis de formação, seja na graduação, ou na pós-graduação, no interior da Universidade Federal Fluminense nessa mesma direção.

Este livro não seria possível sem o apoio do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, cujo edital financiou a materialização do projeto. Gostaríamos de agradecer a todos os membros do Programa - alunos, funcionários e professores e, em especial, aos Coordenadores Alexandre Carneiro e Jonis Freire.

ÉTICA, RESPONSABILIDADE E ALTERIDADE

RESPONSABILIDADE HISTÓRICA - SOBRE A CONTINUIDADE DA HISTÓRIA NO PÓS-SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

RENATA SCHITTINO²

Temos em vista que a temática da responsabilidade e do julgamento vem ganhando visibilidade, principalmente, desde as últimas décadas do século XX, juntamente com o crescimento do debate sobre memória e testemunho. De certo modo, essas questões se interpenetram e todas parecem encontrar seu nó de origem no desenvolvimento, desde o pós-45, na abordagem da culpabilidade. Após a derrota do Eixo, todos queriam saber quem poderia ser punido pelo ocorrido.³

.....
² Professora do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense.

³ A ideia fundamental é apresentar um pouco deste horizonte esquecido do alvorecer da ênfase sobre responsabilidade na esteira da segunda guerra mundial e da bomba atômica como possibilidade de destruição do planeta. Tenho em vista que se trata de uma temática importante hoje e também de um conceito em disputa, conforme definiu J. Butler, observando que o neoliberalismo avança para tomar para si a concepção de responsabilidade, inculcando a conexão entre responsabilidade e liberalismo, sob a máxima “cada um é responsável por si mesmo”. Butler defende a retomada do conceito de responsabilidade para a seara da esquerda, donde responsabilidade não significa responsabilidade individual, mas uma responsabilidade pelo coletivo, uma responsabilidade que tem em vista a pluralidade e o mundo compartilhado. “Embora responsabilidade seja uma palavra que circule bastante entre os que defendem o neoliberalismo e concepções renovadas do individualismo político e econômico, vou procurar reverter e renovar seu significado no contexto do pensamento sobre formas coletivas de assembleia”(BUTLER, 2018, p. 20). Trata-se em Butler da “possibilidade de desconstruir essa forma de responsabilidade individualizada e enlouquecedora em favor de um ethos de solidariedade que afirmaria dependência mútua, a dependência da infraestrutura e de redes sociais viáveis, abrindo caminho para uma forma de improvisação no processo de elaborar formas coletivas e institucionais de abordar a condição precária induzida.” (BUTLER, 2018, p. 27)

A problemática, embora tenha aparecido de modo evidenciado depois da guerra, certamente, tem relação com o próprio caráter específico das guerras totais. Como notou Hobsbawm, as duas grandes guerras mundiais do início do século XX, seriam estranhas para os grandes diplomatas do XX; nenhum deles pensaria em levar o conflito às últimas consequências. Fato é que tanto os aspectos próprios do totalitarismo, quanto o desenvolvimento do armamento moderno, corroboraram para que nas terríveis batalhas da primeira guerra mundial, e, em especial, da segunda guerra, deixasse de haver uma fronteira entre civis e militares. A guerra total significava que toda a população na sua totalidade e todo o globo estavam envolvidos no confronto. Indicava ainda que estava em jogo o anseio de dominação total do globo, o que, por conseguinte, acarretava a manutenção da guerra até a vitória ou rendição incondicional do inimigo.

Uma vez terminado o conflito, uma nova questão, condizente com esse caráter inovador despontaria com força. Quem eram os responsáveis pelo horror? A pergunta foi lançada com veemência sobre os perdedores e tornou-se sentença nos tribunais de guerra do pós-45. O fardo do passado trazia de forma impescindível a questão da responsabilidade, seja aquela propriamente jurídica, seja a da responsabilidade no sentido mais geral, que alguns chamavam de culpabilidade, relacionada à participação e/ou posicionamento nos regimes de exceção.

A situação do imediato pós-guerra, de modo amplo, também trouxe para o primeiro plano as dimensões de justiça e responsabilidade nas guerras de libertação nacional anti-imperialistas. Ou seja, com a segunda guerra mundial, a temática da responsabilidade torna-se uma questão de ordem não apenas do âmbito jurídico ou da atuação das figuras públicas – homens de Estado, intelectuais, etc -, mas algo que diz respeito a cada um como pessoa herdeira de uma história específica ou como participante de uma determinada comunidade. O que as situações limites deixaram ver de modo decisivo é que não há neutralidade. Ao escolher apoiar ou não apoiar; fugir ou resistir; calar ou falar se está assumindo uma responsabilidade. Mesmo a não escolha já implica uma tomada de posição.

Muito se discutiu, no período mesmo do pós-guerra, sobre a culpabilidade alemã. Falava-se numa culpa generalizada e espiritual da nação alemã como um todo, indagando-se se, de um modo ou de outro, a população não teria sido ativa, co-ativa ou conivente com o assassinato em massa. É preciso ter em vista que a tentativa de compreender o caráter coletivo da responsabilidade vai muito além do caso nazista.

Considerar a evocação do conceito de responsabilidade nesse período significa, na verdade, vislumbrar como a ideia de uma responsabilidade pelo mundo vai além das questões dos tribunais de guerra, que surge no pós-guerra, tornando-se elemento – senão uma espécie de *nomos* – fundamental do direito e da política desde então. Passamos a lidar com tribunais de guerra, pedidos de perdão, demandas por responsabilização coletiva. Isso não só se tornou parte de uma nova agenda política que precisa prestar contas, mas se constituiu como parte central da renovação da ideia de justiça. Fazer justiça não significa mais apenas resolver uma querela entre indivíduos. Fazer justiça tem cada vez mais relação com reparar feridas históricas, condutas políticas e desigualdades. Veja-se aí o crescimento das demandas por justiça de transição, justiça colonial, justiça de gênero, etc.

Minha suposição é que a experiência temporal ligada à responsabilidade prescindir não da fragmentação da história ou do esgotamento do horizonte de expectativas, mas de uma profunda e atualizada conexão entre passado e futuro. Responsabilizar-se pelo passado e pelo futuro implica uma noção de continuidade temporal e de processo histórico.

Entenda-se que as próprias experiências da guerra total no século XX, dos genocídios e da bomba atômica fazem cair por terra a crença ingênua ou causalista na História. Neste sentido, tomar a perspectiva da responsabilidade histórica significa vislumbrar que a História não é um processo autônomo dotado de sentido, mas, antes, que as pessoas fazem história, que são responsáveis por si mesmas e coletivamente pelo sentido da História. Assim, vamos poder notar que a evocação da responsabilidade comporta uma visão de história que traz em si a noção de ruptura com o passado. Tal como na concepção moderna de História, a experiência temporal da responsabilidade (ou a responsabilidade histórica, como estou defendendo), não entende que o passado ou a tradição orientam o futuro. No entanto, diferentemente da concepção moderna, a compreensão da responsabilidade é irrefutavelmente marcada pelo futuro ameaçado. Não se trata mais, como no século XIX, da certeza de um futuro que caminha inevitavelmente para o futuro. Por essa razão, alguns autores imaginaram que fazia sentido sugerir que, para os contemporâneos ou para aquela geração que havia experimentado da segunda guerra, a ruptura com o passado e o fechamento do futuro significava uma ênfase irrefutável no presente. Imaginava-se que, no cenário de pós-guerra, com a destruição total, a ameaça atômica e a descrença no processo

da civilização, um esvaziamento do futuro e a ruptura com o passado significariam a hegemonia do tempo presente” - um presentismo.⁴

No entanto, vamos observar que o futuro, embora incerto e ameaçado, aparece de modo crucial nas formulações do conceito de responsabilidade. O fato de o futuro não estar mais à disposição como um dado - de poder realmente não existir mais o futuro frente a um desastre atômico mundial - significa que a necessidade de preocupar-se com o futuro - responsabilizar-se por ele - torna-se urgência extrema. O que vemos nas formulações dos autores que trazem essa questão da responsabilidade a partir do pós-guerra é exatamente a concepção de que se deve ter um cuidado com o futuro; que devemos lutar pelo futuro; que a ação no presente tem a ver com um futuro a ser escolhido. Isso implica duas movimentações gerais que deixam ver uma nova concepção de história e temporalidade, cuja manifestação significativa é a ênfase nas formulações pela responsabilidade.

Em primeiro lugar, esse elemento que estamos apontando. O futuro já não é mais dado como horizonte certo e infinito. O futuro se mostra como um futuro ameaçado pelas guerras totais e pelas bombas atômicas. Há a ameaça totalitária, que, embora derrotada na guerra, pode assumir novas formas ou ganhar novas forças. E há também uma ameaça teórico-política ao futuro, sob a qual deve-se manter vigilante - qualquer tipo de concepção da história que tenha em vista uma pré-definição do futuro, que queira dizer o que o futuro é, sem deixar meios para que a liberdade humana e a ação coletiva tomem suas formas próprias, é também um meio de fechar e ameaçar o que está por vir - a contingência do futuro. Com a ameaça à própria existência do futuro, a noção de processo histórico se modifica significativamente. Em vez de um processo que se desenrola inevitavelmente para a frente, depara-se com a possibilidade de um não futuro. De um lado, a ruptura e excepcionalidade desses tempos catastróficos; de outro, a contingência do futuro que está em risco. Os autores que vão tratar do conceito de responsabilidade neste período, portanto, trazem críticas contundentes à concepção moderna da história, sobretudo, onde ela indica que o movimento rumo ao futuro está automaticamente pronto.

.....
4 O termo é de Hartog, mas a concepção de fardo do passado e ênfase no presente ou esgotamento do futuro perpassa muitos trabalhos sobre o período - Hayden White, Huizinga. Voltaremos adiante às formulações de Hartog.

Um dos elementos centrais desta pesquisa é deixar ver que a crítica do conceito moderno de história, na aurora da ênfase na responsabilidade, embora questione a concepção moderna de história, não está na verdade rejeitando uma noção de processo - não está rejeitando a concepção moderna de história no seu todo. O que é alvo de crítica é o caráter autônomo/automático da noção moderna de história. Diante da irreversível ameaça ou contingência do futuro, a experiência temporal da responsabilidade ainda entende que a história é um processo voltado para o futuro, mas enfatiza que esse futuro não está definido e nem sequer se sabe se haverá realmente futuro. É essa experiência da contingência do futuro que eleva a importância da responsabilidade sobre a história - sobre passado, presente e futuro. São as pessoas que fazem a história e a fazem sem poder controlá-la completamente. É preciso cada vez mais cuidado e responsabilidade com essa movimentação para que ela não se configure como um fim da história, um fim do futuro.

Em segundo lugar, a percepção do futuro como futuro ameaçado, como futuro que não virá automaticamente, e que pode mesmo não acontecer, se encontra, na concepção da responsabilidade, com uma nova relação com o passado. O passado chega, como na formulação moderna da História, por meio da ruptura da tradição (qual seja, não é um passado com cunho exemplar). É um processo histórico que se desenrola e se movimenta do passado ao futuro como um processo de desenvolvimento e transformação. A responsabilidade se estende ao futuro e ao passado. É preciso assumir as possibilidades e consequências que a ação humana na história traz e as que já estão, irremediavelmente, colocadas em curso. Da perspectiva do futuro ameaçado é preciso se entender com os problemas do passado, assumir que somos herdeiros inevitavelmente - mesmo que críticos, mesmo que na ruptura - herdeiros do passado. A responsabilidade histórica é essa nova conexão com o futuro e com o passado. Evidentemente, isso não significa que o tempo ande para trás. A responsabilidade é que pode se vislumbrar entre o passado e o futuro - “como se” numa brecha temporal. Tomar consciência do passado, enquanto passado, mas nem por isso, entender-se desligado dele. Assim, como o processo não vai ser considerado um processo automático rumo ao futuro, mas que necessita abrir-se como projeto, como escolha e, ao mesmo tempo, como contingência, também, a relação com o passado não é automática - não significa simplesmente deixar o passado para trás definitivamente ou tirar lições dele. É preciso descobrir o passado, encontrar aquilo que foi menosprezado pela tradição. É preciso reparar o passado.

A noção de responsabilidade exige, em última instância, assumir a perspectiva da história como um caminho nas suas continuidades e descontinuidades. Um processo que não é autônomo, nem automático e nem tem um sentido em si mesmo e por isso mesmo precisa que as pessoas assumam as consequências das ações, pensem com elas, rompam com elas. Talvez a imagem de Walter Benjamin sobre a necessidade da locomotiva da história voltar um pouco atrás, seja uma imagem bastante significativa para se pensar essa experiência da responsabilidade e sua forma temporal específica - da responsabilidade histórica. A experiência da guerra, dos crimes de guerra, movimentam uma responsabilização pelo passado, tanto no sentido da punibilidade de determinados criminosos de guerra, quanto de tomada de consciência pelo processo histórico - pelo que fizemos ou pelo que foi feito. Trata-se em última instância de assumir o lugar dos sujeitos históricos como livres e responsáveis e considerar que apenas nesse sentido é possível compreender o “retorno” ao passado (que não é nostalgia ou busca de orientação), mas que pode, por um lado, se reconciliar com o desenvolvimento e consequências das ações do passado e, de outro, encontrar potencialidades sufocadas.⁵

Vou tratar de alguns autores que escreveram sobre responsabilidade no pós-guerra. Embora tenha notado elementos e questões comuns sobre essa temática numa série de pensadores, que escreveram no âmbito das guerras totais do início do século XX, tais como: Husserl, W. Benjamin, Hans Jonas, Günther Anders, E. Levinas, Hans Jonas (e outros). Neste trabalho, volto-me mais especificamente para as formulações de J.P. Sartre e Hannah Arendt.

Esses autores, embora tenham se esbarrado em Paris, quando Arendt vinha fugindo do nazismo, e tenham frequentado a mesma classe de Kojève na sua leitura da *Fenomenologia de Hegel*, nunca frequentaram um ao outro. Embora tenham ambos lido e se interessado pelo existencialismo, Husserl e Heidegger, entendem-se como parte de tradições distintas da filosofia e da política. Não obstante, não vou a Arendt e Sartre para colocá-los em diálogo. Tomo-os aqui como parte de um projeto

.....

5 Não estamos de acordo aqui com a oposição radical proposta por B. Bervernage de um passado que não passa (o tempo das vítimas) e um passado que fica para trás (tempo do historiador moderno). Na formulação de Benjamin. “Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência.” Apud LOWY, M. *Aviso de incêndio*, p. 93.

mais amplo, entendendo que seus trabalhos revelam sintomas de uma nova forma de conceber tempo e história que vai se firmando no pós-segunda guerra mundial. A proposição visa retomar a concepção e ênfase no conceito de responsabilidade que aparecem em suas obras, observando em que medida tal noção guarda elementos de uma nova experiência temporal própria deste período das guerras totais.

Antes de trabalhar mais propriamente com os autores aqui mencionados, gostaria de fazer uma breve incursão ao famoso texto de F. Hartog, *Regimes de historicidade*. Na verdade, essa menção ao texto hartoguiano se faz mais no sentido de trazer um contraponto para o que estamos propondo. Explico-me.

Interessa-me em Hartog como ele vai notar que desde a primeira guerra mundial e mais propriamente depois de 1945, surge uma “experiência de ruptura de continuidade”, que dá a “todo homem o sentimento de pertencer a duas eras”. O autor vai destacar aí a relação com um passado do qual não se pode mais tirar nenhuma orientação. Nesse sentido, vai trazer uma série de passagens sobre autores que tem a sensação de viver “entre o passado e o futuro”. Importante notar que daí, Hartog pressupõe uma ênfase na concepção de ruptura e avalia que neste período o “tempo histórico parecia então suspenso” (HARTOG, 2013, p. 22). Note-se que, sobremaneira, Hartog nos é relevante porque evoca justamente nossos dois autores em questão Sartre e Arendt. De Arendt, traz diversas passagens para frisar a experiência de “brecha” temporal. Aliás, da crítica da noção de progresso/ processo, Hartog entende que surge uma experiência do tempo fundada na ruptura, na descontinuidade. Brecha, ruptura, fenda são termos que se sobrepõem e se conectam na tentativa de expor o que acontece a partir da experiência das guerras na primeira metade do século XX. É neste sentido, qual seja, evocando a experiência da “brecha”temporal que o autor vislumbra elementos de um novo regime de historicidade, diagnosticado como uma experiência do tempo onde o presente é hegemônico - daí a concepção de “presentismo”.

Seguindo a reflexão de Hartog, notemos um outro momento que importa para nosso trabalho sobre responsabilidade. O momento de uma onda memorial, que, embora vá encontrar o seu auge nos anos 80, tem uma relação significativa justamente ainda com as guerras gerais (esse é o termo hartoguiano) do início do século. Nas palavras do autor: “não há dúvida de que os crimes do século XX, seus assassinatos em massa e sua monstruosa indústria da morte são as tempestades de onde partiram essas ondas memoriais (...) O passado não havia ‘passado’ e, na segunda ou terceira geração, ele estava sendo questionado.”(HARTOG, 2013, p. 25)

Esses dois pontos, ou seja, a sensação de ruptura temporal e o movimento de retorno do passado através de memórias e testemunhos, são de grande importância para a argumentação que aqui desenvolvo. Também trabalho com a ideia de que há uma movimentação particular acerca da temporalidade na geração que vivencia e sobrevive às guerras totais no início do século XX, tendo em vista de que modo se estabelecem novas relações do presente com o passado e com o futuro. Faço isso, no entanto, observando a ênfase que adquire a noção de responsabilidade. Creio que tal abordagem nos permite perceber que a sensação de perda de orientação do passado/ de perda da tradição não supõe - e aqui discordo de Hartog - uma concepção de história sem conexão entre passado e futuro, uma história apenas de descontinuidade e ruptura. Entendo que esses autores questionam o conceito moderno de história, mas não em nome de uma fragmentação e descontinuidade. Trata-se, na minha hipótese, ao contrário, de uma geração profundamente marcada pela necessidade de repensar o vínculo entre passado e futuro. Marcados pela ameaça de destruição do planeta, pelo sentimento profundo de que o passado não orienta o futuro e por uma desilusão com o desenvolvimento automático da história. O que percebo no estudo da noção de responsabilidade é a ênfase na importância de assumir as ações humanas; as escolhas humanas e políticas como elemento fundamental. Isso vai implicar, como estamos notando, uma reconexão com o passado e com o futuro - uma continuidade que se firma não por qualquer processo dado, mas justamente quando se assume responsabilidade pelo passado, pelo futuro, pela humanidade, pela história. Passemos a uma análise mais detida de Arendt e Sartre na tentativa de observar de que modo se coloca em questão uma determinada visão moderna de História e se depara com a necessidade de evocar a responsabilidade para no âmbito da ruptura e do futuro ameaçado, assumindo as potencialidades do contínuo humano no mundo.

RESPONSABILIDADE EM ARENDT

O conceito de responsabilidade, de certo modo, perpassa a obra de Arendt, embora sua preocupação com a temática não se materialize num livro específico ou numa teoria única. Entendo que toda produção arendtiana sobre política, juízo e compreensão tem em certa medida uma ligação com sua concepção da responsabilidade. Sua imagem do *amor mundi*, da ideia de que o mundo é o espaço que se abre entre as

pessoas na sua igualdade e pluralidade também vai estar ancorada no chamado para que os próprios homens assumam a potencialidade fundamental da ação, que é a construção mesma de um mundo de assuntos humanos com liberdade e durabilidade. Neste sentido, o esforço aqui é o de tentar conectar a visão arendtiana de mundo, e, mais especificamente, sua interpretação da crise temporal que se abre com o totalitarismo, com o desenvolvimento da noção de responsabilidade, esboçada mais propriamente em três artigos específicos: *Crise da educação* (1957), *Responsabilidade pessoal sob ditadura* (1964) e *Responsabilidade coletiva* (1968). O propósito é tentar ver como a noção de responsabilidade guarda uma experiência temporal específica deste período das guerras totais.

Em 1957, Arendt publica um texto chamado *Crise da educação*, onde trata pela primeira vez de modo mais específico da questão da responsabilidade. Trata-se de um artigo que discorre sobre a crise da educação na América, mas que versa fundamentalmente sobre a crise ou perda da autoridade tradicional na modernidade e sobre o vácuo de responsabilidade que a crise da autoridade deixa atrás de si. Arendt vai falar da responsabilidade no âmbito dessa crise da autoridade, que se configura para ela como uma verdadeira crise da autoridade tradicional - de uma crise da tradição. Para a nossa temática da experiência temporal da responsabilidade é muito pertinente ter em vista que a crise da autoridade (da tradição) está relacionada a uma espécie de vácuo da autoridade, qual seja, uma crise da responsabilidade.

Vejamos como a autora desenvolve seu argumento. Segundo ela, se antes a autoridade estava no passado, no soberano ou na Igreja; no mundo moderno, a autoridade passa a ser a responsabilidade de cada um para consigo e para com o mundo. Com o moderno questionamento da autoridade e a libertação dos agentes da história, todos, ao menos em teoria, passam a estar investidos de autoridade, agora entendida menos como um poder de mando e mais como um poder de ação. Note-se que, nesta abordagem arendtiana da responsabilidade, a passagem à modernidade tem a ver não apenas com a ênfase no sujeito, mas o sujeito é tido como responsável e essa responsabilidade não é simplesmente individual. Cada um passa a ser responsável pelo seu governo e pelo governo de todos.⁶

.....
6 Sobre a questão do sujeito em Arendt ver SCHITTINO, R. Demandas por uma subjetividade ética. In: FERREIRA, D; LIMA, E.; SCHITTINO, R. *Subjetividade e modernidade*. Porto Alegre: Fi, 2022.

É neste sentido que a autora evoca uma noção de autoridade legítima, que significa também exercício da responsabilidade, e defende que as crianças - por serem recém-chegadas ao mundo - ainda não estão aptas a assumir. Assim, no que tange à educação, que é o tema mais propriamente dito do artigo, a autora está falando de uma confusão entre autoridade e responsabilidade, pois ao rejeitarem a educação autoritária, muitos pais e educadores abrem mão da responsabilidade - que, como adultos, eles possuem - de ajudar a criança a fazer a passagem ao mundo adulto. É neste sentido que ela fala de uma autoridade legítima, sinônimo de responsabilidade, que precisa ser assumida pelos pais na educação das crianças, mas rejeita uma autoridade - que vou chamar de autoritária -, aquela onde autoridade e violência são sinônimas.

Para nosso estudo, é muito significativo notar que a autora vislumbra uma noção de responsabilidade, que tem em jogo uma responsabilidade pelo mundo. Sua preocupação é, sobretudo, mostrar como a modernidade deixa um legado que não é apenas aquele da responsabilidade individual - de cada um para consigo - no sentido de que cada um é responsável pelo que faz, mas também de uma responsabilidade coletiva (o termo só irá aparecer em texto posterior), que é uma responsabilidade pelo mundo.

Pois bem: sabemos todos como as coisas andam hoje em dia com respeito à autoridade. Qualquer que seja nossa atitude pessoal face a este problema, é óbvio que na vida pública e política, a autoridade ou não representa mais nada – pois a violência e o terror exercidos pelos países totalitários evidentemente nada têm a ver com autoridade-, ou, no máximo, desempenha um papel altamente contestado. Isso, contudo, simplesmente significa, em essência, que as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir responsabilidade por tudo o mais, pois sempre que a autoridade legítima existiu ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo. Mas isso pode também significar que as exigências do mundo e seus reclamos de ordem estejam sendo consciente ou inconscientemente repudiados; toda e qualquer responsabilidade pelo mundo está sendo rejeitada, seja a responsabilidade de dar ordens, seja a de obedecê-las. Não resta dúvida de que, na perda moderna da autoridade, ambas as intenções desempenham um papel e têm muitas vezes, simultânea e inextricavelmente trabalhado juntas. (ARENDRT, 1997: 240)

A educação, da maneira como apresentada por Arendt, é uma espécie de vir a ser. A criança chega ao mundo já existente como uma novidade. Cabe aos adultos, responsáveis por ela, a apresentação do mundo e a inserção na pluralidade. A educação tem, sobretudo, a função de tornar as crianças parte do mundo comum. Trata-se de fazer perceber a pluralidade do mundo e a necessidade de assumir responsabilidade pelo mundo, o qual herdamos ao nascer e que deixaremos ao morrer. Na perspectiva arendtiana, não tem sentido que as crianças tenham que decidir tudo por elas mesmas, como se elas fossem responsáveis por tudo. É um elemento fundamental para que as crianças se sintam seguras e aprendam também com o tempo a assumir responsabilidade por si mesmas e pelo mundo. A ideia de um mundo autônomo das crianças parece à Arendt uma espécie de covardia, pois viria, na verdade, não formar adultos melhores, mas sim, deixá-las à mercê de uma infantilização prolongada ou de uma tirania da maioria – atravancando o processo de desenvolvimento de seus julgamentos, decisões e responsabilidade por si, pelos outros e pelo mundo.

Na educação (...) As crianças não podem derrubar a autoridade educacional como se estivessem sob a opressão de uma maioria adulta – embora mesmo esse absurdo tratamento das crianças como uma minoria oprimida carente de libertação tenha sido efetivamente submetido a prova na prática educacional moderna. A autoridade foi recusada pelos adultos, e isso somente pode significar uma coisa: que os adultos se recusam a assumir responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças. (ARENDR, 1997: 240)

Interessa-nos menos aqui a questão da educação propriamente dita, mas perceber de que modo se configura uma compreensão da responsabilidade. A perda da autoridade deveria consistir na demanda por aumento da responsabilidade de todos. Não mais uma responsabilidade ligada à figura da autoridade tradicional (responsabilidade que não está na tradição ou no passado e não é exclusiva de pessoas específicas, como rei ou homens da Igreja, homens da política), mas responsabilidade de cada um e de todos por si mesmos, por todos e pelo mundo. Toda a defesa de Arendt vem no sentido de chamar a atenção para esse equívoco – de que o questionamento da autoridade tradicional está se confundido com rejeição de toda e qualquer responsabilidade. Portanto, entendo que quando ela fala em crise da autoridade, que podemos entender como uma verdadeira crise da responsabilidade, não está

rejeitando a responsabilidade, mas sim, fazendo uma apologia da responsabilidade. Está instigando os contemporâneos a assumir a responsabilidade, não só no sentido de sujeitos individuais, mas de uma responsabilidade pelo mundo. Aliás, a temática da educação é muito sugestiva neste sentido, pois quando fala em educação, Arendt está pensando nesta relação com o futuro; com esses ‘recém-chegados’ à Terra e ao mundo humano. A responsabilidade aqui é investida coletivamente, e, não, na tradição, configurando-se, portanto, como uma autoridade/responsabilidade que vem da ruptura com o passado. Não cabe ao passado dizer o que fazer, mas cabe aos adultos, responsáveis, posicionar-se diante do futuro - da educação das crianças. A figura do adulto assume um lugar especial nessa conexão dada pela responsabilidade. Um lugar que tem a ver com a conexão entre passado-presente-futuro, diante da perda da autoridade da tradição.

Não sem razão o texto da *Crise da educação* é publicado numa coletânea, *Entre o passado e o futuro*, que traz uma série de trabalhos sobre a temática da ruptura temporal - ruptura com a tradição no mundo contemporâneo - com a realidade do totalitarismo. Entendo que a evocação da noção de responsabilidade vai se configurar, tanto nestes textos dos anos 50, como nos trabalhos posteriores sobre responsabilidade, como uma resposta à condição visualizada da “quebra na história”, a qual, brotou, não do questionamento intelectual da tradição, mas

de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação. A dominação totalitária como um fato estabelecido, que em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental.”(ARENDR, 1997, 54)

A configuração da quebra na história tem relação com a perda da tradição - já que o passado não pode mais orientar o futuro, mas, se instaura pelo ineditismo totalitário, referindo-se, portanto a uma incerteza também sobre o futuro. A tradição era aquela que fazia a transposição entre o passado e o futuro. Na verdade, quando perdem as certezas da tradição, o futuro se abre à contingência. Na versão da ruptura da tradição típica do pós-guerra, que é essa tratada aqui, a ruptura com a tradição não aparece como algo simplesmente positivo, como na modernidade e sua versão

revolucionária - donde o futuro, para usar a expressão de Koselleck, abria-se como um “horizonte de expectativas”.⁷ Agora, sob totalitarismo e desenvolvimento técnico desenfreado, o mundo das guerras totais experimenta, de modo muito mais cruel, a perda do passado, que significa também uma insegurança sobre os caminhos futuros e sobre a própria existência do futuro - não há certezas sobre o desenvolvimento da história no sentido do progresso.

Arendt vivencia e tematiza esse momento de crise temporal, que ela mesma denomina “tempos sombrios”. Seu conceito de responsabilidade parece diretamente ligado a esta experiência. Neste texto de 1957, pode-se notar que a chamada à responsabilidade tem a ver com a perda da tradição, com a insegurança em relação ao futuro - se não é a tradição em sua autoridade que fará a conexão entre passado e futuro, quem fará? Deve-se notar que a ênfase na responsabilidade significa não apenas um diagnóstico temeroso da experiência temporal. Trata-se de, a partir da ruptura, da experiência da “quebra da história”, assumir a responsabilidade pelo futuro, e, como veremos, pelo passado. O que se destaca aqui de modo crucial para o nosso ponto, é como neste primeiro texto onde Arendt tematiza responsabilidade está em questão a importância da experiência da ruptura, de um lado, mas, também, da importância da conexão (ou reconexão) - lembrando que esse é um termo meu - da história, por outro. Ao adulto cabe assumir a responsabilidade pela educação das crianças. Cabe assumir a tarefa de estabelecer uma relação entre o presente e o futuro. A responsabilidade tem aqui um caráter também de continuidade e evoca a necessidade de se assumir, no âmbito da ruptura, a continuidade do mundo também como relação entre o passado e o futuro.⁸

.....
7 KOSELLECK, R. *Futuro passado*, p. 309.

8 É certo que Arendt não usa aqui o termo História e prefere falar de uma responsabilidade pelo mundo. Entendo que isso se deve de fato à crítica ao conceito moderno de história. Arendt quer refutar uma concepção de história, segundo a qual, a história é um processo automático, cujo sentido está dado a priori, conforme definiam as filosofias da história no século XIX. Arendt diz que Hegel tem a filosofia da história mais bem acabada. A rejeição de Arendt a uma versão da história como processo pré-definido foi muitas vezes entendida como uma rejeição do histórico em prol do político. Como argumentei em outro lugar, essa crítica da história como um processo único, com um caminho evolutivo pronto não significa um abandono da concepção de história - que, entendo, ainda existir em Arendt justamente nessa ênfase da conexão entre o passado e o futuro. A temática da responsabilidade traz ainda possibilidade de perceber de modo ainda mais significativo a permanência e necessidade dessa conexão histórica. Ver SCHITTINO, R. *Hannah Arendt, a política e a história*, p. 200-228. “A história só existe na medida em que o homem age. (...) A suposição é a de que a ocorrência do evento efetiva a passagem da esfera da ação para o âmbito da história. Seu pressuposto é que para se realizar ele precisa deixar de ser mera possibilidade. É como se a sua efetivação matasse as diversas possibilidades que estavam em jogo para os autores. Em outras palavras, a concretização de um evento o retira imediatamente do possível e torna-o fato.”(IDEM, p.167)

Nos anos 1960, Arendt escreve uma série de textos com a temática moral e ética. É nesse momento que aparece seu livro famoso sobre o julgamento de *Eichmann em Jerusalém* e os artigos onde trabalha diretamente com a questão da responsabilidade - *Responsabilidade pessoal sob ditadura* e *Responsabilidade coletiva*.

Em *Eichmann em Jerusalém*, embora o conceito de responsabilidade em si não seja tematizado, a problemática gira em torno da questão da responsabilização de Eichmann pelos crimes de guerra e crimes contra a humanidade. Ao cunhar a noção de banalidade do mal, a autora vai exatamente defender a importância da responsabilização do ex-oficial nazista, que, segundo ela, deve arcar com as conseqüências de sua participação no regime.

Durante o julgamento de *Eichmann em Jerusalém*, a promotoria tenta provar o ódio pessoal de Eichmann aos judeus e que, ao menos uma vez, agiu com as próprias mãos. Por seu turno, o advogado de defesa de Eichmann insiste em dizer que seu cliente apenas havia obedecido às ordens de Estado e que seu posicionamento era semelhante ao de um “dente na engrenagem”. A argumentação de defesa era de que não havia nada que pudesse ser feito de diferente sob regime nazista. Eichmann apenas cumpria com seu trabalho e sua obrigação.

A análise arendtiana não concorda nem com o argumento da promotoria, nem com a tese da defesa de Eichmann. Arendt sugere que se compreenda o que Eichmann está de fato falando - que ele não odiava pessoalmente os judeus e não era grande entusiasta do nazismo. A concepção de banalidade do mal, cunhada pela autora, está relacionada a esta tentativa de levar à sério o que Eichmann diz. É neste sentido que ela entende que o réu não é nenhum Macbeth ou Ricardo. Ele não é um grande vilão da história. Na verdade, ele é apenas um homem normal, banal; quase ordinário, que pensava por clichês e tinha enorme dificuldade de se colocar no lugar do outro. O problema maior de Eichmann é que ele nunca se deu conta exatamente do que estava fazendo. “a única característica específica que se podia detectar no seu passado, bem como no seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o precedeu, era algo inteiramente negativo: não era estupidez, mas uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar”. (ARENDR, 2008: 226)

Essa incapacidade de pensar, na leitura arendtiana, não se relaciona à qualquer dificuldade do entendimento ou do intelecto em si, mas à incapacidade de perceber o mundo do ponto de vista de outrem. Uma incapacidade de pensar do ponto de vista de outro.

Note-se que apesar de não visualizar em Eichmann uma intenção específica ou pessoal para matar, isso não significa que esteja inocentando o réu ou defendendo que ele não deva arcar com as conseqüências do crime no qual estava envolvido. Arendt, embora tenha várias críticas à condução do processo, concorda com o veredicto da corte de Jerusalém e com o enforcamento de Eichmann. Sua justificativa aparece de modo suscito na passagem: “política não é jardim de infância. Em política, obedecer e escolher são a mesma coisa.” (ARENDR, 1999, p. 302)

Se o totalitarismo é uma nova forma de governo baseada no terror, como podemos julgar aqueles que fizeram essa máquina de matar funcionar? Embora a palavra/conceito responsabilidade não tenha lugar de destaque em *Eichmann*, pode-se dizer que a questão da responsabilização é um tema central neste trabalho. Quando a autora concorda com o veredicto da corte de Jerusalém sobre o enforcamento de Eichmann, está afirmando que ele é responsável por seus atos e deve arcar com suas conseqüências.

Em *Eichmann*, Arendt vai destacar o aparecimento de um novo tipo de crime - o crime contra a humanidade. A preocupação em criticar o Tribunal de Jerusalém é bastante sintomática nesse quesito. A autora insiste em dizer que a promotoria estava equivocada ao tentar provar que o réu tinha intenção e motivação para matar e que havia matado, ao menos uma vez, com as próprias mãos. O que Arendt sugere é que o problema do julgamento não gira mais em torno das questões fundamentais para o direito positivo - intenção, motivação, etc. Elementos, sobretudo, centrados na subjetividade e na consciência que o autor tem de seu crime. Ocorre que o crime contra a humanidade não pode ser visualizado dentro desses critérios. Na verdade, a proposição arendtiana é, nesse sentido, muito condizente com o que estava posto desde suas primeiras análises do fenômeno totalitário; com a ideia de que o totalitarismo rompeu com nossos padrões tradicionais de julgamento. Sendo ele mesmo uma novidade, o totalitarismo precisa ser compreendido e julgado (os crimes sob totalitarismo) de acordo com novos quesitos. Eichmann, portanto, não devia ser julgado através das balizas antigas, vinculadas ao direito positivo. A violação posta no totalitarismo não se faz apenas a pessoas na sua individualidade, mas se levanta contra a humanidade em si. Ao imaginar ser possível controlar a totalidade do real; desfazer a espontaneidade e liberdade do mundo propriamente humano, o totalitarismo dirige-se contra o humano em si; contra a pluralidade e a contingência do mundo que se abre entre os homens. A noção de responsabilidade que a autora vislumbra nos crimes sob totalitarismo está ligada ao coletivo da terra e não simplesmente à sociedade de

sujeitos individuais. O lugar público do crime; o impacto público, é mais importante que a ênfase na subjetividade do réu. Trata-se de um crime que ultrapassa, digamos assim, a relação entre sujeitos – sujeito agressor e sujeito agredido, normalmente o ponto chave do direito positivo – e tem a ver com a existência pública dos homens no mundo. É uma responsabilidade que não é tão somente para com a vítima ou a sociedade em questão. Não sem razão, a autora acredita que muitos criminosos sob totalitarismo não seriam criminosos em “circunstâncias normais”, quer dizer, se não houvesse um Estado autorizando e incentivando esse crime. Para nossa questão da responsabilidade, é muito importante que nessa categorização do julgamento de Eichmann, seja possível vislumbrar essa nova demanda por responsabilidade – que é uma responsabilidade pelo mundo, pela continuidade do mundo. Ao rejeitar a pluralidade do mundo e participar do crime de genocídio, Eichmann está não apenas matando (como num crime comum), mas ameaçando o futuro da humanidade. É por cometer um crime contra a pluralidade, um crime contra o futuro que Eichmann deve ser responsabilizado. Assumir a responsabilidade ou a atribuição de responsabilidade também aqui no texto sobre o tribunal de Jerusalém tem a ver com assumir a responsabilidade pelo futuro. Embora aqui também, sendo tematizado um crime de guerra, cometido no passado, está lançada ainda, de modo mais próprio a questão da responsabilidade pelo passado. Questão que será de fato mais elaborada nos seus textos subsequentes sobre a temática.

No desenrolar da década de 1960, Arendt escreve os dois textos em que a questão da responsabilidade é tema central – agora muito mais claramente que em Eichmann, posto que a noção de responsabilidade ela mesma é o ponto principal dos artigos - *Responsabilidade pessoal sob ditadura* e *Responsabilidade coletiva*. Nesses dois trabalhos, pode-se observar como, a partir do julgamento de Eichmann – repensando a querela e os desenvolvimentos do livro -, Arendt vai começar a falar mais propriamente em responsabilidade.

A autora trata primeiramente da dificuldade que as pessoas têm em julgar alguma coisa. Tradicionalmente, há algo no próprio não julgar que é valorizado moralmente. Essa conexão do argumento arendtiano nos importa bastante porque é justamente nesse ponto que ela deixa evidente a relação entre a necessidade de julgar, de atribuir responsabilidade, e o caráter de liberdade. Segundo ela, “por trás da não vontade de julgar, oculta-se a suspeita de que ninguém é um agente livre, e com isso a dúvida de que alguém seja responsável pelo que fez”. (ARENDR, 2008: 83)

Arendt chega a falar em um “colapso do julgamento pessoal nos primeiros estágios do regime nazista”. Com isso está atentando para aquelas pessoas, milhares de alemães, que não foram responsáveis pelo nazismo em si (ela mesma usa a expressão “não eram responsáveis pelos nazistas”), mas que não se interpuseram ao regime e nem sequer, de fato, dada a incapacidade de julgar o que estava acontecendo, compreenderam o nazismo.

A distinção estabelecida pela autora no que se refere à responsabilidade passa então por uma linha que divide aqueles que fizeram realmente ações que contribuíram para o crescimento do nazismo e aqueles que se mantiveram na Alemanha, não se opuseram de fato ao regime, mas não participaram efetivamente.

O que Arendt discute aqui em *Responsabilidade pessoal* é a necessidade de diferenciar o grau de participação nos crimes nazistas. Sua preocupação, desde o caso Eichmann, direcionou-se no sentido de pensar mais propriamente o julgamento e a colaboração na máquina de matar totalitária. Pensar o julgamento - a culpabilidade de cada alemão - significa refletir mais uma vez sobre a liberdade da ação, sobre escolha e sobre responsabilidade. A circunscrição da responsabilidade é um elemento fundamental para não se cair nem na falta de um julgamento, nem na atribuição aleatória de responsabilidade. Tentando reverter a noção de culpabilidade geral da nação alemã (“onde todos são culpados ninguém de fato o é”), a autora busca, estabelecer uma separação entre responsabilidade pessoal e responsabilidade política.

Lembrando que Napoleão chamou para si toda a responsabilidade por tudo o que a França fez na história, “desde Luís, o Santo, até o Comitê de Salvação Pública”, Arendt defende que “ele apenas afirmou, um pouco enfaticamente, um dos fatos básicos de toda a vida política” (ARENDR, 2008: 89), qual seja, que um grupo político específico, uma comunidade nacional, existe numa continuidade histórica. Essa responsabilidade é a responsabilidade política. Não é uma ‘culpa’ pessoal, como se realmente alguém do presente tivesse que assumir a autoria de atos que não cometeu. A responsabilidade política é diferente da responsabilidade pessoal. A primeira tem a ver com o processo histórico, com o passar das gerações políticas, enquanto a segunda refere-se à responsabilidade de uma pessoa específica. Arendt acredita que “apenas num sentido metafórico é que podemos dizer que nos sentimos culpados pelos pecados dos nossos pais, de nosso povo ou da humanidade, em suma, por atos que não praticamos.” (ARENDR, 2008: 90)

Vale notar que está em jogo uma distinção entre culpa e responsabilidade. Na verdade, Arendt já anunciava em *Eichmann* que uma coisa era a questão da consciência, da moral íntima de cada um, e outra é a questão da responsabilidade, referente aos atos humanos no mundo, em meio aos outros. O sentimento de culpa está relacionado à interioridade, enquanto a responsabilidade está na esfera comum, do compartilhamento do mundo.

Na discussão da responsabilidade, a autora demarca mais enfaticamente que não existe “culpa e inocência coletiva” (ARENDR, 2008: 91), mas existe uma responsabilidade individual, de quem colaborou com o regime e, do mesmo modo, existe também uma responsabilidade do sistema. Note-se aqui que, mesmo quando a autora parece reconsiderar o argumento levantado pela defesa no caso do julgamento de Eichmann, qual seja, aquele sobre a ideia do dente na engrenagem (que Eichmann estava simplesmente cumprindo ordens de Estado e tinha nada a ver com o assunto), ela chama o sistema à lide; mas não como uma desculpa para Eichmann. Aqui fica claro que tanto o sistema, quanto Eichmann – tanto o regime político, quanto a pessoa individual precisam ser responsabilizados pelos crimes. A responsabilidade do sistema não cobre a responsabilidade individual e vice-versa.

Há uma ligeira inflexão entre a escrita de *Responsabilidade pessoal sob ditadura* e *Responsabilidade coletiva*. No primeiro texto, como estamos frisando, a autora traça uma distinção entre responsabilidade pessoal e política, indicando que a responsabilidade política está relacionada a uma continuidade histórica. O exemplo dado é Napoleão chamando para si a responsabilidade pelo passado político francês. Quando fala da responsabilidade política, Arendt faz uma ressalva. Tal responsabilidade está atrelada à existência de um poder político, ainda que mínimo. Quer dizer, só tem responsabilidade política quem tem algum poder político. Essa ressalva é importante porque no totalitarismo, diferentemente das ditaduras, “apenas aqueles que se retiraram completamente da vida pública, que recusaram a responsabilidade política de qualquer tipo, puderam evitar tornar-se implicados em crimes.” (ARENDR, 2008: 96)

Nesse sentido, pressupõe-se que há uma possibilidade remota de, sob totalitarismo, não se ter parte na responsabilidade dos crimes. É possível que Arendt estivesse pensando em pessoas como seu ex-orientador, Karl Jaspers, a quem, num texto emocionado de *Homens em tempos sombrios*, elogiava por ter conseguido se afastar da vida pública/política durante o nazismo. A dúvida certamente é como alguém

individualmente teria condições para se afastar completamente da vida política, vivendo em sociedade – onde de uma maneira ou de outra estamos envolvidos com a produção e o consumo de materiais.

Talvez essa suspeita tenha também ecoado nos ouvidos arendtianos, pois em *Responsabilidade coletiva*, a autora sugere que é impossível livrar-se pessoalmente da responsabilidade coletiva. Apenas renegando a comunidade poderia a pessoa estar livre da responsabilidade coletiva em uma determinada comunidade, mas mesmo assim, ela teria que passar a uma nova comunidade, onde assumiria inevitavelmente uma outra responsabilidade coletiva. Nas palavras de Arendt, “Só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva abandonando a comunidade”. O que seria “trocar uma responsabilidade por outra”. (ARENDR, 2008: 217)

Nessa definição mais categórica da responsabilidade coletiva, a autora defende que se trata de uma responsabilidade política, que está dada a todos os membros da comunidade. Tudo o que é feito em nome dessa comunidade é responsabilidade de todos. Note-se que, no que se refere à inflexão do argumento, vemos que não apenas lideranças políticas (como o caso de Napoleão) estão investidas de poder político, mas todo membro da comunidade possui algum poder político, do qual não pode se livrar nessa Terra (pois apenas trocaria uma comunidade por outra). A responsabilidade coletiva é, portanto, uma responsabilidade política, que existe para todos; mesmo quando a pessoa não é um chefe de estado ou uma figura política do governo. Em *Responsabilidade coletiva*, parece não haver possibilidade de escapar à responsabilidade política, embora claramente existam tipos e graus distintos de responsabilidade.

Nenhum padrão moral, individual e pessoal de conduta será capaz de nos escusar da responsabilidade coletiva. Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos; esse assumir a responsabilidade por atos de que somos inteiramente inocentes é o preço de levarmos nossas vidas em comunidade. Não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes. (ARENDR, 2008: 225)

Note-se que Arendt, de certa forma, retoma aqui a proposição que estava lançada em a *Crise da educação*, onde sustentava que, com a crise da tradição, todos estão investidos de responsabilidade - devem assumir, juntamente com a capacidade de agir, as consequências da responsabilidade. Responsabilidade só se configura como possível, quando se considera, portanto, ainda que minimamente, a capacidade humana

de agir. A ação está, na configuração arendtiana, no plano da liberdade. Indica que existem certas escolhas, que a história não está fechada, nem pela teoria - que poderia querer anunciar, como nas filosofias da história, um sentido pré-definido da História, nem por um controle total do futuro. Mesmo sob ameaça totalitária - que visava sim, na concepção de Arendt destruir toda a possibilidade de ação dos homens e, portanto, toda possibilidade de algo novo vir ao mundo, regulando de antemão (por ideologia e terror) o que deveria aparecer na história -, a autora vislumbra possibilidades, mesmo que muito reduzidas de escolha. É nesse sentido, que entende que Eichmann escolheu apoiar o nazismo e por isso tem uma parcela de responsabilidade. Mesmo sob um futuro ameaçado, nos destroços da ruptura da tradição, o horizonte não está completamente fechado. Arendt indica que, a menos que o mundo todo seja completamente totalitário, haverá possibilidade de ainda surgir uma novidade (uma ação) não controlada pelo totalitarismo, pois os homens são impelidos para a frente - são impelidos a agir e iniciar novos processos.

Creio que a demanda por responsabilidade em meio à crise - em meio à possibilidade de fim do futuro e mesmo fim do planeta - deixa ver de modo muito enfático a questão da experiência do tempo dessa geração do pós-segunda guerra mundial. Ao cobrar responsabilidade individual e coletiva, Arendt revela anseios de toda uma geração que, diante da ruptura com o passado, - diante do sentimento de que a tradição não serve para explicar ou orientar o presente e também diante da constatação de que a história como processo não irá necessariamente para frente e tampouco irá necessariamente para um desenvolvimento espiritual -, vê-se na condição de repensar a relação com o passado e com o futuro. A responsabilidade tem a ver com esse lugar entre o passado e o futuro, mas ela também incide como responsabilidade coletiva - que supõe assumir uma continuidade histórica (eu diria, uma responsabilidade histórica) - e também uma responsabilidade sobre o futuro, que não está nem concretizado (como se fosse possível dizer de fato o que será o futuro), nem tampouco encerrado (como um fim da história). A ênfase na responsabilidade pessoal e coletiva indica a necessidade de se responsabilizar tanto pelo passado, quanto pelo futuro. Tanto assumir as consequências (criminosas ou não) dos nossos antepassados e lidar com elas, já que são irreversíveis (Arendt usa mesmo o termo irrevogável), quanto estar atento às ações futuras, pois delas depende a própria existência do futuro. Responsabilidade está intimamente conectada à noção de liberdade - da possibilidade da ação humana. É neste sentido que não significa exatamente um abandono da

concepção moderna de história, mas, sim, um descarte da noção - que também existe na formulação moderna da história - de progresso automático ou de processo autônomo. Não há um futuro automático. Dependendo do que as pessoas escolhem fazer e podem fazer - pessoal e coletivamente - haverá um futuro diferente; quiça haverá futuro. A concepção de responsabilidade vem conceder às pessoas a cota da liberdade. Vem recobrar a noção moderna de que são as pessoas - e suas escolhas e ações - que fazem a história e, exatamente, por isso, porque são livres, precisam assumir a responsabilidade pelo processo histórico - pela continuidade da história.⁹

RESPONSABILIDADE EM SARTRE

Sartre, como toda uma geração de jovens no início do século XX, foi marcado pela ascensão do nazismo e pela experiência da guerra total. É muito conhecido que o autor, judeu, foi preso no período da guerra e depois conseguiu elaborar algumas atividades de Resistência na Paris sitiada - fundando o grupo Socialismo e liberdade. Sartre foi também um defensor do engajamento intelectual e marcou posicionamento em importantes debates políticos do período da guerra fria. Juntamente com B. Russel criou o Tribunal Russel-Sartre para julgar os crimes de guerra no Vietnã e apoiou as manifestações estudantis e a greve geral em 1968 na França.

A proposta aqui não é dar conta da vasta e rica trajetória biográfica do autor. Se retomo alguns pontos mais gerais, é com o intuito de mostrar como a filosofia sartreana revela a experiência temporal de sua época - em particular, como a evocação da noção de responsabilidade tem a ver com uma nova conexão temporal diante da ruptura com o passado e da incerteza do futuro.

A insistência na potencialidade da escolha e na necessidade de que as pessoas tomem posição política, assim como a ênfase na vivência e na concepção de que nada precede a existência - de que o homem é um ser que existe, levou muitos comentaristas de Sartre à suposição de que sua filosofia existencialista privilegia o presente - seria presentista, se ficarmos com a formulação de Hartog.

.....
⁹ Em *A condição humana*, Arendt trabalha mais especificamente com a caracterização da ação. É interessante notar que neste livro, a autora vai chamar a atenção para a questão do perdão.

Pode se entender que a priorização de um Sartre existencialista em oposição a um Sartre marxista¹⁰ segue o recurso metodológico de focar em determinadas obras do autor, dando atenção, sobretudo, à análise da obra literária e/ou de juventude, onde *A náusea* tem lugar de destaque. Bernard Henry-Lévy defende, neste sentido, que há um distanciamento profundo entre o primeiro e o último Sartre. Entre, por exemplo, *A náusea* e *Questão de método*. Muitos preferem destacar a evidência de não sentido do mundo, encontrando um Sartre completamente afastado da crítica à burguesia e da adesão ao marxismo e comunismo. Evidentemente, isso se deve não apenas à leitura existencialista de Sartre, mas também às tentativas de expulsar Sartre do marxismo, tentativas pungentes no próprio âmbito da história do marxismo. A querela Sartre-Althusser na seara da história intelectual francesa deixa ver a disputa entre um marxismo com subjetividade e humanismo e um marxismo estruturalista - o que para alguns seria uma disputa entre subjetivismo e marxismo.

Para nossa questão da responsabilidade, detenho-me no texto *O existencialismo é um humanismo*, escrito logo após o término da guerra. Evoco aqui a perspectiva de Baring, ao observar que “O existencialismo é um humanismo foi inovador por colocar o pensamento de Sartre em comunicação direta com as questões e temas mais amplos do discurso político do pós-guerra”. (BARING, 2019, p.38) Vale notar ainda que em *O existencialismo é um humanismo* o autor fala de modo categórico sobre a temática da responsabilidade. Eu diria mesmo que a ideia de responsabilidade desenvolvida neste texto por Sartre se torna uma questão chave, pois defende que a responsabilidade conecta a humanidade como um todo, deixando ver que o sujeito não é um sujeito individualista, que se volta apenas para sua própria angústia e seu presente. O existencialismo é um humanismo justamente porque passa pela demanda de responsabilidade.

Na perspectiva aqui proposta a noção de responsabilidade em Sartre revela uma preocupação típica da experiência temporal do pós-guerra com a possibilidade de manter o futuro com contingência, como possibilidade da liberdade e ação humanas. A ênfase na responsabilidade significa uma valorização no sentido do que é feito pelos homens e mostra a preocupação com o passado, com o futuro, com a história, que é feita livremente pelos homens, uns com os outros. Assim, a abordagem de Sartre

.....
10 Entenda-se que distinção evocada entre Sartre existencialista e Sartre marxista, do ponto de vista de alguns comentadores de Sartre, tem a ver também com o posicionamento diante da História. No Sartre existencialista, uma ênfase no nada e no presente e, no Sartre marxista, a existência de um futuro construído pelos próprios homens nas condições históricas objetivamente dadas.

aqui, embora detida mais propriamente no texto *O existencialismo é um humanismo*, tem em vista a obra sartriana como um conjunto amplo e coerente, que tem a experiência histórica como uma questão central.

Mas o que é responsabilidade para Sartre e o que ela tem a ver com esse mundo do pós-guerra? A ideia fundamental de *Existencialismo é um humanismo* é que o homem é um ser livre e precisa, por isso, assumir responsabilidade. Sua liberdade tem a ver com o pressuposto central de que não havendo nada que preceda a existência, o homem é irremediavelmente livre.

A concepção existencialista de liberdade aqui pode parecer uma total refutação da história. Já que nenhuma “essência precede a existência”, o homem não está preso à Deus, à tradição ou ao passado. Temos traços da leitura existencialista, que estão presentes em Sartre desde *A náusea* -, que podem dar a impressão de um mundo que chafurda apenas na crise e na ruptura. A perspectiva sartriana da liberdade e, conseqüentemente, da responsabilidade, que lhe é correlata, pode ser entendida como uma ênfase na contingência e uma total refutação de qualquer continuidade histórica. O que destaco aqui, no entanto, é que a sua evocação de responsabilidade - a qual entendo como responsabilidade histórica - parte da crise ou do reconhecimento da ruptura, mas vai conectar responsabilidade e liberdade. Há o chamado à responsabilidade justamente porque o homem é livre e seu futuro não está pré-definido. O reconhecimento da ruptura - a incerteza ou contingência da história - configura-se como necessidade de se assumir responsabilidade, de se lançar como projeto, de fazer escolhas que garantam a possibilidade e a potencialidade do futuro.

No meu entendimento, longe de ser um autor que desconsidera a história e afirma apenas o tempo presente, Sartre aparece como alguém extremamente preocupado com o futuro do mundo e da história, compondo-se justamente como um autor significativo para compreendermos a nova experiência temporal do pós-guerra, donde a partir da ruptura com o passado se vislumbra uma nova conexão com o futuro ameaçado - se vislumbra na valorização da escolha do presente uma continuidade entre os tempos.

Neste momento do pós-guerra, a sensação de perda de sentido deixada pelas catástrofes vai tornar realidade a perspectiva da ruptura. A história é experimentada como uma ruptura radical. Na filosofia sartriana essa sensação é tão forte que vai se conceber a refutação de todas as essências e a constatação de que o homem faz a si mesmo a partir do momento que passa a existir; qual seja, que o sentido da existência não existe antes do homem, mas é construído por ele mesmo.

Sartre parte do pressuposto de um mundo sem deus, um mundo sem tradição, entendendo que “o homem não é mais que o que ele faz” (SARTRE, 1970, p.216). O elemento fundamental é que justamente por sermos livres, precisamos decidir a todo momento. Precisamos escolher e nos responsabilizar pelas escolhas.

Existe, portanto, o reconhecimento de uma não significação *a priori* do mundo e da história, mas isso não significa que não vá existir história. Ao contrário, é exatamente essa concepção de que a existência humana não tem sentido dado, que garante para Sartre a ideia de que o sentido da existência é construído inteiramente pelas ações humana, pelas escolhas, pelos projetos. Ao homem é dada a possibilidade de criar a comunidade humana, responsabilizando-se por suas escolhas.

o homem antes de mais nada é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro.”(217) (...)“Antes de viverdes a vida não é nada; mas de vós depende dar-lhe um sentido, e o valor não é outra coisa senão esse sentido que escolherdes. Por isso vedes que há possibilidade de criar uma comunidade humana.(SARTRE, 1970, p. 266)

Entendo que a História em Sartre aparece, de um lado, como a possibilidade de fazer história - agir, assumir responsabilidade, escolher - e, de outro, como a relação com passado e com futuro, e com o Outro. Os dois lados da mesma moeda mostram a conexão entre responsabilidade e mundo. Embora a escolha esteja diretamente aplicada às pessoas, o mundo não é um emaranhado de pessoas desconectadas ou de simples dados. A escolha das pessoas tem a ver com o mundo - com a própria noção de humanidade, como dito, com a “possibilidade de criar uma comunidade humana”.

A refutação da essência e o destaque para a criação do homem pelo próprio homem; no próprio fazer-se de si, guarda de certo modo um descolamento do passado, já que não é o passado que determina o futuro (o passado não pode criar o homem), mas isso não significa uma completa perda do passado e muito menos uma perda da História, como se só houvesse presente.

Creio que é no âmbito da concepção moderna de História, ela própria crítica da tradição e de si mesma, que Sartre encontra no pós-guerra seu horizonte mais específico para pensar a temática da responsabilidade. Há no pensamento sartriano uma presença forte da História no sentido de responsabilizar-se humanamente pelo fazer-se a si e a todos. De modo que a rejeição das essências ou de uma História dada

a priori ou pré-definida não pode se confundir com uma concepção de mundo a-histórica. Aqui, como em Arendt, podemos notar que a crítica à História passa mais pela crítica de uma História automaticamente dada como processo do que por uma crítica de qualquer sentido histórico - de um contínuo entre passado e futuro.

Em *O existencialismo é um humanismo*, destaca-se o anseio sartriano em desven-cilhar a ideia de responsabilidade de uma decisão egoísta, egocentrada do indivíduo e lançá-la ao mundo, no reconhecimento do pertencimento ao mundo comum, com-partilhado com Outrem.

A responsabilidade em Sartre refere-se a cada indivíduo. “a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos que partir da subjetividade.” (SARTRE, 1970, p. 213)

Não se pode negar que interessa ao autor toda uma esfera do âmbito individual e pessoal, que, segundo ele, é, inclusive, correntemente preterida na história do marxismo. Por sua via, muitos marxistas acreditam que Sartre não considera as es-truturas nas quais o sujeito já está lançado, sendo acusado de defender o liberalismo burguês.¹¹ Mas, de qualquer forma, a questão da responsabilidade remete não ape-nas ao destino individual dos seres, mas ao próprio mundo. A escolha autêntica tem a ver com a humanidade inteira. Trata-se de uma responsabilidade pelo mundo. É nesse sentido que entendo ser possível falar de uma responsabilidade histórica em Sartre. É na clivagem da relação fundamental entre sujeito e objeto que a responsa-bilidade se interpõe.

O autor explica que quando recorre à noção subjetividade não está falando de um individualismo ou psicologismo, mas da necessidade de considerar que a situação humana na Terra passa pela subjetividade. Nas palavras de Sartre isso aparece como “impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana” (SARTRE, 1970, p. 218). Não se trata, portanto, da defesa de uma individualidade liberal, que surge do entendimento de que os indivíduos estão separados e isolados lutam uns com os outros. Não se trata também de uma mera esfera interior ou do pensamento. Note-se que, “só há realidade na ação (...) o homem não é senão o seu projecto, só existe na medida em que se realiza, não é portanto nada mais do que o conjunto dos seus actos, nada mais do que a sua vida” (SARTRE, 1970, p. 241). A objetividade vem ao mundo através de nós - da subjetividade - e se configura como uma noção que se co-necta fundamentalmente a essa percepção da liberdade e a caracterização da história

.....
11 Para acompanhar detalhadamente este debate ver Edward Baring, *O jovem Derrida e a filosofia francesa*.

como aquela que - não estando previamente dotada de sentido - se contrói a partir da própria ação humana. Deste modo, o autor frisa a irreduzível situação da subjetividade. Segundo ele, não é possível destituir o sujeito, ou seja, “toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (SARTRE, 1970, p. 209).

O sujeito, dada sua liberdade, precisa assumir um projeto - está lançado para o futuro. Futuro comum de toda a humanidade, continuamente escolhido e agido por todos. E que, portanto, não está pronto e nem aparece automaticamente. A ideia de humanismo que aparece aqui não é a de culto da humanidade, mas a de um humanismo que se faz a cada dia - precisa ser escolhido como projeto, como possibilidade da ação. É por isso que, na formulação sartriana, o homem está fadado a ser livre. “o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou ali próprio; e no entanto livre, porque uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer” (SARTRE, 1970, p. 228). Responsabilidade é correlata direta da liberdade e, portanto, da contingência.

É importante frisar que a subjetividade existencialista, da qual fala Sartre, está desde sempre implicada na existência comum com os outros, no compartilhamento do planeta. É nesse sentido que a subjetividade insuperável, que passa inclusive pelo próprio corpo de cada um, não é uma mônada; não é mero subjetivismo, como replica o autor. Ela se constitui e se projeta no âmbito da responsabilidade. Responsabilidade de cada um consigo mesmo, mas também responsabilidade com o futuro e com os outros. Se não há essência humana e o homem é livre para constituir-se, para fazer-se, esse fazer-se tem a ver com a totalidade, pois envolve a todos.

Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. (...) o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo o homem no domínio do que ele é e atribuir a total responsabilidade da sua existência. E, quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens. (SARTRE, 1970, p. 218-219)

Sartre dá alguns exemplos pontuais dessa conexão entre a escolha de cada um e uma imagem de si que está inteiramente conectada com uma imagem de mundo.¹² Ele diz:

se quero, facto mais individual, casar-me, ter filhos, ainda que este casamento dependa unicamente da minha situação, ou da minha paixão, ou do meu desejo, tal acto implica-me não somente a mim, mas a toda a humanidade na escolha desse caminho: a monogamia. Assim, sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem. (SARTRE, 1970, p. 220)

A liberdade e a não determinação do futuro torna possível e necessário que o homem escolha a si mesmo, mas essa escolha está intimamente conectada ao mundo - “não pode escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade” (SARTRE, 1970, p. 221). Sartre acredita que apenas por má-fé é possível fechar os olhos para a realidade de que os homens fazem história, agem e escolhem. Arcar com a responsabilidade pelo mundo no sentido da conexão com os outros humanos e com os outros tempos é assumir que a “responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade.” (SARTRE, 1970, 218)

A evocação da noção de humanidade como essa que constrói a si mesma a cada dia, sendo livre, revela, de modo intenso a crítica de uma noção de história segundo a qual o sentido da história não está senão no humano. A concepção de responsabilidade está intimamente relacionada à noção de humanidade. O homem, sendo livre e responsável, constrói a si mesmo e a humanidade.

.....

12 Em *Questão de método*, Sartre faz uma crítica aos marxismo deterministas e distingue temporalidade meio - que entende ser a perspectiva que o marxismo idealista tem em comum com o racionalismo cartesiano, formulando-a como uma “dialética paralisada”, segundo a qual, concebe uma “totalização das atividades humanas no interior de um continua homogêneo e infinitamente divisível” (SARTRE, 1978, p. 152). Distintamente, da visão burguesa do progresso, Sartre encontra uma de temporalidade real, “da relação verdadeira dos homens com seu passado e com seu futuro” (SARTRE, 1978, p. 152). Aparece ainda a noção de projeto na caracterização do homem como um ser que está sempre lançado na superação da sua situação. Neste trabalho retoma a concepção de que a escolha não se refere a uma indeterminação completa, sugerindo que a História como possibilidade também se abre num campo de possíveis. Considera, portanto, a existência de contradições de base que estruturam o campo dos possíveis, mas observa que isso não nega a escolha. Quer evitar o caminho do marxismo idealista que erra “ao negligenciar o conteúdo particular de um sistema cultural e ao reduzi-lo imediatamente à universalidade de uma ideologia de classe” (SARTRE, 1978, 177). Defendendo um “verdadeiro conhecimento compreensivo que reencontrará o homem no mundo social e o seguirá em sua práxis ou, se preferir, no projeto no qual se lança em direção dos possíveis sociais a partir de uma situação definida”(SARTRE, 1978, 191). Neste texto, o conceito de responsabilidade às vezes encontra eco na concepção da “consciência do papel histórico”.

Da experiência deste tempo de ruptura próprio do pós-guerra, Sartre também reconhece, como Arendt, que o futuro está ameaçado, não está pré-determinado. A crise aparece como uma possibilidade de se notar que a história é atravessada pela contingência, quiça pela liberdade. Note-se, portanto, que é a vivência profunda deste tempo de ruptura que reconhece a contingência do processo histórico e chama a responsabilidade como uma tarefa de assumir a relação com o passado, com o futuro, com Outrem. É no âmbito da incerteza e da ruptura que a responsabilidade aparece como elemento crucial para conectar os homens, os tempos e a humanidade mesma.

A ênfase na ação guarda a importância do futuro - preocupação com o futuro - e também do passado no sentido de humanidade. Para visualizar esse ponto é preciso que se entenda que a valorização da ação não se dá num esvaziamento da temporalidade. Ao contrário, justamente porque liga presente e futuro, que o humano tem um sentido e uma finalidade enquanto humano e humanidade. Sentido e finalidade que não estão dados *a priori*, mas que são construídos pelos próprios homens no desenrolar histórico. Longe de ser uma afirmação do tempo presente, a ação e liberdade em Sartre são verdadeiras afirmações da continuidade no tempo. Continuidade que não tem o mesmo significado da continuidade da tradição ou da autoridade do passado sobre o futuro. Não se trata de uma continuidade automática, mas de uma continuidade que se perfaz na descontinuidade crítica da tradição; na experiência profunda da ruptura. A formulação segundo a qual o passado orienta ou determina o futuro aparece, em Sartre, como uma história sem futuro, sem ação humana, sem escolha. Para que haja História é preciso que ela não esteja completamente determinada, que seja aberta e livre.

Assim, pode-se dizer que Sartre parte da noção de ruptura com a tradição. E, como nos modernos, reconhece uma ruptura entre o passado e futuro. No entanto, a refutação da História é uma crítica não da História propriamente dita, mas da ideia de que a História anda automaticamente para a frente como que previamente dada. Destacar que o homem, na sua relação consigo mesmo, com os Outros e com o mundo, escolhe a sua própria existência significa dizer que não há nenhuma determinação da história, que a história é contingência e que o homem é um ser livre.

A noção de escolha e liberdade estão relacionadas à ideia de uma escolha situada (eu diria historicamente situada), que só é possível numa condição de compartilhamento dos homens no mundo, compondo-se como a clivagem entre subjetividade/objetividade. Para nossa temática, interessa menos responder se Sartre conseguiu de fato uma justa medida entre subjetividade/objetividade que perceber que a noção

de responsabilidade deixa ver uma experiência temporal nova - que se abre a partir do reconhecimento de um futuro ameaçado - que requer considerar, diante da ruptura, a necessidade de se assumir a responsabilidade pela conexão entre passado, presente e futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, S. Crítica da subjetividade jurídica em Lucács, Sartre e Althusser. *Direito e Práxis*, vol. 7, n.4, 2016.

ANDERS, G. *Le temps du fin*. Paris: Édition de l'Herne, 2007.

ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

ASSY, B. Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BARING, E. *O jovem Derrida e a filosofia francesa, de 1945 a 1968*. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

BENHABIB, S. Hannah Arendt. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Califórnia: Sage, 1996.

BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

COURTINE-DENAMY. *O cuidado com o mundo*. Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1990.

LÉVY, Bernard-Henri. *O século de Sartre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LICHTHEIM, G. Sartre, marxism and History. *History and Theory*, vol. 3, n.2, 1963, pp. 222-246.

LOWY, M. *Aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2001.

HARTOG, F. *Regimes de historicidade*. Presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. Os impasses do presentismo. In: MÜLLER, A., IEGELSKI, F. *História do tempo presente*. Mutações e reflexões. Rio de Janeiro: FGV, 2022.

KOSELLECK, R. *O conceito de história*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

- _____. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora da PUC Rio, 2006.
- ROSEN, L. Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre. *History and Theory*, 1971, v. 10, n. 3, 1971.
- SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- _____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- _____. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método*. São Paulo: Abril cultural, 1978.
- _____. Itinerary of thought. Interview with Jean-Paul Sartre. *New Left Review*, 58, 1969, 57-59)
- SILVA, F. L. Para a compreensão da história em Sartre. In: *Tempo da Ciência*, Toledo, v.11, n.22, 2004., pp.25-37.
- WILLIAMS, G. Love and responsibility. *Political Studies*, vol. 46, n. 5, p. 937-50.
- WHITE, H. *Trópicos do discurso*. Ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Edusp, 2001.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

EXISTE UMA “ÉTICA DA HISTÓRIA”? ÉTICA, TEORIA DA HISTÓRIA E NOSSAS RELAÇÕES COM O PASSADO

JOÃO R. M. OHARA

Uma das características fundamentais da historiografia moderna, tal como se institucionalizou na Europa entre os séculos XVIII e XIX, teria sido o abandono de uma certa função didático-pragmática da história. Desde então, avaliáremos nossas histórias fundamentalmente pelo seu aspecto cognitivo – isso é, perguntamo-nos por aquilo que faz da história conhecimento confiável sobre o passado. Ao historiador contemporâneo, interessaria saber se aquele relato dá a conhecer adequadamente os eventos e processos históricos que se propôs a investigar. Poucos historiadores contemporâneos se reconheceriam no lugar do historiógrafo dos príncipes, cujo conhecimento do passado seria um recurso valioso no exercício do seu poder, e muito menos no lugar do sábio, cujas histórias seriam a coleção dos exemplos dignos de imitação no presente. Considerando que a ética é a reflexão sobre o agir (o que eu devo fazer?), o que é que pode haver de ético em uma tal disciplina? Podemos falar de ética em uma forma de investigação e pensamento que passou os últimos dois ou três séculos se esforçando para permanecer livre do problema dos valores? Neste texto, discutirei alguns sentidos possíveis para a expressão “ética da história” em relação às nossas relações com o passado e à ideia de que o historiador se engaja em uma relação ética com seus leitores.

Conhecemos bem o argumento de Reinhart Koselleck sobre a dissolução do topos da “história mestra da vida”.¹³ De acordo com essa hipótese, já não críamos que o passado possa oferecer ao presente aquilo que ofereceu outrora – um repositório de

.....
13 KOSELLECK, Reinhart. *Historia Magistra Vitae – Sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento*. In: idem. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Trad. de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006, p. 41-60.

exemplos dos quais poderíamos aprender e que poderiam nos orientar para a ação no presente. O passado teria se tornado um “país estrangeiro” e as antigas lições que dele tirávamos se adequavam mal a um presente cada vez mais marcado pela experiência do inédito, do sem-precedentes.¹⁴ Apesar de sugestivo, esse argumento tem sido reavaliado. Mediante a permanência da expressão “história mestra da vida” no pensamento histórico brasileiro no século XIX, Valdeci Araujo argumentou que ela “parece demonstrar novos usos em um contexto distinto da experiência clássica/antiga do tempo.”¹⁵ Junto de outros estudiosos da historiografia antiga, Juliana Bastos Marques contestou a tese de Koselleck a respeito de uma ruptura entre a historiografia antiga e a moderna.¹⁶ Christophe Bouton sugeriu que o advento da modernidade transformou, mais do que dissolveu, a função didática ou pragmática da história. Em suas palavras, “a relação prática com o passado introduzida com o modelo da história como a “Guia para a Vida” – formar, informar, julgar, inspirar, justificar – continua a ser empregado de diversas maneiras, desde o desejo de tirar proveito do conhecimento histórico até a educação dos cidadãos e a luta contra o quietismo social e a tradição.”¹⁷ Assim, mesmo considerando as transformações da experiência do tempo impostas pela modernidade, a história ainda parece exercer certa função didático-pragmática no presente.

É também no contexto dessas transformações identificadas por Koselleck e discutidas por seus críticos que se situa um outro aspecto da longa busca por um conhecimento seguro do passado. Mediante a nova consciência sobre a historicidade das

.....

14 A expressão “o passado é um país estrangeiro” aparece no começo de *The Go-Between*, de L. P. Hartley, e foi tomada de empréstimo por David Lowenthal para dar nome ao seu livro (hoje, também um clássico) – LOWENTHAL, David. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Sobre a experiência do “sem-precedentes”, ver SIMON, Zoltán Boldizsár. *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century*. London: Bloomsbury, 2019.

15 ARAUJO, Valdeci Lopes de. Sobre a permanência da expressão *historia magistra vitae* no século XIX brasileiro. In: NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena Miranda; ARAUJO, Valdeci Lopes de. *Aprender com a História? O Passado e o Futuro de uma Questão*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2011, p. 131-147, p. 141.

16 MARQUES, Juliana Bastos. A *historia magistra vitae* e o pós-modernismo. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 6, n. 12, p. 63-78, 2013. Em seu artigo, além de Arnaldo Momigliano, ela se apoia em GRETHLEIN, Jonas. *Historia Magistra Vitae in Herodotus and Thucydides? The exemplar use of the past and ancient and modern temporalities*. In: LIANERI, Alexandra (ed.). *The Western Time of Ancient History: Historiographical encounters with the Greek and Roman pasts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 247-263; e em ROLLER, Matthew. *The exemplary past in Roman historiography and culture*. In: FELDHERR, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 214-230.

17 BOUTON, Christophe. Learning from History: The Transformations of the *topos historia magistra vitae* in Modernity. *Journal of the Philosophy of History*, Leiden, v. 13, n. 2, p. 183-215, 2019, p. 202.

épocas, aqueles que acreditavam na possibilidade de conhecermos adequadamente o que se passou se debateram longamente com o problema da objetividade e, mais fundamentalmente, com o problema dos valores. Afinal de contas, como poderia haver conhecimento confiável do passado se nossa visão do mesmo permanecia embebida nos nossos valores, diferentes e potencialmente incompatíveis com aqueles que estudamos?¹⁸ Assim, somos convidados a reconsiderar também aquela renúncia declarada pelos historiadores no processo da institucionalização da disciplina entre o fim do século XVIII e o XIX.

Conhecendo a história da nossa disciplina, não nos surpreende o espanto com que os historiadores reagiram à reaparição destacada de expressões como “julgamentos da história”, “lado certo/errado da história” e similares. Em um de seus livros mais recentes, Joan Scott notou que “esses apelos ao julgamento da história [a] fizeram perceber quão poderosa é a fantasia dessa noção, quão fortemente a sua promessa messiânica resiste até para secularistas céticos como [ela]”.¹⁹ Apesar dos contínuos esforços por parte dos historiadores em separar aquilo que compete à “história” (conhecer o passado de maneira sistemática, metódica e confiável) e aquilo que compete à “memória” (a fabricação de laços comunitários e das identidades), muitos não parecem convencidos dessa distinção – ou, pelo menos, permanecem confusos a respeito dessas diferenças abstratas. Daí a dificuldade de lidar com os episódios cada vez mais frequentes em que os vivos lutam por um “acerto de contas” com o passado. Instados a se pronunciarem sobre a derrubada de estátuas de escravocratas e genocidas, sobre a adequação do termo “fascismo” à ascensão do novo populismo da extrema-direita, ou sobre a restituição de artefatos e obras de arte pilhadas durante o período colonial, só então muitos historiadores parecem ter se dado conta das fragilidades da separação cuidadosa que haviam estabelecido entre aquilo que podemos conhecer do passado e os significados do passado no presente.²⁰

.....

18 Ver TORSTENDAHL, Rolf. Fact, Truth, and Text: The Quest for a Firm Basis for Historical Knowledge Around 1900. *History and Theory*, v. 42, n. 3, p. 305-331, 2003; PAUL, Herman. Distance and Self-Distanciation: Intellectual Virtue and Historical Method around 1900. *History and Theory*, v. 50, n. 4, p. 104-116, 2011; DASTON, Lorraine. Objetividade e Imparcialidade: Virtudes Epistêmicas nas Humanidades. In: idem. *Historicidade e Objetividade*. Trad. de Derley Menezes Alves e Francine Iegelski. São Paulo: LiberArs, 2017, p. 127-143; BLOXHAM, Donald. *History and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

19 SCOTT, Joan W. *On the Judgment of History*. New York: Columbia University Press, 2020, p. XII.

20 Apenas para efeito de análise, esse enquadramento assume que a renúncia proclamada pelos historiadores nos séculos XIX e XX correspondeu a um efetivo abandono da crença no aspecto pragmático expresso pela ideia de “história mestra da vida”.

É esse o contexto em que o problema dos valores, em geral, e da ética, mais especificamente, parece ter voltado à pauta das discussões entre historiadores.

“APRENDER COM A HISTÓRIA”

Apesar das conhecidas atribuições da “paternidade” da história aos gregos Heródoto e Tucídides, a história tal como a conhecemos é uma produção recente, datada aproximadamente da passagem do século XVIII para o XIX.²¹ Ela é fruto da conjunção de mudanças na experiência do tempo e da alteridade, nas formas de conhecimento do mundo e na organização social e institucional das práticas de produção desse conhecimento. Quanto ao tempo e à alteridade, o marco fundamental permanece o desenvolvimento e disseminação do historicismo alemão, com sua atenta apreciação das diferenças que separavam as épocas e os povos.²² Quanto às formas de conhecimento, os avanços da astronomia e da física impunham à filosofia novas questões sobre o problema do conhecimento humano e, às outras disciplinas, uma crescente ansiedade sobre a solidez dos seus fundamentos epistemológicos.²³ Quanto à organização social e institucional, as cátedras universitárias e os seminários se tornaram

.....

21 Sobre semelhanças e diferenças entre a historiografia antiga e a moderna, contraste minha posição com MORGENTHAU, Arnold. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley: University of California Press, 1990. Sobre as atribuições de “paternidade” da história, ver PAUL, Herman. *Fathers of History: Metamorphoses of a Metaphor*. *Storia della Storiografia*, Roma, n. 59-60, p. 251-267, 2011; BERGER, Stefan. ‘Fathers’ and Their Fate in Modern European National Historiographies. *Storia della Storiografia*, Roma, n. 59-60, p. 228-247, 2011.

22 Ver IGGERS, Georg G. *Historicism: The History and Meaning of the Term*. *Journal of the History of Ideas*, [s.i.], v. 56, n. 1, p. 129-152, 1995; BEISER, Frederick C. *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2012; PAUL, Herman e VELDHUIZEN, Adriaan van (eds.). *Historicism: A Travelling Concept*. Londres: Bloomsbury Academic, 2021. Considero menos convincentes, mas importantes, as posições de Jörn Rüsen, em quem se inspira Estevão Martins – ver MARTINS, Estevão de Rezende. *Historicismo: o útil e o desagradável*. In: VARELLA, Flávia Florentino et al. (orgs.). *A Dinâmica do Historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011, p. 15-48.

23 Sobre a história das ciências, o manual de Steven Shapin permanece uma boa referência – ver SHAPIN, Steven. *The Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. Sobre a formação da história nesse contexto de ansiedades sobre sua cientificidade, são valiosas as coletâneas: MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A História Pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Editora Contexto, 2010; MALERBA, Jurandir (org.). *Lições de História: o caminho da ciência no longo século XIX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

gradualmente o espaço da pesquisa histórica moderna.²⁴ É o primeiro desses elementos que importa mais para avaliarmos a tese de Koselleck.

Para os antigos gregos e romanos, o conhecimento do passado era exemplar e instrutivo. Quando Heródoto se propôs a proteger do esquecimento os feitos notáveis de gregos e estrangeiros ou quando Tucídides declarou a utilidade do seu relato verdadeiro aos que, no futuro, passariam por eventos similares, o que temos em vista é uma concepção de história capaz de instruir e orientar no presente a partir de experiências passadas.²⁵ Ainda que a fórmula geral só tenha sido mais claramente elaborada no período helenístico e latino, já nos “pais fundadores” encontramos uma ideia de natureza humana que permitia justapor o presente e o passado de modo que pudéssemos, no presente, aprender com as experiências passadas. Mesmo que suas sensibilidades históricas pudessem pensar algum grau de mudança, esta seria sempre tão lenta a ponto de que os desafios do presente podiam ser mais ou menos facilmente comparados aos desafios de outrora.²⁶ Como as bases desse aprendizado eram a imitação e o exemplo, ele era eficaz na medida em que o desafio no presente compartilhasse com eventos passados um conjunto de pressupostos básicos relevantes para a ação. Em seu texto, Koselleck nos apresentou a longa trajetória desse modo de nos relacionarmos com o passado desde a sua formulação antiga até o período revolucionário francês, passando pelo pensamento cristão no período medieval.²⁷

O próprio Koselleck reconhecia que “embora tenha conservado sua forma verbal, o valor semântico [dessa] fórmula variou consideravelmente ao longo do tempo” e que era difícil “esclarecer a diferença que sempre existiu entre o mero emprego do lugar comum e seu efeito prático”.²⁸ Em todo caso, escreveu, “seu uso remete a uma possibilidade ininterrupta de compreensão prévia das possibilidades humanas

.....
24 Algumas boas referências sobre esse período da história da historiografia europeia são PORCIANI, Ilaria e RAPHAEL, Lutz (eds.). *Atlas of European Historiography: The Making of a Profession, 1800-2005*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015; DELACROIX, Christian, DOSSE, François e GARCIA, Patrick. *Correntes Históricas na França: Séculos XIX e XX*. Trad. de Roberto Ferreira Leal. Rio de Janeiro: Editora FGV; São Paulo: Editora Unesp, 2012. Ver também os volumes 3 e 4 da *The Oxford History of Historical Writing*, coordenada por Daniel Woolf.

25 GRETHLEIN, 2011, p. 250-251; KOSELLECK, 2006, p. 43-44.

26 KOSELLECK, 2006, p. 46-47; ROLLER, 2009, p. 215-216; MARQUES, 2013, p. 71-72.

27 KOSELLECK, 2006, p. 43-47.

28 Ibid., p. 42.

em um *continuum* histórico de validade geral.”²⁹ Bastando que considerássemos certos pressupostos e condições como estáveis e compartilhados, poderíamos recorrer às experiências passadas em busca de lições valiosas para a ação presente. Na sua definição mais clara sobre o conteúdo semântico do topos, Koselleck escreveu que “a história pode conduzir ao relativo aperfeiçoamento moral ou intelectual de seus contemporâneos e de seus pósteros, mas somente se e enquanto os pressupostos para tal forem basicamente os mesmos.”³⁰ Com a Revolução Francesa e o advento da modernidade, teríamos passado por uma ruptura nesses pressupostos. A partir de então, a experiência antiga do tempo teria dado lugar a uma outra, a moderna, e a ideia de que os exemplos do passado pudessem iluminar o presente mediante a sua imitação teria perdido sua plausibilidade.³¹

Um primeiro problema se apresenta quando consideramos a inadequação dessa hipótese ao caso brasileiro, em que a expressão permaneceu em uso corrente. Em uma leitora generosa, Valdei Araujo sugeriu que a hipótese de Koselleck ainda tinha algum valor explicativo e poderia ser facilmente ajustada ao falar de um *estreitamento* do topos, mais do que de dissolução. “Mais do que continuidade por inércia, resistência ou limitações estruturais de matriz societária como a escravidão, a presença da expressão *historia magistra vitae* no século XIX brasileiro parece demonstrar novos usos em um contexto distinto da experiência clássica/antiga do tempo”, escreveu Araujo.³² Para ele, “não é a história em geral que perde sua função magistral, mas o livro de história e sua leitura que passam a exigir um tipo novo de relação de aprendizagem; pois vai aumentando a consciência de que a história com a qual se deve aprender não é a que está no livro, mas o processo histórico real que deve ser constantemente representado” – um deslocamento semântico difícil de rastrear em um idioma (o português) que não contava com termos distintos para essas duas modalidades diferentes, tal como contava o alemão (*Geschichte e Historie*).³³

.....
29 Ibid., p. 43.

30 Ibid., loc. cit.

31 Ibid., p. 49-50, 52-53.

32 ARAUJO, 2011, p. 141, grifo no original.

33 Ibid., p. 145.

Mesmo no contexto europeu, de que falou originalmente Koselleck, também é questionável a hipótese de que o topos da “história mestra da vida” perde sua plausibilidade a partir da ruptura entre as experiências antiga e moderna do tempo – assim o apontaram, cada um a seu modo, Juliana Bastos Marques e Christophe Bouton. Para Marques, é só no século XX que o referencial clássico do aprendizado pelo exemplo se tornaria obsoleto, enquanto Bouton argumentou que alguns casos paradigmáticos (como as discussões sobre educação histórica, a exemplaridade negativa do Holocausto ou o “dever de memória”) sugerem que o topos ciceroniano ainda tem alguma relevância.³⁴ Ainda que consideremos as nuances que o próprio Koselleck adiantou em seu texto de 1967, vão ficando claros os limites e problemas da sua hipótese geral.

Bouton, em particular, mostrou com clareza que concepções pragmáticas da história persistiram, ainda que reformuladas, bem depois do *Sattelzeit* – em Droysen, Nietzsche, Marc Bloch e Henri-Irénée Marrou.³⁵ O topos ciceroniano teria se reconfigurado frente às novas experiências do tempo. Se antes era o caráter estático da natureza humana que tornava possível pensar em um mundo compartilhado da experiência, agora a história ensinava justamente através da possibilidade de mudança: “Para os revolucionários franceses, a história era uma “Guia para a Vida” e para a ação porque ela expunha possibilidades passadas da existência humana, as virtualidades que, para algumas, ainda não tinham sido realizadas”, enquanto nos discursos revolucionários dos séculos XIX e XX, “a referência ao passado (revolucionário) nos fornece informações úteis (função informativa). Ela ilumina alternativas presentes, lembra as pessoas de possibilidades não realizadas (função pragmática). Ela serve como fonte de inspiração (função psicológica) e/ou de legitimação (função política) em relação ao modo de mudança, criativo, ao invés de imitativo”.³⁶ Uma vez que a imitação não era mais possível em função da consciência da historicidade do passado e do estilhaçamento de um mundo compartilhado da experiência humana, o aprendizado também se tornou analógico. No lugar das regras gerais para a ação,

.....
34 MARQUES, 2013, p. 71-72; BOUTON, 2019, p. 211, 213-215. Bouton ainda menciona que o próprio Koselleck qualificou suas teses de 1967 em um novo texto, em 1971, e no seu longo verbete sobre o conceito de História, de 1975. Ver BOUTON, 2019, p. 204-205.

35 BOUTON, 2019, p. 194-202.

36 Ibid., p. 205 e 208.

aquilo que podemos chamar de “juízo histórico-prático” busca exemplos no passado, situações análogas capazes de iluminar um caso presente particular. Ao invés de subsumir o particular no geral, ele recomenda refletir no presente à luz do passado, isso é, comparando o particular (presente) com o particular (passado), sem necessariamente tirar da comparação conclusões mais gerais.³⁷

Bouton reconheceu os deslocamentos importantes no conteúdo semântico do topos clássico, mas argumentou que se tratam de transformações, mais do que de uma dissolução, justamente na medida em que a expressão seguiu designando uma crença na capacidade didática da história. Desse ponto de vista, não haveria dissolução nem esvaziamento, e sim transformação – ou, como me parece ainda mais adequado, reconfiguração. No lugar do aprendizado por imitação dos exemplos, tiramos outras “lições” da história precisamente porque não acreditamos mais que vivemos no mundo da experiência humana passada e nos tornamos cientes da nossa própria historicidade.³⁸

RELAÇÕES PRÁTICAS COM O PASSADO

Uma das formas de pensarmos nos aspectos éticos da história envolve considerar as diversas relações que estabelecemos com o passado. Como notou Mark Day, elas não se reduzem ao aspecto cognitivo – isso é, nossas relações com o passado não se reduzem a relações de conhecimento – e a cognição está emaranhada a vários desses outros aspectos.³⁹ Para nossos propósitos, focarei exclusivamente naquilo que Day chamou de relações “práticas” com o passado, “aquelas relações que privilegiam o historiador enquanto *ator*, ao invés de *ou* – talvez de modo mais interessante – em conjunto com a posição do historiador enquanto *alguém que conhece*”.⁴⁰ Em primeiro

.....
37 Ibid., p. 209.

38 Esse aspecto é fundamental para compreendermos aquilo que Hayden White chamou de nossa “condição irônica” – uma consciência profunda da historicidade do presente e do passado que tende à descrença em projetos transformadores e, portanto, à paralisia. Ver WHITE, Hayden. *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973 e WHITE, Hayden. *The Practical Past*. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

39 DAY, Mark. Our Relations to the Past. *Philosophia*, [s.i.], v. 36, p. 417-427, 2008.

40 Ibid., p. 422, grifos no original.

lugar, temos justamente a ideia de que poderíamos aprender algo com o passado – não no sentido estrito da imitação antiga, mas “como uma demanda a situar eventos passados que sejam ou iguais em aspectos relevantes ou análogos a eventos presentes de particular interesse prático.”⁴¹ A seguir, temos o passado como provedor de padrões de referência para nossas práticas presentes – “O que é pintar bem depende do trabalho dos antigos mestres; o que é raciocinar dialeticamente depende das conquistas de Platão, Aristóteles e Hegel” e assim por diante. Finalmente, temos o reconhecimento da relação inescapável entre o conhecimento e nossa existência inescapavelmente corpórea, ou seja, na conexão entre “conhecimento de como” (*knowledge-how*) e “conhecimento de quê” (*knowledge-that*).⁴²

Na primeira modalidade, como já havia adiantado Christophe Bouton, a função didático-pragmática da história não fica inviabilizada pela impossibilidade da imitação do exemplo, mas se reconfigura mediante à consciência da historicidade do presente e do passado que implica na diferenciação dos mundos da experiência humana. Em outras palavras, consideramos que, apesar das diferenças, certas situações específicas no passado podem subsidiar nosso juízo sobre outras situações específicas no presente através de analogias e outras formas de comparação. Ao invés da imitação do exemplo, as analogias “iluminam o presente” justamente pelo reconhecimento de semelhanças e diferenças (continuidades e discontinuidades) entre o passado e o presente – reconhecimento este que dá a ver não só os limites e as inadequações da experiência passada, mas também as virtualidades e potencialidades ainda abertas para a ação presente.⁴³

Na segunda modalidade, notamos que diversas referências normativas do presente estão como que ancoradas no passado. Nas palavras de Day, “práticas passadas (incluindo, mas de forma alguma limitada à [prática] artística, filosófica, histórica) proveem as referências para o que é agir bem.”⁴⁴ Ainda que o advento da modernidade

.....
41 Ibid., loc. cit.

42 Ibid., p. 423-424.

43 Nesse aspecto, Marcus Telles oferece uma leitura provocativa de Louis Mink, considerando a relação entre as redescrições do passado e a abertura para a possibilidade de “outros mundos”. TELLES, Marcus. “Não pode haver histórias não contadas”: consciência e processualidade na filosofia da história de Louis Mink. In: OHARA, João Rodolfo Munhoz (org.). *Da Explicação à Narrativa: teoria e filosofia da história no mundo anglo-saxônico*. Vitória: Editora Milfontes, 2021, p. 59-96.

44 DAY, 2008, p. 422.

tenha instaurado uma ruptura fundamental entre passado e presente, de que nos falou Koselleck, e aquilo que Foucault identificou em Kant como “a atitude da modernidade”, isso é, “um modo de se relacionar ao contemporâneo” caracterizado pela “crítica permanente do nosso ser histórico”⁴⁵, nossos juízos sobre a ação ainda recorrem com frequência ao passado na busca de referências que os tornem possíveis. Daí, por exemplo, que as noções estéticas passadas figurem sempre em discussões críticas ou afirmativas sobre o belo, ou que um histórico de intervenções militares em outros países seja relevante quando uma potência invoca as ideias de “autodeterminação dos povos” e “soberania” no presente. O passado não é a única (e talvez sequer seja a mais importante)⁴⁶ ancoragem dos nossos juízos presentes e as referências que nele buscamos podem ser tanto “positivas” (o agir bem) quanto “negativas” (o agir mal), mas ele permanece relevante, no mínimo, enquanto uma das referências disponíveis para o juízo presente.

Finalmente, o terceiro aspecto passa pelo reconhecimento da nossa existência inevitavelmente corpórea, de que decorre o argumento de que “o conhecimento explícito do historiador se baseia no conhecimento implícito, praticamente incorporado”.⁴⁷ Day sugeriu que

cria-se e molda-se uma visão do passado, por exemplo, ao se participar de uma cerimônia de rememoração, ao se comportar de maneira respeitosa nas proximidades de memoriais de guerra, ou ao se recusar a reagir com reverência quando confrontado com a exagerada arquitetura fascista.⁴⁸

Diversos trabalhos recentes vêm se debruçando sobre a “presença” do passado e a possibilidade de experiências relativas àquilo que já passou.⁴⁹ Nesses casos, encontra-

.....
45 FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? In: idem. *Dits et Écrits 1954-1988*, IV, 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994, p. 568 e 571. Comparar também a versão em língua inglesa, traduzida por Catherine Porter: FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment? In: RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, p. 39, 42.

46 Vide o problema da distinção entre ser e dever-ser.

47 DAY, 2008, p. 424.

48 Ibid., p. 423.

49 Ver GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Production of Presence: what meaning cannot convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004; ANKERSMIT, Frank. *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005; RUNIA, Eelco. *Moved by the Past: discontinuity and historical mutation*. New York: Columbia University

mos uma relação dialética entre o que conhecemos do passado e nossas experiências sensoriais e afetivas daquilo que persiste do passado no presente (materialmente, mas também imaterialmente). De um lado, aquilo que conhecemos torna possível um conjunto de experiências afetivas (os afetos ativados na presença de lugares de profundo sofrimento, por exemplo); de outro, dar-se conta das experiências torna possível novas descrições.

Essas três modalidades ultrapassam muito os limites que a historiografia teria imposto a si mesma desde o século XVIII. Cioso da historicidade do seu objeto, e ciente dos limites que ela impõe ao seu conhecimento, boa parte dos historiadores parece ainda reticente sobre a possibilidade de atuar mais diretamente sobre as relações práticas que podemos estabelecer com o passado.⁵⁰ Em muitos casos, prevalece entre historiadores e filósofos da história a ideia de que “a libertação política não virá da nossa própria historiografia terapêutica que é tão boa quanto as suas concorrentes. Só a verdade provável, o conhecimento do passado fundado na historiografia científica e a sua compreensão filosófica podem nos libertar.”⁵¹ Desse ponto de vista, um caminho possível seria o de que a historiografia (preocupada exclusivamente com a cognição) tão simplesmente fornece os materiais para que os seus leitores possam, por conta própria, tirar daí alguma lição, algum referencial normativo ou estabelecer relações afetivas com os restos do passado. No entanto, nesse caso, não podemos deixar de nos perguntar pela possibilidade de isolar a nossa cognição desses outros aspectos.

Em certo sentido, o “fardo da história” de que falou Hayden White na década de 1960 é um fardo que ainda pesa. Para o “jovem White”, “a história só pode servir para humanizar a experiência se permanecer sensível ao mundo mais geral do

.....
Press, 2014; TELLES, Marcus. *A Relação entre Representação e Experiência: um estudo crítico da “filosofia existencialista da história”*. 2019. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História Social, USP, São Paulo, 2019; KATTAGO, Siobhan. *Encountering the Past within the Present: modern experiences of time*. London: Routledge, 2020.

50 Uma exceção notável: GULDI, Jo e ARMITAGE, David. *Manifesto pela História*. Trad. de Modesto Florenzano. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

51 TUCKER, Aviezer. *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 262. Compare, por exemplo, com a posição de Roger Chartier, para quem a “história deve dar a todos os instrumentos críticos necessários para desmascarar mitos históricos e revelar falsificações históricas. Ela deve propor uma representação controlada e precisa do passado.” CHARTIER, Roger. *Writing the Practices*. *French Historical Studies*, [s.i.], v. 21, n. 2, p. 255-264, 1998, p. 257.

pensamento e da ação, de onde ela parte e ao qual retorna.”⁵² Muito tempo depois, o “velho White” já não parecia tão esperançoso com os historiadores quando recorreu à distinção entre *passado prático e passado histórico* em busca de uma história ainda embebida do seu aspecto pragmático.⁵³ Em suas palavras, “é preciso dizer que o renascimento do romance histórico [...] tem de ser colocado dentro do contexto da discussão, no pós-Segunda Guerra, [...] da necessidade de se ‘chegar a um acordo com o passado’, não só na Europa, mas também no resto do mundo colonial”.⁵⁴ Essa literatura do pós-guerra colocava em evidência “a necessidade de se pensar uma vez mais sobre a utilidade, o patrimônio ou o valor, as vantagens e as desvantagens, dos tipos de conhecimento do passado produzidos pelos novos quadros de historiadores profissionais estabelecidos no final do século XIX a serviço do Estado-nação europeu”.⁵⁵

Para White, é na literatura, e não na historiografia, que ainda encontraríamos o espaço propício para essas relações práticas com o passado – ou, nos seus termos, o espaço para o passado prático. Isso porque, se “o velho modo retoricamente estruturado da escrita da história abertamente promovia o estudo do passado como uma propedêutica para uma vida na esfera pública”,⁵⁶ a nova historiografia profissionalizada da modernidade exigiu que

o passado fosse estudado, como foi dito, ‘por si só’ ou enquanto ‘uma coisa em si mesma’, sem qualquer motivo ulterior do que um desejo de verdade (factual, que fique claro, ao invés de doutrinária) sobre ele e sem qualquer inclinação para tirar lições de seu estudo e importá-las para o presente a fim de justificar ações e programas para o futuro. Em outras palavras, a história, em seu estatuto de ciência para o estudo do pretérito, teve de purgar-se de qualquer interesse no passado prático [...].⁵⁷

.....
52 WHITE, Hayden. *The Burden of History*. In: idem. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986, p. 50.

53 WHITE, Hayden. *O Passado Prático*. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 20, n. 37, p. 9-19, 2018. O artigo original em inglês é de 2010 e foi retomado em uma coletânea publicada em 2014. White faleceu em 2018.

54 *Ibid.*, p. 13.

55 *Ibid.*, loc. cit.

56 *Ibid.*, p. 14.

57 *Ibid.*, p. 15.

Alguns dos leitores de White, como María Inés La Greca e Arthur Lima de Avila, avaliam que ainda seríamos capazes de repensar a historiografia de modo a recuperar nela seus aspectos práticos sem, com isso, abandonar de todo a ambição de adquirir conhecimento sobre o passado.⁵⁸ Nessas propostas, os *insights* narrativistas (particularmente aqueles de White) sobre a estrutura narrativa do conhecimento histórico mostram de maneira bastante clara que aquilo que damos a conhecer sobre o passado depende de maneira fundamental dos enredamentos que produzimos no presente – não em um sentido solipsista, mas reconhecendo que esses enredamentos inescapáveis estão, eles mesmos, sujeitos ao *feedback* do mundo social.

Quer os historiadores reavaliem suas práticas e dogmas disciplinares ou não, nossas relações práticas com o passado nos alertam para esse primeiro sentido de uma dimensão ética da história. Ainda que não acreditemos mais compartilhar com os humanos do passado um mesmo mundo da experiência, nem por isso deixamos de estabelecer com o passado certas relações de caráter prático. Faz sentido, aqui, a observação de Valdeci Araujo de que a dissolução do *topos* ciceroniano de que falava Koselleck aponta tão somente para uma crescente “consciência de que a história com a qual se deve aprender não é a que está no livro”.⁵⁹ Daí que falemos mais em relações práticas com o *passado* do que em relações práticas com a *história*.⁶⁰

A história confunde em uma palavra o acontecido e o que conhecemos dele, e remete, hoje, à forma moderna desse conhecimento a que nos referimos mais especificamente por “historiografia”. Essa historiografia (a história dos historiadores, do passado histórico) tem sido inseparável das relações práticas que estabelecemos com o passado – pensemos nas discussões sobre reparação pela escravidão ou pelo colonialismo, por exemplo. Assim, talvez os historiadores não estejam tão equivocados quando evocam a capacidade libertadora de um conhecimento seguro sobre o que se passou. Seu equívoco é negar que esse conhecimento seguro seja ele mesmo codependente das nossas relações práticas com o passado.

.....
58 LA GRECA, María Inés. Hayden White and Joan W. Scott's feminist history: the practical past, the political present and an open future. *Rethinking History*, [s.l.], v. 20, n. 3, p. 395-413, 2016; AVILA, Arthur Lima de. Indisciplinando a historiografia: do passado histórico ao passado prático, da crise à crítica. *Revista Maracanã*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 35-49, 2018.

59 ARAUJO, 2011, p. 145.

60 Ver HARTOG, François. La disparition de l'histoire ? *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 109, n. 4, p. 739-752, 2021.

RESPONSABILIDADE E CONFIANÇA

Duas intervenções nos permitem abordar um outro aspecto em que podemos falar de uma ética da história. Em 2000, Paul Ricoeur iniciou sua apresentação da 22ª Conferência Marc Bloch dizendo que “É uma expectativa do leitor do texto histórico que o autor lhe propõe uma ‘narrativa verdadeira’ e não uma ficção. A questão que se coloca é saber se, como e até que ponto esse pacto tácito de leitura pode ser honrado pela escrita da história.”⁶¹ Em 2004, perguntando-se sobre se “os historiadores, *enquanto historiadores*, têm uma responsabilidade ética”, Jonathan Gorman argumentou que “ser um historiador é essencialmente uma questão de buscar conhecimento histórico como parte de uma obrigação voluntariamente assumida de oferecer a verdade àqueles que têm direito a ela” e, portanto, “os leitores de obras de história têm uma expectativa normal e legítima de que receberão verdades históricas quando um historiador, enquanto historiador, alega que as provê. Isso dá aos leitores um direito mínimo, mas suficiente de esperar por aquela verdade.”⁶² Em ambos os casos, qualquer que seja o significado que atribuímos aos termos “narrativa verdadeira” ou “verdade histórica”, lidamos com a ideia de que os leitores do texto de história assumiriam que aquilo que o historiador lhes apresenta é aquilo que ele considerou, em um dado momento, como o melhor resultado possível do seu trabalho. Aquilo que era um pressuposto para Ricoeur e só mais um elemento no argumento de Gorman se torna aqui o nosso objeto.⁶³ Gostaria de sugerir que o leitor só pode esperar que o historiador lhe ofereça uma “narrativa verdadeira” se (1) o historiador ocupa uma posição social que lhe confere certa “autoridade epistêmica” em relação ao nosso conhecimento do passado e (2) o leitor supuser que o historiador cumpre seu papel de boa-fé. É essa conjunção de elementos que nos permite colocar o problema da responsabilidade moral do historiador.

61 RICOEUR, Paul. L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. *Annales HSS*, Paris, v. 55, n. 4, p. 731-747, 2000, p. 731.

62 GORMAN, Jonathan. Historians and their Duties. *History and Theory*, Middletown, v. 43, n. 4, p. 103-117, 2004, p. 115 e 112.

63 Escrevi uma versão anterior, mas mais detida dessa questão em OHARA, João Rodolfo Munhoz. Ética, Escrita e Leitura da História: os problemas da expectativa e da confiança. *Revista de História*, São Paulo, n. 178, [s.p.], 2019. Desde então, venho refinando a análise conceitual e apresento aqui parte desses desenvolvimentos posteriores.

Há diversas formas de abordarmos a atribuição, a certos indivíduos, de algum tipo de autoridade epistêmica. Do ponto de vista da epistemologia, somos confrontados com o fato de que não é possível sermos intelectualmente autônomos em todos os aspectos de nossas vidas e, portanto, somos forçados a dividir o trabalho intelectual e atribuir a outros a tarefa de investigar certos aspectos do mundo.⁶⁴ Do ponto de vista da história social do conhecimento, essa divisão do trabalho intelectual envolve o surgimento e o processo crescente de especialização das disciplinas e o correlato estabelecimento de grupos sociais, com suas organizações e dinâmicas particulares.⁶⁵ No caso da história, Michel de Certeau argumentou há muito que é impossível compreender o funcionamento do conhecimento histórico sem levar em conta a conjunção das condições sociais da sua produção, das práticas investigativas dos historiadores e da discursividade dos seus resultados.⁶⁶ Em um dado arranjo social, atribuímos ao historiador certa autoridade epistêmica na medida em que lhe é atribuído o papel de produzir e transmitir conhecimento sobre o passado. Como já escrevera Certeau, o historiador transforma a linguagem dos mortos em algo compreensível pelos vivos – uma maneira figurativa de dizer que o historiador procura tornar inteligível no presente aquilo que parece, pelo menos à primeira vista, como um caos de acontecimentos passados. Situado nesse lugar socialmente reconhecido, ele tem também a oportunidade de conhecer os arquivos (onde estão suas fontes de evidências) e a literatura especializada dos seus pares (em que pode confrontar as suas conclusões àquelas dos seus colegas), o que lhe dá vantagens relativas em relação ao acesso e manuseio das evidências que dão apoio às suas afirmações. Daí que

.....

64 Ver HARDWIG, John. Epistemic Dependence. *The Journal of Philosophy*, [s.i.], v. 82, n. 7, p. 335-349, 1985; idem. The Role of Trust in Knowledge. *The Journal of Philosophy*, [s.i.], v. 88, n. 12, p. 693-708, 1991; COADY, C. A. J. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press, 1992; GOLDBERG, Sanford. *Relying on Others: An Essay in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. Levou tempo até que a filosofia analítica levasse a sério algumas das implicações dessa dependência epistêmica – particularmente aquelas que concernem formas de injustiça epistêmica. Ver FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Aquilo que os anglófonos chamam de “filosofia continental” já apontava para as relações estreitas entre conhecimento e poder, como nos influentes trabalhos de Michel Foucault.

65 Na história das ciências, temos o clássico SHAPIN, Steven. *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. Para a história da historiografia, um dos exemplos mais importantes é SMITH, Bonnie G. *Gênero e História: Homens, Mulheres e a Prática Histórica*. Trad. de Flávia Beatriz Rossler. Bauru: EDUSC, 2003.

66 CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Fofense Universitária, 2008.

se lhe atribua uma autoridade epistêmica: pelo menos em princípio, o historiador está em melhores condições de avaliar os méritos de uma dada afirmação sobre o aspecto do passado que ele estuda.⁶⁷

Além da atribuição de uma autoridade, a expectativa do leitor em relação àquilo que o historiador lhe oferece depende ainda de uma suposição de boa-fé. Essa condição pode parecer estranha quando consideramos que uma das características importantes da historiografia moderna é o seu uso das fontes documentais e dos aparatos paratextuais de referência. Como notara Certeau, “pelas ‘citações’, pelas referências, pelas notas e por todo o aparelho de remetimentos permanentes a uma linguagem primeira (que Michelet chamou ‘crônica)’”, o historiador estabelece a credibilidade do seu trabalho sobre a autoridade do arquivo.⁶⁸ Anthony Grafton expressou aquela que é, provavelmente, a posição-padrão dos historiadores ao escrever que “apesar de tudo, as culturalmente contingentes e eminentemente falíveis notas de rodapé oferecem a única garantia que nós temos de que afirmações sobre o passado derivam de fontes identificáveis. E esse é o único fundamento que temos para confiar nelas.”⁶⁹ Todo esse aparato envolve certa noção de “accountability” – a capacidade de cobrar do historiador satisfações pela referência feita – e, portanto, também atua para reduzir da nossa dependência da boa-fé do autor. Claro que esse direcionamento geral não é exclusivo da história. Parte significativa das ciências modernas envolve justamente a possibilidade de replicação ou, pelo menos, alguma possibilidade de verificação das evidências e dos resultados. No entanto, como Grafton e outros prontamente reconhecem, as notas de rodapé e outros aparatos críticos não resolvem a questão, restando sempre uma necessidade, ainda que mínima, de presunção de boa-fé.

.....

67 Isolar esse aspecto é particularmente importante para avaliarmos posteriormente, em modelos mais complexos, aspectos de injustiça na distribuição desigual de autoridade epistêmica: se, em princípio, dois historiadores especializados na mesma temática seriam igualmente capazes de avaliar certas afirmações sobre o passado (na área em que eles são especialistas), a distribuição desigual de autoridade epistêmica já aponta para a interferência de outros aspectos nas nossas atribuições de autoridade e confiabilidade. Minha leitura do problema aplicado especificamente à historiografia parte de FRICKER, 2007, DAUKAS, Nancy. Epistemic Trust and Social Location. *Episteme*, Cambridge, v. 3, n. 1-2, p. 109-124, 2006 e ORIGGI, Gloria. Epistemic Injustice and Epistemic Trust. *Social Epistemology*, London, v. 26, n. 2, p. 221-235, 2012.

68 Ibid, p. 101.

69 GRAFTON, Anthony. *The Footnote: A Curious History*. Rev. ed. Cambridge (US): Harvard University Press, 1999, p. 233.

Ainda que as notas sempre indicassem precisamente a localização do material-fonte que subsidia uma dada afirmação,⁷⁰ o acesso a esse material nem sempre é livre ou simples. E mesmo que o fosse, a extração de informações relevantes e a interpretação dessas informações frequentemente exige algum tipo de expertise de que a maioria dos não-especialistas não dispõe – seja uma expertise técnica, no caso de cálculos complexos ou do manejo de instrumentos de precisão, seja uma expertise de domínio, como no caso da erudição (ou seja, o conhecimento amplo de outras evidências relevantes).⁷¹ Na prática, as notas de rodapé cumprem um papel parcialmente performativo. Elas indicam os materiais e sinalizam que o trabalho foi efetivamente realizado. Nas palavras de Grafton: “as notas de rodapé existem, na verdade, para realizar duas outras funções. Primeiro, elas persuadem: elas convencem o leitor de que o historiador realizou uma quantidade aceitável de trabalho, o suficiente para ficar dentro da [margem de] tolerância da área. [...] Segundo, elas indicam as principais fontes que o historiador realmente usou.”⁷² Confrontado com documentos que não conhece guardados em arquivos distantes, ou com livros escritos em idiomas que não domina, resta ao leitor confiar.

Aqui, para pensar essa confiança, é fundamental retomar o *insight* de Michel de Certeau sobre o caráter coletivo do trabalho historiográfico. Nas suas palavras:

Finalmente, o que é uma ‘obra de valor’ em história? Aquela que é reconhecida como tal pelos pares. [...] Como o veículo saído de uma fábrica, o estudo histórico está muito mais ligado ao *complexo* de uma fabricação específica e coletiva do que ao estatuto de efeito de uma filosofia pessoal ou à ressurgência de uma ‘realidade’ passada. É o *produto* de um lugar.⁷³

Uma vez que o horizonte normativo do trabalho do historiador é o juízo dos seus pares, o fiador da presunção de boa-fé que o leitor estende ao historiador é tão

70 Assim o assumimos para fins de argumento, mas bem sabemos que esse não é o caso.

71 Ver HARDWIG, 1985, p. 337-339. Ver também a anedota narrada por Anthony Grafton sobre a rusga entre H. E. Davis e Edward Gibbon referente às notas de rodapé de *Declínio e Queda do Império Romano* – para Gibbon, nas palavras de Grafton, “só um leitor expert – não um Davis – poderia realmente partir das citações e argumentos até o raciocínio e a pesquisa que os havia produzido”. GRAFTON, 1999, p. 101.

72 Ibid., p. 22.

73 CERTEAU, 2008, p. 72-73, grifos no original.

somente a existência dessa instância social reguladora.⁷⁴ Essa presunção depende do fato de que o próprio reconhecimento do historiador enquanto historiador está ligado ao juízo dos seus pares – aqueles que efetivamente têm a capacidade de avaliar uns aos outros.⁷⁵

Essa conjunção entre uma atribuição social de autoridade epistêmica e de presunção de boa-fé é fundamental para que o leitor possa ter a expectativa de receber do historiador uma “narrativa verdadeira”. Ambos os elementos decorrem da divisão social do trabalho intelectual: na primeira, atribuímos a autoridade epistêmica mediante o reconhecimento de que, em função do lugar social que ocupa, o historiador está em melhores condições epistêmicas de avaliar os méritos de afirmações sobre o passado, ao menos em princípio. Na segunda, presumimos que ele age de boa-fé na medida em que seu trabalho está sujeito ao crivo público dos seus pares. Na falta de uma dessas condições, toda a ideia de que o leitor do texto de história tem a expectativa de ler uma “narrativa verdadeira” perde o sentido.

O papel fundamental que a confiança desempenha nessas relações aponta para duas consequências: em primeiro lugar, a de que os historiadores assumem voluntariamente uma responsabilidade em relação aos seus leitores; em segundo, a de que quaisquer abalos nessa relação de confiança são problemáticos para nossa capacidade coletiva de produzir e transmitir conhecimento sobre o passado. A primeira dessas consequências nos coloca nos limites entre a epistemologia e a ética: embora a dependência estabelecida entre leitores e historiadores seja fundamentalmente epistêmica, o profundo entrelaçamento entre o epistêmico, o moral e o político de que falamos anteriormente afeta também a relação entre historiadores e seus leitores. Assim, o conhecimento que o historiador provê (em termos de “narrativas verdadeiras”) está

.....
74 Ver FRICKER, Elizabeth. Trusting others in the sciences: a priori or empirical warrant? *Studies in History and Philosophy of Science*, [s.i.], v. 33, n. 2, p. 373-383, 2002; LEVY, Neil. In *Trust We Trust: Epistemic Vigilance and Responsibility*. *Social Epistemology*, London, v. 36, n. 3, p. 283-298, 2022. Esse modelo-padrão na epistemologia social e na filosofia da ciência frequentemente assume que os custos (econômicos, profissionais, sociais) do desvio de conduta e da fraude são suficientemente altos para a comunidade e para o indivíduo a ponto de coibir a má-fé e sustentar as práticas de vigilância epistêmica coletiva.

75 Uma situação que nos conduz ao problema “novato-expert”, quando, confrontados com divergências entre experts e sem poderem avaliar diretamente as suas afirmações, não-experts se veem obrigados a buscar sinais secundários de confiabilidade. Ver GOLDMAN, Alvin. Experts: Which Ones Should You Trust? *Philosophy and Phenomenological Research*, [s.i.], v. LXIII, n. 1, p. 85-110, 2001 e DE CRUZ, Helen. Believing to Belong: Addressing the Novice-Expert Problem in Polarized Scientific Communication. *Social Epistemology*, London, v. 34, n. 5, p. 440-452, 2020.

intimamente ligado às curiosidades, aos anseios, aos desejos e aos temores do seu presente e, portanto, um fracasso na dimensão epistêmica do seu trabalho é também um fracasso na sua dimensão moral e política. Boas histórias das mulheres foram e são fundamentais nos e para os movimentos feministas, assim como boas histórias das relações raciais foram e são fundamentais nos e para os movimentos em prol da igualdade racial, por exemplo.⁷⁶ De forma inversa, histórias ruins (apologéticas, fraudulentas) foram fundamentais para a propaganda do fascismo e de outros regimes totalitários.⁷⁷ Como discutimos aqui, quando produz conhecimento sobre o passado, o historiador entra naquilo que Ricoeur (e também Certeau) chamou de “pacto tácito de leitura” – e esse pacto não se reduz à sua dimensão cognitiva.

A segunda consequência nos conduz a problemas bastante práticos: da parte dos historiadores, é do seu interesse cultivar práticas e relações sociais que promovam a confiabilidade do seu trabalho. Nesse sentido, insistir em garantias de conhecimento que não correspondem àquilo que podemos realmente garantir, longe de reforçarem a confiança, abalam-na.⁷⁸ Honestidade intelectual envolve transmitir o grau adequado de segurança que temos sobre cada elemento das nossas histórias e reconhecer que, frequentemente, isso é o melhor que podemos fazer. Por outro lado, quando confrontados com ataques direcionados mais à sua reputação do que às suas afirmações, o recurso a fórmulas fáceis sobre o caráter cognitivo do seu trabalho (como nos lemas empiristas da “pesquisa documental”) surte pouco efeito, uma vez que não é o cognitivo que está em jogo, mas sim o moral. Nesses ataques, o problema não é a ideia do historiador incompetente, mas a do historiador mentiroso, fraudulento – em uma inversão cruel do problema de que o negacionismo frequentemente também não é um problema de cognição, mas de moral.

.....
76 Ver SCOTT, Joan W. Back to Basics. *History and Theory*, Middletown, v. 49, n. 1, p. 147-152, 2010.

77 Aqui, mais uma vez, retomo a observação de Certeau que conecta a normatividade do texto histórico (histórias boas ou ruins, bem ou malsucedidas de um ponto de vista epistêmico) ao conjunto de práticas e valores compartilhados pela comunidade de historiadores.

78 Sobre isso, temos muito a aprender com o trabalho de Naomi Oreskes, para quem a defesa da ciência passa inclusive pelo reconhecimento dos seus limites, da incerteza e da dificuldade fundamental em adquirir conhecimento sobre o mundo. Ver ORESKES, Naomi. *Why Trust Science?* Princeton: Princeton University Press, 2019.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que, desde a institucionalização da disciplina, os historiadores possam ter desejado abandonar nossas relações práticas com o passado, nossas sociedades parecem não ter dispensado a história da sua função didático-pragmática. As críticas ao caráter euro e androcêntrico da historiografia tradicional só fazem sentido quando as lemos como pedidos por uma história capaz de conhecer e dar a conhecer outras experiências passadas. Assim, ainda que os historiadores venham a permanecer convictos do valor de uma separação (bastante improvável) entre o conhecimento que produzem e suas dimensões valorativas, convém que não ignorem as outras várias relações que o conhecimento histórico nos permite estabelecer com o passado.

Tudo isso considerado, convém retomar a pergunta: o que é que pode haver de ético na história? Existe uma “ética da história”? Podemos dizer que sim – pelo menos em dois sentidos que discutimos aqui. Em primeiro lugar, o passado ainda é fonte de algum tipo de aprendizado e ainda tem algum papel de orientação, e esse papel ainda passa, mesmo que parcialmente, pelo conhecimento do passado que a história propicia. É verdade que os livros de história já não são compilações de exemplos e feitos memoráveis, mas o conhecimento que é neles transmitido, imperfeito e limitado como seja, continua fornecendo subsídios para a compreensão e a ação presentes. Nossas relações práticas com o passado estão intimamente ligadas àquilo que conhecemos ou podemos conhecer desse passado – e o que podemos conhecer do passado tem, com frequência, uma ligação recíproca com essas relações práticas. Assim, podemos falar de um primeiro sentido de “ética da história” enquanto uma tomada de consciência das fortes ligações entre o cognitivo e o prático nas nossas relações com o passado.

Há também um segundo sentido que, ainda que tenha suas ligações com o primeiro, não se reduz a ele. Nele, a ideia de uma “ética da história” se refere aos aspectos éticos daquilo que torna possível a historiografia tal como a conhecemos – aspectos que remetem, em última instância, à relação de confiança que uma sociedade pode estabelecer com um grupo a quem ela delega a tarefa intelectual de produzir e transmitir conhecimento sobre o passado.⁷⁹ Até hoje, a teoria da história privilegiou a

.....
79 Refiro-me, em certo sentido e com as devidas divergências, ao final de FLORESCANO, Enrique. La función social del historiador. In: idem. *La Historia y el historiador*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 63-88.

epistemologia, buscando entender se é possível, o que é e como adquirir ou produzir o conhecimento histórico. A “ética da história” nos alerta justamente para aquilo que torna possível a existência de um grupo de indivíduos cujo trabalho é conhecer e dar a conhecer o passado – ou, como colocou Gorman, para aquilo que dá propósito a esse trabalho. Assim, nesse segundo sentido, existe uma “ética da história” quando nos preocupamos com as responsabilidades que assumimos voluntariamente ao nos engajarmos enquanto historiadores.

Pode haver – provavelmente há – outros sentidos em que a expressão faça sentido. Por exemplo, Edith Wyschogrod e Anton Froeyman argumentaram que o historiador também entra em uma relação ética com os mortos, e não somente com os vivos.⁸⁰ Mesmo que isso pareça contrariar as intuições de quase todos os sistemas de filosofia moral de que dispomos, a ideia não soa absurda se levamos em consideração que contar a história da humanidade é, com mais frequência do que gostaríamos, contar histórias de horror e sofrimento em escalas colossais.⁸¹ Bennett Gilbert e Natan Elgabsi exploraram uma série de implicações morais do narrativismo linguístico.⁸² Por sua vez, Antoon de Baets conduz há vários anos investigações sobre as ameaças feitas a historiadores em diversos países.⁸³ O processo de subjetivação do historiador e das suas diferentes figurações também vem atraindo considerável atenção, como nos trabalhos de Temístocles Cezar, Evandro Santos, Rodrigo Turin e Maria da Glória de Oliveira, entre tantos outros.⁸⁴ Todos esses casos podem caber sob a expressão “ética da história” por articularem seus temas e suas abordagens àquilo que poderíamos

80 WYSCHOGROD, Edith. *An Ethics of Remembering: History, Heterology, and the Nameless Others*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998; FROEYMAN, Anton. *History, Ethics, and the Recognition of the Other: A Levinasian View on the Writing of History*. London: Routledge, 2016.

81 Ver TODOROV, Tzvetan. *The Morals of History*. Trad. de Alyson Waters. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995; BLOXHAM, Donald. *History and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

82 GILBERT, Bennett e ELGABSI, Natan. An Existential Philosophy of History. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 24, n. 1, p. 40-57, 2021.

83 DE BAETS, Antoon. Defamation Cases Against Historians. *History and Theory*, Middletown, v. 41, n. 3, p. 346-366, 2002.

84 CEZAR, Temístocles. *Ser Historiador no Século XIX: O Caso Varnhagen*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018; SANTOS, Evandro. Fragmentos de Ética: Figurações do Historiador Oitocentista em Alexandre Herculano. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 11, n. 26, p. 101-121, 2018; TURIN, Rodrigo. Uma nobre, difícil e útil empresa: o ethos do historiador oitocentista. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 2, p. 12-28, 2009; OLIVEIRA, Maria da Glória de. O Nobre Sacerdócio da Verdade: reflexões sobre o ofício do historiador no Brasil oitocentista. *Lusíada. História*, Lisboa, n. 9/10, p. 191-207, 2013.

considerar como o seu conteúdo semântico – trabalham com o *ethos* de algum aspecto pertinente à história, por exemplo. Há muito sendo feito e muito mais por fazer no que se refere à “ética da história” entendida tanto nos dois sentidos que discuti aqui quanto nessas outras direções possíveis, e o mais importante é que todas essas agendas avançam nossa percepção cada vez mais sensível das nossas múltiplas relações com o passado.

A TEORIA HETEROLÓGICA DA HISTÓRIA: UMA HERANÇA CERTEAUNIANA PARA A TEORIA DA HISTÓRIA HOJE

CRISTIANO BARROS

Michel de Certeau é bastante conhecido entre historiadores brasileiros graças a suas formulações originais acerca do conhecimento histórico. François Dosse já havia notado a acolhida intelectual de Certeau no Brasil, em sua biografia *Michel de Certeau: le marcheur blessé*, publicada duas décadas atrás. Mais recentemente, Daniel Wanderson Ferreira destacou o lugar relevante de Certeau na formação em história no Brasil, no artigo *Michel de Certeau et l'écriture poétique de l'histoire*. De fato, um estudante de história em universidades brasileiras dificilmente passará por sua formação sem se deparar com o conceito certeuniano de operação historiográfica.

Creio serem poucos os leitores dispostos a discordar frontalmente dessa constatação. A presença ainda marcante de *A escrita da história* em ementas de cursos destinados à formação de historiadores poderia nos levar a pressupor como justificado o lugar reservado a Michel de Certeau neste livro. Curiosamente, é justamente o contrário que essa constatação provoca em mim enquanto escrevo estas linhas. Não seria prudente negligenciar essa inquietação, formulada a seguir em forma de pergunta: o que um capítulo sobre Michel de Certeau, cuja reflexão sobre a história já é razoavelmente bem conhecida entre nós, teria a contribuir em um livro sobre os sentidos e possibilidades da teoria da história hoje?

Minha resposta precisará seguir uma dupla direção para dar conta da questão de maneira minimamente suficiente. Em primeiro lugar, ela deve acrescentar algo ao conhecimento que temos no Brasil acerca de Michel de Certeau. Há uma face ainda pouco explorada de sua teoria da história, isto é, aquilo que ele chamou de “heterologia”. Em segundo lugar, é preciso indagar sobre a atualidade do seu pensamento

diante das urgências que se impõem ao discurso histórico em nossos dias. Realçar os aspectos heterológicos do modo certeuniano de pensar e a partir deles refletir sobre a teoria da história hoje. São esses os dois esforços que o leitor encontrará nas páginas a seguir.

A ALTERIDADE, O NERVO DA HISTÓRIA

O diálogo com a arqueologia foucaultiana, com a etnologia lévi-straussiana e com a psicanálise freudiana foi extremamente relevante para a formação do campo semântico que configurou a perspectiva heterológica de Certeau.⁸⁵ Essas aproximações se caracterizam pela centralidade da reflexão sobre a descontinuidade, o limite, a heterogeneidade e a diferença. Certeau associou esses termos à própria razão de ser da história, da etnologia e da psicanálise ao designá-las como “as ciências do ‘outro’” (*les sciences de « l'autre »*), dedicadas respectivamente às alteridades passadas, étnicas e inconscientes (CERTEAU, 1971, p. 1195).⁸⁶

Portanto, a reincidência desses temas de interesse e o lugar conferido a tais campos do conhecimento apontam para a *alteridade*, o nervo da teoria certeuniana da história. Este é o cerne e a definição mesma de história em Michel de Certeau: ela é uma “heterologia” (*hetérologie*), “logos do outro” (“*logos de l'autre*”) (CERTEAU, 1973, p. 173).

A noção de heterologia aparece em outras frentes nos textos de Certeau nos anos 1970 e 1980. Além dessa definição heterológica de história cuja pertinência ele começava a desenhar, Certeau havia localizado no século XVI um tipo de discurso heterológico no qual a relação entre o outro e o mesmo tinha sido a pedra de toque (CERTEAU, 1975a, p. 245-283; Id., 1981a, p. 249-263). Segundo François Hartog (1987, p. 127), Certeau teria sido o descobridor e historiador desse espaço heterológico. Seu interesse por esse tipo de discurso contemplava temas variados como a mística, os relatos de viagem e a literatura moderna. No fim de sua vida, essa ciência do outro estava no centro de seus interesses, haja vista a publicação de uma coletânea de

85 O estudo mais detalhado desse diálogo pode ser consultado na primeira parte do quinto capítulo de minha tese de doutorado, defendida no PPGH-UFF em 2021, intitulada *Michel de Certeau, a teologia e a história*. Refiro-me ao subcapítulo *O que Certeau fez da história*, retomado parcialmente na primeira parte do presente texto com alterações e acréscimos.

86 As traduções do francês são minhas, exceto quando houver indicação contrária.

textos reunidos sobre esse título (CERTEAU, 1986) e a existência de um projeto em andamento sobre o assunto, o qual ele não veio a concluir (GIARD, 1991, p. 213).

João Ohara já havia atentado sobre a importância dos insights heterológicos em *L'absent de l'histoire* para a teoria da história em *L'écriture de l'histoire* (OHARA, 2013, p. 15). Em outra ocasião, Ohara creditou à ideia de heterologia o ponto mais distintivo do conceito de história forjado por Certeau. Para ele, metáforas em *L'écriture de l'histoire* (morto, fantasma, vozes) mostram que Certeau pensava a história como um trabalho com a alteridade (OHARA, 2015, p. 102).

Faço minhas as palavras de Ohara. Nas páginas seguintes buscarei propor uma interpretação que de alguma maneira vai nessa direção aberta por ele. Quanto à sua afirmação de que a proposta heterológica em *L'absent de l'histoire* é uma análise “que flerta com o freudismo de Lacan” (OHARA, 2013, p. 15), eu apenas especificaria que esse flerte é com um olhar estrutural e com uma linguagem tipicamente lacanianos sobre Freud. Dito de outro modo, penso ser Freud a referência psicanalítica capital para a teoria heterológica da história.⁸⁷

Não uso o termo “teoria” para designar a produção deliberada de um corpo de conceitos interdependentes e intercalados em função de uma tese maior. Não há uma intencionalidade sistematizante nos textos pelos quais passaremos. Mesmo assim, eles trazem preocupações, orientações e argumentos comuns, tácitos ou não. Quando Certeau trata do fazer história, do ausente da história, da operação historiográfica ou da relação entre história e ficção, premissas teóricas vão sendo recuperadas, nuançadas e aprofundadas.

Sem desconsiderar as particularidades de cada um dos textos estudados ou as circunstâncias específicas de sua produção e publicação, interessa-me particularmente essa coerência implícita nas retomadas nuançadas e revisadas de certas ideias à medida que Certeau avançava suas incursões. Sem pretender esgotar as possibilidades

.....
87 O psicanalista Claude Rabant notou que Certeau tendia a colocar a ficção ao lado da escritura e a fábula ao lado da fala. A primeira relação, mais associada a Freud; a segunda, a Lacan (RABANT, 2002, p. 23). Não devemos exagerar essa separação, pois o próprio Certeau via a ética lacanianiana da fala ligada a uma escrita poética e à elucidação da prática literária (CERTEAU, 1982a, p. 251). De todo modo, a ficção analítica freudiana, o retorno da alteridade recalcada e a concepção espectral do tempo serão centrais na teoria heterológica da história, especialmente no que concerne à escritura. Afirmar isso em nada desconsidera a importância do ensino de Lacan para Certeau e seu papel nesses textos (“falta”, “Outro” – também caro à teologia mística, a Levinas –, a visão estrutural sobre inconsciente em Freud, etc). Essa posição apenas destaca a operatividade que a leitura de Freud desempenhou em sua teoria da história.

teóricas desse reemprego, proponho tratar um aspecto regular que em uma de suas variadas ocorrências levou Certeau a nomear a história como “heterologia”. É isso que chamo teoria heterológica da história, ou seja, a coerência implícita no reemprego multiforme da alteridade como fundamento epistêmico, ético-político e estético da historiografia.

Essa teoria heterológica da história deixa rastros no que Certeau entende por “fazer história” (*faire de l’histoire*). Tal expressão incorpora aspectos que permitem dimensionar o paradoxo da heterogeneidade/homogeneidade na prática histórica. A esse embaraço, Certeau contrapõe um conceito de história definido pela compreensão do passado como ausência (*l’absent de l’histoire*), pela organização do trabalho em torno de uma “presença faltante” (*présence manquante*) e pela interferência de uma “alteridade alterante” (*altérité altérante*). Essa história heterológica, por fim, desdobra-se no conceito de “operação historiográfica” (*opération historiographique*) e na condição fronteira da história entre a ciência e a ficção.

Para Certeau, não devemos confundir “fazer história” com a aplicação precisa de regras características de determinado procedimento científico. Esse rigor continua sendo imprescindível, mas não é suficiente para caracterizar uma prática enquanto histórica (CERTEAU, 1973, p. 156). Com essa expressão, ele enfatiza o ato produtor, a fabricação, por meio de um procedimento, do histórico em um texto, como Freud fez com o manuscrito do caso Haitzmann (CERTEAU, 1970a; Id., 1975a, p. 339-364.). Fazer história é adquirir, por meio do trabalho, a consciência de que algo passou, é enfrentar o que não é mais, logo, produzir uma diferença em relação ao presente (CERTEAU, 1970b, p. 192; Id., 1973, p. 157; Id., 1975a, p. 339).

Nesse sentido, há uma interdependência entre a produção do passado como outro e a diferenciação do próprio presente. Uma sociedade dá a si mesma uma definição e recorta suas próprias pertinências ao distinguir-se do passado que ela mesmo diferencia. O discurso histórico proporciona um contraste por meio do qual uma sociedade vivencia a si mesma enquanto presente. Segundo palavras de Certeau, ele “historiciza o atual”, “presentifica uma situação vivida” e “explicita uma *identidade social*” (CERTEAU, 1975b, p. 40, 88, grifo do autor).

A alteridade do passado é crucial tanto ao fazer singularmente histórico quanto à experiência histórica que esse tipo de prática fornece às sociedades ocidentais. Por meio da erudição ou de determinada análise estrutural, um ato produtor inscreve a diferença entre um “fato” ou uma “ordem” passada e presente. Todavia, o

heterogêneo é compreendido e retomado na homogeneidade da explicação de outra sociedade, acabando por ser reduzido a fragmentos incluídos na história que uma sociedade conta a si mesma.

Nesse ponto está o cerne do problema posto pela teoria heterológica da história: o discurso histórico supõe uma alteridade do passado como condição de seu fazer, mas ao mesmo tempo a elimina, integrando-a no tecido social e linguístico de sua sociedade. Certeau descreve esse paradoxo nos seguintes termos:

Pois a missão social que lhe outorga o presente tem, precisamente, o objetivo de restabelecer o outro no campo de uma compreensão presente e, por conseguinte, de eliminar a alteridade que parecia ser o postulado do empreendimento. O outro seria, convertido em objeto, o elemento que o discurso histórico transforma em significantes e reduz ao inteligível para suprimir-lhe o perigo.⁸⁸

Certeau atribuiu uma nova pertinência teórica a essa redução do outro ao mesmo na prática contemporânea da história. Ele não se satisfaz em apontar a relação entre a produção do heterogêneo do passado histórico e a homogeneidade da linguagem da sociedade presente. Ele foi mais longe ao constatar que uma ferida negativa é a condição de qualquer pretensão positiva de quem faz história:

Nos pedaços que organiza, antecipadamente, o imaginário de sua sociedade [os documentos], ele [o historiador] opera deslocamentos, acrescenta outras peças, estabelece, entre elas, distâncias e comparações, discerne nesses indícios o rastro de outra coisa, remete assim a uma construção desaparecida.⁸⁹

À essa altura a definição mesma de história como heterologia vai podendo começar a ganhar seus contornos. A história é uma heterologia porque ela se constitui a partir da relação com um *outro ausente* de tipo particular: “aquele que ‘passou’” (*celui*

.....
88 “Car la mission sociale qui lui alloue l’[...] présent a précisément pour objectif de ramener l’autre dans le champ d’une compréhension présente, et par conséquence d’éliminer l’altérité qui semblait être le postulat de l’entreprise. L’autre [...] serait [...], mué en objet, l’élément que le discours historique transforme en signifiants et réduit à de l’intelligible pour en effacer le danger” (CERTEAU, 1973, p. 174).

89 “Dans les morceaux qu’organise à l’avance l’imaginaire de sa société, il opère des déplacements, il ajoute d’autres pièces, il établit entre elles des écarts et des comparaisons, il discerne à ces indices la trace d’autre chose, il renvoie ainsi à une construction disparue” (CERTEAU, 1975a, p. 340).

qui « a passé ») (CERTEAU, 1973, p. 173, grifo do autor). A morte do outro o põe fora do alcance, faz dele em si mesmo inacessível. Essa vida passada (o morto) é irredutivelmente diferente, dessa existência outra restando apenas vestígios. Embora entreguem rastros dessa alteridade do passado, a linguagem desses mortos diz que eles não estão ali, não são este ou aquele signo, não correspondem a tal ou tal relação estabelecida (CERTEAU, 1970b, p. 189, 190, 192; Id., 1973, p. 7, 8). O que quer que o historiador entenda ou faça da história, o passado como morto, diferente e ausente é o seu objeto: o que ele estuda não é mais, é outra coisa e não está em lugar algum enquanto tal.

Diante desse ausente da história, o historiador organiza uma presença faltante. Seu trabalho é produzido em função desse outro, mas este é igualmente a razão da falha original que seu empreendimento não pode superar. Ele está verdadeiramente compromissado com esse referente que escapa, mesmo que jamais possa reabsorvê-lo em seu discurso. Figura estritamente necessária à sua oficina, é essa falta que ele tem por missão representar. (CERTEAU, 1973, p. 9, 156; Id, 1975a, p. 118, 340).

Indicar a organização da história em nome de uma presença faltante retoma o problema aberto pela intervenção freudiana na história, embora em termos mais associados a Lacan.⁹⁰ A ciência histórica postula um morto, mas sua própria prática a contradiz quando pretende ressuscitá-lo no discurso. A presença faltante está justamente nessa tensão entre algo indispensável, mas que não pode ser enunciado. Essa falta desdobra a conclusão a que Certeau tinha chegado a partir de sua análise sobre Freud, ou seja, a constatação de um “objeto perdido” (objet perdu), cena primitiva apagada, mas ainda atuante na organização do discurso (CERTEAU, 1975a, p. 74).

Uma maneira de avaliar o significado dessa ferida original do conhecimento histórico é articulá-la à maneira como Certeau pensa a diferença do passado por meio da imagem de uma alteridade alterante. Certeau expressa essa imagem através de Robinson Crusoé e Jules Michelet, considerados por ele, respectivamente, um dos últimos mitos ocidentais e o poeta da historiografia moderna.

O célebre naufragado, Robinson Crusoé, torna-se chefe da ilha quando impõe uma razão técnica classificatória à sua desordem. Essa colonização é subitamente interrompida quando se depara com o vestígio humano deixado marcado na areia. A

.....
⁹⁰ E bastante conhecida a explicação lacaniana do desejo como falta. Para Lacan, o desejo resulta da subtração da satisfação à demanda. Também é sua a formulação “o desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 1966, p. 698; Id., 1973, p. 223).

desordem do método e um fascínio/horror ambivalentes são então desencadeados: “A ética tecnicista se modifica em um poema erótico e alucinatório do outro”.⁹¹ Porém, esse arroubo onírico logo será superado com a chegada do nativo, salvo da morte, tornando-se servo. É quando o controle sobre a ilha retorna às mãos de Robinson Crusoé: “Sexta-Feira, ‘meu Sexta-Feira’”, fabula Certeau.⁹²

De acordo com ele, tal desejo ambivalente do outro encontra-se articulado na historiografia contemporânea. Embora ela frequentemente tente rejeitar o fato, isso está presente em uma de suas referências maiores, Jules Michelet, essa espécie de Daniel Defoe historiógrafo cujos contornos a interpretação heterológica certeuniana pincela. Michelet teria praticado a história como uma erótica, sem eximi-la da responsabilidade de ser uma técnica: “É o que, relido, Michelet volta a nos ensinar quando ele faz disso a narrativa do *corpo* que não fala e a alucinação (o retorno, a ‘ressurreição’ literária) do *morto*”.⁹³ Desse modo, esse corpo (o outro ausente) é aquilo do que o historiador se ocupa sem ser capaz de ressuscitar (há algo de irremediável nessa perda). Eis a ambivalência marcada em seu trabalho: “uma morte é o fantasma que o historiador não pode nem esquecer, nem suportar”.⁹⁴

Como Robinson Crusoé, o historiador também se depara com os vestígios do outro deixados na areia. Contudo, diferente do primeiro, o segundo tem – ou deveria ter – consciência que o outro nunca voltará. Ele fica estupefato diante das marcas de uma alteridade inquietante à ordem de sua sociedade, retornando sempre alterado dessa ilha distante e do contato com os vestígios do outro. Sexta-Feira é para ele objeto perdido de uma “metáfora do ausente” (*métaphore de l’absent*) forjada por seu trabalho, sinal da morte que sempre retorna em seu próprio discurso (CERTEAU, 1973, p. 179).

Há uma violência alterante capaz de irromper na racionalidade homogeneizante, capacidade do outro escapar e violentar uma ordem expressiva estabelecida, suposta ou imaginada sobre ele. Essa alteridade é alterante porque ela é capaz de ressurgir mesmo onde parece ser eliminada, se inscrevendo no trabalho que acreditava tê-la absorvido (CERTEAU, 1973, p. 174).

91 “L’éthique technicienne se change en un poème érotique et hallucinatoire de l’autre” (CERTEAU, 1973, p. 178).

92 “Vendredi, « mon Vendredi »” (CERTEAU, 1973, p. 178).

93 “Relu, Michelet nous le réapprend lorsqu’il en fait le récit du corps qui ne parle pas et l’hallucination (le retour, la « résurrection » littéraire) du mort” (CERTEAU, 1973, p. 179, grifo do autor).

94 “Une mort est le fantasma que l’historien ne peut ni oublier ni supporter” (CERTEAU, 1973, p. 179).

Portanto, é em função dessa problemática da alteridade que Certeau classificará o modo de proceder do historiador. Suas conclusões sobre o ausente, a presença faltante e a alteridade alterante são seguidas na prática do trabalho histórico pela noção de “operação historiográfica”. Um fazer heterológico da história é a condição de possibilidade de uma operacionalidade propriamente histórica no universo das ciências humanas.

Certeau define a operação histórica/historiográfica pela “combinação de um *lugar* social, de *práticas* ‘científicas’ e de uma *escritura*”⁹⁵:

Encarar a história como uma operação será tentar, de um modo necessariamente limitado, compreendê-la como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura).⁹⁶

A história funciona dentro de uma sociedade. Ela é definida por sua participação em um lugar social no qual é estabelecido o possível e o impossível da pesquisa em determinado tempo e espaço. Logo, sua prática é dependente do permitido e do interdito à produção de conhecimento em uma situação epistemológica na qual está inserida. Embora o lugar não seja suficiente para entender a história, é condição para que ela não seja uma produção lendária, ideológica ou sem pertinência no seio de uma sociedade (CERTEAU, 1975a, p. 94-95).

Além de ser inerente à uma situação epistemológica socialmente dada, a história é uma prática. Tendo em vista que os documentos conotam o passado, o historiador procede ao reconhecimento, multiplicação e reunião dos rastros dessa alteridade que chegam ao presente. Com o delineamento desse espaço de signos dispersos tornados indícios de realidades históricas faltantes, ele está apto para estabelecer arrumações, conjugações, construções, em suma, instaurar um sistema de relações (CERTEAU, 1973, p. 156, 157; Id., 1975a, p. 73, 118, 140).

A isso corresponde a combinação do papel da erudição e das análises estruturais. Nesse domínio o fazer heterológico da história aparece nitidamente. Embora

95 “[...] combinaison d’un lieu social, de pratiques « scientifiques » et d’une écriture” (CERTEAU, 1975a, p. 79, grifo do autor).

96 “Envisager l’histoire comme une opération, ce sera tenter, sur un mode nécessairement limité, de la comprendre comme le rapport entre une place (un recrutement, un milieu, un métier, etc.), des procédures d’analyse (une discipline) et la construction d’un texte (une littérature)”. (CERTEAU, 1975a, p. 78, grifo do autor).

o historiador recorra a ferramentas conceituais de tipo estruturais, ele remete ao ausente desse sistema de relações representado em sua análise: “essa conexão entre ‘estrutura’ e ‘ausência’ é o próprio problema do discurso historiográfico”.⁹⁷

Portanto, os rastros do outro não têm por função ser o elo perdido que, encontrado, garantiria à análise restaurar determinado sistema do passado, mas o meio de reenviar à alteridade que deve alterar a própria linguagem unitária da explicação do vivo sobre a morto. Isso pode ser afirmado por intermédio da demonstração do papel estratégico e crítico atribuídos por Certeau à prática da história.

Falar em estratégia da história significa indicar uma maneira propriamente histórica de proceder. Mais especificamente, refere-se à especificidade da história quando esse ramo do conhecimento já não é mais detentor da racionalidade explicativa dos dados que ele próprio produz como históricos. À época de Certeau, isso significava estipular o que singularizava a história quando ela parecia perder sua autonomia, assumindo uma posição auxiliar para outras disciplinas.

De acordo com Certeau, a operação histórica assume esse interesse externo como sendo sua tarefa própria. Sua prática se torna “o meio de *fazer aparecer diferenças* relativas às continuidades ou às unidades das quais parte” (CERTEAU, 1975b, p. 79, grifo do autor). Ela lança mão de construções teóricas de outras disciplinas para “*descobrir o heterogêneo* que seja tecnicamente utilizável”.⁹⁸ O resultado específico da análise histórica não é a aplicação de modelos, mas o seu emprego tendo em vista a manifestação de desvios e a capacidade de transformá-los em problemas tratáveis: “se a diferença é *manifestada* graças à extensão rigorosa de modelos construídos, ela é *significante* graças à relação que mantém com eles a título de um desvio”.⁹⁹

Portanto, esse trabalho tem por objetivo fazer emergir uma alteridade e por meio dela alterar as formalizações dadas nos sistemas interpretativos estáveis nos domínios científicos do presente. Isso pode ser visto inclusive no procedimento mais propriamente característico da história, o do estabelecimento dos “fatos” históricos.

97 “Cette connexion entre « structure » et « absence » est [...] le problème même du discours historiographique” (CERTEAU, 1973, p. 157).

98 “[...] découvrir de l’hétérogène qui soit techniquement utilisable” (CERTEAU, 1975a, p. 107, grifo do autor).

99 “[...] si la différence est manifestée grâce à l’extension rigoureuse de modèles construits, elle est significative grâce à la relation qu’elle entretient avec eux au titre d’un écart” (CERTEAU, 1975a, p. 108, grifo do autor).

A figura do historiador aparece atenta ao *excepcional* (*détail qui fait exception*) na reflexão epistemológica de Certeau. Essa é a maneira pela qual é possível verificar seu esforço em operacionalizar, na prática histórica, os rastros do outro ausente: “o ‘fato’ do qual se trata doravante não é aquele que oferece ao saber observador a emergência de uma *realidade*. Combinado com um modelo construído, ela tem a forma de uma *diferença*”.¹⁰⁰

Essa estratégia já traz implícita um estatuto particular da história em relação à razão contemporânea. Ela tem a função de ser uma crítica, particularizada em três aspectos. Primeiro, estabelece desvios significativos (*écarts significatifs*), fazendo surgir exceções pertinentes nas diversas esferas da documentação que produzam algo de negativo e exijam um maior rigor no controle da aplicação de métodos econômicos, sociológicos, semióticos, etc.

Segundo, faz do particular o “limite do pensável” (*limite du pensable*). Isso quer dizer que ela indica as vias pelas quais as regularidades são sempre relativas a cortes subjacentes, seja um detalhe biográfico, uma baixa salarial ou um gesto aberrante, exemplos do desnível necessário à irrupção do que se mantém impensado.

Terceiro, o conhecimento histórico instaura a “figuração ambivalente do passado e do futuro” (*figuration ambivalente du passé et du futur*): ele representa aquilo que falta no passado, imprimindo uma falha na coerência científica do presente e dando lugar a uma possível ultrapassagem que o abre a prática científica a um porvir (CERTEAU, 1975a, p. 115-119).

Por fim, o aspecto no qual a feição heterológica da história é apresentada mais explicitamente: enquanto uma *historiografia*. O primeiro ponto a considerar a esse respeito é levar em conta o vínculo inseparável mantido pela história com a construção de um texto, quer dizer, com uma representação literária.

Estabelecer esse vínculo não significa reduzir a história à literatura, pois a escrita historiadora lança mão de uma representação de tipo específico: “a representação – *mise-en-scène* literária – só é histórica se ela se articula com um *lugar social* da operação científica e se ela é institucional e tecnicamente ligada a uma *prática do desvio* em relação aos modelos culturais ou teóricos contemporâneos”.¹⁰¹

100 “[...] le « fait » dont il s’agit désormais n’est pas celui qui offrait au savoir observateur l’émergence d’une réalité. Combiné à un modèle construit, il a la forme d’une différence” (CERTEAU, 1975a, p. 111-112, grifo do autor)

101 “La représentation – mise en scène littéraire – n’est « historique » que si elle s’articule sur un lieu social de l’opération scientifique, et si elle est, institutionnellement et techniquement, liée à une pratique de l’écart par rapport aux modèles culturels ou théoriques contemporains” (CERTEAU, 1975a, p. 119, grifo do autor).

Um segundo aspecto a considerar é a variedade de autores com os quais Certeau dialoga nessa reflexão do aspecto literário da história. Roland Barthes, A. J. Greimas, Émile Benveniste e G. R. Elton, para citar alguns.¹⁰² Porém, no plano heterológico referente ao caráter escriturário da história, sua dívida maior é com a filosofia de Jacques Derrida e com a psicanálise freudiana.

A herança da filosofia derridiana aparece no fato de que a escrita do historiador é uma escritura. Seguir a trajetória dos rastros deixados pelo outro significa conscientizar-se que o passado não voltará jamais: “a voz está perdida para sempre”, diz Certeau.¹⁰³ Isso indica a própria situação da historiografia quanto à sua pretensão de *representar* o outro: “a historiografia é uma escritura, não uma fala”.¹⁰⁴ Tal afirmação retoma a distinção derridiana entre voz e escritura, ou seja, a contraposição entre a referência unitária à uma presença e a apagamento da origem. De acordo com Certeau, essas análises feitas por Derrida em *De la Grammatologie* “permitem precisar o estatuto da historiografia”.¹⁰⁵

Certeau distingue essa maneira de compreender a escrita da história da mera entrega ao subjetivismo ou ao relativismo, como certos críticos poderiam objetar. Ao fazer essa distinção, ele busca se afastar de Paul Veyne, “maravilhoso decapitador de abstrações”, como o descreveu ironicamente certa vez (CERTEAU, 1975b, p. 80).¹⁰⁶

Essa condição escriturária diz mais respeito a uma ambivalência característica do trabalho da história, uma vez que essa operação mantém uma relação necessária do texto com o real e com a morte (CERTEAU, 1973, p. 158). O passado foi e não é mais; a um só tempo é o real almejado pela história e o passado morto; mas justo porque morto, é também inapreensível enquanto pura presença, tornando possível a emergência de outra coisa em seu lugar, a saber, o discurso historiográfico.

102 No que diz respeito à relação entre o discurso histórico e a semiótica, cf. a parte *Le discours de l'histoire* do capítulo *Faire de l'histoire* (CERTEAU, 1975a, p. 65-70). No que tange mais propriamente ao caráter literário do discurso histórico, ver a terceira parte (*Une écriture*) do capítulo *L'opération historiographique* (CERTEAU, 1975a, p. 119-142).

103 “[...] *la voix est à jamais perdue*” (CERTEAU, 1973, p. 9).

104 “*L'historiographie est une écriture, non une parole*” (CERTEAU, 1973, p. 158).

105 “[...] *permettent de préciser le statut de l'historiographie*” (CERTEAU, 1973, p. 158, nota 7).

106 Sobre a redução da história às decisões subjetivas, ao prazer do historiador e às regras do gênero literário, como a reflexão epistemológica de Veyne teria proposto, ver o artigo *Une épistémologie de transition: Paul Veyne* (CERTEAU, 1972, p. 1317-1327).

Por outro lado, essa abertura do presente permitida pela morte do passado tende a dissimular a falta que a possibilitou. A importância dada ao desvio na esfera da prática parece ser suplantada por uma atitude inversa à sua capacidade de articular uma alteridade do passado alterante do presente. O realismo do discurso histórico identifica o objeto e a narração, fazendo desse morto a figura objetiva da historicidade dos vivos.

O historiador enfatiza a presença do real em seu texto por meio de esforços referenciais e de enunciados constatativos. Ao fazê-lo, não deixa de estar em funcionamento a produção de um efeito de realidade, discurso performativo ao qual a escrita histórica não escapa (CERTEAU, 1975a, p. 133). Isso poderia ser pensado a partir de um certo modo de interpretação dos documentos, do uso da cronologia, dos tipos de citação, do apelo ao nome próprio, do discurso impessoal, etc.

No entanto, o mais relevante à questão heterológica relativa ao assunto é a maneira como uma ficção histórica intenta exumar os mortos e *representá-los* no texto. Ao tornar-se o seu legista e fazer de sua escrita a mostra do corpo dissecado, o historiador termina por excluir o outro ausente, *representando-o* em função de uma pedagogia dos vivos:

A escrita só fala do passado para enterrá-lo. Ela é um túmulo no duplo sentido de que, pelo mesmo texto, ela honra e elimina. Aqui a linguagem tem como função introduzir no *dizer* o que não se *faz* mais. Ela exorciza a morte e a coloca no relato que substitui pedagogicamente alguma coisa que o leitor deve crer e fazer.¹⁰⁷

Esse jogo entre o morto e o vivo, ou entre a história e a ficção, ganha uma nova dignidade na abordagem freudiana. A “ficção teórica” construída por Freud em *Moisés e o Monoteísmo* estabelece a escrita como uma forma de relação heterológica com o passado. A lucidez de Freud nessa seara é uma alternativa à maneira por vezes ingênua da representação histórica remeter (eliminar) ao seu outro.

Freud designa como “lendas” as ficções que denegam seu estatuto ao pressuporem falar do real. À ficção e ao romance, Freud atribui uma função teórica, fazendo delas a própria forma da seriedade científica (CERTEAU, 1981b, p. 111-112, 125).

.....
¹⁰⁷ “L’écriture ne parle du passé que pour l’enterrer. Elle est un tombeau en ce double sens que, par le même texte, elle honore et elle élimine. Ici, le langage a pour fonction d’introduire dans le dire ce qui ne se fait plus. Il exorcise la mort et il la case dans le récit qui lui substitue pédagogiquement quelque chose que le lecteur doit croire et faire” (CERTEAU, 1975a, p. 140).

A historicidade dos temas tratados é o que levou Freud à ficção, fossem em casos clínicos ou documentos de outra natureza. Esse foi o meio pelo qual buscou dar conta de alterações do modelo patológico estrutural, das modificações inseridas na posição do analista pelo sofrimento do outro, ou do vestígio de algo diferente encontrado nos sistemas históricos explícitos ou implícitos aos quais estavam ligados seus materiais.

Portanto, a escrita literária não é redutível nem estranha à seriedade da cientificidade: “Desse ponto de vista, o romance é a relação que a teoria mantém com a aparição acontecimental de seus limites”.¹⁰⁸ Essas falhas, lacunas e contradições adentram a narrativa freudiana, violentando a identidade suposta pelo relato.

Uma vez que o corte é aqui o próprio princípio do funcionamento, é a relação da narrativa com a morte o que a lucidez de Freud põe em cena, esse judeu que estava diante do horror do totalitarismo e do antissemitismo, lembra Certeau (CERTEAU, 1975a, p. 372-373). Para Freud, a morte já está na origem, é um “fora do texto” (*hors-texte*) que condiciona o discurso (CERTEAU, 1975a, p. 376).

A escrita não cessa de buscar curar essa ferida e enganar a morte. Contudo, ela apreende apenas os substitutos de um conteúdo impossível de capturar, “alteração fundadora” (*altération fondatrice*) repetida na sucessão de lugares (CERTEAU, 1975a, p. 376). O evento repete-se no texto apenas se apagando, sendo a escritura “o próprio trabalho da diferença”.¹⁰⁹

Nesse sentido, essa escrita “é ‘romance’ em função de suas relações confessadas com seu outro”.¹¹⁰ Freud conserva, com a tradição mosaica, uma relação de suspeita e de filiação, de distância e de obrigação. Sua escrita se produz no enlace da “alteração da identidade” (*altération de l’identité*) e da “lei da dívida” (*loi de la dette*): “a Escritura se produz no lugar e na língua do outro”.¹¹¹

Certeau fala a língua da psicanálise freudiana com sotaque estrangeiro, de historiador. Ele intervém nela para tratar questões que são autorizadas pelo lugar do qual

108 “De ce point de vue, le roman, c’est le rapport que la théorie entretient avec l’apparition événementielle de ses limites” (CERTEAU, 1981b, p. 113).

109 “[...] travail même de la différence” (CERTEAU, 1975a, p. 385).

110 “[...] est « roman » du fait de ses relations avouées avec son autre” (CERTEAU, 1975a, p. 369).

111 “[...] l’Écriture se produise dans la place et dans la langue de l’autre” (CERTEAU, 1975a, p. 380-381, grifo do autor).

fala, a instituição histórica. Suas próprias questões são alteradas nesse diálogo com o outro. Nesse texto sobre o “Moisés egípcio”, ele retoma o que estava tensionado na escrita como componente da operação histórica, variando o tratamento da eliminação do morto como pedagogia do vivo pela via mais vividamente heterológica do retorno do recalcado e da inquietante familiaridade.

Valendo-se de Emmanuel Levinas em *Totalité et infini*, Certeau associa uma filosofia implícita e não confessada à historiografia. O logos do desvelamento do ser, agora feito compreensão dos fatos históricos, torna o outro em mesmo ao apreendê-lo.

O romance freudiano teria modificado essa lógica, inserindo o trabalho escriturário da diferença no discurso científico e didático da história: “Freud reintroduz o *outro no lugar*”.¹¹² A ficção histórica pode recalcar, como a historiografia tende a fazê-lo, ou dar lugar a essa estranheza já marcada em toda escrita da história.

De acordo com Certeau, essa marca pode assumir a forma de sobrevivências que não deveriam estar lá, em níveis estratificados agindo uns sobre os outros. Ela também pode insinuar-se em outros tipos de falhas, violentando as fronteiras de unidades homogêneas frequentemente postuladas pelo discurso histórico.

Em história religiosa, por exemplo, em uma sociedade que não pensa mais segundo os mesmos princípios de seu objeto, deve-se considerar a dívida, o retorno e as deformações que trazem de volta, por meio de ficções, esse “recalcado religioso” (*refoulé religieux*): “Esse fantasma ‘deslocado’ assombra a nova morada”.¹¹³

Esse retorno do excluído na ficção histórica leva Certeau a questionar a “história canibal” (*histoire cannibale*). Ela “devora” o passado para falar em seu lugar, em nome de um progresso que autoriza saber, melhor do que os próprios textos antigos, o que eles dizem. Em primeiro lugar, isso significa supor que eles dizem o que sabem, ignorando sua alteridade. Em segundo lugar, isso é acreditar que o que sabem não reaparece alterando o discurso que o assimila à distância:

Há engodo porque esses discursos enganam a *si mesmos* não admitindo a dívida fundamental que, na distância, eles tem a respeito do que, *morto*, era nas tradições (e permanece nelas) *sabido*. [...] Mas essa distância, êxodo do “filho” e meio de sua vitória no lugar do “pai”, também não poderia impedir o retorno (sobre

112 “Freud réintroduit l’autre dans la place” (CERTEAU, 1975a, p. 413, grifo do autor).

113 “Ce revenant « déplacé » hante la nouvelle demeure” (CERTEAU, 1975a, p. 416).

um outro nome) do recalcado – “inquietante familiaridade” no próprio lugar de uma razão e de uma produção científicas. [...] *Um e outro* – o ocupante e o fantasma – são recolocados em jogo no mesmo texto: a teoria *presente* reencontra o que, inassimilável, retorna do *passado* como exterioridade colocada no texto.¹¹⁴

A condição literária da historiografia mantém essa ambivalência do real, outro e mesmo, inquietante familiaridade encenada pela narrativa histórica. O discurso científico e a linguagem ficcional deixam de ser excludentes, pois uma das formas dessa conjugação heterológica entre passado e presente aparece no retorno de questões sem tratamento técnico enquanto metáforas narrativas. A atenção ao papel da retórica em história estaria intimamente ligada a essa outra forma de pensar para a qual a ficção e realidade não são estranhas no rigor do trabalho do historiador (CERTEAU, 1973, p. 177; Id., 1982b, p. 75, 78, 82).

Um trabalho atento à ausência do passado, organizador de uma presença faltante e ferido pela interferência de uma alteridade alterante, essa foi a contribuição heterológica de Certeau à teoria da história. Ela chama nossa atenção para a astúcia da história, alteridade do passado histórico que irrompe onde ela é elipsada, e para a dívida da historiografia com esse estranho familiar constituinte de seu discurso. Essa clareza heterológica de que “o morto assombra o vivo” (CERTEAU, 1978, p. 85) me leva a crer que Certeau talvez tenha sido pioneiro em conferir dignidade espectral à teoria da história, iniciativa teórica que só encontrará paralelos mais bem definidos décadas depois.¹¹⁵

.....

114 “Il y a leurre parce que ces discours se trompent eux-mêmes en n'avouant pas la dette fondamentale que, dans la distance, ils ont à l'égard de ce qui, tu, était dans les traditions (et reste chez eux) su. [...] mais cet écart, exode du « fils » et moyen de sa victoire à la place du « père », ne saurait empêcher non plus le retour (sous un autre nom) du refoulé – « inquiétante familiarité » dans la place même d'une raison et d'une production scientifiques. [...] L'un et l'autre – l'occupant et le revenant – sont remis en jeu dans le même texte : la théorie présente rencontre ce qui d'inassimilable revient du passé comme extériorité placée dans un texte” (CERTEAU, 1975a, p. 418, grifo do autor).

115 “Espectrologia” é uma das traduções possíveis para o neologismo *hantologie*, cunhado por Jacques Derrida em *Espectros de Marx* (1993). Berber Bevernage explorou a contribuição dessa proposta de Derrida à história, em seu livro dedicado à tensão entre o tempo irreversível do discurso histórico moderno e o passado irrevogável em contextos de justiça de transição (2012). Ethan Kleinberg também defendeu um conceito de tempo histórico e de historiografia pautados na face espectral da desconstrução, no livro *Haunting history: for a deconstructive approach to the past* (2017).

ESPECTROS DE CERTEAU UMA REAVALIAÇÃO HETEROLÓGICA DE NOSSO TEMPO

O trabalho intelectual de Certeau, padre jesuíta, não saiu ileso da agitação no mundo católico da segunda metade da década de 1960. Aquele foi um tempo de mudanças oficializadas pelo concílio Vaticano II (1962-1965). A secularização no interior da cultura católica avançava num ritmo sem precedentes na história do catolicismo. Uma onda contestatória invadira as ruas de Paris em maio de 1968, luta do desejo para não deixar pedra sobre pedra no castelo da autoridade, inclusive no da instituição religiosa. Embates político-teológicos agitavam os católicos em países latino-americanos aonde Certeau passava a ir com frequência, como o Brasil.

Foi nessa atmosfera efervescente que ele começou a problematizar o modo como havia sido historiador em escritos de natureza mais acentuadamente teológica ou mesmo naqueles mais propriamente historiográficos. Ele passava questionar a insuficiência da erudição e a apologia cristã que haviam dado o tom ao seu trabalho com o passado histórico. Esse questionamento abriu caminho para novos modos de praticar o ofício do historiador e para contribuições teóricas à história, apresentadas há pouco pelo viés da perspectiva heterológica.

Como Clio teima em continuar soando sua trombeta, devemos nos perguntar sobre qual solo histórico estamos nós mesmos ancoradas, tendo em vista tomar consciência das urgências que se impõem a nossos espíritos hoje. Esse é um passo importante para traçar a atualidade da heterologia certeuniana, ou seja, sua pertinência para as *nossas intervenções* diante dos problemas atuais. Esse esforço me permitirá indicar algumas possíveis tarefas de uma teoria da história orientada pela perspectiva heterológica.

Transformações ocorridas ou aprofundadas a partir dos anos 1970 estão relacionadas à reconfiguração da situação mundial que havia sido estabelecida no pós-guerra.¹¹⁶ O surgimento de novas tecnologias da informação, a globalização, o impacto das crises do petróleo, os desafios à manutenção do Estado de bem-estar social em países desenvolvidos e o colapso da União Soviética são alguns dos fatores ligados à reestruturação global do capitalismo, do trabalho e da vida.

.....
¹¹⁶ A maioria das informações que apresento a seguir a esse respeito são baseadas em Hobsbawm (1994) e Castells (1996).

Dentre as muitas características dessa nova situação mundial, talvez uma das mais evidentes seja a hegemonia da lógica político-econômica do neoliberalismo, sem precedentes na história contemporânea. O enfraquecimento das políticas baseadas no keynesianismo e da ameaça histórica ao capitalismo com o declínio da URSS andam de mãos dadas com a disseminação do ideário neoliberal. Esse processo paga tributo à atuação de empresas transnacionais e de organismos internacionais como FMI, o Banco Mundial e a OTAN. O papel desse último foi posto mais uma vez em evidência na lastimável guerra em curso entre Rússia e Ucrânia, ainda que a pobre cobertura midiática sobre o assunto, via de regra, silencie a corresponsabilidade da Organização – e da Ucrânia – na escalada que levou ao conflito entre os países vizinhos do leste europeu.

Outras mudanças acompanharam a difusão do neoliberalismo no contexto da transformação geopolítica mundial e da reestruturação financeira/informacional do capitalismo. Com o Toyotismo, por exemplo, flexibilizou-se o gerenciamento dos processos e a concentração das atividades nas empresas; com o avanço da lógica privada do capital sobre a lógica pública do trabalho, as políticas de Estado se deslocaram das garantias trabalhistas e da proteção social para o estímulo à competitividade, à produtividade e à concorrência internacional nos mercados locais. E esse respeito, no Brasil, a reforma trabalhista, a reforma previdenciária e a mudança na política de preços da Petrobrás são bons exemplos.

Poderíamos ainda falar do aumento da dependência de países subdesenvolvidos a países desenvolvidos, da substituição de postos de empregos por sistemas de inteligência artificial, do declínio do sindicalismo, da flexibilização e precarização do trabalho, do constante sentimento de insegurança empregatícia, do desprezo crescente por parte de alguns quanto àqueles que não adotaram a insegurança pelo viés discursivo da oportunidade...

Esses aspectos de nossa época evidenciam um traço bastante relevante para nossa reflexão, isto é, a relação entre os fluxos atuais do capitalismo, a flexibilização do trabalho e uma nova forma de organizar o tempo. Richard Sennett alertou para essa íntima ligação em seu *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*.¹¹⁷

.....
117 Remeto, nos parágrafos seguintes, particularmente ao primeiro capítulo de *A corrosão do caráter*, intitulado Deriva (SENNETT, 1998, p. 13-33).

Antes das formas flexíveis se difundirem, o trabalho seguia sem grandes alterações ao longo do tempo; a conquista de melhorias na vida doméstica, no consumo e na poupança ocorriam progressivamente; e as regras de proteção dos empregos e de aposentadoria davam certa previsibilidade ao trabalhador. Assim, um tempo linear, cumulativo, previsível e de longo prazo regia a experiência do trabalho em países desenvolvidos, após a recuperação econômica no pós-guerra.

Nas últimas décadas, esse modo de organizar o tempo do trabalho vem cedendo espaço a outro. A linearidade, a cumulatividade, a previsibilidade e o longo prazo deixaram de ter valor positivo. O desprezo pela estabilidade, pelo conformismo e pela burocracia pôs em seus lugares a valorização das constantes mudanças de emprego, a busca pelo retorno rápido, a tomada destemida de riscos e a impaciência quanto a tudo que não é imediato.

Dessa maneira, uma das mudanças elementares trazidas pela reestruturação do capitalismo foi um novo modo de relação com o tempo do trabalho, como Sennett chamou atenção. Essa modificação gerou inquietações até mesmo nas novas gerações profundamente integradas à nova lógica, sobretudo no que diz respeito às vivências familiares e comunitárias dessas pessoas.

Um exemplo dessa situação geral está na narrativa de um dos personagens mencionados em *A corrosão do caráter*. Rico, como Sennett o nomeia no livro, atribui determinadas qualidades para o sucesso profissional. Todavia, elas são bastante diferentes daquelas que ele valoriza em outras esferas de sua vida. Embora Rico defenda enfaticamente as diretivas do curto prazo da qual falamos acima, elas acabam sendo disfuncionais para ele próprio quando o assunto são seus anseios pessoais:

“[...] essas formas de comportamento flexível não lhe serviram em seus papéis de pai ou membro de uma comunidade; ele quer manter relações sociais e oferecer orientação durável. É contra o corte dos laços de trabalho, a deliberada amnésia dos vizinhos e o fantasma de ver os filhos como ratos de *shopping center* que ele afirma a *ideia* de valores duradouros” (SENNETT, 1998, p. 29, grifo do autor).

Nesse dilema reside o cerne da contribuição de Sennett ao assunto de nosso interesse: a dimensão do tempo tem um papel crucial nessa disfunção entre a lógica imposta por um novo capitalismo flexível e as demais esferas da vida. Como poderia ser diferente se a confiança, o compromisso mútuo e o senso de propósito comum

são virtudes de longo prazo? À deriva na extrema fragmentação de fatos sem ligação, a “experiência do tempo desconjuntado” corrói isso que Sennett chama “caráter”, quer dizer, as qualidades que estão para além do instante passageiro e que permitem forjar laços entre as pessoas.

Esse cenário de transformações históricas e de modificação geral em nossa relação com o tempo não aparece somente no diagnóstico de Sennett. Muitos autores se depararam com um ou outro desses elementos, ofereçam eles interpretações coincidentes ou não às do sociólogo estadunidense. Os “tempos líquidos” de Zygmunt Bauman (2007), o “presentismo” de François Hartog (2003) e o “atualismo” de Mateus Pereira e Valdeci Araújo (2018) são alguns dos esforços dedicados a tornar inteligível o papel do tempo nos desafios impostos à nossa época.

Byung-Chul Han também acrescentou novos sintomas ao prontuário do começo de nosso século XXI, em seu ensaio *Sociedade do cansaço*. O filósofo, análogo a Sennett, acredita que o trabalho, a vida e o mundo jamais foram tão transitórios como em nossos dias. Diante da sequência frenética de momentos passageiros, não há nada que garanta o sentimento de duração. Um sentimento de pertencimento talvez pudesse nos salvar do desconforto que isso gera, mas também sofreremos da carência de vínculos nesses tempos de crescente atomização social. No entanto, a dimensão transitória do tempo é ela própria indício de outra coisa mais elementar do funcionamento do capitalismo recente. Há uma nova forma de violência atuando no tipo de temporalidade e de sociabilidade ligadas à flexibilização e à desregulamentação. Trata-se do fenômeno da autoexploração, típico de uma sociedade baseada no imperativo do desempenho.

Mecanismos disciplinares tradicionais não deixam de ter papel relevante, talvez mais do que Byung-Chul Han estaria disposto a concordar. De qualquer maneira, a novidade está no fato de a ênfase da dominação neoliberal consolidar-se no elemento psicológico do trabalho, cada vez mais difundido em todos os âmbitos da vida.

A maximização da produção tem muito mais sucesso quando deixa de recorrer explicitamente a mecanismos disciplinares, deslocando seus estímulos à difusão desenfreada de valores como iniciativa, proatividade, risco e empreendedorismo. A absolutização da lógica da produção e do trabalho deve seu sucesso em grande medida à adoção da hiperatividade em todas as esferas da vida. O sujeito disciplinado foucaultiano tornou-se uma “máquina de desempenho”, segundo formulação de Byung-Chul Han (HAN, 2010, p. 70).

Essa sociedade do desempenho extirpou a negatividade e fez do excesso de positividade seu fundamento. Han não usa os termos no sentido corrente de otimismo e pessimismo, embora esses possam ser um de seus reflexos quando o assunto é política. Ele os explora em certo sentido filosófico: positividade seria a capacidade de algo confirmar o que pensamos ou somos, sem a necessidade de impor-lhe uma recusa efetiva; e negatividade seria a capacidade de algo negar o que pensamos ou somos, podendo haver a contraposição efetiva de uma recusa.

A sociedade do desempenho é pobre de negatividade, isto é, de alteridade e estranhamento. Mesmo o que não é idêntico a nós, o que é diferente, carece de alteridade, pois esse outro não possui estranheza, não representa perigo e não provoca reação de nossa parte. A relação do turista com o país estrangeiro, do nativo com o imigrante ou do curioso com o exótico não é a de um eu espantado diante da evidência da outridade. O diferente aqui não diz respeito ao desconhecido, ao incontável e ao irreduzível. Só o outro que escapa à toda pressuposição, autoconfirmação ou apaziguamento estéril é capaz de suscitar medo e reação.

O exemplo mais sensível desse excesso de igual é o apagamento da diferença radical entre explorado e explorador. O sujeito do desempenho, em seu excesso de positividade, não percebe qualquer coerção externa. Seu modo de ser já não distingue claramente vítima e algoz, senhor e escravo, empregado e patrão. Ele explora a si mesmo e confunde sua autoexploração com liberdade. Concorrendo desenfreadamente consigo mesmo e não conseguindo localizar um ponto exterior que permita a interrupção dessa violência da positividade, essa figura subjetiva do neoliberalismo acaba por sucumbir no cansaço e esgotamento excessivos, insígnias psíquicas de nossa época.

Portanto, uma transitoriedade excessiva, uma fragilidade nos vínculos e uma carência de negatividade são os desafios impostos à nossa reflexão no contexto atual. Qual é o valor da heterologia ceriteuniana diante dos aspectos indicados nesse breve levantamento histórico? Quais desdobramentos ela permite produzir no plano da teoria da história?

Ora, não foi Michel de Certeau quem fez da alteridade o nervo da história? A teoria heterológica da história às vezes pressupõe, às vezes enfatiza exatamente esse tipo de diferença radical da qual parece carecer nossa sociedade cada vez mais violentada pelas exigências do desempenho. Além disso, a outridade do passado marcada no ausente da história, na presença faltante e na alteridade alterante indica um modo espectral de pensar o tempo, apontando experiências alternativas à entrega às

durações sucessivas extremamente imediatistas, curtas, fragmentadas e aceleradas do cotidiano de muitos de nós. Com isso, penso também ser plausível lançar a teoria da história no terreno das vinculações comunitárias urgentes em nossos dias.

Tomar a heterologia como princípio de inteligibilidade implica pressupor a existência de um outro sempre mais outro. Mais do que aquele diferente já dado diante de nossos olhos, a ênfase se desloca para o diferir da diferença. Com isso, tenho em mente o inesperado incontrolável atual ou potencial, mesmo ali onde localizações, identificações e expectativas já produziram efeitos em nosso olhar sobre o outro.

Uma consequência da tomada da outridade como princípio seria nos perguntarmos sobre as resistências às nossas formas uniformizantes de pensar o diferente. De partida, cabe questionar o excesso de positividade da própria afirmação do excesso de positividade compartilhado acima. Essa afirmação, embora justa em certa medida, não sofreria ela própria do mal que ela diagnostica? Se a resposta for positiva, significa que ela própria está acometida de certa pobreza de negatividade. Dito de outro modo, ela lança um olhar sem estranheza sobre o nosso tempo, sem deixar que ele resista a essa apreensão.

Pensem na Primavera Árabe, nos indignados espanhóis, no Occupy Wall Street, nas jornadas de junho de 2013, dentre outras manifestações que eclodiram aqui e acolá na última década. Elas não seriam, de algum modo, formas de estranhamento e rejeição às imposições da sociedade do desempenho? As marchas das mulheres argentinas pelo direito ao aborto legal, gratuito e seguro não seriam uma resposta “negativa” ao perigo da sociedade patriarcal? Consideremos as alianças entre perspectivas indígenas e não indígenas. No documentário *Guerras do Brasil.doc*, Ailton Krenak dispara: “Nós estamos em guerra. Eu não sei por que você tá me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo tão em guerra”. O que mais significaria para nós essa afirmação senão uma imagem anticolonial da alteridade no sentido mais forte do termo?¹¹⁸

Esse questionamento poderia ainda averiguar se as tecnologias de disciplina e desempenho se alternam, modificam e fortalecem mutuamente antes e após a

.....
118 Aqui, a negatividade deve se voltar contra minha própria afirmação. Preciso tomar o remédio que receito. Não posso deixar de levar em conta o perigo de aprisionamento da alteridade do pensamento indígena com essa minha colocação, uma vez que estou o interpretando a partir de termos filosóficos ocidentais. Mas é um risco que devo assumir conscientemente em nome da tentativa de levar em conta os diferentes mundos atravessados em nosso mundo conjunto.

reestruturação global do capitalismo. Ou ainda analisar o papel da internet e das redes sociais no contrafluxo da neoliberalização dos afetos, em movimentos como a Primavera Árabe por exemplo. Seja qual for o caminho adotado, sistematizar variações do excesso de positividade e catalogar as falhas aí causadas pelas fissuras da negatividade permitiria tomar as forças produtivas de nosso próprio momento histórico como nutrientes para a construção de saídas às urgências de nossa época.

Esse desdobramento arrisca uma primeira tarefa contemporânea da teoria da história heterologicamente orientada: confrontar reflexões filosóficas pertinentes com aspectos característicos de nossa história imediata, tendo em vista não apenas produzir um laboratório de experimentação historiográfica para essas reflexões, mas também elaborar novas reflexões filosóficas historicamente situadas a partir das diferenciações decorrentes dessa experimentação. O que está em jogo é o reemprego historicamente orientado de conceitos, argumentos e métodos filosóficos, embora esse exercício também possa ocorrer por meio da teoria literária, da psicanálise, da sociologia, etc.

A heterologia pensa a história como um trabalho com a ausência do passado, presença faltante da historiografia, alteridade que altera a representação colocada em seu lugar. Em outros termos, o conceito heterológico de história toma o passado como outro que resiste às apreensões do presente, objeto perdido cuja realidade ele não pode deixar de desejar e que retorna violentando suas tentativas de presentificação. Essa heterologia pressente algo que me parece ter se tornado uma tendência na teoria da história nas últimas duas décadas.

A tendência que gostaria de indicar tem uma genealogia complexa que aqui só há espaço para apontar. Ele remonta à tentativa de Nietzsche em pensar o contemporâneo e o extemporâneo da história da filosofia. Passa pelo estabelecimento de modos de relação com a tradição para além do binarismo fidelidade/autonomia, esforço visto em nomes como Heidegger, Arendt, Gadamer, Ricoeur, Derrida, dentre outros. Ela culmina na reflexão mais nitidamente detida num tópico elementar da teoria da história, ou seja, as experiências do tempo. Nesse caso, tenho em mente particularmente intelectuais de diferentes orientações filosóficas que se dedicaram a entender o tempo histórico para além da distância irremediável entre passado e presente, como muitas vezes pressupõe o discurso histórico moderno. Hans Ulrich Gumbrecht, Eelco Runia, Frank Ankersmit, Berber Bevernage e Ethan Kleinberg são alguns dos nomes nessa seara.

Uma das contribuições de Certeau a esse respeito se encontra no caráter espectral do conceito heterológico de história, como já indiquei no fim da primeira parte deste capítulo. Faço alusão ao adjetivo “espectral” para designar a intuição de que a história assombra o presente, quer isso seja enunciado explicitamente ou esteja implicado em outras frentes nos textos de Certeau. Minha intenção não é cartografar essa contribuição, mas herdá-la, falar a partir dela.

Uma sociedade dá um presente a si mesma ao diferenciar-se de algo que ela estabelece como não sendo mais, porém essa diferença do passado é apagada ao ser explicada pelos caracteres de uma outra ordem cultural, alheia à sua linguagem. A modernidade ou contemporaneidade de uma experiência depende de um outro ausente sem a qual sua justa caracterização seria impossível (o novo só o é em relação ao antigo), mas o discurso histórico articula mil estratégias para tornar presente esse passado ausente.

No entanto, a estranheza do passado supostamente reabsorvido frustra a ambição presentificante em relação à história. A ausência irreduzível do outro reaparece como o fantasma da diferença que sussurra a não conformidade do presente às suas representações autorreferenciais. Os indícios da negatividade no interior do conjunto que ele próprio atribui a si como sendo sua identidade são as assombrações que o aterrorizam.

Isso traz consequências para o trabalho da teoria da história, pois o passado presentificado já acomodaria o embrião de seu próprio limite, às vezes sinalizando a corrosão potencial de certas fundações por meio das quais uma sociedade fantasia a si mesma. Indo ainda mais longe, poderíamos perguntar se esse estranho tão diferente de nós, vírus para a saúde de nossa identidade, não nos seria mais familiar do que gostaríamos de imaginar, ou até mesmo, em alguns casos específicos, se o passado realmente passou.

No caso de uma resposta positiva a essas questões, o passo óbvio seria aventar que a historiografia e a teoria da história poderiam contribuir para o exorcismo dos demônios que obsediam nossas sociedades. Nesse caso, o passado assombroso poderia ganhar diferentes formas: a da repetição do que passou, em decorrência do esquecimento; a dos elementos naturalizados como atributos do nosso tempo, embora frágeis diante da devida historicização; ou a dos efeitos do passado histórico sobre nossas sociedades. Porém, essas variações, apesar de seus méritos próprios, não poderiam fornecer uma compreensão espectral da história se, em última instância, pressupusessem que o passado passou, irremediavelmente.

Meditemos um momento sobre a esfera da religião, pois ela nos dará indicações relevantes para a delimitação dessa outra via posta em pauta. Como bem sabemos, nosso tempo não pensa mais a si em termos necessariamente religiosos. O conhecimento foi secularizado paulatinamente a partir da modernidade. Nesse processo, a religião tornou-se o passado histórico do presente epistemológico. Contudo, não é preciso grandes esforços para encontrar exemplos de como essa diferença passada ressurgiu em certos domínios, inclusive no campo do conhecimento. Basta citarmos, a título de Brasil, o papel da teologia neopentecostal na pressão da bancada evangélica sobre as políticas públicas da educação básica e superior.

Diante disso, sou levado a me perguntar se de fato a religião realmente deixou de ser uma marca do conhecimento e das instituições em nosso mundo. Com isso, não quero negar o processo de secularização ou mesmo questionar seu valor. Também não é meu objetivo entrar no debate sobre a sociedade “pós-secular”. Meu interesse é apenas estar aberto às tensões e disputas que não se esgotam quando uma determinada perspectiva predomina. Será a religião de fato um aspecto passado de nosso espaço público? O retorno do religioso recalcado não seria o redesenho histórico de algo que permaneceu latente apesar da aparente vitória da secularização?

No caso brasileiro, via de regra, esse papel da religião acarreta problemas graves na esfera pública. Todavia, essa tendência profundamente questionável não resume as manutenções, implicações e ressignificações da religião na vida de muitos brasileiros. Penso aqui no lugar ocupado pelas religiões de matriz africana na luta de uma parte da população pela efetivação de direitos básicos. A religiosidade foi um dos alicerces da sobrevivência da cultura ancestral na história da diáspora africana. A religião ocupou lugar importante dentre as estratégias de resistência diante das inúmeras violências infligidas à população escravizada. Essa função não está viva entre seus descendentes ainda hoje, em pleno século XXI?

O que me chama mais atenção em casos como esse é a capacidade da história fornecer uma orientação para o presente, inclusive em seus aspectos religiosos. Não vemos aqui uma experiência irremediavelmente passada que só se repete no presente como farsa. A cultura histórica não tem a função de ser o fármaco para nossas patologias anacrônicas. Mais do que a negatividade das falsas continuidades do nosso tempo, o passado histórico fornece algo para o funcionamento mais inclusivo, igualitário e alegre de nossa sociedade. Ao invés de instrumento sagrado para o ritual que afugenta nossos demônios, a história se converte no próprio espírito invocado para

aterrorizar as certezas do nosso tempo. Creio que essa e outras iniciativas em andamento são fermentos criativos para uma teoria da história marcadamente espectral.

Se ao repensar a potência da negatividade em nossos dias tomei como referência o terreno minado e fértil de nossa história imediata, aqui a tarefa se aproxima da história do tempo presente. Com essa expressão, indico os processos históricos aparentados de alguma maneira ao presente. O papel desse passado no presente pode ser impulsionado pela contiguidade temporal, pela sobrevivência de testemunhas oculares, por fatores intergeracionais ou pela circulação da cultura histórica.

Contudo, também chamo atenção para uma história mais ampla, heterogênea e contraditória, englobando àquela e a outros conjuntos presumivelmente não aparentados conosco. Nesse caso, somente começamos a cogitar algum tipo de proximidade histórica quando ampliamos nosso campo de visão. Para isso ocorrer, é preciso permitir-se enxergar os mundos outros que já estavam dados entre nós, numa distância relativa ou abismal muitas vezes criada por nós mesmos. Em muitas experiências o passado não passou, não é puramente ausente ou não está drasticamente dissociado do presente. A variedade das formas de vida atuais é a força impulsionadora de outros modos de pensar nossa relação com a história.

Isso significa apostar na possibilidade de localizar, atualizar ou inventar modalidades de relação não restritas ao corte desorientador entre diferentes tempos. Tal iniciativa não deve ser confundida com o apelo inocente a formas históricas de coordenar experiência e expectativa, como aquelas historiadas por Reinhart Koselleck (1979) e François Hartog (2003). Elas implicariam a adoção de certos pressupostos que só são aceitáveis hoje acriticamente, como a autoridade irrestrita do passado, a continuidade progressiva, o destino teleológico ou o aprisionamento em um determinado tempo. A cautela com ciladas reacionárias e messiânicas é um pressuposto do esforço aqui proposto, quer dizer, o de abrir mão do divórcio forçoso entre durações históricas, não excluindo categoricamente distâncias e proximidades menores, maiores, parciais ou totais entre elas.

Esse exercício de ampliação e ressignificação dos nossos modos de relação com a história tem a capacidade de fazer emergir diferenças potencialmente alterantes de nossas sociabilidades? Seria otimismo em demasia acreditar que esse projeto pode favorecer não somente a produção de formas menos desarticuladas de relação temporal, mas também o estímulo a novas formas de vinculação comunitária? Independente das respostas, esse é outro tópico que me parece urgente ao pensamento histórico

contemporâneo. Uma historiografia, teoria da história ou filosofia da história seriam tão mais contemporâneas quanto elas agregassem elementos à vida comunitária. Essa pauta escorregadia precisaria levar a abertura aos espectros da história às suas últimas consequências ético-políticas.

Certamente, isso exigiria de nós uma boa dose de modéstia, sem esperar que o historiador e o filósofo pudessem ser algum tipo de guru comunitário, ou mesmo que tivessem o direito de alguma palavra final sobre os rumos da vida comum. Por outro lado, somente com um malabarismo muito sofisticado poderíamos dissociar nossa produção teórica da sociedade da qual fazemos parte. E cá para nós, a grande maioria de nós não é tão artístico para a desenvoltura que esse tipo de arte exigiria... Portanto, mais vale sermos lúcidos acerca de nossas intenções, possibilidades e limites, se dispendo a participar da forma mais criteriosa e crítica possível na empreitada conjunta da tentativa de salvar nossas circunstâncias, para aludir à parte menos conhecida da célebre frase de Ortega y Gasset.¹¹⁹

Esse lugar social expandido de nossa operação historiográfica e de nossa maneira de pensar a história talvez possa encontrar sua vocação na metamorfose dos espectros da história em parceiros que nos contam sucessos, fracassos e sonhos não materializados, de alguma maneira estimulantes para os nossos próprios anseios coletivos. Em alguns momentos não é desejável ou aceitável exorcizar os fantasmas que afligem a plenitude autossuficiente do nosso presente, porque em última instância isso seria apagar nossas próprias diferenças inerentes. Nesse caso, talvez seja mais proveitoso multiplicá-los numa ontologia heterológica, partilha de um mundo histórico que é o deles, o nosso, o dos outros e o dos que ainda virão.

Quem sabe isso pudesse facilitar aos membros de uma comunidade atual ou vindoura, incluindo aí o estudioso da história, tomar parte das disputas em torno do que é mal e do que é bom, do que é feio e do que é belo, do que é falso e do que é verdadeiro. Essa atividade poderia ainda acrescentar elementos ao universo de referência próprio dos engajamentos acerca daquilo o que é digno de conservação e de transformação. Por fim, quem sabe ela nos ajudaria a melhor distinguir os fantasmas promissores, vindos pelo bem de nossa comunidade, daqueles que denunciam as traições dos nossos esquecimentos, os simulacros travestidos de autênticos, os

.....
119 A frase, na íntegra, é a seguinte: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (ORTEGA Y GASSET, 1914, p. 322)

acertos de contas ainda pendentes, as reparações ainda devidas e os mortos não velados que assombram a alegria, a autonomia, a igualdade e a justiça.

Essas páginas tiveram por objetivo honrar a contribuição heterológica de Certeau à teoria da história. É verdade que precisei levá-la além de suas fronteiras originais para dar conta de minha proposta no contexto do livro no qual este capítulo se insere. Evidentemente, essa ousadia implica o risco de que nossa herança certeuniana já comporte algum grau de rasura, traço esse marcante da própria forma de ler praticada por Certeau. Acima de tudo, esse risco me parece um preço justo a pagar diante da gravidade das urgências que, se não são completamente novas, impõem-se a nós hoje mais do que nunca.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEVERNAGE, Berber. (2012) **História, memória e violência de Estado: tempo e justiça.**

Tradução de André Ramos e Guilherme Bianchi; revisão técnica de Valdeci Lopes de Araújo e Walderez Ramalho. Vitória: Milfontes/Mariana: SBTHH, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. (2007) **Tempos líquidos.** Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

CASTELLS, Manuel. (1996) **A sociedade em rede.** Tradução de Roneide Venancio Majer com colaboração de Klauss Brandini Gerhardt; atualização de Jussara Simões. 6. ed. revista e ampliada. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

CERTEAU, Michel de. Ce que Freud fait de l'histoire. À propos de: «une névrose démoniaque au XVIIe siècle». **Annales ESC**, année 25, n. 3, p. 654-667, 1970a.

CERTEAU, Michel de. (1970b) Histoire et structure. In: CERTEAU, Michel de. (1987) **Histoire et psychanalyse: entre science et fiction.** Nouvelle édition revue et augmenté. Paris: Gallimard, 2002. p. 188-207.

CERTEAU, Michel de. La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine. **Esprit**, p. 1177-1214, juin 1971.

CERTEAU, Michel de. Une épistémologie de transition: Paul Veyne. **Annales ESC**, année 27, n. 6, p. 1317-1327, 1972.

CERTEAU, Michel de. **L'absent de l'histoire.** Paris: Repères/Mame, 1973.

CERTEAU, Michel de. (1975a) **L'écriture de l'histoire.** Paris: Gallimard, 2011.

- CERTEAU, Michel de. (1975b) **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes, revisão de Arno Vogel. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- CERTEAU, Michel de. (1978) *Psychanalyse et histoire*. In: CERTEAU, Michel de. (1987) **Histoire et psychanalyse: entre science et fiction**. Nouvelle édition revue et augmenté. Paris: Gallimard, 2002. p. 85-106.
- CERTEAU, Michel de. (1981a) Montaigne: « Des cannibales ». In: Id. **Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique**. Édition établie par Luce Giard. Paris: Gallimard/Seuil, 2005. p. 249-263.
- CERTEAU, Michel de. (1981b) Le « roman » psychanalytique: histoire et littérature. In: CERTEAU, Michel de. (1987) **Histoire et psychanalyse: entre science et fiction**. Nouvelle édition revue et augmenté. Paris: Gallimard, 2002. p. 107-136
- CERTEAU, Michel de. (1982a) Lacan: une éthique de la parole. In: CERTEAU, Michel de. (1987) **Histoire et psychanalyse: entre science et fiction**. Nouvelle édition revue et augmenté. Paris: Gallimard, 2002. p. 239-268.
- CERTEAU, Michel de. (1982b) L'histoire, science et fiction. In: CERTEAU, Michel de. (1987) **Histoire et psychanalyse: entre science et fiction**. Nouvelle édition revue et augmenté. Paris: Gallimard, 2002. p. 53-84.
- CERTEAU, Michel de. (1986) **Heterologies: discourse on the other**. Translated by Brian Massumi, foreword by Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional**. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1914) *Meditaciones del "Quijote"*. In: **Obras completas**. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966. Tomo I. p. 309-400.
- GIARD, Luce. Epilogue: Michel de Certeau's Heterology and the New World. **Representations**, v. 33, p. 212-221, 1991.
- HAN, Byung-Chul. (2010) **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. ampliada. Petrópolis: Vozes, 2021.
- HARTOG, François. *L'écriture du voyage*. In: GIARD, Luce. (Dir.) **Michel de Certeau**. Paris: Centre Georges Pompidou, 1987. p. 123-132.
- HARTOG, François. (1996) **Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- HARTOG, François. (2003) **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Tradução de Andréa Souza *et al.* Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

HOBBSAWM, Eric. (1994) **A era dos extremos**: o breve século XX. Tradução de Marcos Santarrita e revisão técnica de Maria Célia Paoli. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KLEINBERG, Ethan. **Haunting history**: for a deconstructive approach to the past. Stanford: Stanford University Press, 2017.

KOSELLECK, Reinhart. (1979) **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira e revisão de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC Rio, 2006.

LACAN, Jacques. (1966) **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1973). **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MARTIN, Hervé. Michel de Certeau et l'institution historique. In: GIARD, Luce; MARTIN, Hervé; REVEL, Jacques. Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau. Grenoble: Jérôme Millon, 1991. p. 57-97.

MATEUS, Pereira; ARAUJO, Valdei. **Atualismo 1.0**: como a ideia de atualização mudou o século XXI. Mariana: Editora SBTHH, 2018.

OHARA, João Rodolfo Munhoz. **A história como heterologia**: do conceito de história em Michel de Certeau. 2013. 80f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013. Disponível em: <https://cutt.ly/2nqrUJ>. Acesso em 31 abril 2020.

OHARA, João Rodolfo Munhoz. La Historia como heterología: implicaciones y apropiaciones del concepto de historia de Michel de Certeau. **La Torre del Virrey**, v. 17, n. 1, p. 101-106, 2015. Disponível em: <https://cutt.ly/Tb648fx>. Acesso em: Acesso em 31 abril 2020.

RABANT, Claude. Michel de Certeau, lecteur de Freud et de Lacan. **Espaces Temps**, n. 80-81, p. 22-26, 2002.

SENNET, Richard. (1998) **A corrosão do caráter**: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Tradução de Marcos Santarrita. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

FICÇÃO E REALIDADE À ESPREITA
DO HISTORIADOR E DO ESCRITOR

HISTÓRIA E LITERATURA: PANORAMA CRÍTICO¹²⁰

LUIZ COSTA LIMA

O título dado à palestra me obrigará a iniciá-la por um resumo, que antecederá o argumento principal. Assim se impõe porque o tempo de uma palestra não será suficiente para tratá-lo em sua inteireza, em decorrência de haver-me imposto há 32 anos dedicar-me a uma questão, a da *mímesis*, que por si impõe considerar história e literatura; falando de modo mais preciso, a romper o tratamento prioritário, segundo o qual a visão da literatura só se completa por sua história. Contra tal postulado, desde os anos de 70, tem-se considerado que o tratamento histórico usual está em crise – cf. René Welleck: 1973, 427 – 440 – assim como a busca de Hans Robert Jauss de reabilitá-la, a partir de sua tese *Literaturgeschichte als Provokation* (1963), com que se originava a *Rezeptionsgeschichte*. Ora, ao aceitar e promover o desafio da *mímesis*, tenho optado por outro rumo, o que se indaga sobre a significação do discurso produzido literariamente, *die Art des Meinens*. Como integrado ao resumo, ainda devo acrescentar um esclarecimento concernente à história em si mesma.

A escrita da história, i. e., a historiografia, desde a sintomática década de 70, tem estado sujeita a um dilema básico: por um lado, por iniciativa de Reinhardt Koselleck, tem-se abandonado a tentativa que se concentrara no século XIX de entender a historiografia como uma das modalidades da ciência. Em seu lugar, Koselleck assinala os limites extremos a que ela se sujeita. O primeiro é facilmente reconhecível: a prática historiográfica sujeita-se em sua prática a obedecer *a existência do fato*. Nos termos

.....

120 O presente texto de Costa Lima foi apresentado em uma sessão dos Webinários do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense. Cf. COSTA LIMA, Luiz. Webinários do IHT. História e literatura: panorama crítico. Debatedores: Ana Carolina de Azevedo Guedes (PUC-Rio) e Maycon da Silva Tannis (PUC-Rio). 29 de setembro de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7xCFK41UlhQ>.

do próprio historiador: “O descobrimento dos acontecimentos, o interesse no chamado núcleo duro dos fatos (...) provocaram a atitude metodológica de não admitir que, nas modalidades de fontes possíveis, fossem incluídos, por exemplo, os sonhos”. E mais adiante no mesmo ensaio: “O historiador parte de antemão de que a atestação verbal abrange o todo da realidade que procura conhecer” (Koselleck, R.: 2021, 113 e 122). Da estrita obediência ao fato resulta o segundo e oposto extremo – que não encontro endossado por nenhum outro historiador. A ele, Koselleck chama de “a ficção do fático” (op. cit., 124). Para o emérito historiador, a ficção surge na história da impossibilidade de seu agente dar conta das inúmeras variáveis constitutivas dos vários ângulos de visão oferecidos pelo momento histórico abordado. Dessa variedade, bem como da impossibilidade de o historiador contar com todos os testemunhos do momento histórico que analisa decorre que sua escolha implica um traço forte de ficção – por certo, não uma ficção desejada, mas imposta pela própria maneira como o historiador cumpre a sua tarefa. Porque ela se estabelece a partir da exaltação do fato, sua designação é bem a ficção do fático.

Acentue-se, ademais, que a caracterização acima é feita por um historiador que não pretendia falar mal de sua especialidade. Se, por conseguinte, seu enunciado procura acentuar a especificidade de sua disciplina, é ela alcançada por diferenciá-la tanto da ciência *stricto sensu*, quanto das modalidades do tenho chamado de ficção interna (a ficção estritamente literária) e a externa (aquela que, tendo uma primeira inscrição discursiva, por exemplo, filosófica, como em Pascal, ou científica, como em Freud, recebe por acréscimo uma distinção por sua distinta formulação literária).

A essa caracterização impactante opõe-se uma segunda, que não posso ter como positiva, mas sim de que lamento a propagação, tanto entre profissionais, quanto entre os *media*. Cito apenas um certo J. H. Plumb, que, em *The Death of the past* (1969), argumentava que, nos termos de Lionel Trilling, “o próprio passado está prestes a ser extirpado da consciência do homem moderno” (cf. Trilling, L.: 2014, 152). Nas palavras do próprio Plumb: “A sociedade industrial não precisa do passado. Sua orientação intelectual se volta para a exploração e para o consumo. (...) O passado (...) se torna objeto de curiosidade, de nostalgia, de sentimentalismo” (apud Trilling, L.: op. cit.).

Impressionante que seja a pauperização a que a história é reduzida, ela ainda se tornará mais rasa dentro do que tem sido chamado de presentismo. Muito menos que uma doutrina, o presentismo é uma atitude prática. Para seus adeptos, que importa que se perca a articulação do presente vivido com o passado e o futuro, se o decisivo

é exploração e consumo? Para não me demorar, apenas acrescento: assim unidimensionalizado, que pode ser tal indivíduo senão um emérito conservador, na política, nos costumes, na manutenção dos hábitos de sua classe? Não parece ocasional que à difusão do presentismo tem correspondido o surgimento da direita radical – não confundida com um nazismo redivido -que se vem mostrando nos Estados Unidos, na Hungria, na Polônia, no Brasil. Se o presentismo traz a aparência de “up to date”, não estranha que seja contemporânea da declaração do direito à guerra, inclusive com a ameaça do uso de armas nucleares, proclamado pelo homem forte da Rússia. Aqui, damos por encerrado o resumo que me pareceu indispensável e passamos ao argumento que pretendo desenvolver.

Poucos anos depois de principiar o questionamento da *mimesis*, compreendi que a falha saliente da teorização tradicional a que me opunha era decorrente de não captar o elo existente onde o fenômeno da *mimesis* é mais forte, i. e., na literatura e na pintura - o elo constituído por *mimesis* e ficção. E como a cláusula verbal com que a ficção se mostra – a cláusula do *como se* – aparece de início na *Primeira carta aos Coríntios*, do apóstolo Paulo, é por ela que devo começar: “Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se faz curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem. (...) Pois a figura deste mundo se dissipa” (Paulo, *Primeira carta aos coríntios*, 7, 29).

Que tempo se fez curto, segundo o apóstolo senão o tempo do mundo, quando cada homem devia escolher sua mulher e cada mulher o seu homem? E porque há de ser “como se não a tivessem” senão por efeito da escatologia cristã de que este mundo será em breve abolido, para que em seu lugar se anuncie o mundo da Parusia. Nos termos do pensador a que estaremos recorrendo, Oddo Marquard: “(...) O mundo existente de agora é desde agora *desrealizado* pelo prometido mundo celeste; e os cristãos devem viver antecipadamente o não-ser vindouro do mundo agora existente pelo *modus* do ‘como se’: a ficção do não ter (...) é a antecipação da negação escatológica do mundo” (Marquard, O.: 2022, 182). É nos termos de Marquard que se formula a abertura do problema: “A *tendência que leva à fundamentalização do fictício deriva da escatologia bíblica*; porquanto a negação escatológica do mundo não só (diretamente) à negação, desde logo fictícia, do mundo preexistente (pois não há o real), como provoca – pois permanece presente como temor real – a seguir também (indiretamente) a restauração contraescatológica do mundo escatologicamente negado, tão só sob o modo da ficção: ou seja, pela inversão do ‘os mé’ no ‘como se’ “ (op. cit., idem).

Embora o próprio Marquard não tenha a teologia como especialidade, de imediato sigo sua argumentação. Ele diferencia a maneira como a Idade Média e os Tempos modernos leram a negação escatológica do mundo. Na Idade Média, o poder temporal da Igreja assegurava a certeza da parusia, o que, em troca, tornava explicável que, incerto, o mundo houvesse de ser assegurado. Daí a enunciação do pensador: “(...) A realidade se torna natureza por sua maximização de realidade (...)” (Marquard, O.: op. cit. 183). Inverte-se a situação, nos Tempos modernos: a realidade “se converte em **fato** (*Faktur*), no limite do fictício: a realidade é produzida por meio de ficções, é um produto da ficção”(op. cit., idem).

Se, em tempos religiosamente afirmados, a negação escatológica motiva a conversão da realidade em natureza, portanto, o provisório em incontestável, a perda de força temporal da Igreja motiva a identificação mental da realidade com a ficção. Marquard torna ainda mais decisivo seu juízo ao relacionar tal identificação com o problema da existência de Deus. Suas palavras são claras e incisivas: “A defesa contra (a) ameaça (expressa pela negação escatológica) só tem êxito pela persuasão de que Deus efetivamente não existe. (...) *Sucedo assim, como réplica radical da negação escatológica do mundo, que o ateísmo metodológico passa por fim para o ateísmo real: para este a ficção não é a não-existência de Deus senão que Sua existência; por isso sempre a partir da tendência que favorece a defesa contra a negação escatológica do mundo, surge agora a luta contra os que se dedicam a essa ficção: os teólogos e os metafísicos*” (op. cit., 185).

Marquard ainda ressalta a suficiência de seu argumento ao assinalar que a dúvida metódica cartesiana “já opera com o fito de superar a posição indestrutível de Deus”, assim como, séculos adiante, a *epoché* fenomenológica husserliana terá escopo semelhante. É possível dizer-se que a relação entre a negação de Deus e a ficcionalidade do mundo converte-se em ainda mais persuasiva por juízo que apenas resumo. O filósofo alemão recorre ao acervo de Leibniz, e a Kant: “*Leibniz (mais precisamente, o Deus de sua Theodicée) foi o primeiro em admitir, ou seja a legitimar, os **mala** – as imperfeições – como condições de possibilidade*”. Recorre mais fortemente a Kant, por ter sido a partir dele que se inicia “a trilha vitoriosa” do princípio da necessidade. Isso porque “antes do princípio da necessidade, *bona* e *mala* eram princípios iguais: *mala*, assim como *bona*, são justificados por sua necessidade para o ótimo; desde então, há o ‘mal legitimado’ como condição de possibilidade. (...) *Se, afinal de contas, o mal pode ser legitimado como condição de possibilidade de um ótimo, então o mesmo cabe para o mal gnoseológico*” (op. cit., 187 – 8). Por conseguinte, Kant, concluímos por nossa conta,

seculariza as palavras de Paulo; já não se diz que o mundo é de pouca dura, senão que habitado por um princípio de necessidade em que o mal pode ser a condição para o muito bom. Ora, como tal contradição lógica poderia ser aceita se a sua ambiência, o mundo, fosse afirmada como fictícia? (Ou seja, sua maleabilidade demonstraria sua inconsistência interna).

Sem avançarmos pela reflexão de Marquard – afinal seu livro se encontra disponível em português – preferimos efetuar uma guinada: deixamos de seguir o desdobramento da tese teológica para convertê-la em de cunho sociológico. Utilizaremos para tanto outro tipo de fonte: *Le Neveu de Rameau*, o romance que Diderot provavelmente começou a escrever em 1761 e que, tendo primeiramente aparecido, em 1804, em tradução para o alemão, da autoria de Goethe, só teria editada sua textualidade fidedigna, em 1890. (Fique claro que o termo ‘ficção’ não aparece nas voltas do romance). Seu título refere-se ao sobrinho do famoso músico Rameau, sobrinho cujo nome, Jean-François, sequer é enunciado. O verdadeiro protagonista é também músico, mas sem fama, trapaceiro, miserável e, com frequência, faminto. O sobrinho não se mascara e reconhece suas “qualidades”, assim enumeradas: “(...) Sou ignorante, tolo, louco, impertinente, preguiçoso, aquilo que nós, borgonheses, chamamos de rematado fora-da-lei, velhaco, guloso (...)” (Diderot, D.: ?, 205). Tal acúmulo de impropérios não significava que fosse mal recebido pelos que frequentava. O sobrinho nada esconde ao recordar: “(...) Eu vivia com pessoas que se haviam afeiçoado a mim, justamente porque eu possuía, em grau muito raro, todas estas qualidades” (op. cit., idem); “Não me perdiam de vista um momento sem lamentá-lo. Eu era o pequeno Rameau, o lindo Rameau, Rameau, o louco, o impertinente, o ignorante, o preguiçoso, o guloso, o palhaço, o grande animal. Não havia um desses epítetos familiares que não me valesse um sorriso, um carinho, uma pancadinha no ombro, um tapa, um pontapé (...)” (op. cit. 206).

Aquele que com ele dialoga, o *Moi* face ao *Lui*, declara que ignorava tal estado de coisas: “É curioso. Até hoje, sempre pensei que as pessoas as escondessem de si próprias, ou as perdoassem em si, desprezando-as nos outros” (idem, 205). O contraste em o *Moi*, apresentado como um ingênuo, e o sobrinho, o *Lui*, é fundamental para captar-se o que este sabe sobre si – o que, em princípio, pareceria supérfluo – quanto e sobretudo acerca da insinceridade avassaladora na sociedade. O *Moi* tenta convencer o sobrinho que, com a inteligência que demonstrava ter, com sua habilidade de ator e sua qualidade de músico, ainda tinha a possibilidade de integrar-se ao lado próspero

da sociedade. Mas Jean-François, embora se queixe dos sofrimentos pelos quais um miserável passa, sabe que a voz a que se dirige é a de um autêntico ingênuo. O sobrinho é aquele que não se deixa enganar sobre os verdadeiros sentimentos e valores suscitados na sociedade. Assim, por exemplo, falando de violonistas famosos, assinala que, em suas execuções, atuam como verdadeiros atores, que oferecem a imagem mesma do suplício e provocam quase o mesmo sofrimento (cf. op. cit., 213). A extensão da conversa é absoluta, ela de fato atravessa todo o romance e não tem propriamente fim. As posições de um e outro pouco mudam, se é que pode-se dizer que há alguma mudança. Alguma mudança se aparenta por parte do ingênuo *Moi*: “O que eu percebo claramente em todo esse enredo é que há poucos ofícios honestamente exercidos, ou poucas pessoas honestas em seus ofícios” (op. cit., 225). A mudança por parte do sobrinho antes faz parte de sua habilidade de dar a entender alguma coisa para, afinal, torcer para seu ponto de vista constante. Não será preciso visualizar outro momento senão na resposta imediato à passagem acima: “Bem, não as há absolutamente; em compensação, há poucos tratantes fora de suas lojas; e tudo andaria bastante bem sem certo número de pessoas que chamamos de assíduos, exatos, que cumprem rigorosamente seus deveres, estritos, ou, o que dá no mesmo., sempre em suas lojas, cuidando do ofício de manhã à noite, e não cuidando de outra coisa. São também os únicos que se tornam opulentos e que são estimados” (idem, *ibidem*). Ao aceitar que há os assíduos e exatos, pareceria que o sobrinho se dispunha a admitir que, em um mundo de tratantes, haveria os justos. Mas a cláusula da assiduidade e exatidão é estabelecida para que se assinale que são estes precisamente que alcançam a opulência e a estima. A imagem da sociedade oferece a óptica invertida do princípio kantiano da necessidade: o caminho do mal não é a condição para o alcance do ótimo senão que a prática de condutas virtuosas é a condição para a opulência e a estimas pública.

Na verdade, ainda somos injustos com o interlocutor do sobrinho ao dizermos que ele escapa de sua honesta ingenuidade. A passagem referida foi bastante leve para que tivesse tal efeito. Daí decorrem as formulações lapidares; todas elas derivadas do anônimo Jean-François, a exemplo de: “por mais que faça, ninguém se desonra quando é rico” (op. cit., 229). Podemos deixá-las à discreção do leitor, desde que se compreenda que elas encontram sua culminância em: “Eu sou eu mesmo, e continuo a ser o que sou, mas ajo e falo como convém” (op. cit., 248).

O interlocutor não se aproximaria de tal auge, mas não se poderia pensar que, se continuasse a existir fora da ficção literária, seria capaz de perceber-se dentro do mesmo

capuz? Mas não saio da leitura antes de assinalar uma derradeira passagem. O interlocutor e o sobrinho reconhecem que La Bruyère e Molière são grandes autores. O sobrinho assinala que os relê com frequência. O sobrinho confirma sua incrível perspicácia ao acrescentar: “São bem melhores do que se pensa; mas quem os sabe ler? (op. cit., 248).

O *Moi* não perde a oportunidade para deixar uma pitada de algum otimismo: “Todo mundo, segundo a medida de seu espírito” (idem, ibidem). A discordância assume o tom de desafio. O sobrinho rebate: “Quase ninguém. Poderia me dizer o que se procura neles?”; O *Moi* confirme sua pisada macia: “O prazer e a instrução”. Apenas assinalo o começo da intervenção mais larga do sobrinho: “Aprendo neles tudo o que se deve fazer tudo e tudo o que não se deve dizer” (ibidem, ib.).

Sem que abandone *Le Neveu de Rameau*, deixo a minha leitura e a comparo com a de outro autor.

Dizem-me que a tradução do *Sincerity and authenticity*, do ensaísta norte-americano, Lionel Trilling tem tido muitos leitores. Seu autor estabelece o contraste entre as visões da sociedade estabelecida em *Le Neveu de Rameau* e no capítulo VI.B. “Der sich entfremdete Geist. Die Bildung” (“O Espírito alienado de si mesmo. A cultura”), da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel. A menor informação que se tenha sobre o pensamento hegeliano será suficiente para reconhecer-se que a posição hegeliana sobre o romance de Diderot não poderia ser senão oposta. De todo modo, detenho-me um instante na orientação do capítulo da *Fenomenologia*. Seu enunciado inicial declara que “a essência tem a determinidade simples do Ser para a consciência, a qual, enquanto imediatamente orientada para a consciência, constitui os costumes” (cap. cit., II, 35). Já o mundo exterior à consciência é o negativo da consciência-de-si. Isso não impede de ser essência espiritual, compenetração do ser da individualidade. No entanto, enquanto negativo à consciência, tem um ser peculiar e a consciência-de-si nele não se reconhece (op. cit., 38).

Sem oferecer alguma orientação melhor, limito-me a dizer que relacionar a essência com o ser, a consciência e os costumes e, a seguir, o mundo exterior com o negativo da consciência-de-si, sem que isso o impeça de oferecer a compenetração do ser e da individualidade, contém, i.e., já supõe, a projeção do método dialético do filósofo. O trabalho de Hegel consistirá em converter o *a priori* estabelecido a partir da essência em algo concretamente operacional, i. e., (aparentemente) verificável. Se o consegue e/ou em que medida é uma tarefa de que nos escusamos. Basta a recorrência superficial à terminologia exposta no princípio do capítulo para compreender-se

que não poderia tomar *Le Neveu de Rameau* senão como um material útil à sua pretensão interpretativa, enquanto intrinsecamente antagônico a ela. Para Hegel, as vozes que se confrontam no romance dialógico, o *Moi* e o *Lui*, expressam os extremos que, combinados, dão lugar à Cultura. No interior do diálogo, o *Moi* é tratado como a “consciência honesta”, que, nos termos de Trilling, “suscita o desdém impaciente de Hegel” e consiste na relação de quem fala “com as coisas e em sua submissão à moral tradicional” (Trilling, L.: op. cit., 51). O *Lui*, ao contrário, é “o bufão, o parasita lisonjeiro, o mímico compulsivo, aquele que não possui um eu para com o qual deve ser verdadeiro; é ele quem representa o Espírito que passa para o próximo estágio de desenvolvimento” (op. cit., 57). Assim visto, *Le Neveu de Rameau* é a manifestação ao vivo do que impulsiona o Espírito em seu desenvolvimento. Basta pensar-se simplesmente na dialética para compreender-se que Hegel lê o romance como se Diderot o tivesse feito sob encomenda para que ele demonstrasse a cultura como produto da supressão (*Aufhebung*) da honestidade estéril e a dissimulação sem limites. Nada estranha que Hegel fale expressamente em Diderot apenas de passagem (cf. Hegel, op. cit, 57-8). Sem falar no nome do sobrinho, a passagem apenas começara quando escreve que a maior verdade do discurso esteve em ter tido “o descaramento de enunciar (que a) impostura é a maior verdade” (idem, 57) – pois esta afirma o negativo da consciência-de-si.

O que será acrescentado pode ser tomado como um confronto da interpretação de Trilling? Não, desde logo por ser evidente que Hegel lê *Le Neveu de Rameau* como o material feito para a constatação do espírito como a conjunção de opostos, a subsunção dos extremos pelo meio-termo. Portanto que só assim sua leitura seria explicável. Por certo, será impossível saber qual a intenção de Diderot em apresentar a voz da honestidade superficial como sendo a sua, a voz do *Moi*. Alguém dirá: mas ainda há alguma dúvida? Há mais do que dúvida: não se esqueça que, hábil romancista, Diderot sabe se emprestar a si uma honestidade que chegava às raias da mediocridade, ao mesmo tempo que doava seu interlocutor, o sobrinho de Rameau, de uma inteligência estonteante; Coube ao filósofo entendê-lo como expressão de valores vindos da nobreza e que foram aburguesados (Trilling, L.: op. cit., 55), contraposta ao indivíduo que tem a lucidez de perceber a própria canalhice. Para ele, então, o romance expõe dois focos de valores dissemelhantes, cuja função seria esclarecida por seu método. Trilling acata a leitura e acompanha a qualidade do capítulo hegeliano, como se não houvesse o que mais dizer.

De minha parte, me pergunto: até que ponto *Le Neveu de Rameau* é passível de ser lido como *A Fenomenologia* pretende. Consideremos concretamente uma passagem. Em um momento de sua incessante discussão, o *Moi* mantém seu caráter de honestidade e sinceridade ao declarar: “Pensemos no bem de nossa espécie. Se não somos bastante generosos, perdoemos ao menos a natureza por haver sido mais sábia do que nós” (op. cit., 201). A que o sobrinho contrapõe: “Mas se a natureza fosse tão poderosa quanto sábia, por que não os teria feito bons como os fez grandes?” A contestação do *Moi* perde por um instante a opacidade do apenas honesto para anotar: “Não vê (...) que se tudo aqui embaixo fosse excelente não haveria nada excelente?”. O sobrinho está de acordo e acrescenta: “O importante é que o senhor e eu sejamos, e que sejamos o senhor e eu” (continuação de 201). Excepcionalmente, o *Moi* abandona o conforto de sua postura usual e antecipa o acordo com o Kant da necessidade, no entanto convertido na importância decisiva dos átomos individualizados.

Em suma, tanto Hegel quanto Trilling julgam que a ficção, presente seja no curso da sociedade, seja na ordem discursivo-ficcional, é uma entidade una, o que lhes permite julgar a ficcionalidade do romance do mesmo modo como a julgaram no curso da sociedade. Por isso ambos se consideram no direito de sujeitar o ficcional a seus propósitos. Cabe então perguntar? Por que isso seria impróprio? E respondo: porque na ficção literária o autor manipula o material que compreende ser-lhe transmitido pela sociedade, *sem que tenha a pretensão de ser fiel a ela*. A ficção literária capta as molduras que, para uma sociedade, formam a sua realidade e joga com elas. Mas não escuto que me contestam? Não se tem aqui partido do suposto que o sobrinho de Rameau apreendeu a realidade verdadeira da sociedade francesa – mais precisamente, do período em que viveu? Sim, por certo, assim o afirmei e o repito. Não se esqueça do que se assinalou no início deste ensaio com Koselleck: em um de seus polos, a escrita da história trabalha – mesmo sem o seu propósito ou até contra ele – com um filão ficcional. O engenho ficcional de Diderot o torna capaz de intuir o verdadeiro perfil da sociedade em que viveu, a extrema dominância da insinceridade inserida nos intercursos sociais. Mas, se assim concordamos, por que o filósofo e o historiador não teriam o direito de ler na ficção o que lhes parecesse correto? Sem que possa, por questão de tempo, desenvolver devidamente a resposta, recorreremos ao que Wolfgang Iser chamou de os vazios do tempo ficcional. Recorro apenas ao mínimo para compreendê-los. Em princípio, os vazios não se destacam em uma leitura linear, ou seja, horizontal, porque resultam da exploração da verticalidade contida

nos signos. Texto algum, exceto os estrepitosamente horizontais – por exemplo, a troca de palavras quando da compra de uma passagem de trem ou de ônibus – deixa de ter algum vazio. Contudo a leitura do texto ficcional será grosseira se se limitar a glosar o que já foi dito em sua horizontalidade. Por isso, Iser acrescenta que o texto ficcional não está completo antes que o leitor intervenha. É ao leitor que caberá concretizar parte dos vazios contidos na composição que o autor realizou. A produção adequada da leitura supõe a interação do que o autor formulou com a exploração de vazios realizada pelo leitor. Quando pois contestamos a leitura realizada por Hegel e endossada por Trilling é porque, em vez daquela combinação, privilegiaram “vazios” por eles mesmos fabricados.

No caso de Hegel é fácil compreendê-lo: seu método dialético impunha a leitura das intervenções dos personagens dialogantes como pistas a serem completadas na constituição da Cultura. O que vale dizer, o *Moi*, no romance dialógico de Diderot, havia de exprimir os valores que tinham de ser do próprio Diderot, e a inteligência aguda do *Lui*, tinha de ser efetivamente do sobrinho de Diderot. No caso de Trilling, a suposição era mais ampla: ele precisamente de dar um peso igual às vozes contrapostas para sustentar o desdobramento de seu ensaio, até, inclusive, o penúltimo capítulo.

Rio de Janeiro, setembro, 2022

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Diderot, D.: *Le Neveu de Rameau* (), in *Oeuvres*, pref., notas, bibliogr. por André Billy, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, trad. cit. de Antônio Bulhões e Miécio Tati: *Obras romancescas, II*, São Paulo, Difusão europeia do livro, 1962

Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes* (1807), trad. de Paulo Menezes: *Fenomenologia do espírito*, II, Petrópolis, Vozes

Koselleck, R.: “Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit” (1976), republic. em *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2010, trad. cit. em *Uma latente filosofia do tempo*, São Paulo, Unesp, 2021

Marquard, O.: *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen* (1989), Paderborn, Munique, Viena, Zurique, trad. cit.: *Estética e anestética*, Goiânia, 2022

Paulo: *Primeira carta aos coríntios*, ed. cit: *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, nova edição revista, 2000

Trilling, L.: *Sincerity and authenticity* (1971), trad. cit.de Hugo Langone: *Sinceridade e autenticidade. A Vida em sociedade e a afirmação do eu*, Rio de Janeiro, É realizações editora, 2014

Wellek, R.: “The Fall of literary history”, in *Poetik und Hermeneutik*, vol. V: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, organ. de R. Koselleck e W.- D. Stempel, Wilhelm-Fink Verlag, Munique, 1973

TEORIA DA HISTÓRIA ENTRE LITERATURA, MITO E MEMÓRIA¹²¹

FRANCINE IEGELSKI¹²²

As relações entre memória, história e literatura são intensas e criadoras. É sempre um desafio poder persegui-las. Temos, na literatura brasileira, um enorme e heterogêneo material que nos permite investigar essas relações de maneira original e instigante. No cenário contemporâneo, autores como Augusto de Campos, Milton Hatoum e Natália Borges Polezzo, por exemplo, escrevem livros que permitem pensar, seja em prosa ou em verso, as inúmeras conexões entre o passado e o presente do país numa dimensão crítica, utópica e também distópica. Esse ensaio tem a intenção de se apropriar da tradição da crítica literária brasileira, estabelecida por nomes como Antonio Candido e Davi Arrigucci Jr., que tomaram a literatura como material privilegiado para pensar os fatos humanos. A ficção trata de verdades e realidades que muitas vezes são abafadas, silenciadas ou esquecidas. A literatura se interessa justamente pelas cenas e sentimentos que habitam em nós e que muitas vezes são colocados em segundo plano para que a vida que corre seja vivida. A literatura visita a nossa ferida mais doída, revolvendo aspectos sensíveis do sofrimento e da felicidade da nossa experiência da vida, para nos colocar mais próximos de nós mesmos. Quase nunca esse exercício é confortável.

.....

121 Artigo escrito no âmbito do projeto “Experiência histórica, ficção e verdade na literatura latino-americana (1940-1960)”, financiado pelo programa Jovem Cientista do Nosso Estado, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro. Processo E-26/202.828/2019.

122 É professora de Teoria e Filosofia da História da Universidade Federal Fluminense. É autora, entre outras publicações, do livro *Astronomia das constelações humanas. Reflexões sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e a história*. Integra o laboratório Observatório do Tempo presente, da UFF. francineiegelski@id.uff.br

Esse ensaio parte de minhas experiências de leitura do romance *Dois irmãos* (2000), de Milton Hatoum, que problematiza ideias sobre a história e os fenômenos humanos num contexto marcado pela ditadura militar no Brasil (1964-1985). Aliás, a história da própria República brasileira já nasce em meio a diversas controvérsias e acordos entre as elites. Por diversas vezes, Hatoum mencionou o impacto que a sua leitura do romance de Machado de Assis, *Esaú e Jacó*, publicado em 1904, teve para a escrita de *Dois irmãos*. *Esaú e Jacó*, por sua vez, fora escrito no contexto político da passagem do Império para a República. No livro que faz referência à história bíblica, Machado de Assis conta as desavenças dos irmãos gêmeos Pedro e Paulo. O primeiro assume a defesa da Monarquia, enquanto Paulo se torna um ardoroso militante da República. Entretanto, embora eles mantenham uma forte inimizade até o fim de suas vidas, a política é um ponto que os une; pois, na narrativa irônica de Machado de Assis, as perspectivas dos irmãos gêmeos sobre o país não eram tão inconciliáveis assim, a transição da Monarquia para a República não trouxe profundas transformações na vida brasileira, a política continuou a ser um assunto das elites. Ademais, tinham eles desacordo em relação a um acordo fundamental: 1888. Diz o narrador de *Esaú e Jacó*: “A diferença única entre eles [Pedro e Paulo] dizia respeito à significação da reforma [emancipação dos escravos], que para Pedro era um ato de justiça, e para Paulo era o início da revolução”. Como analisou José Murilo de Carvalho em *Os Bestializados*, a implantação da República resultou na vitória do ideário liberal oligárquico. Assim, desde a sua origem, a República brasileira se estruturou a partir da exclusão da maioria da população do país dos espaços de poder, especialmente aquela que foi submetida ao regime escravista.

O livro de Hatoum também encena com profundidade encontros e desencontros culturais, uma vez que conta a história de personagens imigrantes árabes em Manaus. O próprio Hatoum é um descendente de imigrantes libaneses que vieram para o Brasil em meados do século XIX e início do XX. Esse ponto é um índice para se entender melhor as estratégias de comunicação de um escritor que se vale das ambiguidades de um pertencimento duplo (ser árabe e brasileiro) para compor as multiplicidades de sentidos dos seus romances. Em *Dois irmãos*, a Amazônia aparece por meio de personagens e pela própria trama do romance que retoma um antigo mito ameríndio. Hatoum realiza um mergulho particular no universo da linguagem para, a partir daí, desafiar a própria realidade em que vive.

ENTRE HISTÓRIA E MITO

Milton Hatoum é um consagrado escritor brasileiro, traduzido em diversas línguas, autor de importantes romances. É conhecido também pela publicação de crônicas em jornais de ampla circulação. Além de escritor, Hatoum foi professor de literatura da Universidade de Manaus, estudioso das estratégias de composição de narrativas modernas e de suas condições de produção e recepção num dado contexto histórico e social. Sua obra repercute perspectivas estéticas e concepções de história e memória da crítica literária, das ciências humanas e da filosofia contemporâneas. Hatoum escreveu os romances *Relato de certo Oriente* (1989), *Dois irmãos* (2000), *Cinzas do norte* (2005), *Noite da espera* (2017) e *Pontos de fuga* (2019). Os últimos dois livros fazem parte da trilogia *O lugar mais sombrio*. Nos dois primeiros livros da trilogia, o protagonista, Martim, ao lado de seus amigos, vive o drama de uma jovem geração de estudantes que decidiu, de diferentes maneiras, resistir ao regime da ditadura militar. Na vida real, muitos opositores da ditadura, inclusive trabalhadores e sindicalistas, desapareceram, foram assassinados por agentes do Estado brasileiro. Não é por coincidência que os dois primeiros volumes de *O lugar mais sombrio* levam o leitor a estabelecer conexões entre o contexto em que a história ficcional de Martim se desenrola e a conjuntura que vigora no momento em que os livros foram publicados; *Noite da espera* saiu um ano após o golpe contra Dilma Rousseff e *Pontos de fuga* apareceu no primeiro ano do governo Bolsonaro.

O contexto da ditadura militar é, aliás, recorrente na literatura de Hatoum. Desde a publicação de seus primeiros romances, ela aparece como um espectro tenebroso que embaralha o destino das personagens. O pano de fundo de *Dois irmãos*, livro que é o principal objeto deste ensaio, é a violência que marcou a história brasileira durante a ditadura. Mas *Dois irmãos* evoca, também, um antigo mito tupinambá, o dos falsos gêmeos, registrado pelo viajante francês André Thevet no século XVI.

Em 1995, Hatoum deu uma conferência na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em que sugeriu que alguns acontecimentos que viveu durante a ditadura militar tiveram forte impacto em sua escrita. Para ele, naquele momento, era muito cedo para colocar a brutalidade da ditadura no centro da narrativa ficcional. Em meados dos anos 1990, o passado parecia ainda existir vivamente no presente brasileiro, ele não conseguia se sentir afastado o suficiente para escrever um romance sobre

aqueles acontecimentos medonhos dos anos 1960 e 1970. Para poder reinventar o passado pela memória era necessário um distanciamento. Em vez de ficção, alegou então que suas experiências traumáticas da época da ditadura ganhavam mais a forma de crônicas. Por inúmeras vezes, Hatoum afirmou que a memória é a principal matéria de sua ficção.

“...El olvido es una de las formas de la memoria”: com essa referência a Jorge Luis Borges no início de seu ensaio dos anos 1990, Hatoum abre uma possibilidade interessante de interpretação do que ele mesmo escrevera sobre sua obra. A alegada dificuldade de escrever uma ficção que levasse em conta as experiências da ditadura militar, por sua presença não-distanciada, talvez indique um caminho para entender, como é apontado no ensaio, a escolha por uma narrativa que tematiza um tempo e um lugar já perdidos e irrecuperáveis e que é também uma remissão às experiências do próprio autor quando morou em Manaus, na infância. Os primeiros livros de Hatoum ficaram conhecidos pelo modo original como o autor transpôs para a literatura, pelo modo como ele reinventou na ficção, a vida amazônica. A distância, para Hatoum, possibilitaria a diminuição dos impactos do presente e uma relação mais criativa e emocionada com a memória. A distância entre o momento da escrita e o da época narrada, ou a distância de algo que outrora fora familiar, traz, para o autor, a ultrapassagem das fronteiras familiares e dos limites que poderiam fazer de seus primeiros romances, inclusive de *Dois irmãos*, uma ficção que abordasse somente as particularidades regionais do Amazonas.

Dois irmãos conta a história dos gêmeos rivais Yaqub e Omar, filhos de uma família de imigrantes árabes de Manaus. Desde a primeira vez que li o livro, notei que um problema muito debatido na antropologia havia ganhado ali densas significações. Este problema diz respeito à interpretação de um amplo conjunto de mitos ameríndios que tem como enredo justamente as aventuras e desventuras de irmãos gêmeos. O tema da “impossível gêmealidade”, expressão usada nas ciências humanas para abordar o assunto, foi estudado notadamente pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss no livro *História de lince*, publicado em 1991, no contexto das comemorações dos 500 anos do “Descobrimento” da América, em ele que ressaltou a violência e a devastação sofridas pelos povos indígenas no encontro com os Brancos. Lévi-Strauss colocou no centro de sua investigação o famoso mito tupinambá dos falsos gêmeos, registrado pelo viajante francês André Thevet no século XVI. Os antigos Tupinambá pertenciam à grande família tupi-guarani e viveram em quase toda a costa brasileira no

momento do Descobrimento. A prática de canibalismo tupinambá ganhou grande destaque na pena de religiosos e viajantes do século XVI, como André Thevet, José de Anchieta, Gabriel Soares de Souza, Jean de Léry, Hans Staden, Pero de Magalhães Gândavo, entre outros. A versão de Thevet tem fortes conexões com mitos colhidos na América do Norte cerca de trezentos ou quatrocentos anos depois, os chamados mitos da história de lince. Lévi-Strauss ressaltou a grande difusão dos mitos da história de lince nas Américas, desde o Brasil e o Peru, passando pela América do Norte, em diferentes registros dos séculos XVI, XVII, XIX e XX.

O mito tupinambá dos falsos gêmeos foi colhido por Thevet entre 1550 e 1555 e publicado no Rio de Janeiro em seu livro *Cosmografia universal*, em 1575. Vou resumir muito sucintamente uma pequena passagem desse mito (este é um fragmento, não todo o mito registrado) que também foi estudado pelo antropólogo Alfred Métraux nos anos 1920, em seu livro *A religião dos Tupinambá*. Entre os Tupinambá, contava-se a história de uma mulher, esposa legítima de Maíra-ata (o deus), que foi enganada e seduzida por um indivíduo mais pobre, o Gambá. Ela já estava grávida de Maíra-ata e, depois da relação com o Gambá, deu à luz a gêmeos. Os irmãos eram filhos de pais diferentes (por isso eram falsos gêmeos), um era filho de Maíra-ata, o outro era filho de Gambá. Os gêmeos tinham características antitéticas, um era corajoso, o outro covarde; e provocavam diferentes tipos de acontecimentos para a comunidade, um trazia o bem, o outro ocasionava desgraças. Os falsos gêmeos eram amigos e participaram de vários desafios juntos para provar serem filhos de Maíra-ata.

Os mitos que contam as sagas de gêmeos não são exclusivos das populações indígenas que vivem nas Américas; mas, para Lévi-Strauss, entre as populações do Novo Mundo, eles são uma espécie de manifestação das características específicas do pensamento ameríndio, a saber, o seu dualismo em desequilíbrio – que não deve ser confundido com a natureza binária do pensamento humano – e a abertura para o outro. Nas mitologias americanas, como é o caso deste mito tupinambá, o que movimenta a história é justamente a desigualdade entre os falsos gêmeos. O pensamento ameríndio se amolda às desigualdades sem a intenção de alterá-las, conferindo um valor negativo para a simetria, preferindo o desequilíbrio ao equilíbrio. Lévi-Strauss ponderou que, se os europeus tivessem reagido como os ameríndios ao Descobrimento – se, em vez de se manterem “ensimesmados”, eles tivessem se aberto para a diferença –, a história da humanidade teria sido diferente, o saldo deste acontecimento provavelmente teria sido menos catastrófico, a começar para as próprias populações indígenas.

As diferentes maneiras de europeus e indígenas reagirem ao impacto da diferença tiveram desdobramentos no modo como ambos enfrentaram o evento do Descobrimento. Não é novidade dizer que os europeus que chegaram nas terras do Novo Mundo demoraram a enxergar naquele acontecimento algo de fato inédito. Eles, antes, viam nas gentes e nas paisagens americanas a confirmação dos relatos dos Antigos sobre mundos, seres e lugares fantásticos; já os Astecas e os Incas, no México e no Peru, não ofereceram resistência à chegada dos invasores, em sua mitologia havia lugar para os Brancos, havia inclusive o prenúncio deste advento. Há o célebre exemplo do deus tolteca Quetzalcoatl que, integrado pela cultura asteca, anunciou que viriam pelo mar seres parecidos com ele, de pele branca, grandes e com barba. Ao contrário dos europeus, os indígenas, desde o princípio, receberam o estrangeiro como sendo o “outro”, assimilaram a diferença enquanto diferença.

DOIS IRMÃOS¹²³

É surpreendente constatar que no livro de Hatoum encontram-se ecos do pensamento ameríndio estudado por Lévi-Strauss. *Dois irmãos* trata da assimetria entre os gêmeos rivais, Yaqub e Omar; o mito de Thevet fala das características antitéticas dos falsos gêmeos amigos, filhos de Maíra-ata e Gambá. Povoador com as histórias dos habitantes das terras amazônicas, este romance de Hatoum é uma narrativa sobre as desventuras dos gêmeos Yaqub e Omar que, tendo a mesma aparência física – “tinham o mesmo rosto anguloso, os mesmos olhos castanhos e graúdos, o mesmo cabelo ondulado e preto, a mesmíssima altura. Yaqub dava um suspiro depois do riso, igualzinho ao outro” –, distanciavam-se muito em temperamento. Mas, contrastando com a aparência do Caçula, Yaqub carregava no rosto uma cicatriz, feita por Omar no dia de uma briga por Lívia. Nael, o narrador do romance, conta a história em que os irmãos, ainda adolescentes, tiveram uma disputa feroz pelo amor de Lívia. Desde então, ficara evidente a impossibilidade de os dois gêmeos crescerem e conviverem na mesma casa. Foi quando Yaqub, separado da família, partiu pela primeira vez de casa

.....
123 A partir do problema que estabeleci nesse texto, apresentei um projeto de Iniciação Científica intitulado “História, mito e memória. Um estudo sobre o romance *Dois irmãos*, de Milton Hatoum (2000)”, no qual orientei por dois anos Fabrício Lucas Sampaio Moreira Almeida com bolsa do CNPq e a quem agradeço pelo frutuoso diálogo dos últimos anos.

para o Líbano. A cicatriz feita por Omar marcou para sempre o rosto de Yaqub – “cara de lacrau”, “bochecha de foíce”, eram alguns dos apelidos que ganhou –, não deixando dúvidas de quem era um, quem era o outro. Mesmo que Zana, a mãe dos irmãos, repetisse que os dois eram iguais, eram gêmeos, ela mesma devotou, durante toda a vida, uma enorme predileção por Omar. Halim, marido de Zana e pai dos gêmeos, tinha ciúmes do amor que existia entre o Caçula e a mãe, tinha ódio de Omar. Outro problema antropológico, o do incesto, está presente em toda a narrativa, ele aparece também nas insinuações de Nael sobre as relações entre Rânia, a irmã de Omar e Yaqub, e os dois rivais. Mimado pela mãe, Omar se tornou adepto de uma vida sem responsabilidades e a única esperança de Halim ficou sendo Yaqub, que também lhe trouxe muito desgosto. Na verdade, desde o nascimento, Halim lamentou a aparição dos gêmeos, pois entendia que eles atrapalhavam sua vida sexual com a esposa.

No início da história, Omar era o mais forte, o mais audaz, o notívago de várias mulheres e amores. Yaqub era tímido, rude, com pendor para o cálculo. Yaqub renunciou à sua juventude para estudar, ficava trancado no quarto, solitário, pois queria sair de Manaus, queria conquistar o mundo. A narrativa se encaminha de forma a inverter a posição inicial dos dois gêmeos: na medida em que a história avança, a força de Omar passa a ser decadência, foi acorrentado pelo pai qual um cachorro no cofre, virou bicho, nu, catando as frutas podres no quintal; já o silêncio de Yaqub se tornou êxito, progresso na nova vida em São Paulo, ele se casou com Lívia, uma vitória sobre o Caçula. Mas Yaqub nunca esqueceu a humilhação sofrida na adolescência, tornou-se um homem ressentido e cruel, um lambe-botas da ditadura, ganhando prestígio e poder com a ascensão dos militares nos anos 1960. Já Omar, cheio de ímpetos e mimos, tornou-se um ardoroso crítico à ditadura militar. As atitudes desmedidas de Omar não foram menos danosas que os projetos ambiciosos de Yaqub. Tanto que, para se vingar do irmão, Yaqub se beneficiou da relação que tinha com os militares. Omar recebeu uma condenação política, foi preso e torturado por mais de dois anos pela relação com Laval, o professor-poeta com ideias socialistas que foi preso em praça pública em Manaus e assassinado pelos militares nos primeiros dias de abril de 1964.

Domingas, a empregada da família dos gêmeos e mãe do narrador Nael, dizia que os dois irmãos nasceram perdidos. Habitante da floresta, Domingas, quando criança, depois de viver em um orfanato de freiras, foi entregue a Zana e Halim para ser criada. Como acontecia com muitas indígenas em Manaus, cresceu como a empregada da casa da família. Em 1964, Nael fez 18 anos. Pela narrativa, o narrador

busca compreender seu passado, quer saber sobre sua origem. Nael queria descobrir quem dos dois gêmeos era seu pai, se Yaqub ou Omar. É pelas memórias de Halim, Domingas e Zana que Nael foi encontrando os fios para tecer a história daquela família de imigrantes árabes em Manaus que, de uma maneira enviesada, era a sua própria história. Todos estes personagens, cujas memórias foram fontes para as histórias de Nael, estavam mortos no momento em que ele escrevia o livro. A casa da família em que sua mãe trabalhou a vida toda vai se tornando ruínas. Por isso Nael escrevia, para falar de um tempo que morria também dentro dele. Em uma confissão ao filho, Domingas contou a violência que sofreu por parte de Omar, que a pegou à força num dia em que voltava bêbado de alguma noitada.

Nael cresceu entre dois mundos, dividido entre a casa dos patrões e o cheiro de baratas do quartinho da empregada. Nael, assim como Yaqub, queria fugir de Manaus. Sua relação com Omar sempre fora conflituosa. No início, tinha medo de ser filho de Omar e, depois, decepciona-se com Yaqub. A confissão de Domingas deixava lugar para a dúvida sobre quem era o pai de Nael... Vale dizer que Domingas também gostava de Omar, gostava do contraste, das diferenças entre os dois irmãos. Às vezes Nael pensava ser filho de Yaqub, às vezes temia ser filho de Omar, às vezes era como se viesse dos dois, e, no final, era como se não viesse de ninguém. Como sua mãe, não era filho de ninguém. Nael, no final do romance, escreveu com certa amargura: “Hoje penso: sou e não sou filho de Yaqub, e talvez ele tenha compartilhado comigo essa dúvida. O que Halim havia desejado com tanto ardor, os dois irmãos realizaram: nenhum teve filhos. Alguns de nossos desejos só se cumprem no outro, os pesadelos pertencem a nós mesmos”.

Por que, enfim, aproximar *Dois irmãos* do tema da impossível gemealidade, presente nos mitos ameríndios? O fio condutor do romance é a diferença entre Yaqub e Omar: Hatoum explora justamente a impossível coexistência entre dois personagens que eram fisicamente idênticos e tinham tudo para serem amigos, mas são inimigos desde o princípio. Hatoum buscou, pelo trabalho com a linguagem, um efeito estético entre dois termos (no caso, os dois irmãos) que permaneceram, em todo o romance, em correlação e oposição. Penso que seja possível dizer que Hatoum incorporou em sua história dos gêmeos rivais aspectos do pensamento ameríndio com a finalidade de dar um efeito de realidade à ficção, de trazer mais complexidade e profundidade à sua história. Os dois irmãos expressam, um em relação ao outro – por seus diferentes temperamentos, desejos e posições políticas – uma disparidade, nunca conseguiram

encontrar um equilíbrio, um ponto que fosse possível apaziguar as diferenças. Em outras palavras, o par Yaqub/Omar é um duplo que desdobra uma série de oposições e histórias que não se resolvem na narrativa; eles são os irmãos assimétricos, inimigos da nossa literatura.

Hatoum explorou a dúvida sobre quem era o pai do narrador Nael. No mito colhido por Thevet, os falsos gêmeos rivais têm características antitéticas porque são filhos do marido legítimo (Maíra-ata) e do *trickster* (o Gambá). Yaqub e Omar (“verdadeiros” gêmeos rivais do romance de Hatoum) são filhos de um único pai, Halim; Nael não tem pai e, ao mesmo tempo, vive a ambiguidade de poder ser filho dos dois irmãos rivais. Se o par Yaqub/Omar pode ser inscrito do lado da vida mais confortável de uma família de imigrantes árabes que vive em Manaus, Domingas, a mãe de Nael, está do lado dos explorados, dos habitantes arrancados da floresta. Apesar de ter levado uma vida isolada, separada do ambiente em que nasceu, ela tentou manter viva sua relação com a natureza e os animais, esculpia em madeira miniaturas de bichos e os guardava, fazendo deles coleção. No mito tupinambá, os dois personagens paternos (marido e gambá) dão origem a dois heróis (falsos gêmeos rivais). No romance de Hatoum, um único personagem (Nael, o narrador) vive sob o signo de uma origem paterna dupla: Yaqub/Omar (que são gêmeos “verdadeiros”). Nael era também o nome do pai de Halim.

Apesar das substanciais divergências teóricas que importantes críticos literários e filósofos tiveram sobre o gênero do romance, como Georg Lukács, Walter Benjamin e Theodor Adorno, eles convergiram sobre o entendimento de que o romance moderno somente é possível na era burguesa. O romance é compreendido como um gênero literário que expõe as contradições e as transformações da sociedade capitalista. Para Benjamin, uma das grandes diferenças entre o romance e a narrativa oral é que tanto a escrita do romance quanto a sua leitura são atos solitários, diferentemente das formas narrativas de tradição oral, como a lenda, o conto e o próprio mito, em que as histórias contadas são uma espécie de execução coletiva, uma performance que precisa do grupo. Lévi-Strauss sublinhou a incrível estabilidade do mito tupinambá registrado por Thevet mais de quatro séculos depois, em versões colhidas por etnógrafos já no século XX no Nordeste do Brasil e no Paraguai. Mas há casos, como na América do Norte, em que a transformação do mito da história de lince leva à sua morte, dando lugar a outras formas narrativas, como o romance, a lenda e a história. É como se o romance de Hatoum fosse uma transformação do mito tupinambá

registrado por Thevet. Não há, em *Dois irmãos*, animais que falam nem humanos que se transformam em animais ou animais que se transformam em humanos. Este é um romance realista/naturalista, mas seu enredo, sua trama, parecem evocar, de maneira metaforizada, uma forma de pensamento antiga e em plena atividade, presente entre os moradores da Amazônia e em outras partes das duas Américas.

O romance *Dois irmãos* está entre a história e o mito. O par assimétrico Yaqub/Omar permite que se estabeleça relações tanto com a história dos falsos gêmeos, filhos de Maíra-ata e de Gambá, quanto com o conflito entre as forças políticas opostas do regime militar brasileiro, entre os seus defensores e opositores. Este romance nos apresenta uma perspectiva original sobre a nossa relação com o passado e o presente. Hatoum reinventou, pela imaginação e pela memória, o passado de sua própria experiência – ele nasceu em Manaus e viveu, na juventude, o período da ditadura militar – para dar vida, na ficção, à história da família de Yaqub e Omar. Ambientada em Manaus, a história de Hatoum ecoou antiquíssimas tradições narrativas anteriores ao momento do surgimento do romance.

HISTÓRIA, LITERATURA E TEMPO PRESENTE

O romance de Hatoum parece intensificar as contradições das relações do homem com o mundo, com a linguagem, com a sociedade e a sua história. Que caminhos a literatura brasileira contemporânea nos aponta para a compreensão de nosso país? Como transformar romances em meio de reflexão da história? Essas duas questões têm me instigado há muito tempo. Para começar, diria que todo estudo que leve em conta as relações entre história e literatura inicia-se a partir da interpretação das próprias obras examinadas, daquilo que o próprio texto apresenta como tema ou problema. Como apontou Theodor Adorno, em *Notas de literatura*, são os textos que nos dão o caminho para a sua crítica.

Muitas vezes, na história, fazemos o percurso do contexto para iluminar o texto. Muitas vezes, o texto é trabalhado como um tipo de exemplificação de um contexto histórico já sabido, ou de um contexto que realmente merece ser conhecido. O texto em si, dessa maneira, não tem lá muita importância. Ele é somente um veículo de ilustração de uma conjuntura que parece ser bem mais ampla e respeitável que ele mesmo. É claro a vida social, as redes intelectuais, a interferência dos editores, a propaganda

ou a anti propaganda do mercado e até mesmo o silêncio em relação a uma obra vai delinear o modo como a lemos no presente e no futuro. Mas há um aspecto da relação entre texto e contexto que tem sido muito pouco levado em conta nos estudos históricos. É o fato de os textos elaborarem com sua linguagem, e de modo original, uma visão de conjunturas que também são históricas. Como certa vez disse em entrevista Antonio Candido sobre as relações entre história e literatura, interessa também saber como a carne de vaca virou croquete, ou seja, como o autor textualizou o contexto e como o texto, no caso, a ficção, pode dizer coisas novas sobre diferentes contextos.

A verdade é que a história sempre esteve às voltas com a literatura. Entre os séculos XVIII e XIX, houve importantes debates acerca das diferenças entre aqueles se dedicaram a mostrar o que “realmente aconteceu” pela história, pelos fatos nus e crus, e aqueles que se consagraram à ficção, às narrativas inventadas. É curioso notar que esses debates sobre as moveidias relações entre realidade e ficção dos séculos XVIII e XIX e também, depois, aqueles que ressurgiram na segunda metade do século XX, costumam retomar a *Poética*, de Aristóteles, para afirmar a maior relevância da poesia sobre a história, ou para contestar essa valorização. Para Aristóteles, a poesia, por tratar do geral e do que poderia acontecer, tem um valor filosófico superior à história, uma vez que a história trataria do particular e somente daquilo que aconteceu. Alguns historiadores, como Reinhart Koselleck, defendem que a própria formação da noção de história como disciplina integrou história e poesia, pois a história teria se aproveitado da verdade mais geral da poesia, assim como a poesia integrou cada vez mais aspectos da particularidade histórica.

Contudo, nos finais do século XIX, a história precisou se desenlaçar da literatura para se afirmar como um tipo de conhecimento sólido e confiável, detentora de um método crítico que a integrava ao conjunto das outras ciências que também estavam em pleno processo de formação. Como apontou Ricardo Benzaquen de Araújo, a história moderna, surgida da crise dos modelos clássicos, pretendeu se colocar num espaço de enunciação que estaria acima de qualquer controvérsia política ou moral e o historiador foi se convertendo em uma autoridade. Isso ocorreu graças ao afinco dos historiadores metódicos, como Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos e dos historiadores ligados à revista dos *Annales*. Tanto os primeiros quanto os últimos mantiveram um forte distanciamento da literatura, pois a história científica parecia ficar em risco quando ela espreitava. Esse contexto perdurou até ao menos os anos 1960, momento da chamada *Linguistic turn*, a Virada Linguística, quando filósofos e

cientistas de todas as áreas, especialmente nos Estados Unidos, discutiram as relações entre linguagem e conhecimento. Na história, voltaram à baila temas como a narrativa, a subjetividade do conhecimento histórico, ou a relação entre texto e contexto. Para lembrar um exemplo clássico das polêmicas advindas do período, cito o livro *Meta história*, de Hayden White, em que o autor estudou os discursos históricos e filosóficos do século XIX como formas escritas em prosa. Para ele, a meta-estrutura dos textos de história tinha mais relação com a forma narrativa do que com os conceitos teóricos explicitados por os seus autores.

Mesmo com todo o barulho acerca do debate sobre a dimensão realista do conhecimento histórico oriundo da Virada linguística, nos anos 1980 não será exatamente uma história que pensa os problemas relativos à linguagem que se colocará com a configuração da nova história cultural. A história social das diferentes práticas culturais propôs investigar a materialidade dos processos culturais e, por conseguinte, os espaços e os modos concretos de construção de mensagens e ideias, assim como os seus mecanismos de distribuição, apropriação e assimilação. Essa história social das práticas culturais opera, então, um distanciamento crítico da concepção de cultura que vigorou nos anos 1960 e 1970, especialmente a que tinham os praticantes da história das mentalidades. As pesquisas se atentam para as relações entre as formas de edição, os repertórios de textos e os seus públicos, dando espaço para se compreender de que modo as relações de poder configuram a produção intelectual.

A história, como todas as ciências, se transforma o tempo todo. Os anos 1980 ficaram marcados, para alguns observadores, como a virada epistemológica da história, momento em que ela se volta sobre si mesma, como interpretou François Hartog; e também, como indicou Gérard Noiriel, esse contexto reflexivo está ligado à “crise de identidade” da própria disciplina. Desde então, cresceram as preocupações, vindas dos historiadores, sobre as incertezas e as mudanças na pesquisa e na reflexão histórica. No século XXI, diferente da conjuntura da modernidade que afirmou a história como o meio privilegiado de inteligibilidade dos fenômenos humanos, a história, escreveu Temístocles Cézair, parece ter deixado de ter o monopólio sobre a explicação do passado. A memória tem sido cada vez mais conclamada a mostrar a sua versão da história, tem havido uma disputa sobre o significado do passado por diferentes atores. Negacionismos de todo o tipo e o debate nas redes sociais sobre algum período da história do país, a exemplo da ditadura militar, seguem independentemente da intervenção de um historiador. É verdade também que cada vez mais a comunidade

historiadora tem se colocado a tarefa de ação no debate público. A mobilização do passado para fins políticos, a comemoração, a multiplicação de museus e os debates sobre questões identitárias são marcas de nosso tempo.

A descrença na história tem relação com os contextos políticos, econômicos e sociais de crise do capitalismo que foi potencializada enormemente com a pandemia de COVID-19. Habitamos o tempo presente como quem habita ruínas, os escombros de um mundo que já se foi e que ainda está aí. A história não pode passar incólume a todo esse processo. Ela, a disciplina da história, está em período de mutação, como se pode observar em diferentes campos de investigação dos historiadores, a exemplo da história do tempo presente. Nesse sentido, menciono o livro *História do Tempo Presente. Mutações e reflexões* (FGV, 2022) que organizei em parceria com Angélica Müller, e no qual discutimos os desafios que marcam a atividade do historiador hoje, como os novos tipos de conteúdo, informações e desinformações, que circulam tenazmente nas plataformas e meios de comunicação digital; as perturbações climáticas; as novas formas de temporalidade e cronologias; o papel social do historiador em conjunturas políticas polarizadas e as contribuições originais da produção historiográfica latino-americana para esse período que estamos vivendo.

Vemos, ao mesmo tempo, uma forte valorização da ficção na cultura em geral. Ivan Jablonka notou esse fenômeno: tudo é romance. O romance está por todo o lugar e de todas as maneiras, prolifera-se nas plataformas de streaming, nas séries de TV, nas edições de livros digitais de autores independentes ou de grandes editoras, passou a ser consumido de maneira massificada e não somente na forma de texto. O próprio romance de Hatoum que aqui analisamos, *Dois irmãos*, ganhou uma bela versão gráfica, em quadrinhos, feita em 2015 por Fábio Moon e Gabriel Bá. Também foi adaptado para o audiovisual, em formato de minissérie na Rede Globo, dirigida por Luiz Fernando Carvalho, em 2017.

Com os desafios atuais vividos pela disciplina da história e a proliferação do romance, surge a impressão de que opor a história à literatura nos permitiria salvaguardar de alguma maneira uma ideia ou busca pela verdade que não esteja imersa no terreno desestabilizador da ficção. Mas talvez, e esse é o meu ponto, algo que acho que vale a pena pensar, o terreno desestabilizador da ficção nos ajude a refletir mais e melhor sobre a história. Pensar a história *com* a ficção e pensar a ficção *com* a história. Menos sobreposições de uma sobre a outra, mais imbricações de dois terrenos cujas bordas, cujas fronteiras, sempre se mostraram historicamente muito cambiantes e maleáveis.

Acredito que o comentário aqui feito em relação ao romance de Hatoum seja um exemplo do que pode significar esse exercício de produção de um conhecimento histórico em diálogo com a literatura. A interpretação de um romance leva em conta o modo como diferentes contextos estão textualizados na ficção e como essa ficção permite que vejamos de maneira inédita certos contextos. Esse tipo de reflexão se beneficia do legado dos debates feitos pela crítica literária (por nomes como Walter Benjamin, Antonio Candido, Erich Auerbach, Luiz Costa Lima, Emir Rodríguez Monegal e Davi Arrigucci Jr. entre outros) e pela história intelectual (por nomes como François Hartog, Carlos Altamirano, Dominick LaCapra, Elias Palti, Maria Elisa Noronha de Sá) ao longo de todo o século XX e dessas primeiras décadas do século XXI.

Em 1986, o editorial da *Revue de synthèse*, então sob direção de Jean-Claude Perrot, trouxe uma contribuição importante para a história intelectual. O texto visa articular a reflexão histórica e a observação do presente e atualizar as evoluções de todas as ciências, no espírito de síntese que marcou a ambição de seu fundador, Henri Berr. É possível ler na nota editorial “Aos leitores”:

A história intelectual, tal como a compreendemos, não se limita à história das ideias, mesmo se pertence a ela em pleno direito. O desenvolvimento das ciências humanas e sociais mostrou que todas as atividades e todas as práticas humanas estão suscetíveis a uma análise que coloca em evidência o pensamento, claro e confuso, dos atores humanos. Uma instituição, uma técnica, o uso privilegiado de certos objetos podem evidenciar as atitudes mentais e intelectuais que não pretendemos negligenciar. Assim compreendida, a história intelectual escapa à reprovação tradicionalmente endereçada à história das ideias, de estudar as entidades abstratas que se desenvolveriam em um vazio histórico (*Revue de synthèse*, 1986, p.6).

Essa perspectiva sobre a história intelectual – que integra à investigação sobre as ideias a informação sobre “todas as atividades e todas as práticas humanas” – defendida pelos editores da *Revue de synthèse* em meados dos anos 1980 permite, de um lado, que ampliemos inclusive o objeto de reflexão da história intelectual. Não somente o pensamento filosófico, mas também a produção científica e literária, a música, o cinema e diversos outros objetos que são construções intelectuais podem ser considerados. Lembro do pequeno texto de Ricardo Benzaquen de Araújo sobre a

música de Paulinho da Viola, publicado na coletânea de ensaios *Zigue-zague*, em que ele analisa as canções de Paulinho pelo tema da prudência e da tragédia para pensar o destino humano. De outro, parece estar em sintonia com o que a quarta geração dos *Annales* vai chamar, a partir de 1989, de “história social das diferentes práticas culturais”. O conceito de práticas sociais diferenciadas remete à materialidade dos processos culturais e, por conseguinte, aos espaços e aos modos concretos de construção de mensagens e ideias e dos mecanismos e figuras de sua distribuição, apropriação e assimilação.

Como sucede com todas as outras construções intelectuais, à literatura pertence o “chão” histórico que engendrou suas ficções. Ademais, para se pensar o contexto intelectual em que os escritores escrevem é útil, em geral, considerar suas correspondências, manuscritos, cadernos de campo. Tudo depende, mais uma vez, do tipo de questionário, do tipo de problema perseguido pelo historiador. Mas acontece que ficção e história se encontram na literatura e não há como separar o “joio do trigo”, uma vez que na literatura tudo é ficção e, por essa razão, a literatura é uma fonte de reflexão privilegiada para a história. Ela, a literatura, nos permite pensar problemas centrais da teoria da história, como o mito, a violência, a memória, o esquecimento, a violência, o trauma, a morte e a realidade.

Vale a pena mencionar aqui também o fato de muitas vezes a literatura antecipar interpretações que a historiografia foi assumindo muito posteriormente. Em *El reino de este mundo* (1949), por exemplo, Alejo Carpentier conta, pela ficção, a história da Revolução Haitiana que deu lugar à instauração da Primeira República Negra das Américas, ocorrida na transição do século XVIII para o século XIX, e que trouxe a consequente expulsão dos franceses da ilha. A saga dos personagens históricos Mackandal, herói revolucionário, e de Henri Christophe, cozinheiro, homem negro que depois se torna algoz de seu próprio povo, passando a ser o rei do palácio de Sans souci, é contada a partir de o ponto de vista do escravizado. Ou seja, Carpentier recriou os acontecimentos extraordinários que entre 1750 e 1830, aproximadamente, precederam e se seguiram à revolução haitiana.

O escritor cubano buscou romper com os padrões interpretativos, também dominantes na historiografia, de que a Revolução Haitiana era uma replicação caribenha da Revolução Francesa. Pode-se dizer que em grande medida ele conseguiu operar essa mirada porque apresentou, já no primeiro capítulo do romance (“As cabeças de cera”), o olhar do escravo Ti Noel, personagem fictício, sobre a condição

da escravidão no Haiti. Ti Noel havia aprendido a olhar os colonizadores do mesmo modo que seu amigo Mackandal o havia ensinado enquanto eles trabalhavam na fazenda e nos moinhos de cana de Monsieur Lenormand de Mezy. Ti Noel sonhava ver as cabeças dos senhores brancos servidas em grandes travessas à mesa, como eram servidas as cabeças descoloridas dos bezerros; Ti Noel sonhava ser governado por soberanos africanos, não por reis brancos covardes, donos de ridículas cabeleiras, incapazes de fazer qualquer coisa sem que um serviçal o auxiliasse. Ti Noel, assim, parece mais próximo à interpretação de uma historiadora como Carolyn Fick que, sobretudo nos anos 2000, passa a produzir trabalhos sobre a Revolução no Haiti a partir de paradigmas de Liberdade e Igualdade não coincidentes com a Revolução Francesa, do que à explicação feita por Cyril Lionel Robert James em seu livro *Os jacobinos negros*, de 1938.

A literatura latino-americana, seja a de meados do século XX, que muitas vezes pensa o real pelo seu caráter insólito e fantástico, como o fez Carpentier, seja a do século XXI, que se instaura no realismo e recorre deliberadamente à memória, como o fez Hatoum, são potentes fontes de reflexão sobre o nosso passado e as nossas experiências políticas traumáticas. Esses livros de literatura engendram novas percepções não somente sobre o que foi o nosso passado, mas também como se configura nosso presente e como podemos ver uma ponta do futuro.

Como as experiências históricas foram e tem sido ficcionalizadas na literatura contemporânea e como a história do tempo presente pode refletir sobre esse fenômeno? No caso do romance de Hatoum, *Dois irmãos*, sob o pano de fundo dos desaparecimentos, das torturas e assassinatos perpetrados pelo Estado brasileiro comandados pelos militares, a ficção apresenta ao leitor fragmentos horrendos da história recente que parecia ter passado. Entretanto, essa história se conectou, e de diversas maneiras, com o nosso tempo presente. Os militares voltaram ao poder, e em arranjos políticos originais, com o governo de Jair Bolsonaro.

De fato, o governo de Bolsonaro está associado e associou-se a parte significativa das Forças Armadas brasileiras. A maioria dos ministros do governo Bolsonaro era militar, o vice-presidente era militar, o slogan do presidente, “Brasil acima de tudo,

Deus acima de todos”, aparece como uma remissão direta à ditadura militar. Hoje é possível perceber que os militares foram a eminência parda do golpe do impeachment, de 2016, perpetrado contra a presidente Dilma Rousseff, mesmo partido de Lula (PT), reeleita para um segundo mandato.

Os militares voltaram ao centro da vida política nacional. Mas há bem pouco tempo atrás, há menos de dez anos, com a aparente consolidação do processo de redemocratização, muitos acharam que eles tinham voltado aos quartéis. A história mostrou que não foi bem assim. Ao estudarmos a história da República, veremos que o golpe militar de 1964 foi um processo político que se institucionalizou na vida do país e que, até o momento, segue presente inclusive no interior de nossa atual Constituição, pois, apesar de avanços, graças a emendas populares que garantiram importantes conquistas sociais, a Constituição de 1988 manteve intocado o legado autoritário da ditadura. O artigo 142 da Constituição manteve a tutela militar sobre o Estado. O objetivo central das corporações militares, segundo o texto oficial, destina-se “à defesa da Pátria, à garantia dos poderes constitucionais e, por iniciativa de qualquer destes, da lei e da ordem”. Os militares também mantiveram o seu foro exclusivo, a Justiça Militar, e a Polícia no Brasil seguiu sendo militarizada.

Esses são elementos relevantes para se compreender a razão pela qual parte de apoiadores de Bolsonaro se sente legitimada para defender nas ruas a volta à ditadura, a intervenção militar e o fechamento do Congresso. Alguns chegam a negar a existência de uma ditadura nos anos 1960. É verdade que esses grupos não são uma massa expressiva, mas são um corpo organizado e persistente que contava com a simpatia desse governo. A ditadura militar é uma ferida aberta em nossa história. Há, por sua vez, forças, muitas vezes subterrâneas, populares, de resistência a essa aventura autoritária que Bolsonaro capitaneia e busca desenvolver em seu proveito.

Em junho de 2022, o indigenista brasileiro Bruno Pereira e o jornalista inglês Dom Phillips foram assassinados quando faziam um trabalho em defesa das comunidades indígenas na Amazônia e em combate à pesca ilegal. Eles foram mortos enquanto faziam a travessia de barco pela região do Vale do Javari, em mais um capítulo trágico de nossa história do tempo presente. Esse acontecimento foi tratado com sarcasmo pelo então presidente Bolsonaro que definiu a viagem dos dois como uma “aventura não recomendada”. Pereira foi um reconhecido estudioso e defensor de grupos indígenas isolados e de recente contato, e estava licenciado desde 2020 da Fundação Nacional do Índio, instituição na qual ingressou por concurso público em 2010. A Amazônia que

Bruno Pereira tão bem conhecida, com todas as suas contradições, violências e riquezas, centro importante e pulsante em que vivem diferentes populações ameríndias, foi ficcionalizada por Hatoum. Seus livros, em especial *Relato de um Certo Oriente* e *Dois irmãos*, estão saturados de aspectos da cultura indígena, vide o mito dos falsos gêmeos rivais que analisei aqui, e das condições adversas da deterioração das cidades e florestas nesta região. Esses textos de ficção traduzem, pela linguagem, a experiência do passado e atualizam, assim, em diferentes versões, o presente. A literatura tem esse poder de modificar a compreensão que temos do presente e do passado. Nas palavras de Octavio Paz, ela decifra “o universo somente para cifrá-lo de novo”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2003.

ALTAMIRANO, Carlos. “Ideias para um programa de História intelectual”. Tradução de Norberto Guarinello. **Tempo Social**. vol. 19 no. 1. São Paulo, Jun. 2007, pp. 9-17.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. O mundo como moinho: prudência e tragédia na obra de Paulinho da Viola. In: ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Zigue-zague**. Ensaios reunidos (1977-2016). Organização e seleção: Carmen Felgueiras, Marcelo Jasmin e Marcos Veneu. Rio de Janeiro: PUC Rio e Editora da Unifesp, 2019, p.351-360.

ARRIGUCCI Jr., Davi. **Outros achados e perdidos**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

ASSIS, Machado de. **Esau e Jacob**. Rio de Janeiro: H- Garnier, Livreiro-editor, 1904.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo**. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CAMPOS, Augusto de. Poesia **Antipoesia Antropofagia & Cia**. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

CANDIDO, Antonio. **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

CANDIDO, Antonio. O socialismo é uma doutrina triunfante. (entrevista com Joana Tavares). Brasil de fato. Edição 435. São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/05/12/morre-o-critico-e-sociologo-antonio-candido-leia-uma-de-suas-ultimas-entrevistas>. Acessado em: outubro de 2022.

CARPENTIER, Alejo. **El reino de este mundo**. Madrid: Alianza Editorial, 2011, p.14.

CARPENTIER, Alejo. Lo barroco y lo real maravilloso. In: **Tientos, diferencias y otros ensayos**. Barcelona: Plaza & Janes Editores, S.A., 1987, p.113.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados**. O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Cia das Letras, 2019. 4a edição.

CEZAR, Temístocles. O que fabrica o historiador quando faz história, hoje? Ensaio sobre a crença na história (Brasil séculos XIX-XXI). **Rev. antropol.** (São Paulo, Online), v. 61, n. 2, p.78-95, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/148933>. Acessado em: junho de 2021.

COSTA LIMA, Luiz. **A ousadia do poema**. Ensaio sobre a poesia moderna e contemporânea brasileira. São Paulo: Unesp editora, 2022.

DUMÉZIL, Georges. **Le roman des jumeaux et autres essais**. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100). Édition de Joël H. Grisward. Collection Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, 1995.

FAUSTO, Carlos Fausto. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.), **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1992, p.381-396.

FICK, Carolyn. Para uma (re) definição de liberdade: a Revolução no Haiti e os paradigmas da Liberdade e Igualdade. **Estudos Afro-asiáticos**, 26, n.2, 2004, p.355-380.

HARTOG, François. **Confrontations avec l'histoire**. Paris: Gallimard, 2021.

HATOUM, Milton. **Literatura e Memória**. Notas sobre Relato de um Certo Oriente. São Paulo: PUC, 1996.

HATOUM, Milton. **Relato de um Certo Oriente**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

HATOUM, Milton. **Dois irmãos**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

IEGELSKI, Francine. **Tempo e memória, literatura e história**. Alguns apontamentos sobre Lavoura Arcaica, de Raduan Nassar e Relato de um certo Oriente, de Milton Hatoum. Dissertação de Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Árabe do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

IEGELSKI, Francine. **Astronomia das constelações humanas**. Reflexões sobre Claude Lévi-Strauss e a história. São Paulo: Humanitas, 2016.

IEGELSKI, Francine. História conceitual do realismo mágico. A busca pela modernidade e

pelo tempo presente na América Latina. **Almanack**, n.27, p.2. Disponível em: <https://www.textosenlinea.com.ar/textos/El%2oreino%2ode%2oeste%2omundo.pdf>. Acessado em: janeiro de 2022.

JABLONKA, Ivan. O terceiro continente. **ArtCultura**, Trad. Alexandre Avelar. Uberlândia, v. 19, n. 35, p. 9-17, jul.-dez. 2017, p.17. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/41248>. Acessado em: setembro de 2022.

JAMES, C.L.R. **Os jacobinos negros**. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. Trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2010.

LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elias. **“Giro lingüístico” e historia intelectual**. Trad. Buenos Aires: Universidad de Quilmes, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

LUKÁCS, George. **A teoria do romance**. trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2000.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambá e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

MONÉGAL, Emir Rodríguez. Lo real y lo maravilloso en El reino de este mundo. **Iberoamericana**, n. 76-77, jul.-dez., 1971, p.619-649.

MOON, Fábio; BÁ, Gabriel. **Dois irmãos**. São Paulo: Quadrinhos na Cia, 2015.

Minissérie da Globo Dois irmãos, dirigida por de Fernando Carvalho. <http://luizfernando-carvalho.com/projeto/dois-irmaos/>

MÜLLER, Angélica; IEGELSKI, Francine. **História do Tempo Presente**. Mutações e reflexões. Rio de Janeiro: FGV, 2022, p.11-26.

NOIRIEL. G. **Sur la “crise” de l’histoire**. Paris: Berlin, 1996.

PAZ, Octavio. **Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda**. Tradução: Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

POLESSO, Natália Borges. **A extinção das abelhas**. São Paulo: Cia das Letras, 2021.

Revue de synthèse, vol. 107, n.1-2, 1986 (p.5-7).

SÁ, Maria Elisa Noronha de (Org.). **História intelectual latino-americana**. Itinerários, debates e perspectivas. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio, 2016.

THEVET, Andre. **A Cosmografia Universal de Andre Thevet, cosmógrafo do rei**. Rio de Janeiro: Editora Batel, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CAUX, Camila; HEURICH, Guilherme Orlandini. **Araweté**. Um povo tupi da Amazônia. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

PRIMO LEVI E A TAREFA DO HISTORIADOR

PEDRO SPINOLA PEREIRA CALDAS
(UNIRIO/CNPQ)¹²⁴

Os afogados e os sobreviventes, obra publicada por Primo Levi pela primeira vez em 1986, é um livro que me acompanha há algum tempo. Todavia, foi apenas mais recentemente, quando o relia para a minha pesquisa, que prestei atenção na seguinte passagem, situada logo no seu início:

Os melhores historiadores do *Lager* emergiram (...) entre os pouquíssimos que tiveram a habilidade e a sorte de obter um *observatório* privilegiado sem se curvarem a compromissos, bem como a capacidade de narrar tudo o que viram, sofreram e fizeram com a humildade do bom cronista, ou seja, considerando a complexidade do fenômeno *Lager* e a variedade dos destinos humanos que aí se registrava. Estava na lógica das coisas que estes historiadores fossem quase todos prisioneiros políticos: e isto porque os *Lager* eram um fenômeno político (...) justamente na qualidade de ex-combatentes, ou ainda de combatentes antifascistas, se davam conta de que um testemunho era um ato de guerra contra o fascismo (LEVI, 1990, p.5, grifo meu).¹²⁵

Eu fiquei intrigado com a afirmação de Levi sobre os “melhores historiadores do *Lager*”; ora, então *haveria* uma perspectiva mais apropriada sobre a experiência nos campos de concentração? E, ainda por cima, historiográfica, de uma historiografia “de cronista”, “humilde” mas não neutra, pois marcada pela militância antifascista? E quem seriam esses “melhores historiadores”? Não foi difícil encontrar uma resposta

.....
¹²⁴ Este texto é resultado de uma pesquisa financiada pelo CNPq com uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

¹²⁵ Usarei as edições brasileiras da obra de Levi sempre que possível. Faço eu mesmo as traduções dos originais em italiano somente quando estes não tiveram ainda tradução feita (ou conhecida por mim) em língua portuguesa.

para esta última pergunta, pois não demorei a perceber, no próprio texto de *Os afogados e os sobreviventes*, que “os melhores historiadores do *Lager*” eram Hermann Langbein, Eugen Kogon e Hans Marsalek, presos respectivamente em Auschwitz, Buchenwald e Mauthausen (LEVI, 1990, p. 23). Mas foi bem menos simples tentar entender como poderia haver, para Levi, uma perspectiva mais adequada sobre o extermínio quando ele mesmo menciona, em outros momentos do livro, a dificuldade e o limite de se falar sobre o *Lager*. Um exemplo dentre alguns¹²⁶: “À parte a piedade e a indignação que suscitam, elas [as memórias dos sobreviventes] devem ser lidas com olho crítico. Para um conhecimento nos *Lager*, os *Lager* mesmo nem sempre eram um bom *observatório*” (LEVI, 1990, p. 4, grifo meu). Ora, mas esses “melhores historiadores” também eram sobreviventes. Como seria o seu “observatório”?

Meu primeiro passo, portanto, foi o de tentar perceber as características da historiografia de Langbein, Kogon e Marsalek, mais precisamente sobre como poderia definir o seu antifascismo e como seria essa escrita humildade de cronista. Acabei, porém, alterando o rumo da minha investigação ao perceber nas páginas de *Os afogados e os sobreviventes* outras passagens referentes à história. Reproduzo-as abaixo:

- a. “O gueto de Varsóvia, após a famosa insurreição da primavera de 1943, foi destruído, mas o esforço sobre-humano de alguns combatentes-*historiadores* (*historiadores* de si mesmo!), fez com que, entre escombros de muitos metros de espessura (...) outros *historiadores* reencontrassem o testemunho de como, dia após dia, se vivia e se morria naquele gueto” (LEVI, 1990, p. 2).
- b. “(...) numa distância dos anos, hoje se pode bem afirmar que a *história dos Lager* foi escrita quase exclusivamente por aqueles que, como eu próprio, não tatearam seu fundo” (LEVI, 1990, p. 5)
- c. “A *história* popular, e também a *história* tal como é ensinada tradicionalmente nas escolas, se ressentem dessa tendência maniqueísta que evita os meios-tons e a complexidade” (LEVI, 1990, p. 17).

.....

126 Outros momentos nos quais Levi fala da dificuldade de se representar a experiência no *Lager* são os seguintes: “(...) não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas (...) Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez (...) não voltou para contar, ou voltou mudo” (LEVI, 1990, p. 47). Linhas depois, ele volta ao argumento: “a demolição levada a cabo, a obra consumada, ninguém a narrou, assim como ninguém jamais voltou para contar sua morte. Os que submergiram, ainda que tivessem papel e tinta, não teriam testemunhado, porque sua morte começara antes da morte corporal” (LEVI, 1990, p. 48) e arremata: “Falamos nós em lugar deles, por delegação” (idem).

- d. “(...) faz parte de uma nossa dificuldade ou incapacidade para perceber as experiências alheias (...). Tendemos a assimilá-las àquelas mais “habituais”, como se a fome de Auschwitz fosse a de quem perdeu uma refeição, ou como se a fuga de Treblinka fosse assimilável à fuga de um cárcere comum. É tarefa do *historiador* sanar a discrepância, que é tão mais ampla quanto mais tempo houver transcorrido desde os eventos estudados” (LEVI, 1990, p. 96).

A reunião desses excertos me leva, em um primeiro momento, a uma constatação: os trechos “a”, “b” e “c” referem-se a um tipo de historiografia em sentido bem amplo, como diários, testemunhos, material didático e de divulgação. Todos são instigantes, mas o último (“d”) me chamou especialmente a atenção ao falar, com um tom normativo, em “tarefa do historiador”. E as palavras de Levi não me parecem deixar espaço para grandes dúvidas: para ele, a historiografia deveria exercer uma função crítica perante narrativas facilmente assimiláveis, e, por isso, difundidas e populares, pouco dispostas a não fazer concessões a formas prevalentes e mais imediatas de percepção.

Tantas referências à história e ao historiador, porém, me levaram a fazer outra pergunta: o que Primo Levi efetivamente conhecia de historiografia? E essa historiografia cumpriria, para ele, a “tarefa do historiador” de servir como alternativa às narrativas mais acessíveis? Temos alguns documentos importantes¹²⁷, todos eles disponíveis dentro de um conjunto de seus textos reunidos sob o título *Pagine Sparse* (“Páginas esparsas”), parte do segundo volume de suas obras completas. Ali encontramos intervenções em debates públicos (como os sobre o negacionismo de Faurisson e o revisionismo de Ernst Nolte)¹²⁸, resenhas (para um livro de David Rousset) e prefácios (para *Auschwitz*, de Léon Poliakov, e *Uomini ad Auschwitz*, de

.....
127 Para comentários sobre a biblioteca de Primo Levi sobre a *Shoah*, consultar GORDON (2012, pos. 1495-1501).

128 Poucos meses antes de sua morte, ele pronunciou-se sobre a *Historikerstreit*, a “querela dos historiadores” ocorrida na Alemanha, tendo, de um lado, Ernst Nolte e Andreas Hillgruber, e, de outro, Jürgen Habermas, entre outros. O artigo traz um título metafórico (“Buraco negro de Auschwitz”), e foi publicado em janeiro de 1987 no “La Stampa”, principal jornal de Turim, cidade onde Levi nasceu e morou por quase toda a sua vida. Não pretendo aqui entrar nos detalhes da sua argumentação, e gostaria apenas de ressaltar a firmeza do posicionamento de Levi contra as teses revisionistas de Nolte e Hillgruber. Sem deixar de ser claramente crítico contra a política de Stalin e da URSS, Levi estabelece distinções claras entre a política de extermínio da Alemanha nazista e o sistema dos *Gulags*, e conclui que as atrocidades cometidas pelo regime de Hitler “(...) não encontram equivalente nos tempos modernos” (LEVI, 2016a, p. 158). É clara a perspectiva de Levi, na qual o paralelismo entre os regimes de Hitler e de Stalin deve ser feito sim, mas para especificar e apontar para a singularidade por *ineditismo* da política nazista de extermínio

Hermann Langbein), além de uma brevíssima recomendação de leitura (*Il terribile segreto*, de Walter Laqueur). Não devem também ser dispensados os comentários de Levi sobre produções audiovisuais de sucesso, como a minissérie *Holocausto*. A partir de alguns desses textos, mais precisamente os prefácios aos livros de Poliakov e Langbein e o comentário sobre a minissérie, tentarei ver se é possível responder à questão sobre a “tarefa do historiador”.

Minha intenção não vai além de um experimento, e sustenta-se sobre um pressuposto: o de que as vítimas, como muito bem disse Saul Friedländer, devem ser vistas como sujeitos¹²⁹, e não como massa anônima passível de ser entendida como “objeto”. Ao afirmá-lo, Friedländer provavelmente pensava nos relatos testemunhais dos anos de perseguição e extermínio, e como esse tipo de relato “pode desencadear nossa própria reação emocional e abalar nossa concepção anterior e bem protegida de acontecimentos históricos extremos” (FRIEDLÄNDER, 2012, p. 28). Pedindo a devida vênia, gostaria de ampliar um pouco o alcance dessa voz, e ver o que ela diz também sobre as representações em geral e, mais precisamente, sobre o discurso historiográfico. Além de desencadear inevitáveis emoções, sobreviventes também estimulam reflexões: “como se negociar relações transferenciais com o objeto de estudo (...)?”, propõe com precisão Dominick LaCapra (1992, p. 110) a propósito da representação do Holocausto. Eu me pergunto se uma forma de estabelecer essa negociação não seria fazer do objeto do estudo um sujeito do conhecimento não só da própria experiência, mas um sujeito capaz de comentar a historiografia que faz dessa experiência um objeto.

Talvez não haja muito material de sobreviventes falando de obras historiográficas, mas meu objetivo aqui não é identificar padrões ou comparar perspectivas. Por ora, me contento com Primo Levi, até mesmo porque ele não foi somente um sofisticado e sensível testemunho, mas também um homem interessado na produção de conhecimento, tendo demonstrado, ao longo de sua vida, atividade intelectual através de vários outros textos esparsos, nos quais expressou, por exemplo, posturas críticas sobre vários assuntos, inclusive, na relação da sociedade com o conhecimento¹³⁰.

.....

129 Diz Friedländer em seu depoimento para Stéphane Bou: “Os judeus não tinham meios nem poder para influenciar o seu destino final. É verdade. Mas reagem, apesar de tudo. Tentavam compreender o seu isolamento na Europa que os exterminava nesse momento (...) As vítimas não eram uma massa informe, mas participantes, que, como é óbvio, não podiam alterar ‘as regras do jogo’, mas que podiam tentar interpretá-lo” (FRIEDLÄNDER, 2017, p. 124).

130 Um bom exemplo desse tipo de intervenção de Primo Levi se encontra em “Os anos do não entender”

Não vejo sentido, portanto, em deixar de lado esse material apenas porque ele é quantitativamente pequeno, mesmo porque, se há bons estudos sobre o conceito de história em Primo Levi (WOOLF, 1998; BIDUSSA, 2000; ÅHR, 2011; LEVI, F. e SCARPA, 2015), até onde sei, não se foi abordado de maneira mais frontal a sua análise específica de obras historiográficas.

Gostaria, portanto, de começar a abordar esse material a partir de um artigo de maio de 1979, “As imagens da minissérie *Holocausto*”¹³¹. Como está claro, não é um texto sobre historiografia, mas, ainda assim, é importante, pois nele Levi mostra precisamente o obstáculo a ser enfrentado pela “tarefa do historiador”. Lendo-o, verificamos como é ponderado o juízo de Levi sobre os produtores de *Holocausto*, série de imenso sucesso: “é visível neles a preocupação de não cair no estereótipo, é a busca de conferir individualidade aos personagens. No entanto, é insuficiente a *espessura histórica* da trama (...)” (LEVI, 2016a, p. 101, grifo meu). Destaco o elogio, mas me interessa também mostrar a crítica, a saber, a ausência de “espessura histórica”, ou seja, de uma narrativa capaz de identificar “(...) as longínquas e complexas raízes do nazismo, do antissemitismo nazista e do antissemitismo popular” (LEVI, 2016a, p. 102), tais como o impacto da derrota na Primeira Guerra, as tentativas revolucionárias e a violência dos movimentos de extrema-direita, a hiperinflação de 1923, a instabilidade política da República de Weimar (cf. LEVI, 2016a, p. 102). O problema, então, era que “(...) a minissérie televisa não alude a tais coisas”, e, com isso, “o espectador sai com a impressão de que o nazismo brotou do nada, obra demoníaca de fanáticos frios como Heydrich ou de facínoras sinistros com a suástica na manga, ou então foi fruto de alguma malvadeza intrínseca e vaga dos alemães” (LEVI, 2016a, p. 102). Levi, porém, sabe que “(...) não é justo pretender demais” (LEVI, 2016a, p. 102), pois, “(...) a ferocidade e a incomensurabilidade do holocausto despejado pelos nazistas (...) continuam em si um enigma que nenhum *historiador* até agora decifrou” (LEVI, 2016a, p. 103, grifo meu).

.....

(LEVI, 2016b, p. 1504-1506), um breve porém atualíssimo texto para tempos de ansiosas opiniões em redes sociais, que contém uma crítica contundente sobre o impulso precipitado em usar conceitos disponíveis para lidar com fenômenos complexos, tornando toda e qualquer explicação mais simples, tão sedutora quanto redutora.

131 Antes de escrever sobre a série, Levi também publicou um texto chamado “Um Holocausto que ainda pesa sobre a consciência do mundo”, no qual fala do livro homônimo que lhe serviu de base, cuja autoria é de Gerald Green (LEVI, 2016b, 1447-1449). Para um visão de Levi sobre o cinema, consultar o artigo de Andrea Rondini (2007).

Todavia, as reservas de Levi não se aplicam somente para o plano da explicação causal, racional e necessariamente complexa do evento, mas também em um plano estético e formal, sobre o qual ele escreveu o seguinte: “muito haveria para dizer sobre a formulação geral de *Holocausto* e sobre a sua conformidade à verdade histórica”, mas “(...) é possível reconhecer elementos que parecem ‘citados’ de origens ilustres. A revolta do gueto é uma página dos *Miseráveis*: não faltam as barricadas, nem Gavroche, nem a fuga pelo esgoto” (LEVI, 2016a, p. 103). Victor Hugo não é o único autor vislumbrado por Levi nas imagens da minissérie. Shakespeare também estaria presente: “A mulher de Erik, Marta, é implacável como Lady Macbeth ao incitar a ambição de seu ambíguo marido e a empurrá-lo de um crime a outro até o fim” (LEVI, 2016a, p.104). Ou seja: trata-se de gerar uma identidade pelo reconhecimento, mas esse reconhecimento é possível através da “identificação acrítica” (*unchecked identification*), para usar o termo empregado por Dominick LaCapra: “A identificação acrítica implica a confusão do si e do outro que pode trazer consigo a incorporação da experiência e da voz da vítima” (LaCAPRA, 2001, pos. 479). Ampliando para o nosso caso o espectro de identificação acrítica para a ação dos algozes¹³², ao espectador da minissérie seria exigido, segundo Levi, o trabalho de identificação de referências clássicas (contanto que as tivesse), cuja função seria adequar os eventos atrozos a um modelo já conhecido de heroísmo ou vilania. Neste sentido, podemos dizer que a minissérie supera a distância entre presente e passado, entre o espectador e o evento histórico, mas muito provavelmente não da maneira desejada por Levi. Uma superação da discrepância entre presente e passado dá-se, na minissérie, através de uma adequação do evento ao repertório de *imagens* do espectador. O pressuposto parece-me ser o de que esse mesmo repertório provê *precedentes* (Victor Hugo, Shakespeare...). Portanto, aprendemos que a discrepância a ser superada não o será através da *identificação mediante reconhecimento de precedentes*.

.....
132 Não se trata aqui, é claro, de anuência com a ação dos algozes, mas sim de pressupor já saber entendê-las, de julgar haver um repertório cultural capaz de explicar as atrocidades criminosas dos perpetradores.

“AUSCHWITZ ESTÁ FORA DE NÓS, MAS EM TORNO DE NÓS, ESTÁ NO AR”

Já temos evidências da atenção de Primo Levi à historiografia em abril de 1952, quando ele assina uma resenha sobre o livro *Le pitre ne rit pas*, de David Rousset, originalmente publicado em 1948. Ainda não tive acesso à obra de Rousset. Por isso, vou me deter brevemente sobre a resenha, cujo título é expressivo: “A perversão racional dos campos de extermínio”. Para resumi-la: nas páginas do livro de Rousset os crimes nazistas podem ser “(...) vistos, por assim dizer, de forma invertida: se lhe identifica (...) o nascimento não na fantasia de um pelotão de fascistas exaltados, mas no ventre impessoal e mecânico de uma administração (...)” (LEVI, 2016b, p. 1284). Ao longo do breve texto, Levi sustenta essa ideia reproduzindo trechos do livro. Mais do que isso não há muito. Por sorte, temos mais elementos no prefácio assinado por Levi para a edição italiana de *Auschwitz*, de Léon Poliakov, publicada em 1968.

Nascido em São Petersburgo em 1910, Poliakov é um dos pioneiros dos estudos sobre o extermínio, tendo sido lembrado por Saul Friedländer nos agradecimentos do segundo volume de *A Alemanha nazista e os judeus* (FRIEDLÄNDER, 2012, p. 13). Como podemos aprender com o estudo de Jonathan Judaken (2015), a sua trajetória foi marcada pela influência das culturas russa, francesa e alemã: em 1920, como consequência da Guerra Civil na Rússia, a família foge para a França e passa algum tempo depois em Berlim antes de retornar para Paris. Imediatamente após o fim da Guerra, Poliakov começa a criar contatos com lideranças judaicas que haviam iniciado em 1943 a reunir documentação sobre o destino dos judeus, e será essa documentação que dará início “ao primeiro arquivo destinado a documentar o genocídio dos judeus europeus, o *Centre de documentation juive contemporaine* (CDJC)” (JUDAKEN, 2015, p.173), base para a redação da obra referencial de Poliakov, *Bréviare de l’haine* (“Breviário do ódio”), publicado originalmente em 1951. Todavia, foi para *Auschwitz* o prefácio de Levi.

Auschwitz é quase uma coletânea de fontes primárias comentadas. Sua estrutura é simples, e as páginas, ao menos na edição italiana prefaciada por Levi, mal ultrapassam as duzentas. Todavia, a obra me parece ter uma característica que, décadas depois, seria largamente desenvolvida por Friedländer nos dois volumes de *A Alemanha nazista e os judeus*, ainda que em escala bem mais modesta: a articulação entre testemunhos de sobreviventes e de algozes. Como se pode ler no capítulo da transcrição

de documentos testemunhais, o relato de um sobrevivente de um *Sonderkommando* antecede o de um professor universitário francês e de uma deportada alemã; após esses, Poliakov montou um mosaico de relatos testemunhais sobre Rudolf Höss, o comandante de Auschwitz (aí incluído o produzido pelo próprio registrado em sua autobiografia escrita no cárcere), criando quase uma montagem ou uma colagem, cujo contraste produz um efeito assustador. Permito-me transcrever algumas: “em todas as nossas discussões Höss se mostrou normal, mas apático, dá prova de certa consciência tardia de suas crimes, mas suscita a impressão de que não teria jamais pensado neles se ninguém lhe tivesse perguntado a respeito” (apud POLIAKOV, 1968, p. 186). Essas são palavras do psiquiatra estadunidense Gustav M. Gilbert, que trabalhou em Nuremberg durante os julgamentos, onde produziu um diário do qual Poliakov citou o trecho acima. Após isso, temos as palavras de Höss sobre si mesmo: “eu era uma engrenagem inconsciente da imensa máquina de extermínio do Terceiro Reich. A máquina desmontou, peça por peça (...), continuam, todavia, a me considerar uma besta feroz, um sádico cruel, como o assassino de milhões de seres humanos”, e complementa: “as massas (...) não poderiam jamais entender que eu também tenho um coração” (apud POLIAKOV, 1968, p. 188). Igualmente espantosos são os registros do diário de Joseph Kremer, um médico alemão professor na Universidade de Münster e que trabalhou em Auschwitz. Suas anotações registravam fatos absolutamente discrepantes de um dia para o outro. Na entrada de 05 de dezembro de 1942, Kremer anota: “à tarde assisti a uma ‘ação especial’ sobre as internadas no campo feminino, as piores que jamais vi. O dr. Thilo tinha razão, nesta manhã, ao me dizer que nos encontramos no *anus mundi*”. No dia seguinte, o registro não vai além de uma banalidade: “hoje, terça-feira, almoço excelente: creme de tomate, metade de um frango com batatas (...) sorvete de baunilha” (apud POLIAKOV, 1968, p.44). Poliakov dá a seguinte interpretação para essa oscilação vertiginosa:

(...) seria fácil atribuir uma sensibilidade do gênero a qualquer componente peculiar do caráter alemão; nos parece preferível levar em conta a influência da *atmosfera* de morte do campo, quintessência do nazismo, que contaminava também – como veremos – os prisioneiros, judeus e não judeus (POLIAKOV, 1968, p. 45, grifo meu).

O comentário de Poliakov sobre o caráter da agência histórica do extermínio me permite passar ao prefácio de Levi. Um primeiro trecho a ser destacado é uma observação sobre os *limites* e as possibilidades do conhecimento histórico:

(...) tudo, ou quase tudo, já se sabe sobre “o essencial”, sobre os pormenores, até mesmos os mais ocultos, da organização dos campos de concentração (...) No entanto, bem pouco se sabe do “porquê”: continuam enigmáticas as razões e as causas, próximas ou distantes, de ter surgido neste continente civilizado uma gigantesca fábrica de morte e de ela ter funcionado com atroz eficiência até o colapso alemão (LEVI, 2016a, p. 45).

Quando li pela primeira vez o texto do prefácio, me impressionou ver como expressões usadas em 1968 se repetiriam em textos de um acadêmico do nível de Saul Friedländer, como a sua introdução à coletânea *Probing the limits of representation*, mais precisamente quando ele define o extermínio de judeus na Europa como um evento limite porque precisamente foi “(...) a mais radical forma de genocídio encontrada na história: a tentativa deliberada, sistemática, industrialmente organizada e largamente bem sucedida de exterminar todo um grupo humano dentro da sociedade ocidental” (FRIEDLÄNDER, 1992, p.3). Para além dessa semelhança, há, no juízo de Levi sobre o conhecimento histórico, uma insatisfação com o conhecimento empírico. Não está nos “pormenores” a essência da explicação, do “porquê”: as explicações de “historiadores, sociólogos e psicólogos” “(...) podem ser argutas, mas nenhuma satisfaz realmente” (LEVI, 2016a, p. 45).

Todavia, esse limite na explicação apresenta sutilezas, e a primeira delas podemos ver na sequência do prefácio: “o que ocorreu em Auschwitz é algo que não pode se compreender, aliás, talvez não se deva compreender” (LEVI, 2016a, p. 46). A explicação vem na sequência: “‘compreender’ uma intenção ou um comportamento humano significa (...) contê-lo em nós, conter em nós o seu autor, pôr-nos em seu lugar, *identificar-se com ele*” (LEVI, 2016b, p. 46, grifo meu), pois as “palavras e ações” de “asquerosos exemplares humanos” (Himmler, Goering, Goebbels, Eichmann, Höss) são “(...) extra-humanas, anti-humanas, *sem precedentes históricos*, mal e mal comparáveis aos episódios mais cruéis da luta biológica da existência” (LEVI, 2016b, p. 46).

Portanto, ao menos nesse prefácio, a compreensão histórica depende de um reconhecimento, e esse reconhecimento é possível pela comparação com precedentes

históricos, algo que Antoine Prost, em seu manual de Teoria da História, define como “raciocínio por analogia” (PROST, 2008, p.142-145). Mesmo a comparação com uma esfera biológica mais ampla seria precária. Parece-me muito significativo, inclusive, que o prefácio sobre Poliakov, embora possa ser considerado nada mais do que um texto de ocasião, tenha recebido a atenção do mesmo Prost (2008, p.149), que citou precisamente essa passagem na qual Levi fala da impossibilidade da identificação. Aqui, fica evidente como a compreensão, entendida como a operação metodológica de reconstrução de intenções subjetivas, fica comprometida.

Pelas passagens citadas até aqui, fica-se com a impressão de que Levi aponta mais problemas do que virtudes no livro de Poliakov – o que seria algo incomum em se tratando de um prefácio. Mas não é bem assim. Há também a recomendação da leitura do livro: “(...) mostra-se necessária toda a obra de Poliakov, em especial essa coletânea, que constitui a sua síntese. Auschwitz está fora de nós, mas em torno de nós, está no ar” (LEVI, 2016b, p. 47). Gostaria de sublinhar a metáfora usada por Levi: Auschwitz está no “ar”, no “ar” como uma “peste”: “a peste acabou, mas a infecção grassa: seria tolo negar. Neste livro estão descritos seus sinais” (LEVI, 2016b, p. 47). Levi os interpreta, sobretudo, eticamente, como indícios de “desconhecimento da solidariedade humana, indiferença obtusa ou cínica à dor alheia, abdicação do intelecto e do senso moral diante do princípio de autoridade, e, principalmente, na raiz de tudo, covardia” (LEVI, 2016b, p. 47), e identifica os sintomas como “peste” nas absolvições totais e parciais de crimes nazistas nos tribunais da Alemanha e da Áustria, na vida de Mengele e de Bormann na América do Sul, nos crimes de Stalin, e nas guerras da Argélia e do Vietnã (LEVI, 2016a, p. 47). Portanto, se, para Levi, reconstruir as intenções daqueles “intragáveis exemplares humanos” é não somente intelectualmente difícil, mas eticamente indesejável, por outro lado, esses mesmos “exemplares” se metamorfosearam e se transplantaram para outros ambientes do mundo contemporâneo.

Mais do que não poder compreender, portanto, a historiografia não *deve* compreender, ou seja, não gerar *identificação* com uma experiência *sem precedentes*. Até aqui aparentemente o argumento de Levi antecipa perfeitamente o apresentado no comentário sobre a minissérie *Holocausto*. Mas há uma diferença: essa ausência de identificação não implica um afastamento em relação ao passado. É importante ter cuidado com uma ideia de distanciamento objetivo que, por vezes, fica pressuposta na afirmação da impossibilidade de identificação. Auschwitz “não está em nós (...) está fora do homem” *porque* seus autores “(...) são diligentes, tranquilos, comuns, banais;

as discussões, declarações e testemunhos deles (...) são frios e vazios” (LEVI, 2016b, p. 46). Mas como não se reconhecer no comum e no banal? Não há identificação, mas também não há distanciamento. Não há identificação, mas, de alguma maneira, por ser circundante e atmosférico, parece ser ao mesmo tempo familiar e invisível. Não tem precedente, mas não está extinto.

“...A MATÉRIA-PRIMA QUE OS CONSTITUI É A NOSSA”

Mais de quinze anos após o texto sobre Poliakov, temos outro prefácio para um livro de historiografia. Falo do texto escrito por Levi para a edição italiana de *Menschen in Auschwitz* (“Humanos em Auschwitz”), do austríaco Hermann Langbein, originalmente publicada em 1972 e traduzida para o italiano em 1984. Mesmo que tenha sido considerado “um dos melhores historiadores do *Lager*” por Levi, Langbein não foi um acadêmico. Sua trajetória foi, sobretudo, política, tendo pertencido ao Partido Comunista Austríaco, do qual se afastaria, e desempenhado papéis importantíssimos no Comitê Internacional de Auschwitz (IAK) e nos Processos de Auschwitz, em Frankfurt, no início da década de 60 (STENGEL, 2012). Levi conhecia e admirava a sua trajetória, e dedica a Langbein algumas palavras em sua antologia ainda inédita no Brasil, *La ricerca delle radici* (“A pesquisa das raízes”), livro de 1981 no qual ele reuniu e comentou rapidamente trechos de livros prediletos¹³³. Um trecho de *Menschen in Auschwitz* é o único de historiografia escolhido para integrar a obra. O título do breve comentário de Levi chama-se “Para ajudar a entender”. É breve e vale a pena traduzi-lo na íntegra.

As páginas que seguem são a conclusão de um livro que está em meu coração, que me parece fundamental e que gostaria de ter escrito: mas eu não teria sido capaz de fazê-lo, porque em Auschwitz meu horizonte era muito estreito. Não o

.....

133 Levi deixa de lado algumas referências por ele mesmo reconhecidas como essenciais, como Dante e Alessandro Manzoni, e monta um painel formado por, entre outros, o *Livro de Jó*, *Odisséia*, *Moby Dick*, “Fuga da morte” e Darwin. O livro foi resultado de uma encomenda feita em 1980 por Giulio Bollati a escritores como Levi, Italo Calvino, Leonardo Sciascia, entre outros importantes nomes da literatura italiana. O objetivo era criar antologias destinadas ao público escolar, na qual seria feita uma coleta de textos escolhidos a partir de preferências pessoais de quem os selecionou. Dentre os citados acima, apenas Levi cumpriu a encomenda, embora todos a tenha aceito com entusiasmo. (BELPOLITI, 1997, p. VII).

era o de Hermann Langbein, austríaco, prisioneiro político, figura excepcional como resistente: a sua experiência como combatente na Espanha abriu-lhe caminho para o comitê clandestino de defesa que existia dentro do *Lager*: a sua astúcia o havia alçado de patamar até o cargo de secretário-escriturário de um alto oficial médico da SS. O seu papel duplo o expõe a um perigo grave e constante, mas lhe permite recolher uma quantidade ilimitada de notícias de histórias pessoais. O título do livro, *Seres humanos em Auschwitz*, é denso de significado: o autor o escreveu com um objetivo declarado, não para acusar nem para comover, mas para ajudar a entender. Levou até o fim uma tarefa desagradável; muitos anos depois da liberação, não se contentou em consultar os memoriais e em entrevistar os poucos sobreviventes entre os prisioneiros, mas levou adiante a investigação sobre a outra parte, sobre os culpados daquela época, e se esforçou em entender (e de nos fazer entender) por quais caminhos o homem possa ser induzido a aceitar certos “deveres”. O resultado surpreende: não há demônios, os assassinos de milhões de inocentes são gente como nós, têm o nosso rosto, se nos assemelham. Não têm sangue diferente do nosso, mas seguiram, conscientemente ou não, um caminho arriscado, o caminho do obséquio e do consenso, que é sem retorno (LEVI, 2016b, p. 221).

Além de ser útil ao fornecer algumas informações sucintas e importantes sobre Hermann Langbein, o comentário de Levi não somente deixa claro o seu interesse tanto epistemológico como ético (“ajudar a entender”) como também mostra como os assassinos não são, como dito cima sobre Poliakov, figuras extra-humanas. Com Langbein, Auschwitz não parece estar mais “fora de nós”. Tudo isso fica nítido no trecho selecionado por Levi, uma transcrição da conclusão do livro, sobre a qual falarei mais adiante. Antes gostaria de me deter no texto do prefácio.

Acima, Primo Levi fala novamente sobre a especificidade da visão sobre o universo concentracionário. Langbein dispunha de “um *observatório* tríplice” (LEVI, 2016a, p. 132, grifo meu) a partir do qual “dedicou o resto da vida ao estudo do ser humano obrigado a viver em condições *extremas*” (LEVI, 2016a, p. 133, grifo meu). A característica do observatório, mais uma interessante metáfora de Levi, seria a de ele subentender, com uma imagem espacial (observatório), uma compreensão de tempo: Langbein percebe Auschwitz pelas suas atividades *antes* (militância política), *durante* (secretário de um alto oficial da SS) e *depois* (pesquisador) do *Lager*. Para explicar melhor: por ter se afastado do comunismo após a Guerra (LANGBEIN, 1980, p. 19), Langbein

considera ter adquirido uma distância do próprio passado, mas, ainda assim, o seu perspectivismo é claramente assumido no início de seu livro: “cada um de nós traz consigo uma lembrança muito pessoal: a lembrança daquele que passou fome crônica se diferencia fortemente do que teve algum serviço no campo: Auschwitz do ano de 1942 é essencialmente diverso de Auschwitz do ano de 1944” (LANGBEIN, 1980, p. 18). Portanto, podemos dizer, a partir da palavra *observatório*, que o conhecimento histórico, tal como Levi vê praticado por Langbein, é *perspectivado*.

Como esse perspectivismo se mostra ao longo de *Menschen in Auschwitz*? Mesmo não tendo como analisá-lo com profundidade neste momento, é possível percebê-lo, em primeiro lugar, na própria construção do livro, marcado por algumas características como: a exposição das condições concretas que determinaram a perspectiva do próprio autor e a exposição de outras perspectivas científicas, como as do sociólogo H. G. Adler¹³⁴. O perspectivismo também é estético: ora Langbein escreve de forma acadêmica, estabelecendo diálogo com interlocutores e citando longas passagens de livros, ora o faz utilizando recursos literários, relembrando seus diálogos à época que bem poderiam fazer parte de um texto dramático a ser encenado nos palcos ou projetado em uma tela de cinema (LANGBEIN, 1980, p. 187-188). Em meio a essa pluralidade de vozes e linguagens, Levi repete o dito nos comentários em *La ricerca delle radici* e destaca novamente a atenção dada por Langbein à “constelação de algozes” (LEVI, 2016a, p. 143): “sobre eles Langbein se debruça, com severa curiosidade, não só para condená-los ou absolvê-los, mas num desesperado esforço para entender como se pode chegar a tanto (...)” (LEVI, 2016a, p. 143), e completa, com algo especialmente importante para a reflexão ética sobre a historiografia: “talvez seja o único dos historiadores modernos que dedicou tanta atenção a este tema. Sua conclusão é inquietante. Os grandes responsáveis também são *Menschen* [seres humanos]; a matéria-prima que os constitui é a nossa” (LEVI, 2016a, p. 143).

A composição dessa matéria já havia sido anunciada no comentário de *La ricerca delle radici*: “o caminho do obséquio e do consenso”. No prefácio o argumento se repete: os homens da SS “(...) cumpriam seu abominável ofício mais com indiferença

.....

134 Adler viu em ação em Auschwitz um caso extremo de exercício de poder pela difusão e incorporação em membros da SS do “Führerprinzip”, o princípio do Führer, o exercício de um poder desmedido mesmo quando se ocupa um lugar de pouco destaque na hierarquia política (LANGBEIN, 1980, p. 80-81); ou, ainda, da concepção psicológica de que o estado mental de um prisioneiro acabava sendo reduzido ao de uma criança (LANGBEIN, 1980, p. 82).

obtusa do que com convicção ou prazer” (LEVI, 2016a, p. 133-134), o que os levava a ter “(...) um poder de vida e morte para o qual não estavam preparados e os embriagava” (LEVI, 2016a, p. 134). Essa é a descrição das características dessa matéria, mas essa não é individualizada, ou seja, não é um atributo essencial de uma pessoa ou grupo. Ao menos é o que nos permite ver no texto de Langbein. Traduzo aqui da edição italiana prefaciada por Levi:

(...) que ninguém ouse formular a sua sentença apressadamente. *Uma infinidade de pessoas não teria se comportado de maneira diversa dos guardas de Auschwitz se fossem enviadas para trabalhar ali*; assim como a grande parte daquelas pessoas que foram declaradas culpadas por serem peças da engrenagem do extermínio *jamais haviam pensando em perseguir e matar se não tivessem sido introduzidas na atmosfera de Auschwitz*. Pode ser que isto interesse só, e em pequena escala, aos juristas, os quais devem medir a culpa efetiva de cada indivíduo. Mas para quem viu o quão frequentemente o acaso determinou quem deveria estar envolvido nos crimes de massa os parâmetros dos juízos podem não ser suficientes (LANGBEIN, 2015, p. 528, grifos meus).

Parece-me uma passagem importante para o conhecimento histórico: em primeiro lugar, porque diferencia o juízo histórico da sentença jurídica individual e técnica. Em segundo lugar, porque o faz destacando o *papel do acaso*. Novamente, a questão da ausência de precedentes retorna (“jamais haviam pensado...”). As palavras de Langbein não absolvem os responsáveis pelos crimes, antes elas tentam implicar quem se mantém em uma distância moral confortável e autocomplacente. Esse é, segundo Levi, um dos grandes “ensinamentos” de *Menschen in Auschwitz/Uomini ad Auschwitz*: “(...) julgar é preciso, mas difícil” (LEVI, 2016b, p. 134), pois “(...) é próprio aos regimes despóticos restringir a liberdade de escolha dos indivíduos, tornando ambíguos seus atos e paralisando nossa faculdade de julgamento” (LEVI, 2016b, p. 134). A matéria-prima que nos constitui seria, portanto, a suscetibilidade à contingência¹³⁵, e, portanto, o problema moral não se separa do lógico ao abordar a estrutura da agência

.....
135 Para um estudo sobre o papel do acaso na obra de Levi, consultar a conferência de Robert S. C. Gordon (2019) e o estudo de Patrizia Piredda sobre Levi como leitor de Heisenberg. Neste trabalho, entre outros temas, Piredda discute a tensão entre um Levi capaz de perceber o conhecimento como registro perspectivado de indeterminações e sua formação positivista (PIREDDA, 2020).

histórica de cada indivíduo e de cada grupo: “a quem cabe a culpa do mal cometido (ou que se permitiu que fosse cometido?). Ao indivíduo que se deixou convencer ou ao regime que o convenceu?” (LEVI, 2016b, p. 134). A resposta é: “a ambos”. E, por isso, Levi dá uma explicação decisiva. Cada caso deve ser estudado com cuidado, e isso “(...) porque nós não somos totalitários, e as rotulagens genéricas, de que os regimes totalitários gostam, é coisa que nos repugna” (LEVI, 2016b, p. 134).

O conhecimento histórico produzido por Langbein seria, a partir dos comentários de Levi tanto em *La ricerca delle radici* como no prefácio, não somente perspectivado, mas também crítico em relação a si mesmo: a perspectiva não é uma projeção sobre uma matéria inerte e passiva, mas uma aproximação cautelosa e pontual, preocupada com as singularidades e avessa às generalizações¹³⁶. Seria essa, portanto, a tarefa do historiador a ser cumprida: a impossibilidade da compreensão por analogia, indicada no prefácio ao livro de Poliakov, ganha contornos mais nítidos nas palavras de Langbein: “todo parâmetro proveniente da vida normal deve ser desconsiderado no campo de extermínio (...) *nada em Auschwitz era inimaginável*. Nenhum extremo era violento demais. Tudo era possível. Literalmente tudo” (LANGBEIN, 1980, p. 109-110, grifo meu). Portanto, toda e qualquer concepção construída deveria ser colocada sob constante revisão, pois, “como em Auschwitz tudo era imprevisível, nada poderia ser excluído, e, de ponto de vista lógico – mesmo partindo da perspectiva dos algozes – muita coisa permaneceu sem explicação” (LANGBEIN, 1980, p. 105). Seja no prefácio, seja no texto do livro, a “tarefa do historiador” se realiza ao evitar as generalizações, dedicando-se a análises caso a caso, mas não por um princípio teórico determinado a priori, mas porque é essa a qualidade intrínseca do tipo de ação precedente testemunhada em Auschwitz. Para fugir da postura totalitária de estereotipar o outro, é necessário considerar que o ato desse outro não tinha precedente nem para ele mesmo, o que, deve ficar claro, não o isenta de responsabilidade. Eticamente, porém, um apavorante reconhecimento também parece integrar a tarefa do historiador, pois conhecer os perpetradores implica conhecer a suscetibilidade às circunstâncias nas quais o “caminho do obséquio e do consenso” torna-se uma opção prevalente. Poderia a discrepância

.....

136 Curiosamente, o próprio Levi, segundo Langbein, cometeu um erro ao generalizar o comportamento de presos políticos alemães, que teriam, sem exceção, manifestado algum tipo de sentimento nacionalista quando as instalações do campo começaram a ser bombardeadas (LANGBEIN, 1980, p. 185-186).

entre passado e presente ser sanada na medida em que podemos reconhecer a suscetibilidade ao acaso como uma estrutura meta-histórica?

“UM ESPELHO DEFORMANTE”

Se não tenho resposta para a pergunta acima, ao menos é possível assinalar a diferença entre os dois prefácios. De um lado, a impossibilidade – e a recusa ética – da identificação; do outro, a necessidade igualmente ética de reconhecer em si a “matéria constitutiva” do algoz. A mudança é considerável, e visível nas metáforas: “Auschwitz não está em nós, está no ar”, de um lado, “a matéria prima com a qual são constituídos é a nossa”, de outro. Como explicar essa mudança? Essa tensão dialética, de uma dialética do reconhecimento, ressoa também em uma entrevista dada por Levi nos anos 80 para o escritor Ferdinando Camon.

(...) esta comparação do mundo com o *Lager*, em nós – nós “tatuados”, nós “marcados” – suscita uma revolta: não, não é assim, não é verdade que a Fiat seja um *Lager*, que um hospital psiquiátrico seja um *Lager*: não há câmara de gás na Fiat; se está muito mal no hospital psiquiátrico, mas não há o forno, há um caminho de saída, se recebem os parentes (...) Todavia, (...) podem valer como *metáfora*. Eu mesmo o escrevi em *É isto um homem?* que o Lager era um espelho da situação externa, mas um *espelho deformante* (...) (LEVI, 2018, p. 837, grifos meus)¹³⁷

A discrepância entre passado e presente poderia ser sanada por uma metáfora como a do espelho deformante? Consigo pensar em dois caminhos para desenvolver a pergunta. Um deles é o de tentar perceber que a visão de Levi sobre conhecimento é a de um químico. Isso fica nítido em seu ensaio “A assimetria e a vida”, escrito em 1984, um texto tanto mais interessante porque voltado ao fenômeno da quiralidade: “(..) os cristais da cópia direita-esquerda apresentam uma curiosa assimetria: uns não eram sobrepostos aos outros, mas eram sua *imagem especular*, assim como a mão direita é a imagem especular da mão esquerda” (LEVI, 2016a, p. 236, grifo meu). Para

.....
¹³⁷ Vale notar que, apesar da posição de Levi, sua obra foi referência para a luta antimanicomial na Itália. Para isso, ver o ensaio de Massimo Bucciantini (2019).

Levi, o fenômeno tem validade universal: “a assimetria direita-esquerda é intrínseca à vida: coincide com a vida; está presente, infalivelmente, em todos os organismos, dos vírus aos líquens, do carvalho ao peixe e ao homem” (LEVI, 2016a, p. 237). Todavia, não tenho competência para entrar no terreno das discussões sobre o tema, mesmo porque jamais poderia fazer melhor do que os bons estudos já disponíveis sobre o assunto (BELPOLITI, 2016; CERRUTI, 2019; PIREDDA, 2020; MORI, 2021). Ainda assim, gostaria de compartilhar certa inquietação com a seguinte frase de Levi: “a quiralidade poderia ter raízes universais (...) poderia residir no nível subatômico, aquele onde nenhuma linguagem é válida salvo a matemática, onde a intuição não chega e onde as metáforas falham” (LEVI, 2016a, p. 244). Nesse caso, o conhecimento histórico precisaria ter como referência as ciências exatas, e aí seria o elemento do acaso em Auschwitz – o inimaginável de que fala Langbein – ilustração do princípio da incerteza de Heisenberg, no qual “a desordem emerge naturalmente a partir da ordem”? Não sei. Sei que, se for o caso, a ideia de ausência de precedente perde força, uma vez que Auschwitz seria a demonstração de um princípio¹³⁸. Deixo aberta a questão, mesmo porque, repito, está fora das minhas possibilidades resolvê-la. Uma outra possibilidade de tentar refletir sobre a mudança das metáforas poderia ser a de ver a visão de Levi como uma forma de reagir criticamente à tese influente do renomado historiador Renzo de Felice. Em *Intervista sul fascismo* (“Entrevista sobre o fascismo”), livro publicado em 1975 e de considerável sucesso fora do círculo de especialistas (GORDON, 2012, pos. 3117), é defendida a ideia de que “(...) entre o fascismo italiano e o nazismo as diferenças são enormes; são dois mundos, duas tradições, duas histórias de tal forma diferentes, que é difícil reuni-las em um discurso unitário” (DE FELICE, 2018, p. 24). Infelizmente, não tenho como comprovar efetivamente o quanto e se Levi conhecia o livro de Renzo de Felice ou suas perspectivas de interpretação. De qualquer maneira, a preocupação de Levi em aproximar o presente italiano com o passado nazifascista é algo comprovado até mesmo na correspondência entre Levi e Langbein, datada de 1972 e analisada por Martina Mengoni (MENGONI, 2015, p. 154-155). Um estudo dessa correspondência, presente na Wiener Library em Londres,

.....

138 Patrizia Piredda defende claramente a ideia de que a influência da mecânica de Heisenberg sobre a visão de conhecimento de Levi não é de tal forma ampla a ponto de influenciar seu juízo sobre outros assuntos: “não se pode escrutinar o mundo do Lager (...) como se escrutina o mundo das moléculas, porque a este, diferentemente dos seres humanos, uma vez lhe faltando vontades e paixões, se comportam do mesmo modo, ou então sofrem variações em apenas pouquíssimos casos” (PIREDDA, 2020, p 70). Tendo a concordar com a autora.

muito provavelmente ajudaria a dar um pouco de sustentação ao que até agora apresento como algo ainda frágil. Portanto, me contento por ora em ter identificado, a partir dos prefácios de Levi para obras de historiografia, como a tarefa do historiador pode ser a de manter a tensão do reconhecimento e da espessura de uma matéria que ora nos circunda, ora está em nós.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÅHR, Johan. Primo Levi and the Concept of History. In: PUGLIESE, Stanislao (org.).

Answering Auschwitz: Primo Levi's Science and Humanism after Auschwitz. N. York: Fordham University Press, 2011, p. 41-55.

BELPOLITI, Marco. Le radici rovesciate. In: LEVI, Primo. **La ricerca delle radici.** Turim: Einaudi, 1997, p. VII-XVIII.

BIDUSSA, Davide. Tempo storico e tempo cronologico nella scrittura di Primo Levi. In: MATTIODA, Enrico (org.) **Al di qua del bene e del male: La visione di mondo di Primo Levi.** Milão: Franco Angeli, 2000, p. 109-128.

BUCCIANINI, Massimo. Esperimento Auschwitz. In: LEVI, Fabio; SCARPA, Domenico. **Lezioni Primo Levi.** Milão: Mondadori, 2019. p. 37-98.

CERRUTI, Luigi. "The best Science book ever written": Storia ed epistemologia della chimica ne *Il Sistema periodico*. In: PIAZZA, Alberto; LEVI, Fabio (orgs.) **Cucire parole, cucire molecole: Primo Levi e Il Sistema periodico.** Turim: Accademia delle Scienze di Torino, 2019, p. 93-117.

DE FELICE, Renzo. **Intervista sul Fascismo.** Roma: Laterza, 2018.

FRIEDLÄNDER, Saul. "Introduction". In: **Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"**. Cambridge (MA); Londres: Harvard University Press, 1992, p. 1-21.

_____. **A Alemanha nazista e os judeus, volume II: Os anos de extermínio 1939-1945.** São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **Reflexões sobre o nazismo.** Porto: Sextante, 2017.

GORDON, Robert S. C. **The Holocaust in Italian Culture 1944-2010.** Stanford: Stanford University Press, 2012. Edição eletrônica.

_____. “Sfacciata fortuna”. La Shoah e il caso. In: LEVI, Fabio; SCARPA, Domenico.

Lezioni Primo Levi. Milão: Mondadori, 2019, p. 3-36.

JUDAKEN, Jonathan. Léon Poliakov, the Origins of the Holocaust Studies, and Theories of Anti-Semitism: Rereading *Bréviaire de l'hâine*. In: HAND, Seán; KATZ, Steven T. (orgs.) **Post-Holocaust France and the Jews 1945-1955.** Nova York; Londres: New York University Press, 2015, p. 169-191.

LaCAPRA, Dominick. Representing the Holocaust: Reflections on the Historians' Debate. In: **Probing the Limits of Representation: Nazism and the “Final Solution”.** Cambridge (MA); Londres: Harvard University Press, 1992, p. 108-127.

LaCAPRA, Dominick. **Writing History, Writing Trauma.** Ithaca: Cornell University Press, 2001. edição eletrônica.

LANGBEIN, Hermann. **Menschen in Auschwitz.** Frankfurt, Berlin, Wien: Ullstein, 1980.

LANGBEIN, Hermann. **Uomini ad Auschwitz.** Tradução para o italiano de Daniela Ambroset. Milão: Mursia, 1984.

LEVI, Fabio; SCARPA, Domenico. Uma testemunha e a verdade. In: LEVI, Primo. **Assim foi Auschwitz: Testemunhos 1945-1986.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 169-221.

LEVI, Neil; ROTHBERG, Michael. Auschwitz and the Remains of Theory: Towards an Ethics of the Borderland. **Symploke** 11. 1-2, 2003, p. 23-38.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LEVI, Primo. **A Assimetria e a vida: artigos e ensaios 1955-1987.** São Paulo: Editora Unesp, 2016a.

LEVI, Primo. **Opere complete II.** Org. Marco Belpoliti. Turim: Einaudi, 2016b.

MENGONI, Martina. ‘The Drowned and the Saved’: A Proposed reading. In: CONSONNI, Manuela; ITALIANO, Federico (orgs.) **Primo Levi. In Memoriam. Sprachkunst: Beiträge zur Literaturwissenschaft.** Jahrgang XLVI/2015, 2. Halbband, 2015, p. 139-155.

MORI, Rafael Cava. Um quimiscritor entre (as)simetrias. In: MACIERA, Aislan; MASSI, Luciana (orgs.) **Caleidoscópio Primo Levi.** Campinas: Editora da Unicamp, 2021, p. 167-192.

PIREDDA, Patrizia. Primo Levi e Werner Heisenberg. La presenza della meccanica quantistica in Primo Levi. In: CINELLI, Gianluca; GORDON, Robert S. C (orgs.) **Innesti: Primo Levi e i libri altrui.** Berlim: Peter Lang, 2020, p. 55-72.

POLI, Gabriella; CALCAGNO, Giorgio. **Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi.** Milão: Mursia, 1992.

POLIAKOV, Léon. **Il nazismo e lo sterminio degli ebrei.** Turim: Einaudi, 1951.

_____. **Auschwitz**. Roma: Vestro Editore, 1968.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RONDINI, Andrea. Bello e falso. Il cinema secondo Primo Levi. **Studi Novecenteschi**, vol.23, n. 72, janeiro – junho 2007, p. 57-100.

STENGEL, Katharina. **Hermann Langbein: Ein Auschwitz-Überlebender in der erinnerungspolitischen Konflikten der Nachkriegszeit**. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2012.

WOOLF, Stuart. Primo Levi's Sense of History. **Journal of Modern Italian Studies**, 3(3), 1998, p. 272-292.

AS CIÊNCIAS HUMANAS
E A ABORDAGEM DA
HISTÓRIA INTELECTUAL

APROXIMAÇÕES ENTRE OS *SERTÕES* (1902), DE EUCLIDES DA CUNHA E *TRISTES TRÓPICOS* (1955), DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

JULIANA DE SOUZA DOS REIS¹³⁹

*Este é tempo de partido,
tempo de homens partidos.
Em vão percorremos volumes,
viajamos e nos colorimos.*

Nosso tempo, Carlos Drummond de Andrade

*Tudo foi breve
e definitivo.
Eis está gravado
não no ar, em mim,
que por minha vez
escrevo, dissipo.*

Ontem, Carlos Drummond de Andrade

A fim de promover uma reflexão sobre as relações entre teoria da história e as ciências humanas pelo tema da viagem, é de interesse do capítulo estabelecer caminhos de entrada em dois grandes livros *de* e *sobre* viagem: *Os sertões* (1902), do escritor Euclides

.....
¹³⁹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF).
Orientadora: Prof^a Dr^a Francine Iegelski.

da Cunha, e *Tristes trópicos* (1955) - *Tristes tropiques*, no original -, do antropólogo Claude Lévi-Strauss. Visto que a temática temporal é um dos principais eixos norteadores das leituras, o trabalho visa oferecer condições de aproximação entre as obras no que diz respeito ao deslocamento espacial enquanto catalisador das interrogações acerca da história e dos paradoxos que o trabalho etnográfico suscita na observação e na escrita. Embora os autores não sejam historiadores *stricto sensu*, as interrogações sobre a história podem partir daqueles que François Hartog chama de *outsiders* (HARTOG, 2006, p. 10). Nesse sentido, Euclides da Cunha e Claude Lévi-Strauss também como *outsiders* da história que abrem espaço para questões tanto à disciplina como ao seu domínio.

Há de se notar que a curiosidade acerca de diferentes modos de organização em sociedade é um traço característico de narrativas que dissertam sobre viagens muito antes da consagração da etnografia como disciplina¹⁴⁰. Walter Benjamin considera a figura do viajante como um dos primeiros “mestres da arte de narrar”, por ser ele capaz de imprimir à narrativa sua marca, tal como um oleiro marca suas mãos à tigelada de barro. Todavia, o narrador de Benjamin é situado em uma tradição predominantemente oral, sendo o “fim das narrativas” o seu prognóstico, em detrimento da ascensão do romance e da difusão intensa e massiva de informação.

Não pretendendo aqui verificar se a hipótese é verdadeira ou não, o que nos importa é ater-nos à figura de contraste desse narrador artesanal das experiências: o narrador que, segundo Benjamin, opera justamente pela falta de experiências. Contemplando no texto *Experiência e pobreza* (1987) o impacto inquestionável e inesgotável das guerras para a humanidade, há nesses momentos de crise a aparição de figuras que possuem como característica “uma desilusão radical com o século e ao mesmo tempo uma total fidelidade a esse século” (BENJAMIN, 1987, p. 115).

Livros que dispensam apresentações, mas a título de um breve panorama, *Os sertões* debruça-se sobre os problemas da recém fundada República e da nacionalidade brasileira a partir de sua viagem ao sertão de Belo Monte, na Bahia, como correspondente do jornal *O Estado de S. Paulo*, para cobrir a quarta e última expedição da Guerra de Canudos (1896-1897), finalizando sua obra cinco anos depois (1902). *Tristes trópicos* sobrevoa por diferentes lugares, passando brevemente pelo exílio em Nova

.....
140 Martin Lienhard faz referência à *Odisséia*, de Homero; *Anábase*, de Xenofonte, sinalizando que, se consideramos etnografia como a “descrição da vida de outras sociedades [...], a etnografia manifesta a sua existência na civilização ocidental, desde o começo da cultura da escrita” (LIENHARD, 1999, p. 103).

York, durante a II Guerra, concentrando-se na experiência e estada no Brasil como professor da jovem Universidade de São Paulo, durante a década de 1930, integrando a missão francesa, e em suas incursões com as sociedades indígenas e a lapidação de seu trabalho como etnólogo. Os livros concretizam-se, portanto, a partir da experiência da viagem, não resumindo-se ao relato integral, mas inclinados na tentativa de capturar elementos para projeções possíveis acerca de suas inquietações, seja Euclides, com o destino das populações sertanejas e o desenrolar da República, ou Lévi-Strauss, instigado por uma busca de interpretação sistemática das culturas, ao mesmo tempo deparando-se com as chagas da civilização nas populações indígenas brasileiras e também com a situação de exílio que viveu durante a II Guerra.

A escolha pelos livros se circunscreve por serem marcados por momentos históricos da formação e da sociedade brasileira, debruçando-se sobre o processo civilizatório e os choques culturais sucessivos ao país, pondo em confronto “a formação, consolidação ou ampliação da sociedade nacional e de suas fronteiras de ocupação e a presença dos excluídos desse processo, ou nele incluídos de modo subalterno” (AGUIAR; CHIAPPINI, 2001, p. 7), emergindo visões de um *Brasil-processo* (AGUIAR; CHIAPPINI, 2001, p. 11). Considerados pela crítica como livros *sui generis*, eles despertam interesse para a história intelectual por serem responsáveis pela repercussão e notoriedade de seus autores no cenário intelectual de seus respectivos países. A leitura atesta os mais diversos encontros de gêneros textuais, não sendo possível e nem pretendido classificá-los mediante critérios rígidos. O entrelugar do relato de viagem, da escrita nos âmbitos etnológicos, geológicos, antropológicos, históricos, filosóficos, literários, políticos, coloca-os em uma emaranhada teia textual.

I. “O SERTÃO VAI VIRAR MAR E O MAR VAI VIRAR SERTÃO”

É a partir dessa famosa profecia popular¹⁴¹ que iremos nos deter nos dois personagens geográficos predominantes nos livros: o Atlântico e o sertão. Tendo em vista que a viagem de Lévi-Strauss contempla um deslocamento continental e Euclides viaja para

.....
¹⁴¹ Adaptada da versão transcrita por Euclides: “o sertão virará praia e a praia virará sertão” (CUNHA, 1905: 171). Segundo Euclides, “Os dizeres destas profecias estavam escritos em grande número de pequenos cadernos encontrados em Canudos” (CUNHA, 1905, p. 171).

o interior de seu próprio país, temos indícios do panorama intelectual europeu e brasileiro da passagem do século XIX para o XX que Martin Lienhard delineou. Enquanto na Europa, especialmente na França, a formação e consolidação do campo da etnografia vinculava-se a um trabalho de campo preferencialmente distante da terra natal do pesquisador, na América Latina os problemas circunscritos pelos estudiosos orientavam-se para os entraves da modernização do país, a explicação do “atraso nacional”.

Tristes trópicos expõe o encontro de Lévi-Strauss e a América, inspirado por figuras como Jean de Léry, Hans Staden, Gabriel Soares de Sousa, André Thevet e Michel de Montaigne. Por intermédio de um telefonema de Célestin Bouglé, no outono de 1934, propondo uma vaga de professor de sociologia na recém fundada Universidade de São Paulo (USP), a viagem ao Brasil configura-se como a possibilidade de concretização do afastamento necessário para o conhecimento de novas sociedades, já que a ida para a Universidade de São Paulo fora motivada pelas projeções acadêmicas no tocante à prática etnográfica. Efusivo, Lévi-Strauss escreve:

[...] ainda revejo, com a maior nitidez, as imagens que logo evocou essa proposta inesperada. Os países exóticos apareciam-me como o oposto dos nossos, em meu pensamento [...] Muito me surpreenderia se me dissessem que uma espécie animal ou vegetal podia ter o mesmo aspecto nos dois lados do globo. Cada animal, cada árvore, cada fiapo de capim devia ser radicalmente diferente, exibir já à primeira vista sua natureza tropical (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 49).

[...] Melhor do que Atenas, o convés de um barco a caminho das Américas oferece ao homem moderno uma acrópole para a sua prece. Doravante, a ti nós a recusaremos, anêmica deusa, preceptora de uma civilização emparedada! [...] índios cujo exemplo, por intermédio de Montaigne, Rousseau, Voltaire, Diderot, enriqueceu a substância com que a escola me nutriu, Huroniano, Iroquês, Caraíba, Tupi, eis-me aqui! (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 82)

[...] Eis a América, o continente impõe-se. [...] O que me cerca por todos os lados e me esmaga não é a diversidade inesgotável das coisas e dos seres, mas uma só e formidável entidade: o Novo Mundo (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 85).

Enquanto o Atlântico fora personagem de inúmeros relatos de viajantes, de suposições, lendas, histórias fantásticas, etc., o sertão figura n’Os *sertões* pela condição oposta: enquanto terra ignota, um lugar “até hoje desconhecido, ainda o será por

muito tempo” (CUNHA, 1905, p. 27). A curiosidade em torno de Canudos é destaque em inúmeros jornais, como na coluna de Machado de Assis em *A Semana*, de 31 de janeiro de 1897, na qual o escritor sugere que “um repórter paciente e sagaz, meio fotógrafo ou meio desenhista” fosse até Canudos “para trazer as feições do Conselheiro e dos principais subchefes, a fim de colher a verdade inteira sobre ela” (ASSIS, 1955, p. 403-404). O próprio Euclides da Cunha confecciona, poucos meses antes da ida ao sertão de Belo Monte, dois artigos sobre a Guerra de Canudos sob o título *A nossa Vendeia*¹⁴², publicados no jornal *A província de S. Paulo*.

É como “ficção geográfica” que, para Berthold Zilly, Canudos faz parte do território nacional, no qual o meio, os homens – aqui tanto como categoria antropológica, como os personagens -, os eventos irrompem como “entidades e forças típicas, coletivas, mas também concretas e vivas” (ZILLY, 2002, p. 355). Todos os elementos, animados e inanimados “passam a ser portadores de sentimentos e ações, sendo a antropomorfização um importante recurso estilístico” (ZILLY, 2002, p. 355). Se tomarmos como nota a discussão delineada pelo geógrafo Antonio Carlos Robert Moraes, a qual diz respeito ao caráter de realidade simbólica do sertão, e não enquanto uma materialidade da superfície terrestre, ou seja, em uma relação com o homem¹⁴³, vemos que o sertão de Euclides da Cunha é fortemente marcado “pela oposição a uma situação geográfica que apareça como sua antípoda. (...) Daí ela sempre se apresentar numa formulação dualista. (...) A dualidade mais repetida no pensamento social brasileiro opõe o sertão ao litoral” (MORAES, 2002, p. 363).

Consonante a essa dualidade, Moraes alerta que tal binômio em sua maioria é construído a partir de um olhar externo, por interesses que atribuem àquele espaço juízos e valores que visam transformá-lo, mesmo que algumas concepções integrem uma visão positiva do “sertão”, ainda assim a equação dessa positividade será encarada como um potencial adormecido, havendo a necessidade de ações transformadoras (MORAES, 2002, p. 363). O olhar externo é marcado fundamentalmente pela diferença, que incide sobre os lugares, e também sobre seus habitantes. “A diferença é, assim, paisagística, mas, sobretudo, cultural” (MORAES, 2002, p. 365).

.....
142 Os artigos foram publicados em 14 de março e 17 de julho de 1897.

143 Claude Lévi-Strauss, em *Tristes trópicos*, comenta sobre a língua brasileira e a tradução que faz de sertão por *brousse*: para ele, ‘mato’ “refere-se a um caráter objetivo da paisagem: a *brousse*, no seu contraste com a floresta; ao passo que ‘sertão’ refere-se a um aspecto subjetivo: a paisagem em relação ao homem (LÉVI-STRAUSS, 1996: 172).

Decididamente era indispensável que a campanha de Canudos tivesse um objectivo superior à função estúpida e bem pouco gloriosa de destruir um povoado dos sertões. Havia um inimigo mais sério a combater, em guerra mais demorada e digna. Toda aquella campanha seria um crime inutil e barbaro, se não se aproveitassem os caminhos abertos à artilharia para uma propaganda tenaz, contínua e persistente, visando trazer para o nosso tempo e incorporar à nossa existência aquelles rudes compatriotas retardatários (CUNHA, 1905, p. 522).

Além desse efeito, Leopoldo Bernucci atenta para a utilização do *locus amoenus* como maneira de “demonstrar que a descrição da paisagem não está dada para representar fielmente a realidade” (BERNUCCI, 1995, p. 45). Nesse sentido, como o autor lembra, esse recurso não trata de comprovar ou não o universo imaginário d’Os *sertões*, mesmo porque, independente se o texto fala sobre objetos ‘possíveis’, ou sobre um “referente” demarcado, toda a construção textual terá que necessariamente considerar todos os enunciados como “constitutivos de entidades não existentes” (BERNUCCI, 1995, p. 45). Nesse sentido, ao falar sobre Monte Santo, por exemplo, o contraste entre o “martyrio da terra” (CUNHA, 1905, p. 16) e “o *el-dorado* maravilhoso, a mina opulentissima occulta no deserto” (CUNHA, 1905, p. 147), há uma representação estética “que depende do real para tornar-se imaginária” (BERNUCCI, 1995, p. 45), movendo-se de um domínio ao outro. Na leitura aproximativa de Bernucci entre Victor Hugo e Euclides da Cunha, podemos nos apoiar na interpretação do autor para perceber o uso do *locus amoenus* em *Tristes trópicos*: assim como o deserto, que, para Euclides, se apresenta como “barbaramente estereis; maravilhosamente exuberantes” (CUNHA, 1905, p. 50), a floresta encarna “o mistério, o silêncio e o segredo”.

Tão densa quanto nossas cidades, [a floresta] era povoada por outros seres formando uma sociedade que, seguramente, nos mantivera à margem mais do que os desertos por onde avançávamos alucinados. [...] Um mundo de plantas, de flores, de cogumelos e de insetos ali prossegue livremente uma vida própria na qual depende de nossa paciência e de nossa humildade sermos admitidos. Algumas dezenas de metros de floresta bastam para abolir o mundo exterior, um universo cede lugar a outro, menos condescendente com a vista, mas onde a audição e o olfato esses sentidos mais próximos da alma, não têm do que se queixar. Bens que julgávamos desaparecidos renascem: o silêncio, o frescor e a paz (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 363).

Tristes trópicos compõe a coleção “viagens filosóficas”, publicada pela editora Plon, sob a organização de Jean Malaurie, que convidou Lévi-Strauss por ter ficado impressionado com as fotografias que ilustram a tese complementar *A vida social e familiar dos namibiquaras* (1948). Com um espaço de tempo relativamente curto entre a publicação da tese *As estruturas elementares do parentesco* (1948) e *Tristes trópicos*, Vincent Debaene percebe, desde os anos 1930, uma curiosidade bibliográfica que denomina de “dois livros” do etnógrafo. Esse fenômeno é percebido na maioria dos etnógrafos franceses que realizaram trabalhos de campo e escreveram suas monografias acadêmicas e, posteriormente, publicaram um “segundo livro” com aspirações literárias, pois a etnografia, segundo Debaene, estava compromissada com o “rompimento” com as narrativas de viagem.

Em análise feita por Roberto DaMatta (1993), concebemos como diferença central entre as narrativas de viagem e a etnografia a ausência na segunda da “*experiência da viagem* para que se saliente apenas o ponto de chegada como *experiência*” (DAMATTA, 1993, p. 38). Ao atribuir à viagem e à sua narrativa o espaço do desenrolar de aventuras, principalmente no que diz respeito ao que acontece *com* aquele que narra, há uma “liberdade individual de alterar a ordem de certos eventos” (DAMATTA, 1993, p. 39). É no mínimo irônico *Tristes trópicos*, enquanto um livro de relato de viagem, ser inaugurado com a famosa frase: “Odeio as viagens e os exploradores” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 15). Recuperando a discussão de Walter Benjamin em *Experiência e pobreza*, o autor destaca um sintoma da “pobreza de experiência” justamente pelo fenômeno das inúmeras publicações de livros no mercado literário sobre as grandes guerras. Relacionamos o diagnóstico do fenômeno editorial às declarações de Lévi-Strauss para com o aumento dos livros de viagem:

Entretanto, esse gênero [narrativa de viagem] de relato encontra uma aceitação que para mim continua inexplicável. A Amazônia, o Tibete e a África invadem as lojas na forma de livros de viagem, narrações de expedição e álbuns de fotografias em que a preocupação com o impacto é demasiado dominante para que o leitor possa apreciar o valor do testemunho que trazem [LÉVI-STRAUSS: 1996, p. 16]. [...] Então, compreendo a paixão, a loucura, o equívoco das narrativas de viagem. Elas criam a ilusão daquilo que não existe mais e que ainda deveria existir, para escaparmos da evidência esmagadora de que 20 mil anos de história se passaram. Não há mais nada a fazer (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 38).

[...] Por um paradoxo singular, minha vida aventureira mais me devolvia o antigo universo do que me abria um novo, ao passo que este que eu pretendia dissolvia-se entre meus dedos (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 403).

Diametralmente oposto é o lugar da viagem em Euclides. Inaugurando-se pela “Terra”, *Os sertões* encarna como missão a entrada ao sertão como palco e personagem para o entendimento do desenrolar histórico que perpassa os habitantes de Belo Monte e como uma das explicações das sucessivas derrotas do exército republicano.

[...] as caatingas são um aliado incorruptível do sertanejo em revolta. **Entram também de certo modo na lucta.** Armam-se para o combate; aggridem. Trançam-se, impenetráveis, ante o forasteiro, mas abrem-se em trilhar multívias, para o matuto que alli nasceu e cresceu (CUNHA, 1905, p. 240 - grifo nosso).

[...] A natureza toda protege o sertanejo. Talha-o como Anteu, indomável. É um titan bronzado fazendo vacillar a marcha dos exércitos (CUNHA, 1905, p. 245).

A derrota era inevitável. Porque a taes incorrecções se aditaram outros, denunciando a mais completa incompreensão da guerra (CUNHA, 1905: 261). [...]

subordinar-se a uns tantos moldes rígidos de velhos ditames clássicos da guerra.

[...] Contra taes antagonistas e num tal terreno não havia supor-se a probabilidade de se estender a mais apagada linha de combate. Não havia até a possibilidade de um combate, no rigorismo tecnico do termo (CUNHA, 1905, p. 262).

Apesar de já aceita entre muitos intérpretes a falta de precisão científica em muitas de suas análises geológicas e geográficas, principalmente por serem elas vinculadas à uma interpretação mesológica do sertão, o que nos interessa aqui é perceber o problema intelectual que imperava na intelectualidade brasileira de fins de século XIX: conhecer o Brasil. Conhecer não apenas através de arquivos, mas viajando. Nas palavras de Monteiro Lobato, Euclides fora responsável por abrir em seus *Os sertões* os portões para o interior do país, revelando-o aos próprios brasileiros¹⁴⁴. Há ainda um compromisso em denunciar o que “foi, na significação integral da palavra, um crime” (CUNHA, 1905), immortalizando, nas palavras de Adílson Citelli (2003), a epopeia do homem do sertão contra a miséria, a humilhação e o latifúndio, explorando

.....
144 (apud KAPLAN, 1944: 278).

uma aventura pela linguagem e denunciando o crime que a nacionalidade praticou contra ela mesma. A menção direta a alguns jornais da época¹⁴⁵ com opiniões declaradas contra Antonio Conselheiro, visto pela ótica de motivações monarquistas, como a crítica direta às ações do exército republicano reservaram consequências diretas na vida do autor, sendo inclusive demitido enquanto adjunto de ensino da Escola Militar e perdendo a patente de primeiro-tenente após a publicação do livro.

Instigante como a viagem n'Os sertões é o que sustenta os argumentos de Euclides, por ter ido a Belo Monte, enquanto que a viagem em *Tristes trópicos* configura-se como espaço de elaborações pessoais na metáfora de um “saco para esvaziar”:

Eu estava farto de me sentir rotulado nos arquivos universitários como uma mecânica sem alma, boa somente para encaixar os homens numa fórmula.
[...] Eu possuía um saco cheio de coisas que tinha vontade de despejar... No fim, me desincumbi em quatro meses, e num estado permanente de exasperação intensa, colocando ali tudo que me passava pela cabeça, sem qualquer precaução (LÉVI-STRAUSS, p. 24 *apud* LOYER, 2018, p. 380)

Apesar do aparente objetivo despretensioso, o livro foi recebido pela crítica, segundo Emmanuelle Loyer, como um objeto inclassificável, embora encarado principalmente enquanto pertencente à tradição da viagem filosófica, de Montaigne a Montesquieu (LOYER, 2018, p. 392). Ademais, interpretado ora como uma literatura avessa ao romance moderno, como a expressão do antigo regime das belas letras, livro de ciência, escrita política, etc¹⁴⁶, a confluência de diferentes olhares atesta a perplexidade imputada à intelectualidade francesa. Clifford Geertz mobilizou uma cara imagem ao próprio pensamento de Lévi-Strauss para caracterizar *Tristes trópicos*: a imagem do caleidoscópio. Estendendo a metáfora para Os sertões, iremos, então, passar pelas veredas temporais desses caleidoscópios.

.....
¹⁴⁵ Euclides mobiliza matérias dos jornais *Gazeta de Notícias* (7 de março de 1897), *O País* e *O Estado de S. Paulo* para ver: CUNHA, 1905: 300-301).

¹⁴⁶ A respeito de algumas resenhas publicadas à época e as diferentes recepções ver:
ARON, Raymond, “L’ethnologue entre les primitifs et la civilisation”, *Le Figaro Littéraire*, 24 de dezembro de 1955.
BATAILLE, Georges, “Un livre humain, um grand livre”, *Critique*, nº105, fevereiro de 1956
CARRIÈRE, Jean-Claude, “Compte rendu de Tristes Tropiques”, *La Table Ronde*, janeiro de 1956
LEIRIS, Michel, “À travers Tristes Tropiques”, *Les Cahiers de la République*, nº 2, julho de 1956.
MARCENAC, Jean, “Vers une ethnographie sans larme?”, *Lettres Françaises*, 16 de fevereiro de 1956. PICON, Gaëtan, “Tristes Tropiques ou la conscience malheureuse”, in: *L’Usage de la lecture*, t. II, Paris, Mercure de France.

II. TEMPO E HISTÓRIA N'OS SERTÕES E EM *TRISTES TRÓPICOS*

Das diversas imagens que um caleidoscópio suscita, Emmanuelle Loyer aponta para uma direção muito estimulante à pesquisa: a leitura de *Tristes trópicos* na chave proustiana. O relato de retorno impõe a relação do tempo com as esperanças e as inquietações, na epifania da rememoração. Michel Leiris escreve que *Tristes trópicos* demonstra na recusa do tempo cronológico, uma “experiência de apropriação do fluxo do tempo” (LEIRIS, 1956, p. 38), à maneira da “iluminação proustiana” (LEIRIS, 1956, p. 38), emergindo enquanto livro que aposta que a memória “não é a apenas a faculdade de esquecer ou lembrar, mas, profundamente, uma faculdade de decantação, compreensão e significação” (LEIRIS, 1956: LOYER, 201, p. 383). *Tristes trópicos* não como um relato do vivido, mas um relato do lembrado. Na leitura de Walter Benjamin a Marcel Proust, há um afastamento do auto biográfico, apesar de sua vida ser o cenário principal dos livros, na busca por integrar a experiência individual de sua própria rememoração com uma experiência maior, em um sentido coletivo (BENJAMIN, 1994).

Que ocorreu, afinal, senão a fuga dos anos? Rolando minhas recordações em seu fluxo, o esquecimento fez mais do que gastá-las e enterrá-las. (...) “Cada homem”, escreve Chateaubriand, “traz em si um mundo composto de tudo o que viu e amou, e onde ele entra em permanência, ao mesmo tempo em que percorre e parece habitar um mundo estrangeiro. (...) De forma inesperada, entre mim e a vida o tempo alongou seu istmo; foram necessários vinte anos de esquecimento para me levarem ao tête-à-tête com uma experiência antiga cujo sentido me fora recusado, e a intimidade, roubada, outrora, por uma perseguição tão longa quanto a Terra (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 44).

A construção dos textos traz para a discussão a experiência em comum das viagens como palco de suas defrontações com o outro e com suas próprias culturas. Levando em seu bolso a *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), de Jean de Léry, instigado e inspirado por relatos de viajantes a respeito do Atlântico, Lévi-Strauss, ao desembarcar no litoral brasileiro, dará início a um itinerário ao interior do Brasil que o levará a pelo menos 3 mil quilômetros adentro. Passando por grandes cidades como São Paulo e Rio de Janeiro, cidades em construção como Goiânia, aos

biomas do cerrado e do pantanal, ao estabelecer contatos com as primeiras sociedades indígenas de sua carreira, Lévi-Strauss constata o seu círculo intransponível:

No final das contas, sou prisioneiro de uma alternativa: ora viajante antigo, confrontado com um prodigioso espetáculo do qual tudo ou quase lhe escapava – pior ainda, inspirava troça e desprezo -, ora viajante moderno, correndo atrás dos vestígios de uma realidade desaparecida (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 44).

Também por esse *paradoxo da observação* que Euclides equaciona o problema em Canudos, afirmando que “não vimos o traço superior do acontecimento” (CUNHA, 1905, p. 206), para o qual “enviamos-lhes o legislador Comblain; e esse argumento único, supremo e moralizador – a bala” (CUNHA, 1905, p. 208).

Em geral, a viagem é descrita “como um deslocamento no tempo. É pouco. Uma viagem inscreve-se simultaneamente no espaço, no tempo e na hierarquia social” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 91). Tangente à afirmação de Lévi-Strauss, abrindo espaço para o episódio do exílio norte-americano, a passagem pelo Paquistão, por Calcutá e pela Índia, as considerações sobre as cidades americanas, a marcha inelutável da humanidade rumo ao cardápio de prato único, os desapontamentos com o trabalho de campo caracterizam a viagem etnográfica como uma prática sem aventura, e muitas vezes como um verdadeiro pesadelo, confrontando-se com “as formas mais miseráveis de nossa existência histórica” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 38). Na “busca retrospectiva de uma presença abolida” (LESTRINGANT, 2000, p. 97), a viagem em ambos os casos chocam com os postulados da modernidade e conseqüentemente da história moderna.

Embora Euclides muna-se de interpretações diacrônicas para localizar os sertanejos num espectro primitivo, Fernando Nicolazzi afirma que é na operação de um jogo antagônico de inversão que é possível dar conta de tamanha diferença e produzir um saber eficaz sobre o sertão. É imerso nesse jogo que Euclides, segundo Nicolazzi, concretiza o procedimento intelectual necessário, sendo o distanciamento o recurso fundamental para que *Os sertões* pudesse denunciar o fracasso e a covardia da missão civilizadora.

Vivendo quatrocentos annos no littoral vastissimo, em que pallejam reflexos da vida civilisada, tivemos de improviso, como herança inesperada, a Republica. Ascendemos, de chofre, arrebatados na caudal dos ideaes modernos, deixando na penumbra secular em que jazem, no amago do paiz, um terço da nossa gente. Illudidos por uma civilisação de emprestimo; respingando, em faina cega de copistas, tudo o que de melhor existe nos codigos organicos de ouras nações, tornamos, revolucionariamente, fugindo ao transigir mais ligerio com as exigencias da nossa propria nacionalidade, mais fundo o contraste entre o nosso modo de viver e o daquelles rudes patricios mais estrangeiros nesta terra do que os imigrantes da Europa. Porque não nos separa um mar separam-nos tres seculos... (CUNHA, 1905, p. 205-206).

Por essa chave, Luiz Fernando Valente considera haver, n’*Os sertões*, uma “ambígua e paradoxal continuidade” (VALENTE, 2009, p. 138) entre ciência e literatura. Apesar de Euclides declarar-se distante do que chama de “literatura imaginosa, de ficções, onde desde cedo se exercita e se revigora o nosso subjetivismo” (CUNHA, 2000, p. 102) e declarar que “o consórcio da ciência e arte, sob qualquer um de seus aspectos, é hoje a tendência mais elevada do pensamento humano” (CUNHA, 1966, p. 653), Luiz Fernando argumenta que por não praticar a transposição literal das tendências europeias, a escrita d’*Os sertões* requer a ficcionalização, pois somente através dessa vereda que Euclides pode aprofundar sua indagação e começar a imaginar possíveis soluções para as contradições de sua reflexão sobre o Brasil. Analisado por esse prisma, Valente defende que o recurso à ficção - acrescentamos para além do recurso à ficção, o recurso da linguagem majoritariamente sertaneja - pode ser entendido como “uma alternativa ao processo de colonização intelectual do Brasil pela Europa, e uma afirmação da diferença nacional” (VALENTE, 2009, p. 138).

Como Nicolazzi situa em sua tese¹⁴⁷, o início do século XX foi marcado pelo profundo sentimento de ‘deslocamento’, configurado pela impressão de um lapso entre sociedade e história, “entre o lento e descontínuo desenvolvimento social e o processo acelerado do tempo” (NICOLAZZI, 2008, p. 3). Se *Os sertões* é um “refluxo para o passado” (CUNHA, 1905), é porque há uma profunda sensação de ruptura entre presente e passado. Porém, mais do que esse diagnóstico, Nicolazzi argumenta que o

.....
147 NICOLAZZI, Fernando Felizardo. *Um estilo de história: a viagem a memória, o ensaio, sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2004-2008.

livro colaborou para o deslocamento do olhar para si mesmo. Ao trabalhar sob o prisma da distância, o efeito de alteridade dá “a impressão de que olhar para o interior equivalia a vislumbrar uma exterioridade” (NICOLAZZI, 2008, p. 126).

Operando segundo um jogo antagônico de inversão, Euclides, de acordo com Nicolazzi, mune-se desse recurso para poder dar conta de tamanha diferença e produzir um saber eficaz sobre o sertão. E é seguindo essa construção da distância no tempo e no espaço que para Nicolazzi concretiza-se o procedimento intelectual necessário, uma vez que, “na apreciação dos factos o tempo substitue o espaço para a focalização das imagens: o historiador precisa de certo afastamento dos quadros que contempla” (CUNHA, 1905, p. 301). Por conta de tal distanciamento que é possível a Euclides escrever sobre tais eventos, denunciando o fracasso e a covardia da missão civilizadora, “pois estando num outro tempo, ou mesmo fora dele, a brutalidade ali encontrou seu abrigo propício, apresentando-se com a mão pesada na força da degola” (NICOLAZZI, 2010, p. 279). Afinal, como explica Euclides, para os carrascos “não havia temer-se o juízo tremendo do futuro” (CUNHA, 1905, p. 567), já que o tempo ali obedecia à outra prerrogativa: “a História não iria até alli” (CUNHA, 1905, p. 567). Por fim, conclui Nicolazzi que “Os sertões é todo ele atravessado pela alteridade, sem conseguir jamais se desvencilhar da figura do duplo que o acompanha: outro lugar, outra gente, outro tempo” (NICOLAZZI, 2010, p. 280).

Os novos expedicionários ao atingirem-no perceberam esta transição violenta. Discordancia absoluta e radical entre as cidades da costa e as malocas de telha do interior, que desequilibra tanto o rhythm de nosso desenvolvimento evolutivo e perturba deploravelmente a unidade nacional. Viam-se em terra estranha. Outros habitos. Outros quadros. Outra gente. Outra língua mesmo, articulada em gyria original e pintoresca. Invadia-os o sentimento exacto de seguirem para uma guerra externa. **Sentiam-se fora do Brazil.** A separação social completa dilatava a distancia geographica; creava a sensação amargurada de longo afastamento da patria (CUNHA, 1905, p. 519 – grifo nosso).

Propício acrescentar as observações feitas por Ricardo Piglia a respeito de *Facundo: ou civilização e barbárie* (1845), de Domingo Faustino Sarmiento¹⁴⁸. No texto

.....
148 Sobre as aproximações entre *Facundo* e *Os sertões*, ver: GARÁTE, Miriam. *Olhares cruzados: entre Sarmiento*

Sarmiento, escritor (1998), Piglia aponta que o mundo cindido é o núcleo central de *Facundo*, sendo a relação da oposição entre civilização e barbárie a complexa chave de entrada para manter esses dois mundos unidos, união essa construída no texto a partir da “diferença pura” (PIGLIA, 2010, p. 23). N’Os *Sertões* impera essa negociação constante entre os modos letrados e orais, entre a aferição empírica- teórica e a sensorialidade, num duplo movimento em que “o escritor está na fronteira” (PIGLIA, 2010, p. 23). Estando na fronteira, Piglia nota que o “e”, de civilização e barbárie, não é ingênuo ou casualmente utilizado, mas estrategicamente manejado para explorar essa sobreposição. Não é civilização ou barbárie. Situando-se nesse limite, *Facundo* e *Os Sertões* não são lidos como romance, mas “como um uso político do gênero” (PIGLIA, 2010, p. 26).

Acrescentemos o prisma de análise sugerido por Carlos Altamirano, em seu artigo *Ideias para um programa de história intelectual* (2007), ao escrever sobre a tradição literária latino-americana durante o século XIX, afirmando serem textos de combate, ordenando-se ao redor da política e da vida pública, sendo os principais impulsionares da literatura das ideias em nossos países (ALTAMIRANO, 2007, p. 14). Argumentando com um ensaísta argentino, H. A. Murena, considera que, na América Latina, “há uma grande tradição literária que não é, paradoxalmente, literária” (ALTAMIRANO, 2007, p. 14), sendo na verdade uma tradição de fazer a arte da política a partir da arte de escrever.

Essa interpretação é cara ao pensar *Os sertões*, pois Altamirano indica que essa tradição literária teve que defrontar problemas fundamentais e clássicos para a ordem política, podendo esquematizá-las a partir de duas questões, ou perguntas, sucessivas. A primeira dizia respeito à autoridade legítima após as independências, visto que a presença da Coroa não se fazia mais presente. A segunda surge quando já se experimentaram as dificuldades práticas para resolver a primeira, que seria sobre uma ordem legítima que, ao mesmo tempo, é uma ordem possível. Paralelo a essas preocupações, somaram-se outros núcleos de reflexão na literatura das ideias de nossos países, sendo o núcleo principal circunscrito na pergunta sobre nossa identidade. Segundo Altamirano, “a tarefa de definir quem somos foi frequentemente a oportunidade para o diagnóstico de nossos males, ou seja, para denunciar as causas de deficiências coletivas” (ALTAMIRANO, 2007, p. 15).

.....
e Euclides da Cunha. 1995. 262f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/269500>

Outro traço percebido nas letras brasileiras do início do século marcado por esse corte na ordem do tempo entre cultura e civilização é a feitura do que Nicolazzi chama de um *discurso sobre a ausência*. Nesse eixo interpretativo, sem nos determos longamente nessa concepção e nos desdobramentos na intelectualidade brasileira, é pertinente no atual estágio da pesquisa indicar uma possível bifurcação do uso e da produção desse discurso: em Euclides, assim como na maioria dos escritores brasileiros do início do século, há a elaboração de “uma imagem da pátria por aquilo que ela tinha de lacunar, por aquilo que lhe faltava”, enquanto que em *Tristes trópicos* a ausência evocada por Lévi-Strauss é literal: pela “função profunda da antropologia como ciência dos últimos dias” (LOYER, 2018, p. 390).

Não há perspectiva mais exaltante para o etnógrafo que a de ser o primeiro branco a penetrar numa comunidade indígena. Em 1938, essa recompensa suprema só podia ser obtida em algumas regiões do mundo suficientemente raras para serem contatadas nos dedos da mão. Desde então, essas possibilidades restringiram-se ainda mais. [...] Esse entusiasmo ainda está em voga no século XX? Por menos conhecidos que fossem os índios do Pimenta Bueno, eu não podia esperar o choque sentido pelos grandes autores Léry, Staden, Thevet, que, há quatrocentos anos, puseram os pés no território brasileiro. O que viram na época, nossos olhos nunca mais avistarão (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 346).

O dilema das ciências etnológicas estaria circunscrito tanto pela pretensão em reconstituir um passado cuja história não se pode atingir – drama da etnologia –, quanto em querer fazer a história de um presente sem passado – drama da etnografia (HARTOG, 2006, p. 13). Imerso nessa armadilha do viajante moderno, *Tristes trópicos* reserva esse encontro singular entre decepção e fruição. Fruições que operam, segundo Beatriz Perrone-Moisés (PERRONE-MOISÉS, 2009), como o pensamento selvagem, ou seja, a partir de códigos sensoriais. Sensações olfativas, gustativas, táteis e auditivas: dos perfumes das frutas, do solo molhado, da cidade de São Paulo, dos mercados, dos sabores da erva mate, dos ‘corós’, da rapadura, dos sons do pantanal, o rugido de onças, o canto das araras, o pôr do sol, o frescor traduzido em uma embriaguez olfativa” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 83), concebendo o Brasil como um perfume queimado:

O Brasil esboçava-se em minha imaginação como feixes de palmeiras torneadas, ocultando arquiteturas estranhas, tudo isso banhado num cheiro de defumador, detalhe olfativo introduzido sub-repticiamente, ao que parece, pela homofonia observada de forma inconsciente entre as palavras Brésil e grésiller [“Brasil” e “crepitar”], e que, mais do que qualquer experiência adquirida, explica que ainda hoje eu pense primeiro no Brasil como num perfume queimado (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 50).

Aqui um outro traço proustiano observado por Frank Lestringant: a busca remissiva que o acompanha lembra a famosa *madeleine* de Proust. A *madeleine* do etnólogo, para Lestringant, seria o creosoto, usado para conservar os cantis dos cupins e do bolor, em que o que o surpreende é a indicação sutil que a etimologia da palavra traz à sua interpretação: a palavra creosoto, formada pelas palavras gregas *kreas*, a “carne”, e *sózein*, “salvar”, literalmente detém a podridão da carne. Metaforicamente, assim, a leitura de *Tristes trópicos* e a própria etnologia são entendidas como tarefa e tentativa de impedir o desaparecimento do passado (LESTRINGANT, 2000, p. 98).

Ainda que reiteremos a recusa em limitar os livros em um domínio discursivo específico, é inegável um outro traço diferenciador entre etnografia e relato de viagem que Roberto DaMatta adiciona ao seu esquema: o objetivo, na etnografia, de enfrentar um problema. Nesse sentido, se dizemos que *Os sertões* e *Tristes trópicos* são livros *de* e *sobre* viagem, é porque eles se configuram pelo caráter *sintomático* que essas viagens operam tanto na interpretação dos grupos estudados, mas principalmente pela reflexão dos próprios pressupostos da viagem e escrita para a compreensão do problema, uma vez que este é delimitado pelo o que a sociedade lhe permite naquele momento (DAMATTA, 1993, p. 40).

Dentro de algumas centenas de anos, neste mesmo lugar, outro viajante, tão desesperado quanto eu, pranteará o desaparecimento do que eu poderia ter visto e que me escapou. Vítima de uma dupla inaptidão, tudo o que percebo me fere, e reprovo-me em permanência não olhar o suficiente (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 44).

Se na leitura de Euclides, “estamos condenados á civilização. Ou progredimos ou desaparecemos” (CUNHA, 1905, p. 70), a escrita do trabalho aproximativo entre *Os sertões* e *Tristes trópicos* nos instiga, portanto, a pensar um grande problema

levi-straussiano: como uma sociedade se abre à história? (HARTOG, 2006, p. 20) A partir das discussões levantadas por François Hartog em *Crer em História* (2013), o conceito de “civilização” é o elemento central do regime moderno de historicidade, por ser um conceito futurista e um conceito normativo, na medida em que se forjava como destino (caminha-se para ela) e por sua mensuração gradativa (existem níveis de civilização). O mesmo vale, segundo Hartog, para o conceito de “modernização”, que prescrevia a importância à aceleração, entendendo-a como “a forma contemporânea de civilização” (HARTOG, 2016, p. 208). Se o problema do evolucionismo engendrou interpretações problemáticas a respeito das experiências temporais divergentes ao regime moderno de historicidade, é justamente Claude Lévi-Strauss quem lançará luz ao debate com o artigo *Raça e história* (1952), no qual inverte-se o problema da distância no espaço como diferença no tempo, pois “tratar-se-á de perceber que as sociedades não se acumulam numa linearidade de sucessão cronológica, mas sim se justapõe na expansão de espaços distintos, mas contemporâneos” (NICOLAZZI, 2010, p. 272). Na aspiração pela “grandeza indefinível dos começos” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 420), Hartog lê Lévi-Strauss não como um intelectual “antihistórico”, mas enquanto engajado no combate à equivalência entre a noção de história e humanidade, “que nos pretendem impor com o objetivo inconfesso de fazer da historicidade o último refúgio de um humanismo transcendental” (HARTOG, 2006, p. 16). Portanto, não é na defesa da destruição da ideia de progresso, mas de “passá-la da posição de categoria universal [...] para a de modo particular de existência” (LÉVI-STRAUSS, 368 *apud* HARTOG, 2006, p. 16).

Ainda que partilhem do paradoxo do narrador sem experiências, de Walter Benjamin, e a escrita de seus textos integrem um panorama de “salvaguardar” e “denunciar” violências pretensamente justificadas por axiomas do “processo civilizatório” às “coletividades sociais inteiras” (DEBAENE, 1999, p. 106), os livros consagram, pelo encontro entre literatura e etnografia, uma das saídas para seus problemas.

O tecido da narrativa antropológica é motivado pela tentativa de descrever regras e responder a questões. Na literatura, porém, trata-se de descrever sistemas de ações individuais, talvez para fazer, como diziam os velhos estruturalistas, aquelas perguntas que ninguém - exceto os escritores - tem a coragem de responder. (...) na literatura ocidental, o ‘indivíduo’ (e não uma humanidade) constitui geralmente o centro do drama. (DAMATTA, 1993, p. 44).

Nas etnografias, contudo, o drama humano está sempre circunscrito a um conjunto de regras e a uma certa configuração humana que se busca esclarecer. Nelas se exercita ‘traduzir’, no sentido preciso de contextualizar motivos e ações. (DAMATTA, 1993, p. 45).

Buscamos, neste capítulo, levantar questões e caminhos que aproximem as leituras empreendidas n’*Os sertões* e em *Tristes trópicos*. Apesar de não ter sido o objetivo da discussão, vale o destaque ao conhecimento de Claude Lévi-Strauss acerca da produção de Euclides, tanto em passagens de *Tristes trópicos*¹⁴⁹, quanto por uma resenha publicada, em 1944, na revista *American Anthropologist* a respeito da tradução d’*Os sertões* empreendida por Samuel Putnam sob o título *Rebellion in the Backlands* (1944). Dando atenção à tradução, sentenciando duras críticas ao trabalho feito por Putnam, Lévi-Strauss reserva as devidas ressalvas a algumas interpretações de Euclides, mas reconhece que o labirinto euclidiano inaugura uma literatura nacional brasileira que se sustenta utilizando as palavras nativas como ferramentas, a população nativa como tema e a paisagem nativa como cenário, na qual *Os sertões* destaca-se ao lembrar que as conquistas da civilização não são tão grandes e indiscutíveis.

Se o sertão há de virar mar, e o mar virar sertão, até a chegada desse fatídico momento o campo do estudo comparativo entre essas duas obras fica aberto a um mar de possibilidades. Os choques culturais engendrados pela viagem são apresentados em seus textos por veredas discursivas que encontram, no deslocamento e distanciamento espaço-temporal, a configuração palimpséstica que sobrepõe tempo individual e coletivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Flávio; CHIAPPINI, Ligia (org.). **Civilização e exclusão**: Érico Veríssimo. Euclides da Cunha. Claude Lévi-Strauss. Darcy Ribeiro. Boitempo. São Paulo, 1991.

.....
149 No tópico intitulado “No sertão”, Lévi-Strauss escreve: [...] “onde estão as terras malditas do Brasil pintadas por Euclides da Cunha em *Os sertões*, a serra do Norte haveria de se revelar um cerrado semidesértico e uma das zonas mais ingratas do continente” (LÉVI-STRAUSS, 1996: 277).

- ALTAMIRANO, Carlos. Ideias para um programa de história intelectual. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v.17, n.1, jun/2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12531/14308>. Acesso em: 02 fev. 2022.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas III: Magia e técnica, arte e política**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. Pp. 197-222.
- BERNUCCI, Leopoldo. **A imitação dos sentidos: prógonos, contemporâneos e epígonos de Euclides da Cunha**. São Paulo: EDUSP, 1995.
- CITELLI, Adilson. Os sertões: uma epopeia educadora de 100 anos. **Comunicação & Educação**, São Paulo, (26): 84 a 92, jan./abr. 2003. Disponível em:
- CUNHA, Euclides da. **Os sertões: campanha de Canudos**. Rio de Janeiro; São Paulo: Laemmert C., 1905. Acervo BBM Digital.
- CUNHA, Euclides da. Falando aos acadêmicos. In: CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos**. Brasília, 2000.
- DAMATTA, Roberto. A obra literária como etnografia. In: DAMATTA, Roberto. **Conta de mentiroso: Sete ensaios de antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Rocco. 1993, pp. 35-59.
- DEBAENE, Vincent. Les deux livres de l'ethnologue. *Ethnologie et littérature em France entre 1930 et 1955*. **Recherches et Travaux** [Em ligne]. 82 | 2013, mis en ligne le 15 novembre 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3FgjrHQ>. Acesso em: 10 de mar. 2022.
- GEERTZ, Clifford. The World in a text: how to read "Tristes tropiques". In: GEERTZ, Clifford. **Works and lives: The Anthropologist as author**. California: Stanford University Press, 1988.
- HARTOG, François. **Crer em História**. Tradução de Camila Dias. São Paulo: Autêntica, 2017.
- HARTOG, François. O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história. **Topoi**, v. 7, n. 12, jan/jun. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2237-101X007012001>: 17 de mar. 2022.
- LEIRIS, Michel. "À travers Tristes Tropiques", **Les Cahiers de la République**, nº 2, julho de 1956, 38.
- LESTRINGANT, Frank. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes trópicos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2000, v.43, nº 2. Disponível em: <https://bit.ly/39ByiY5>. Acesso em: 10 jan. 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

LIENHARD, Martin. Etnografia e ficção na América Latina: o horizonte de 1930. **Literatura e Sociedade**, v. 4, n. 4, 1999, p. 94-102. Disponível em: <https://bit.ly/38GCoxp>. Acesso em: 09 mar. 2022.

LOYER, Emmanuelle. Lévi-Strauss. Tradução de André Telles. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018.

MORAES, Antonio Carlos Robert. O sertão: um “outro” geográfico. In: **Cadernos da Literatura brasileira**: Euclides da Cunha. Instituto Moreira Salles, nº 13 e 14 – Dezembro de 2002 pp. 360-369.

NICOLAZZI, Fernando Felizardo. O tempo do sertão, o sertão no tempo: antigos, modernos, selvagens. Leitura de Os sertões. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 17, n. 31, pp. 261-285, jul. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1983-201X.18945>. Acesso em: 28 de jan. 2022.

NICOLAZZI, Fernando Felizardo. **Um estilo de história**: a viagem a memória, o ensaio, sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2004-2008.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Os Brasis em Lévi-Strauss. **Diacrítica, filosofia e cultura**, nº 23/2, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/3s2YP6M> em: 03 de abr. 2022.

PIGLIA, Ricardo. Sarmiento, escritor. Tradução de Júlio Pimentel Pinto. In: SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**: ou civilização e barbárie. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

VALENTE, Luiz Fernando. “Estrelas indecifráveis”: ciência e literatura em Euclides da Cunha. **Verbo de Minas**: letras. Juiz de Fora, v. 8, n. 16, jul/dez, 2009 pp. 125-141. Disponível em: <https://bit.ly/3ORWAx6so> Acesso em: 11 de fev. 2022.

ZILLY, Berthold. Uma construção simbólica da nacionalidade num mundo transcendental. In: **Cadernos da literatura brasileira**: Euclides da Cunha. Os Brasis em Lévi-Strauss. **Diacrítica, filosofia e cultura**, nº 23/2, 2009.

HISTÓRIA INTELLECTUAL, HISTORIOGRAFIA E TEORIA DA HISTÓRIA. QUANDO O FAZER E O PENSAR A HISTÓRIA SE ENCONTRAM

FELIPE BRANDI¹⁵⁰

O sucesso que a teoria da história tem conhecido no Brasil nas últimas duas décadas é salutar e encorajante. O campo tem se expandido velozmente, dinamizando o nosso ensino da história, seduzindo um número crescente de alunos, gerando publicações de qualidade, inspirando uma profusão de pesquisas na pós-graduação, conquistando um lugar de destaque em nossos congressos e impulsionando o aparecimento de novas revistas. Praticamente todos os departamentos de História no Brasil abrem suas portas a este anseio teórico que vem ganhando a nossa historiografia, ofertando cada vez mais cursos orientados para a teoria, a metodologia e a história da historiografia. No entanto, precisamos nos curvar ante a evidência: este sucesso do campo da teoria entre nós é também excepcional. Queremos dizer com isso: circunscrito, inhabitual, num contraste flagrante com as orientações que, no plano internacional, parecem hoje prevalecer entre as grandes tradições historiográficas. Aparentemente forte e consolidada, esta voga teórica entre os historiadores brasileiros pode se revelar circunstancial, transitória e vulnerável.

Partindo desta constatação do sucesso atual da teoria da história entre nós quase como uma espécie de “excepcionalidade brasileira” no cenário historiográfico internacional, procuraremos nas páginas que se seguem colocar algumas questões,

.....
150 Doutor em História e Civilização pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, Felipe Brandi é pesquisador, no quadro de um contrato CEECIND/01564/2021, do Instituto de História Contemporânea (IHC) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa. O IHC é financiado por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projectos UIDB/04209/2020 e UIDP/04209/2020.

muito gerais, que talvez nos ajudem a pensar e a questionar o aparente sucesso da teoria no ensino da História no Brasil. O objetivo aqui não será o de traçar uma história da(s) teoria(s) da história, muito menos o de esboçar uma teoria da teoria da história. Muito mais modesto, o nosso objetivo será simplesmente o de propor um olhar sobre este sucesso da teoria no Brasil dos últimos vinte anos, lembrando os laços que este campo mantém com as pesquisas de história intelectual e de história da historiografia.

A TEORIA DA HISTÓRIA: UMA OCUPAÇÃO PERIFÉRICA DOS HISTORIADORES

Desde a constituição da história como disciplina universitária a partir de meados do século XIX, a teoria da história sempre ocupou uma posição marginalizada em meio às preocupações dos historiadores. Ainda hoje, a disciplina histórica permanece cindida pela partição, há muito questionada por historiadores como Henri-Irénéé Marrou, que separa, de um lado, o historiador “teórico” e, de outro, o historiador “prático”, empírico – entendamos: aquele que estaria supostamente mais preocupado em fazer avançar a ciência histórica do que em dedicar o seu tempo a ficar refletindo sobre a teoria do seu ofício (Marrou, 1953, p. 257).

Esta partição, estruturante no interior da disciplina, é claramente prejudicial aos interesses dos próprios historiadores. Não obstante, ainda hoje os historiadores que se engajam na via da reflexão teórica parecem carecer de legitimidade dentro da disciplina, obrigados a lutar arduamente para que o valor de suas posições seja reconhecido por seus pares. Raros, muito raros são, com efeito, aqueles que, dedicando seus trabalhos ao campo da Teoria, logram transcender o círculo exíguo dos “teóricos” e ter os seus escritos reconhecidos, entre os “práticos”, como uma contribuição de valor para o progresso da ciência histórica. Estranho melindre dos historiadores profissionais, expressivo do conservadorismo reinante entre eles. Enquanto que os especialistas das ciências sociais vizinhas abraçam desde há muito a produção da reflexão teórica sobre o conhecimento que produzem, os historiadores permanecem, eles, na sua grande maioria avessos a qualquer aporte não empírico que vá um pouco mais além de uma discussão acerca dos procedimentos de estabelecimento e de exploração das fontes. O contraste é nítido se considerarmos o lugar central que o

estudo da teoria ocupa ao mesmo tempo nos escritos e no ensino de disciplinas como a antropologia, a sociologia, a linguística e a ciência política, há muito familiarizadas com a literatura filosófica e com os debates de teor epistemológico.

Dentro do campo da disciplina histórica, as pesquisas na área de história intelectual constituem, provavelmente, o setor onde melhor se pode perceber a aliança fecunda entre a prática empírica da história e a reflexão teórica. E isso, possivelmente pelo fato da história intelectual ser uma abordagem que atravessa, de ponta a ponta, todo o campo da história, cortando os seus mais diferentes setores; uma abordagem cujo objeto é, ademais, o amplo universo das ideias, tendo como principal material de trabalho este vasto leque de realidades imateriais que são as representações, os modos de expressão, a moral e, enfim, os sistemas de pensamento (doutrinas filosóficas, ideias teóricas, descobrimentos científicos). Neste sentido, a história intelectual reduz um pouco a distância que tende a separar as pesquisas empíricas e os trabalhos na área de teoria, uma vez que ela tem por vocação fomentar pesquisas dedicadas a estudar a maneira com que funcionam os sistemas de pensamento, assim como o impacto, a repercussão destes sistemas sobre a cultura de dada sociedade.

Na encruzilhada entre historiadores “práticos” e “teóricos”, a história intelectual pode, sem dúvida, servir como uma espécie de canal por onde é possível vislumbrar um trânsito entre as pesquisas de teoria e os trabalhos empíricos, assim como um diálogo entre seus respectivos especialistas. No entanto, devemos reconhecer que é sobretudo a separação entre estes que hoje impera no campo da história. Esta reserva dos historiadores frente à teoria repercute igualmente sobre os estudos de historiografia – outro campo florescente entre nós, embora deixado comumente de lado pelas grandes escolas históricas internacionais. No momento mesmo em que os historiadores profissionais resolveram se apoderar da história das ciências, da história da literatura e da história da arte, defendendo a necessidade de se pensar cada um desses campos em sua inscrição numa duração, é surpreendente notar como esses mesmos historiadores se levantaram contra quem ousasse tentar, desta vez, historicizar o saber que produziam. Novamente, outras ciências sociais já haviam tomado a dianteira, dispostas a examinar, sem receios nem melindres, a história de suas disciplinas, enquanto que a história da historiografia continuava relegada ao estatuto de curiosidade marginal dentro das mais renomadas escolas históricas. Apanágio da história, única disciplina capaz de utilizar os seus próprios métodos e ferramentas no estudo de si mesma e, se desdobrando, acolher em seu seio uma história da história,

tal correspondência demasiado direta, demasiado estreita existindo, no caso da disciplina histórica, entre o objeto do seu conhecimento e o conhecimento de seu objeto talvez tenha sido encarada menos como um trunfo ou uma riqueza do que como um inconveniente aos olhos dos historiadores profissionais. Paradoxo? Entre estes últimos, muitos são, na realidade, aqueles dispostos a aderir, espontânea e prontamente, à posição de Louis Althusser, para quem, recordemo-lo, “o conhecimento da história é tão histórico quanto o conhecimento do açúcar é açucarado”(Althusser, 1965, p. 132). Ora, nenhuma visão poderia ser assim tão contrária aos princípios fundamentais sobre os quais está erguido qualquer estudo de história da historiografia. Se as demais ciências sociais e, inclusive, as ciências exatas são desde há muito reconhecidas como filhas de seu tempo, e não mais encaradas como saberes desencarnados, como então explicar esta relutância por parte dos historiadores em aplicar esta mesma constatação ao seu campo, em admitir a historicidade da sua prática e de suas conquistas? Em 1984, em seu texto de abertura à monumental empresa dos *Lugares de memória*, Pierre Nora reconhecia que “a historiografia é iconoclasta e irreverenciosa” (Nora, 1984, p. XXI). Alguns anos mais tarde, outro historiador francês, desta vez o medievalista Georges Duby, na conclusão de sua autobiografia intelectual, apontava para o estudo da historiografia, da história da história, como uma das orientações mais promissoras das pesquisas históricas, precisamente porque parecia-lhe capaz de perturbar os hábitos dos historiadores, de solapar muitas de suas certezas e, sobretudo, a confiança excessiva que depositam no rigor de sua ciência (Duby, 1991, p. 219). De fato, como assinalam Duby e Nora, a história da historiografia tem, em princípio, tudo para provocar os historiadores de ofício. Pois com ela, é a própria disciplina histórica que se revela permeada pelos conflitos do século, e obrigada a reconhecer que ela não obedece, como sonharam os arautos da historiografia científica, a um desenvolvimento autônomo, rigorosamente cumulativo e tributário exclusivamente da lógica interna de sua própria razão. Ao contrário, o que as pesquisas de história da historiografia nos ensinam é que o saber dos historiadores deve ser apreendido em sua inscrição dentro de um conjunto, jamais fixo, jamais estático, de representações mentais, atravessado de um extremo ao outro por interesses e preocupações políticas, cercado pelas grandes ideologias. E isso não é tudo. Talvez ainda mais perturbador, aos olhos dos historiadores, seja o fato de que o interesse pelos estudos de teoria e de historiografia tenderam a fortalecer a convicção, entre os próprios pares, de que o desenvolvimento do saber histórico não implica necessariamente a conquista progressiva de

um privilégio de verdade. As ferramentas do historiador se aperfeiçoam, os meios de investigação se aprimoram; no entanto, apesar destes avanços palpáveis, estamos hoje conscientes de que o historiador de amanhã não estará impreterivelmente mais próximo da “verdade” do que o estiveram os historiadores do passado, nossos predecessores. As questões levantadas pelos historiadores se transformam, se renovam, mas permanece intransponível a distância que os separa deste “real” passado cuja lembrança eles se empenham em perpetuar.

Eis o conteúdo inegavelmente polêmico e desestabilizador das pesquisas de teoria e de historiografia. Tanto a atração que elas exercem entre muitos de nossos estudantes, quanto as objeções e o repúdio que elas suscitam entre os historiadores que se autoproclamam “empíricos” têm a sua origem precisamente no fato de levantarem este tipo de interrogação de natureza epistemológica. Com efeito, as pesquisas de teoria (e, neste caso, também de história da historiografia) são inseparáveis de um desassossego epistemológico. Elas se originam e se alimentam dos sucessivos desafios epistemológicos que abalaram, ao longo dos anos, a disciplina histórica. Acumulando-se ao longo do último século, tais desafios, que forçaram os historiadores a se mostrarem inventivos, renovando e complexificando gradualmente o campo da história, se intensificaram no último terço do século XX, abalando definitivamente certezas há muito tidas como estabelecidas. Desta intensificação dos desafios epistemológicos nas últimas décadas, provém sem dúvida alguma o atual sucesso das áreas de teoria da história e de história da historiografia entre nós.

AS ORIGENS DA TEORIA DA HISTÓRIA

Empenhar-se em rastrear as origens da teoria da história é, provavelmente, um empreendimento fadado ao fracasso. Oriunda de distintos impulsos e de reflexões, avançadas por autores diversos, que foram se acumulando ao longo do século XIX, o que entendemos hoje por teoria da história é um campo heteróclito, fruto de uma gestação complexa e difícil de localizar e datar. Via de regra, costuma-se identificar um dos focos originários da teoria da história nas reflexões desenvolvidas na segunda metade do século XIX e nas duas primeiras décadas do XX por um conjunto de autores, na sua maioria alemães, empenhados em pensar a autonomia das ciências históricas, em compreender as especificidades da estrutura lógica de uma ciência do singular, em

contraposição ao modelo das ciências naturais. Em meio a estes autores podemos citar, entre outros, Johann Gustav Droysen¹⁵¹ (1808-1884), Wilhelm Dilthey¹⁵² (1833-1911), Wilhelm Windelband¹⁵³ (1848-1915), Eduard Meyer¹⁵⁴ (1855-1930), Heinrich Rickert¹⁵⁵ (1863-1936), e ainda, desta vez na Itália, Benedetto Croce¹⁵⁶ (1866-1952). Do ponto de vista de uma história da teoria da história, o que há em comum a este conjunto de autores é o fato de submeterem a matéria história a uma análise crítica e filosófica, não com intuito de examinar categorias gerais como as de evolução, acaso, ação, destino, progresso, decadência, mas no esforço de identificar, ao contrário, os traços distintivos e os fundamentos de uma ciência histórica voltada para o estudo do individual. A força e a originalidade desta produção representa, sem sombra de dúvida, uma inflexão na história da reflexão sobre o conhecimento da história, e o seu impacto foi considerável, fazendo-se sensível inclusive entre autores pertencendo a países de tradições intelectuais pouco afeitas a questionamentos filosóficos sobre a história¹⁵⁷.

A partir do final da Segunda Guerra Mundial e ao longo de toda a segunda metade do século XX, o campo da teoria da história se contraiu, ao passo em que os estudos históricos realizavam extraordinários avanços e se renovavam vigorosamente¹⁵⁸. Certo, o campo esteve longe de desaparecer totalmente, dando ao contrário sinais constantes de vitalidade. Pode-se inclusive dizer que, ao longo da segunda metade do século XX, a produção na área da teoria da história foi, tanto quanto escassa, notável. Este é, por exemplo, o caso da obra de Reinhart Koselleck e do extraordinário sucesso planetário alcançado, a partir dos anos 1970, pela história dos conceitos

.....
151 Cf. J.-G. Droysen, 1972.

152 De W. Dilthey, *cf.* em particular a sua introdução às ciências do espírito (Dilthey, 1883), e o seu estudo sobre a Construção do mundo histórico nas ciências do espírito (Dilthey, 1910).

153 Cf. W. Windelband, 1904 (trad. ingl. 1980, pp. 169-185).

154 Cf. o ensaio sobre a Teoria e a Metodologia da História de E. Meyer, 1902.

155 De Rickert, *cf.* Rickert, 1899.

156 Cf. os ensaios de Benedetto Croce reunidos em Croce, 1917.

157 Este é, notadamente, o caso inglês, onde R.-G. Collingwood (Collingwood, 1946) se colocou como um dos promotores da Teoria da história entre seus pares; e o caso francês, onde o aporte dos teóricos alemães foi recuperado por Raymond Aron (Aron, 1948 e Aron, 1938) e por Henri-Irénée Marrou (Marrou, 1954), mas permaneceu ignorado pelos historiadores profissionais, com a exceção do livro de Paul Veyne (Veyne, 1971).

158 Cabe assinalar, aqui, a exceção do caso soviético, onde a teoria da história conservou um papel de destaque, tanto no ensino quanto na pesquisa da história, graças à importância da posição ocupada pelo materialismo histórico na U.R.S.S.

(*Begriffsgeschichte*) que ajudou a promover. Mas a principal expressão do vigor conservado pelo campo, circunscrito, da teoria talvez seja a criação, em 1960, da revista *History and Theory*, verdadeiro dispositivo de comunicação servindo de tribuna para a promoção das pesquisas internacionais na área. Publicada em Middletown, *History and Theory* se destaca pela notável qualidade dos trabalhos que acolhe e pela abertura, sem temores, para contribuições com questionamentos abertamente filosóficos sobre a prática e a construção do conhecimento da história. Há sessenta anos, a revista exerce um papel sem igual, ditando a agenda internacional dos debates no campo da teoria da história.

O sucesso de uma revista como *History and Theory* não nos deve, no entanto, enganar. Apesar da indiscutível fineza analítica e das invejáveis conquistas, coletivas ou individuais, realizadas no campo da teoria da história ao longo dos últimos sessenta anos, é forçoso reconhecer que este último continua relegado a uma posição periférica, paradoxal no seio da disciplina história – uma posição pouco condizente, a dizer verdade, com a qualidade dos trabalhos realizados e com o imenso investimento intelectual por parte de seus praticantes¹⁵⁹. Como explicar, então, tal situação? Na realidade, ela se deve ao fato de que, amiúde, grande parte dos historiadores profissionais não vêem com bons olhos aqueles, entre os seus colegas, que se mostram dispostos a proclamar que o conhecimento que produzem é subjetivo, que contestam as pretensões de cientificidade da história, que denunciam os pontos de fragilidade do saber histórico, negam o caráter cumulativo do mesmo e, enfim, demonstram como este saber é, em última análise, determinado socialmente. A maioria dos historiadores ainda se recusa a admitir que as suas pesquisas são tributárias de condicionamentos sociais. Daí o incômodo que representam os trabalhos nas áreas de teoria e de historiografia, uma vez que, sob a lente destas, o historiador mostra-se em toda a sua nudez, aparecendo ele mesmo não como *produtor*, mas antes como *produto* da história, envolto e enredado nas ideologias de seu tempo.

Esta divergência na forma mesma de pensar a natureza do conhecimento produzido pela história é a razão para permanência, ainda em nossos dias, da antiga

.....
159 Com o intuito de remediar esta situação, foi criado, em 2012, o chamado International Network for Theory of History, cuja recente atividade se destaca justamente pelo seu projeto de congregar profissionais de um campo desagregado onde a maior parte dos pesquisadores trabalha em relativo isolamento, contribuindo assim para impulsionar um setor que, apesar da sua extensa produção e da qualidade de seus resultados, permanece à margem de outros setores da disciplina histórica há muito institucionalizados.

partição, à qual já fizemos alusão acima, separando o historiador “teórico” e o historiador *tout court* – o historiador empírico, o “artesão”, deliberadamente distanciado da reflexão crítica sobre o papel social da história e a natureza do conhecimento que ele acredita produzir. Dentro desta última categoria, muitos são aqueles que mantêm, hoje em dia, uma posição análoga à de Louis Halphen, que lamentava o caráter excessivamente abstrato das pesquisas na área de teoria da história, descrita por ele como um “[c]ampo indefinido de reflexões, onde os espíritos os mais diversos se movem obstinadamente, sem que seja sempre possível distinguir com precisão o benefício que a própria ciência histórica pode daí retirar” (Halphen, 1946, p. 83). Com efeito, se Halphen admite que os problemas outrora levantados pelos alemães Dilthey, Rickert ou Simmel estão entre os mais delicados jamais colocados aos historiadores, ele no entanto deplora que a forma de levantar e de tratar estes mesmos problemas fundamentais seja tão abstrata e envolta em impenetrável obscuridade (Cf. Halphen, 1946, p. 84). A teoria da história estaria, a seu ver, condenada ao desinteresse dos historiadores profissionais por estar desconectada da prática concreta dos mesmos. Outro reflexo deste abismo que separa os historiadores empíricos e os teóricos pode ser encontrado na revista, por outro lado excelente, *Storia della storiografia*, emanção direta da Comissão de história da historiografia do Comitê internacional de ciências históricas que foi constituída por ocasião do 15º Congresso das ciências históricas em Bucarest. Primeira revista internacional no campo da história da historiografia, a revista *Storia della storiografia* está fundada sobre uma rejeição da teorização, as análises historiográficas sobre a história dos estudos históricos devendo, para serem aceitas para publicação, evitar a tentação de teorizar¹⁶⁰. Tenaz fora do Brasil, esta antiga partição historiador teórico/artesão não está, embora diluída, totalmente ausente entre nós. Em muitos dos departamentos de história em nosso país, os professores da área de teoria podem se sentir, muitas vezes, como relegados a um setor lateral, à parte do corpo docente. Eles continuam lutando para convencer seus colegas de que o estudo da teoria não se reduz a uma simples curiosidade intelectual, mas representa um enriquecimento palpável tanto para o departamento quanto para a formação dos alunos como futuros historiadores.

.....
160 Cf. *Storia della storiografia*, nº 1, 1982, e especialmente os estatutos da Comissão de história da historiografia do Comitê internacional das ciências históricas (p. 143).

Esta situação crítica e também, podemos chamá-la assim, precária do campo da teoria da história no plano internacional é, na realidade, não apenas surpreendente, mas paradoxal, uma vez que inúmeros são os frutos de obras teóricas que, apesar de julgados por muito tempo como perturbadores, estão atualmente incorporados por qualquer historiador, seja qual for a tradição historiográfica ou a escola histórica a que pertença. Com efeito, qual profissional da história recusaria reconhecer, em nossos dias, que a história não é escrita de uma vez por todas e que os historiadores são, antes de mais nada, atores sociais, inscritos em seu presente e, assim, presas das ideologias de seu próprio tempo? Qual historiador hoje recusaria admitir abertamente que a sua própria pesquisa, por mais original que ela pretenda ser, está inevitavelmente moldada pelo pertencimento a um lugar institucional e pela sua inscrição numa tradição intelectual determinada? e que todo relato histórico é, enfim, em primeiro lugar, um documento do presente, pois nos diz, ainda que involuntariamente, mais acerca do momento em que foi escrito do que da época que pretende descrever? Enfim, as reservas de alguns historiadores empíricos com relação à teoria nos parecem tanto mais injustificadas que o atual sucesso da teoria da história deveria poder ser encarado, em última análise, como a própria expressão do estágio de maturidade atingido pela disciplina histórica.

Sem dúvida alguma, apesar da resistência tenaz dos historiadores “empíricos” aos aportes da teoria, grande parte dos temas hoje discutidos nos grandes congressos internacionais de história provêm diretamente dos questionamentos outrora forjados por autores teóricos. Entre estes temas de destaque, podemos a título de exemplo mencionar o problema da oposição entre subjetividade e objetividade, entre real e reconstituição, mas também os usos do passado e a instrumentalização política da história, a intenção de verdade e os procedimentos retóricos de persuasão próprios ao discurso do historiador, a distância epistemológica entre o pesquisador e o seu objeto, a causalidade, a busca por regularidades, as experiências do tempo, os modos de periodização e a dualidade continuidade/ruptura, assim como, enfim, as instâncias de acreditação e a autonomia disciplinar da história. Todos esses “grandes temas” teóricos fazem atualmente parte do repertório de questões com as quais os historiadores, sejam eles “teóricos” ou “empíricos”, lidam em suas pesquisas. Com efeito, é possível afirmar que a teoria da história demonstra a sua vitalidade, enquanto contribuição para a reflexão crítica dos historiadores sobre o seu próprio saber, na medida mesma em que ela toma como objeto problemático tudo aquilo que, no presente ou no passado, deu origem a certezas julgadas inabaláveis.

Em qualquer disciplina, a área de teoria responde, antes de mais nada, a um apetite de conhecimento, a um desejo de se compreender melhor as regras e o funcionamento de determinada atividade científica. E constitui, deste modo, um componente – melhor: uma dimensão – indispensável de qualquer ciência. A teoria da história é, por sua vez, uma forma de interrogar a própria história e os seus profissionais. Com efeito, ela toma os historiadores como objetos e procura considerar atentamente os procedimentos de base da sua atividade intelectual, no intuito de melhor compreender o que eles investigam e o que fazem dos resultados de suas pesquisas. Ao estudar o pensamento e a obra constituída de historiadores do passado, o objetivo do pesquisador teórico é o de compreender os objetivos científicos almejados por estes mesmos historiadores, extrair o significado de que são investidos certos “fatos” dentro de seus respectivos sistemas de hipótese. No entanto, seria um engano imaginar que a teoria da história se limite aos problemas de epistemologia, dando as costas a tudo o que diz respeito à infraestrutura da produção do conhecimento histórico. O seu campo se estende sobre uma vasta área que cobre a história intelectual e a sociologia do conhecimento – o que lhe permite debruçar-se igualmente sobre as demarcações institucionais e os recortes disciplinares, sobre os círculos e associações eruditas, como é o caso de academias e outras sociedades científicas, e sobre todas as questões relativas à logística da pesquisa, desde a organização material do trabalho histórico, a deontologia e as regras respeitadas na operação historiográfica até os elos entre a pesquisa e os poderes públicos, sem esquecer das redes de sociabilidade, os circuitos de difusão das pesquisas, as revistas e o mercado editorial, e enfim o alcance da palavra do historiador e o perfil sociológico do seu público.

NA CONFLUÊNCIA DA TEORIA, DA HISTÓRIA DAS IDEIAS E DA HISTORIOGRAFIA. UM ESTUDO DE CASO.

Para tentar tornar estas considerações menos abstratas, talvez seja útil descrever, ainda que de modo sumário, a pesquisa que desenvolvi sobre a obra do medievalista francês Georges Duby, uma vez que esta pesquisa se inscreve numa herança tripla: a da teoria da história, a da história da historiografia e a da história intelectual. Tentando situá-lo dentro de um cenário historiográfico mais amplo (o da escola histórica francesa da segunda metade do séc. XX), o meu objetivo em minha

pesquisa foi o de mostrar como Georges Duby construiu, ao longo de um quarto de século, um projeto de história social que, centrado na dialética entre o material e o mental, acabou por se apresentar como um modelo para (e como um apelo em defesa da) exploração histórica das realidades imateriais. Com efeito, a obra de Georges Duby pertence a um momento específico da evolução dos estudos históricos na França, marcado pelo esforço de toda uma geração de historiadores em definir as vias pelas quais as representações mentais seriam incorporadas como verdadeiros objetos da história. Em minha pesquisa, procurei entender como se formou e como, ao longo de 30 anos, foi pouco a pouco se transformando este projeto pessoal de história social que atravessa de ponta à ponta a obra de Georges Duby, conferindo-lhe uma coerência impecável. Tal projeto de história social próprio à sua obra caracteriza-se pelo esforço por traduzir, para os termos de uma problemática propriamente historiadora, algumas das grandes questões que atormentavam as ciências sociais francesas de meados do século XX, tais como o problema da formação das relações de dominação numa sociedade hierárquica, da produção dos sistemas ideológicos e da ascendência da violência simbólica sobre os estratos inferiores do corpo social, assim como, enfim, o problema da vitória e da perenização de modelos desiguais de sociedade. Frente a esse conjunto de questões, Georges Duby buscou uma resposta que expressasse a posição e o ponto de vista próprios aos estudos históricos. Em outras palavras, procurou forjar uma resposta que estivesse fundada exclusivamente nos instrumentos tradicionais da prática do historiador (perfil empírico da pesquisa, crítica dos testemunhos, inscrição do objeto numa duração e observação de suas transformações através de cortes longitudinais, atenção à ação perturbadora dos acontecimentos, assim como ao valor da cronologia e à precisão contextual, etc.). Para ele, era imperativo que os historiadores enfrentassem estes desafios coletivos das ciências sociais de seu tempo, mas de maneira a propôr uma solução que servisse como um modelo de pesquisa a ser exportado aos especialistas de outras ciências humanas, legitimando o papel da História como uma espécie de “ciência piloto” em meio às disciplinas vizinhas.

O problema que eu procurei enfrentar foi o de tentar saber onde este projeto de história social iria desembocar e o de entender em que medida ele permitiria (ou não) rejuvenescer a abordagem destes grandes temas das ciências humanas francesas. Para tanto, procurei compreender como Duby brigou para que as suas propostas fossem reconhecidas, como uma conjuntura intelectual movediça o obrigou a

reajustar continuamente o seu programa e, enfim, como este seu projeto acabou por se converter num processo contra a chamada história das mentalidades (setor que o próprio Duby, 20 anos antes, havia ajudado a promover).

A minha proposta foi, então, a de partir em busca do seu “quadro teórico”, por assim dizer. Por “quadro teórico”, refiro-me às principais referências que definiam a sua grade interpretativa, aos modelos historiográficos disponíveis e em voga na sua época, à sua maneira pessoal de trabalhar e de conceber o ofício do historiador, etc. Na realidade, a minha tentativa consistiu em ler a obra de Georges Duby não pelo que ela dizia da Idade Média, pelas suas teses e interpretações de medievalista, mas ao contrário, pelo uso que ela fazia do instrumental teórico disponível na França da segunda metade do séc. XX, pela sua forma de interagir com o trabalho de outros historiadores, de flertar com o pensamento de outros cientistas sociais, num esforço por propor uma leitura da sua obra enquanto contribuição ao pensamento das ciências sociais francesas. Ao mesmo tempo em que procurei nos dados contextuais informações que me ajudassem a penetrar na obra de meu autor, tentei retirar igualmente desta última “entradas” possíveis que me permitissem jogar luz sobre a vida intelectual francesa da segunda metade do século XX. Deste ponto de vista, é possível se distinguir uma abordagem centrípeta e uma abordagem centrífuga da historiografia. A primeira estuda um contexto intelectual preciso na tentativa de, fechando pouco a pouco o seu foco, conhecer melhor a produção de seus historiadores. Num movimento inverso, a segunda tem como objetivo conhecer uma sociedade e uma época determinadas e, para chegar até elas, coloca como seu ponto de partida o estudo da maneira como esta mesma época e esta sociedade produziam história e, de um modo geral, se relacionavam com o seu passado.

Em minha pesquisa sobre a obra de Georges Duby, procurei construir a minha abordagem dentro de uma perspectiva da história da historiografia, definida ao mesmo tempo como uma forma de história intelectual – mas uma história intelectual pensada como inseparável de uma interrogação teórica acerca da história. Isto é, uma história intelectual que procura pensar historicamente e questionar criticamente a escrita dos historiadores, o exercício da imaginação pelos mesmos e o conjunto das representações do passado, e que abarca tanto as filosofias da história quanto a sociologia da ciência. Neste sentido, a história da historiografia me parece merecer ser vislumbrada, sobretudo, como já propôs o historiador Krzysztof Pomian, como um ramo de uma história ainda mais ampla: a história do conhecimento (*cf.*

Pomian, 1975). A tripla herança (de teoria da história, de história da historiografia e de história intelectual) da qual é tributária a minha pesquisa se situa, na realidade, no nível dos princípios que regem à própria abordagem. Entre estes princípios, destacam-se: a) o de sempre respeitar as intenções do autor estudado e o de jamais trair o espírito da obra; b) o de submeter todos os textos estudados a uma leitura crítica, a qual toma estes mesmos textos não apenas como “atos do discurso” e como mensagens transmitidas, mas também como testemunhos e como “reveladores” de uma época e de um contexto intelectual específico. Neste sentido, o que busca o historiador da historiografia, enquanto historiador das ideias e da ciência, não é tanto aquilo que o autor estudado disse, mas sim o intervalo, a distância entre aquilo que ele pretendia dizer aos seus contemporâneos e a forma como estes últimos o entenderam. Isso não é tudo. Entre os princípios que regem esta abordagem compósita, situada no cruzamento da teoria, da história da historiografia e da história intelectual, está igualmente o esforço de apreender a obra em sua unidade e em sua coerência interna, de modo a desvelar, ao mesmo tempo, o “pensamento constituído” do autor (o seu sistema teórico, tal como o autor o elaborou e o divulgou) e o seu “pensamento constituinte” (a trama de ideias não sistematizadas, mas que atravessam de forma latente os seus escritos)¹⁶¹. No caso específico de Duby, tal unidade é difícil de ser reconstituída, dada as dimensões de sua obra. A apreensão de tal unidade exige trabalhar de perto os seus principais livros e artigos, sem deixar no entanto de lado aqueles textos de dimensão mais modesta, as intervenções em colóquios, os prefácios e as resenhas, as entrevistas na imprensa, no rádio e na televisão, assim como, por fim, as diversas peças que constituem os seus arquivos. Apenas do estudo combinado deste material heteróclito, pode o historiador esperar reconstituir, como uma unidade coerente, a obra que pretende conhecer.

Dois problemas metodológicos se colocam, no entanto: o primeiro diz respeito à relação dos textos individuais de um autor com o *corpus* de sua obra; o segundo, ao problema da relação – complicada, confusa, mas constitutiva do campo da história intelectual – texto/contexto.

No que se refere ao primeiro problema, o desafio maior que se coloca ao pesquisador é claramente o de se estipular a unidade e a coerência de um *corpus*, que o

.....
161 Sirvo-me da oposição “pensamento constituído”/ “pensamento constituinte” proposta por Luiz Costa Lima em sua introdução a Costa Lima, 1968.

torne expressão da identidade de um pensamento. A obra de um autor, o *corpus* de seus escritos como uma espécie de metatexto. No entanto, tal unidade e tal coerência, identificadas pelo pesquisador ao longo de toda a sua investigação, não excluem necessariamente fragmentação, descontinuidade e divisões internas do *corpus*; ao contrário, esta unidade e tal coerência são extraídas de um duplo movimento de leitura que repousa sobre a análise fina da continuidade (temática, teórica, metodológica) dos sucessivos escritos do autor estudado, mas também sobre uma análise, não menos fina, das inflexões e “rupturas” internas entre os mesmos. Assim sendo, o investigador é convidado não apenas a destacar o parentesco e a filiação entre textos dispostos em momentos sucessivos de uma obra, mas também a partir em busca de unidades discretas no interior da mesma – i.e., parcelas dotadas de significação própria, e que, uma vez combinadas e juxtapostas, oferecem uma visão complexa das diferentes etapas e dos problemas plurais que compuseram a continuidade evolutiva do pensamento do autor. No caso de minha pesquisa sobre a obra de Georges Duby, centrada na leitura do livro *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo* (Duby, 1978), procurei mostrar como este livro pode ser encarado como o ponto culminante do seu projeto de história social cujas primeiras pedras foram colocadas, vinte e cinco anos antes, em sua tese sobre a sociedade da região de Mâcon nos séculos XI e XII (Duby, 1953). Neste sentido, a leitura que procurei propôr enfocava não somente a continuidade subterrânea deste programa construído ao longo de um quarto de século, mas também as diferentes etapas (quer sucessivas, quer concomitantes) que pontuaram esta evolução. Entre estas etapas distintas, poderia indicar, apenas para ilustrar, *a*) o período de maturação da reflexão de Duby sobre as classes sociais no Mâconnais durante os anos de preparação de sua tese (1945-1952); *b*) o período de seus estudos sobre a formação da aristocracia feudal, em seu diálogo com Léopold Génicot (1961-1969); e, simultaneamente, *c*) o da sua abertura da história social na direção das representações mentais (1956-1969); e enfim *d*) as duas etapas que marcam a maturação de seu projeto nos anos 1970: *d.1*) a etapa da “revisão” do modelo de sua tese entre 1970 e 1973; e *d.2*) a da escolha do tema das “três ordens” como estudo de caso do problema da relação entre ideologias e realidade social (1970-1978). Esta dupla leitura (contínua e descontínua) do *corpus* deve permitir ao historiador das ideias e da historiografia destacar o modo com que a coerência do pensamento do autor estudado pode ser encarada tanto através da atenção dada à forma com que os seus diferentes textos se entrelaçam e se engendram uns aos outros, quanto à maneira com que esses mesmos

textos vão, pouco a pouco, infletir e renovar a interrogação que o próprio autor vinha progressivamente construindo.

Quanto ao segundo problema, o da relação texto/contexto, o desafio inicial que se coloca ao historiador das ideias e ao teórico da história é o de definir, para cada caso em particular, os contornos do texto a ser abordado, isto é o seu “perímetro semântico”, e o de ajustar a sua leitura, o seu enfoque, em função do contorno assim fixado. Aqui, uma vez mais, o teórico da história, assim como o historiador das ideias e da historiografia, se encontra diante da antiga oposição entre uma leitura “internalista” e uma leitura “externalista” da obra que pretende analisar. O grande perigo que ameaça os nossos estudos reside, no entanto, na adoção de posições extremadas e na dificuldade de se encontrar um ponto de equilíbrio entre ambas abordagens. De fato, há muito o estudo das ideias, das teorias e da produção historiográfica sofre com um antigo preconceito que tende a reservar, de forma canhestra, a abordagem “externalista” aos historiadores, e a abordagem “internalista” aos filósofos. Esta visão, bastante simplista, permanece presente entre os historiadores profissionais. Para muitos deles, o “internalismo” está para o “externalismo”, assim como a filosofia estaria para a história. O efeito deste tipo de postulado sobre os estudos de teoria, de historiografia e de história intelectual é evidente, e evidentemente nefasto. Ora, se desejamos, de fato, partir em busca do funcionamento de uma obra, apreender o pensamento (*constituído e constituinte*) de seu autor, estudar a formação dos conceitos e dos debates teóricos passados que ainda hoje nos são caros, não poderemos jamais prescindir de uma abordagem que privilegie, invariavelmente, uma leitura fina, cuidadosa e interna de uma obra e de seus textos. Isso não significa, no entanto, que a análise deva se fechar por completo nesta leitura interna e dispensar qualquer informação de natureza extra-textual suscetível de enriquecer a apreensão do texto. Antiga discussão constitutiva de toda história intelectual, e que Lovejoy, há mais de oitenta anos, já colocava em seu texto inaugural no *Journal of the History of Ideas* (Lovejoy, 1940). A apreensão de um texto apenas pode sair enriquecida e intensificada se, à leitura interna e focada do texto, forem adicionadas novas informações relativas ao seu autor, à sua data de redação e de publicação, assim como às referências às realidades extra-discursivas feitas pelo próprio autor do texto. Ademais, a atenção aos elementos extra-textuais se mostra tanto mais enriquecedora à análise de uma obra na medida em que o pesquisador teórico e o historiador das ideias são capazes de situar esses textos frente a um debate intelectual ou a uma confrontação política.

Com efeito, cabe ao historiador das ideias e das representações situá-las cuidadosamente – ainda quando propõe empreender uma leitura “internalista” – dentro de um contexto ou, mais propriamente, de “contextos”, pois na realidade cada texto se inscreve em contextos plurais e movediços. A atenção dada a esta inscrição específica de um texto em seus contextos permite ao historiador evitar o anacronismo de interpretação, o qual se produz quando atribuímos aos autores do passado e às obras que estudamos intenções que lhes foram totalmente estrangeiros – mais ainda: intenções que estes mesmos autores não poderiam ter tido em sua época. Daí a importância de estudar o pensamento de um autor sem jamais perder de vista o significado original, específico que os conceitos por ele utilizados tinham em seu tempo. O grande desafio, para o historiador das ideias, sendo o de não apreender os conceitos da obra de um autor (“civilização”, “cultura”, “liberdade”, “igualdade”, “progresso”, “decadência”) como conceitos transhistóricos, i.e. como se esses conceitos tivessem sido utilizados por ele em sua época com o mesmo significado que eles têm para nós em nossos dias. Como se vê, as pesquisas de história intelectual, de história da historiografia e de teoria da história compartilham um mesmo risco: o de transferir sem cuidado para o passado nossas categorias contemporâneas, as quais se revelam francamente inapropriadas quando inseridas num contexto que não o nosso. O perigo de uma análise anacrônica das ideias é o de produzir a sensação, enganosa, de que os historiadores de hoje e os autores do passado entenderiam da mesma forma os mesmos conceitos, atribuiriam a esses conceitos exatamente o mesmo significado. E acabariam não sendo mais do que interlocutores, dois parceiros contemporâneos que debatem, de igual a igual, sob o entendimento comum destas mesmas noções. Uma história anacrônica das ideias e da historiografia é aquela que, incapaz de restituir a coloração própria do passado, acaba por converter os autores e os debates que estuda num espelho de seu próprio presente.

Ora, a tarefa do historiador das ideias e do historiador teórico deve precisamente ser, ao contrário, a de sublinhar, tanto quanto possível, a maneira como o significado dessas noções se encontra em evolução permanente e difere do entendimento que nos é familiar. Quanto às abordagens “internalista” e “externalista”, elas merecem ser, no fim das contas, encaradas menos como contrárias do que como complementares. Colocados a serviço de uma leitura intensiva e cuidadosa de uma obra, os dados extra-textuais não apenas enriquecem a sua interpretação, como também servem de barreira à abordagem anacrônica das ideias. A apreciação do “valor” de uma obra

– seja ela estética, literária ou teórica – só será comprometida se os dados contextuais manuseados forem demasiado grosseiros ao ponto de reduzir a leitura interna do texto em proveito de um contextualismo simplista e mecânico. Eis aí uma dificuldade que assombra a todo o momento o historiador das ideias e da historiografia. Dificuldade ligada à noção, confusa, imprecisa, de “contexto” – que não é (e não deve ser em hipótese alguma entendido como) um dado natural. Trata-se de uma construção intelectual. De um artefato, construído a partir dos dados extra-textuais que devem ser criteriosamente selecionados por serem julgados capazes de revestir de uma maior inteligibilidade o objeto particular que está a ser estudado. Em si mesmo, um contexto nada explica. Dominick LaCapra estava certo ao alertarnos sobre o risco do historiador hipostasiar o contexto (LaCapra, (1980) 1983, p. 35). No campo da história intelectual, da história da historiografia e da teoria da história, o recurso a uma explicação contextual não deve ser jamais uma espécie de ponto de chegada, de solução ao problema formulado; ao contrário, é a própria possibilidade de se recorrer ao contexto numa explicação textual que deve se colocada como o problema a ser enfrentado e solucionado pelo historiador.

O LUGAR DA TEORIA HOJE

Os laços entre a teoria da história, os estudos de história da historiografia e a história intelectual são manifestos. Um amplo leque de objetos aparece, como já dito mais acima, comumente compartilhado pelos investigadores dessas três áreas. Se Pierre Nora fez questão, como vimos, de qualificar a história da historiografia de “iconoclasta e irreverenciosa”, não foi apenas porque ela vinha denunciar a ligação, particularmente forte na tradição francesa, entre a história e a consciência nacional. Iconoclasta e irreverenciosa, ela o é, na medida em que ela promove uma abordagem que é metahistórica, a qual produz um retorno da consciência histórica sobre si mesma: os historiadores passam a fazer a história dos historiadores e se tornam, segundo os próprios princípios que professam, eles mesmos objeto histórico para os historiadores de amanhã. É esta circularidade, esta reflexividade vertiginosa que reveste as pesquisas de historiografia e de teoria de um conteúdo polêmico aos olhos dos historiadores empíricos, como se essas pesquisas comportassem o risco de um relativismo radical, ameaçando conduzir as conquistas empíricas e os

avanços concretos da ciência histórica na direção da infinita disputa das interpretações. Ora, o que é de toda a forma inegável é a radicalidade da inversão de perspectiva provocada pelas pesquisas nas áreas de teoria e, mais especificamente, de historiografia. No século XIX, o historiador se ocultava atrás dos fatos; ainda hoje, ele se esconde atrás da sua documentação. Neste sentido, os estudos de historiografia promovem uma nova atitude e uma perspectiva diametralmente oposta: no interior dos trabalhos na área de historiografia, o que agora importa são menos os fatos em si mesmos do que os relatos que deles foram feitos. Doravante, é o próprio historiador quem surge posicionado à frente dos acontecimentos que relata. Eis a reviravolta “iconoclasta e irreverenciosa” promovida pelos estudos de história da historiografia. Por sua exigência de introduzir o ponto de vista do observador na observação, o maior temor que os estudos de historiografia e de teoria inspiram talvez seja o de revelar-nos a todos esta verdade incômoda de que aquilo que o historiador encontra no termo de suas pesquisas não é, ao fim e ao cabo, outra coisa do que o reflexo de sua própria imagem.

○ “MOMENTO INTROSPECTIVO”

Mas talvez caiba indagar aqui quais as forças motoras que levaram os historiadores a estudar a si mesmos. Desde os anos 1980, os historiadores parecem ter entrado numa “era crítica”, num momento que podemos chamar de *reflexivo* ou, melhor, de *introspectivo*. Como já mencionado mais acima, a última década do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX viram a publicação de todo um conjunto importante de ensaios que marcaram, de forma decisiva, a reflexão sobre a especificidade do conhecimento próprio às disciplinas históricas e sobre a distância que separa estas últimas das ciências naturais. Se autores como Dilthey, Meyer, Windelband ou Croce já haviam, na virada do século passado, criticado o positivismo então reinante, denunciando as falhas nas suas buscas de leis gerais e em seu tratamento da causalidade, do acaso e do livre arbítrio, a disciplina histórica verá as suas pretensões de cientificidade uma vez mais contestadas por uma nova onda de debates que se quebra estrondosamente sobre os historiadores no decorrer da década de 1970. Desta vez, retirar-se-á da história a segurança de que as suas certezas estão efetivamente assentadas sobre as operações que fundam a positividade do seu saber. Em outras palavras,

as certezas históricas passam a ser questionadas em sua própria natureza literária. A história estaria ameaçada de se ver reduzida ao discurso e às suas propriedades retóricas? a um ramo das letras?

O debate em torno do problema de se saber se a história pertence ao domínio da arte e da literatura ou ao domínio da ciência não era novo. Este era tema amplamente discutido pelos neokantianos já citados na virada do século XX. No entanto, uma nova atenção ao estudo da linguagem e à maneira como a função poética ao mesmo tempo determina o tipo de intriga dado ao relato histórico e modela os objetos do conhecimento da história pegará os historiadores profissionais desprevenidos, abalando de forma durável as suas mais caras convicções epistemológicas. Essa “virada linguística” (*linguistic turn*), como ficou conhecida, encontrou na obra de autores como Hayden White¹⁶², Arthur Danto¹⁶³, Dominick LaCapra¹⁶⁴, entre outros, um arsenal teórico particularmente sofisticado frente ao qual os historiadores se encontraram indefesos. Afastados da filosofia das ciências, pouco inclinados às discussões de teoria, estes últimos se viram obrigados a compensar, em tempo relativamente curto, o seu atraso teórico, mergulhando assim nas bibliografias filosófica e literária, na esperança de formular uma resposta convincente a este desafio “narrativista” que eles agora não mais poderiam fingir ignorar. Em desvantagem devido ao seu desinteresse pela teoria, os historiadores agora se curvavam ante uma avanlanche de teses audaciosas, que indicavam que o conhecimento que produziam estava governado por procedimentos retóricos e que a própria circunscrição de um fato histórico requer previamente um quadro narrativo que o prefigure. Produtor de incertezas, o debate da virada linguística teve um efeito considerável sobre a historiografia internacional. Este debate no entanto deu, já no começo dos anos 1980, uma nova vitalidade ao campo da teoria da história, que ganhava assim um pouco de legitimidade e de reconhecimento, à medida em que os historiadores foram levados, a gosto ou a contragosto, a se familiarizar com argumentos de epistemologia, tropologia, estilística e teoria literária no intuito de responder aos seus desafiantes. A historiografia entrava, assim, em seu momento reflexivo.

.....
162 Cf. White, 1973 (trad. pt. 1995) e White, 1978 (trad. pt. 2001).

163 Cf. Danto, 1965.

164 Cf. entre outros de D. LaCapra, LaCapra, 1985.

De fato, o sucesso da teoria da história no Brasil desde finais dos anos 1990 tem as suas raízes neste contexto polêmico característico dos anos 1980¹⁶⁵, como um dos produtos desses desafios epistemológicos que abalaram a disciplina histórica neste momento, solapando muitas certezas julgadas até então seguras. Hoje, sob o efeito direto deste contexto polêmico e do choque provocado pelas teses narrativistas, o estatuto da história como disciplina aparece muito mais complexo, mais difícil de se definir do que o havia sido, por exemplo, ao longo das três primeiras décadas que se seguiram à Segunda Guerra Mundial. A teoria da história, enquanto instrumento de análise e de compreensão da atividade intelectual dos historiadores, se viu ela também arrastada por esta complexificação, obrigada a renovar depressa o seu questionário de maneira a acompanhar as transformações da disciplina histórica. Como acontece com tudo no campo da história, a teoria é constantemente renovada pela sua própria prática. Esta dificuldade crescente de se apreender o novo estatuto de sua disciplina desde os últimos quarenta anos contribuiu claramente para que os historiadores empreendessem um recuo reflexivo. E é legítimo esperar, deste movimento introspectivo dos historiadores, deste esforço de reintroduzir o ponto de vista do observador na observação, que alcancemos uma melhor compreensão dos desafios mais recentes que esta configuração muito mais complexa da história em nossos dias tende a suscitar.

Explorando os usos políticos do passado, as relações entre história, memória e trauma, as experiências plurais de tempo ou a poética do discurso histórico, as pesquisas na área de teoria se apresentam hoje munidas de um conjunto de problemáticas e de ferramentas conceptuais cada vez mais finas. E elas continuam avançando, alimentadas pela convicção de que uma disciplina tende a se revelar mais saudável na medida em que os seus praticantes se debruçam sobre os condicionamentos e os limites do saber que produzem, sobre as regras às quais está submetido o seu campo do conhecimento. E nós podemos voltar a Louis Althusser, já citado mais acima, mas para fazer desta vez nossa outra afirmação sua, segunda a qual “uma ciência só progride, isto é *vive*, através de uma atenção extrema dada aos seus pontos de fragilidade teórica. Neste sentido, ela deve menos a sua vida ao que ela sabe do que ao que ela não sabe: sob a condição absoluta de identificar isso que ela ignora, e de formulá-lo com o rigor de um problema” (Althusser, 1965, p. 31).

.....
165 Como ilustração exemplar do impacto do debate no Brasil e das respostas logo forjadas pelos intelectuais brasileiros, cf. o texto clássico de Costa Lima, 1988, republicado em Costa Lima, 1989.

EM DEFESA DA REFLEXIVIDADE

O panorama traçado acima pode dar a entender que o campo da teoria da história navega de vento em popa, tendo a sua vitória já assegurada. No entanto, nada seria mais falso. Na verdade, o campo da teoria, que vem realizando, há pelos menos duas décadas, um avanço significativo em nosso país, parece estar encolhendo dentro das historiografias européias e norte-americana. As razões do sucesso dos estudos de história da historiografia e de teoria da história no Brasil são certamente complexas. Elas mereceriam ser objeto de uma pesquisa de fôlego e não podem ser apreendidas rapidamente aqui. Mas a interrogação permanece e merece ser colocada: quais as causas e as motivações desta aliança fecunda entre história e teoria no Brasil – aliança incomum, inclusive temida, fora de nossas fronteiras, exceção feita de algumas historiografias latino-americanas, como a mexicana, a argentina ou a colombiana, que também dão provas de um investimento fecundo na área? O lugar de destaque que a teoria vem ocupando nas últimas duas décadas terá sido respaldada por uma eventual maior proximidade, em nossas universidades, entre historiadores e filósofos? Ora, este não parece ser o caso mais frequente nas universidades do país. Podemos, então, levantar uma outra hipótese, e nos perguntar se o investimento forte na área de teoria no Brasil terá sido um efeito indireto do fato da nossa historiografia, desde o começo do século XX, não ter dado uma centralidade absoluta, como foi e continua sendo rigorosamente o caso das historiografias norte-americana e européia, à erudição ostentatória? Não terá a teoria da história vigorado de tal maneira em nossos departamentos pelo fato mesmo de que a nossa historiografia repousa sobre uma tradição onde a escrita da história jamais esteve atravancada sobremaneira pela preocupação de exibir cultura clássica e erudição? Nossos estudantes que se voltaram para o campo da teoria nos últimos vinte e cinco anos não o terão feito como uma forma de compensar uma carência de erudição, uma lacuna na sua formação em estudos clássicos, vitais à disciplina histórica, mas que requerem no entanto, do joven universitário e aprendiz pesquisador, uma enorme sede de cultura, uma impaciência de conhecimento e uma aprendizagem longa, de muitos anos, direcionada à aquisição de habilidades técnicas especializadas na arte da leitura minuciosa de bibliografias muito exigentes e de textos antigos? Se podemos falar de uma profissionalização crescente da teoria no Brasil desde finais

dos anos 1990, com um número cada vez maior de departamentos por todo o país dispostos a dedicar um espaço menos modesto à teoria na formação dos alunos, acolhendo para isso doutores especializados na área, o mesmo não se pode dizer das escolas históricas européias e norte-americana. Não apenas porque tal profissionalização é aí inexistente, mas porque são sensíveis os sinais de desinteresse pela produção deste campo. O momento introspectivo e reflexivo aparece aí ameaçado, e o que se vê é um cenário de deserção e de desinvestimento. E isso, não obstante o sucesso contínuo de revistas como *History and Theory* ou o êxito, já mencionado acima, do recente International Network for Theory of History. É certo, o nosso presente está caracterizado pela profusão de publicações, de eventos, de iniciativas em todas as áreas, sob as modalidades as mais diversas e com os resultados os mais desiguais. Especialmente no plano digital. Mas esta superabundância não nos deve enganar. Apesar da proliferação de eventos científicos dedicados aos estudos de história da historiografia e de teoria da história, do surgimento de um número cada vez maior de revistas na área e do aumento indiscutível das publicações, estas últimas raramente captam a atenção dos grandes editores. De modo que uma abundante produção permanece pouco visível, ignorada, diluída e ofuscada em meio à massa impressionante de lançamentos e de realizações cujo frenesi distingue o nosso momento presente. Para além das publicações, os cursos especializados permanecem reduzidos dada a falta de reconhecimento institucional da área. Com isso, a própria formação de estudantes, garantia da renovação dos quadros e da sobrevivência do setor, se vê gravemente comprometida. Esta situação crítica, que assola a teoria da história na Europa e nos Estados Unidos, deve nos incitar a pensar a oportunidade que a historiografia brasileira aceitou dar às pesquisas de natureza teórica, mas também a avaliar a fragilidade deste sucesso da teoria entre nós, sempre prontos para seguir os ditames estrangeiros, e sobretudo, enfim, a impedir que repousemos à sombra dos louros alcançados.

Pois, de fato, ainda que a teoria da história pareça prosperar no seio das pesquisas de história no Brasil, cabe aos profissionais da área reavaliarem criticamente o alcance – sem dúvida limitado – de seu discurso, refletirem sobre novas formas de levar a sua produção para mais perto dos historiadores “empíricos” e, enfim, questionarem alguns traços dos debates teóricos que podem vir a ser prejudiciais para o próprio sucesso do campo, tal como a tendência perigosa de restringir as discussões da área a uma audiência demasiado fechada, a sedução do hermetismo, as derivas rumo ao

esoterismo e o risco da jargonofasia que assombra, de um modo geral, o campo da teoria e, não raro, compromete a divulgação da sua produção, julgada rebarbativa. Com efeito, uma sede de conceitos, uma avidez de impenetrabilidade parece rondar o discurso teórico, como se complexidade implicasse, necessariamente, dificuldade, afectação, ausência de clareza. Como se complicação e teoria fossem, de algum modo, sinônimos. Num contexto onde a teoria se vê, fora do Brasil, por toda parte ameaçada, seria sem dúvida alguma salutar que nos movessemos na direção de uma aproximação maior entre a nossa produção teórica e as pesquisas empíricas, um esforço para tornar os resultados das reflexões teóricas relevantes para os historiadores “práticos”. E isso apenas será alcançado quando os “teóricos” aceitarem voltar a sua atenção para a qualidade de sua escrita, para o cuidado formal de seu discurso, reconhecendo o interesse de criticar severamente uma despreocupação com a clareza que, no fundo, não é mais do que expressão de um descaso pretencioso pela didática.

O criticismo próprio ao campo da teoria e que lhe é vital só pode existir se acompanhado de autocrítica. Teóricos da história e historiadores da historiografia, não devemos jamais perder de vista que a história empírica e a pesquisa teórica estão, uma e outra, uma como a outra, movidas por um mesmo impulso, por uma mesma vontade de investigação, por uma mesma determinação a pôr à prova antigas certezas, por uma mesma convicção de que as ideias que nos servem de ponto de partida em nossas pesquisas são hipóteses de trabalho a serem testadas, por uma mesma exigência de inspecionar o conjunto de provas disponíveis e de escorar as nossas conclusões no respeito dos fatos observados. Com efeito, talvez a grande ameaça que pesa sobre o campo da teoria da história no Brasil resida na sua tendência a fechar-se sobre si mesmo. Tal fechamento já se insinua. Os sinais são visíveis. Ora, se observarmos o campo da teoria no Brasil dos últimos vinte anos, é possível constatar, logo de cara, que as pesquisas nesta área aparecem, elas mesmas, arrastadas pela dispersão teórica que tem marcado a produção das ciências sociais desde os anos 1980. De modo que con-viria falar não em teoria da história, mas em “teorias da história”, dada a profusão e a diversidade das pesquisas neste setor. Esta dispersão teórica, que na realidade atinge o conjunto das ciências humanas e sociais há quarenta anos e da qual as pesquisas na área de teoria dificilmente conseguiriam escapar, apresenta duas faces e não deve ser encarada necessariamente como um dado negativo. Por um lado, tal dispersão representa uma riqueza do campo da teoria, multiplicando os enfoques e os recortes temáticos, e recusando, pelo menos em princípio, qualquer ortodoxia. Por outro lado, ela

produz uma sensação de anarquia, por ser o campo demasiado heteróclito e composto. O cenário atual é efervescente, estimulante, repleto de possibilidades, mas parece muitas vezes desorganizado, sobremaneira eclético, pouco estruturado, fragmentado.

Se olharmos mais de perto, podemos constatar que tal dispersão, e a impressão de anarquia que ela produz, é promovida pelo próprio processo de especialização acelerado que vem levando todos os setores da história e das ciências vizinhas a se compartimentar, cada um deles impulsionado a se fechar como um departamento epistemológico coeso e relativamente isolado (e isolável). É certo, esta especialização crescente vem sendo duramente denunciada há anos. Lucien Febvre, já em 1936, a qualificava de “*fléau*” da história e das ciências humanas (Febvre, 1992, p. 59), gerando a atomização da história em parcelas estanques. Enquanto condição natural e necessária do progresso do conhecimento, tal especialização muito avançada se torna uma ameaça no momento em que 1) ela nos leva a esquecer que esses compartimentos que ela cria são artificiais e não correspondem à natureza da matéria histórica; e 2) reforça o distanciamento dos pesquisadores, chegando até a impedir a comunicação entre eles. E este me parece ser, provavelmente, uma das principais ameaças que hoje pesam sobre o campo da teoria. Talvez mais do que nunca, o historiador-teórico deve resistir à tentação da compartimentação e do fechamento sobre si mesmo. Nos campos da história intelectual e também, mais recentemente, da história da historiografia, vê-se uma rejeição crescente do “internalismo”, identificado como um traço excessivamente “filosófico” (logo, insuficientemente “historiador”). Nas pesquisas de história da historiografia, o atual privilégio dado às grades de interpretação sociologizantes, assim como a irrefreável tendência à valorização, às vezes até inescrupulosa e fetichista, dos arquivos privados são expressões inequívocas de uma vaga empirista que vem se impondo sobre os estudos históricos. O “momento reflexivo” da historiografia estaria com os seus dias contados? A vaga empirista é, sem dúvida, um dado evidente do contexto atual e se ergue como um obstáculo preocupante às pesquisas teóricas. O historiador-teórico deve procurar responder a este avanço, levantar barreiras para defender o valor de suas pesquisas. Mas é importante que este mesmo historiador-teórico esteja também atento para não cair no extremo oposto, recusando de forma dogmática ou por simples pedantismo o lado empírico da pesquisa, se enroscando numa terminologia própria, rebarbativa, avêssa à troca com os especialistas de outros setores da história, supondo inclusive que a teoria adquire – como alguns poucos são perigosamente levados

a crer – “vida própria”, escapando a qualquer condicionamento sócio-histórico ou, ainda, a qualquer determinação ligada às transformações internas do próprio campo mais amplo da disciplina histórica.

Teóricos da história e historiadores da historiografia, é hora de estabelecermos passarelas com os historiadores empíricos, com os especialistas de outros setores da disciplina, e não de erguermos muralhas à nossa volta, produzindo discursos herméticos, recheados de jargão desnecessário, sob pretexto de tecnicidade. Nós, historiadores, somos mal filósofos. Não controlamos a bibliografia filosófica. E, muitas vezes, as nuances dos debates especializados nos escapam. Produzimos discursos com pretensões e ares filosóficos. Mas o tipo de filosofia que praticamos (ou que temos a pretensão de praticar) é uma filosofia desajeitada.

Os historiadores das ideias sabem muito bem, desde há muito, que a história intelectual aparece regida por um amplo movimento de oscilação, de gangorra, onde algo em voga numa dada geração é contestado pela geração seguinte, que decide se afastar da posição de seus predecessores e se apegar precisamente a temas e a enfoques que haviam sido, ao contrário, depreciados pela geração precedente. Dentro deste padrão dialético que move a história intelectual, compreendemos talvez um pouco melhor o atual refluxo deste “momento reflexivo” da historiografia como uma espécie de reação, mas que pode afetar – seriamente – as conquistas alcançadas nas áreas de teoria e de história da historiografia desde os anos 1980. Certamente, um gesto em direção à ampliação do discurso teórico para além do círculo restrito dos especialistas da área de teoria seria um movimento benéfico frente às ameaças que pairam sobre um campo da disciplina histórica há pouco valorizado entre nós e abertamente menosprezado fora de nossas fronteiras. Na França, nos Estados Unidos e em diferentes outras historiografias ocidentais, o simples uso das etiquetas “Historiografia” e “Teoria da história” pode ter um efeito deletério sobre um projeto de pesquisa ou sobre uma candidatura num concurso, prejudicando diretamente o seu autor, rejeitado de antemão como estranho à família dos historiadores. E no entanto, as lições dos trabalhos de teoria e de história da historiografia promoveram um avanço extraordinário em nossa maneira de pensar e de praticar a história. Elas nos familiarizaram com esta verdade profunda, segundo a qual toda história – esteja ela voltada para um passado há muito extinto ou para tempos mais recentes – é a expressão de seu presente epistemológico, do presente de sua escrita. Mais ainda: estas lições comprovaram a necessidade de reflexividade acadêmica como

um componente essencial, indispensável em qualquer disciplina investida de uma intenção de conhecimento. Tal reflexividade, que pode hoje nos parecer fortemente enraizada, é seguramente uma das grandes conquistas das pesquisas históricas nos últimos quarenta anos. Mas por quanto tempo ainda? À medida que os campos da teoria e da história da historiografia tendem a minguar e que uma nova sede de empirismo parece se espalhar sobre a disciplina histórica, temos o direito de nos perguntar se o “momento reflexivo” dos historiadores, iniciado nos anos 1980, não foi mais do que um interlúdio fugaz. Aqui no Brasil, onde o campo da teoria ainda prospera, esta reflexividade talvez nunca tenha sido tão imprescindível. Ela merece ser defendida a todo o custo.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis, 1965, « Du “Capital” à la philosophie de Marx », *Lire Le Capital*, t. I, Paris, F. Maspero, col. « Théorie », ed. 1973.
- Aron, Raymond, 1938, *Philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin.
- _____. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essais sur les limites de l'objectivité en histoire*, Paris, Gallimard, 1948.
- Collingwood, R.-G., 1946, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press.
- Costa Lima, Luiz, 1968, “Introdução”, *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*, Petrópolis, Vozes.
- _____. 1988, “Clio em questão: a narrativa na escrita da história”, in: Dirce Côrtes Riedel (org.), *Narrativa, ficção, história*, Rio de Janeiro, Imago.
- _____. 1989, *Aguarrás do Tempo. Estudos sobre a narrativa*, Rio de Janeiro, Rocco.
- Croce, Benedetto, 1917, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza.
- Danto, A. C., 1965, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press.
- Dilthey, W., 1883, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.
- _____. 1910, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.
- Droysen, J.-G., 1972, *Texte zur Geschichtstheorie*, editado por G. Birtsch e J. Rüsen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Duby, Georges, 1953, *La Société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, Paris, S.E.V.P.E.N.

- _____. 1978, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard.
- _____. 1991, *L'Histoire continue*, Paris, Odile Jacob.
- Febvre, Lucien, 1992, « Pour une histoire dirigée. Les recherches collectives et l'avenir de l'histoire », *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin.
- Halphen, Louis, 1948, *Introduction à l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France (1946), 2ª edição revista.
- LaCapra, Dominick, (1980), 1983, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts", *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, New York, Cornell University Press, p. 35.
- _____. 1985, *History & Criticism*, Cornell University Press.
- Lovejoy, Arthur O., 1940, "Reflections of the history of ideas", *Journal of the History of Ideas*, I, 1, pp. 3-23.
- Marrou, Henri-Irénée, 1953, « La méthodologie historique : orientations actuelles. À propos d'ouvrages récents », *Revue Historique*, t. CCIX, 77, abril-junho.
- _____. *De la Connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954.
- Meyer, E., 1902, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*.
- NORA, Pierre, 1984 « Entre Mémoire et Histoire », *Les Lieux de Mémoire*, t. I, « La République », Paris, Gallimard.
- Pomian, Krzysztof, 1975, "L'histoire de la science et l'histoire de l'histoire", *Annales ESC*, XXX, n° 5, p. 935-952
- Rickert, 1899, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*.
- Veyne, Paul, 1971, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.
- White, H., 1973, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, (trad. pt. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1995);
- _____. 1978, *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, (trad. pt. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2001).
- Windelband, W., 1904, "Geschichte und Naturwissenschaft", *Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg, Gehalten am 1. Mai 1894*, Estrasburgo (trad. ingl. "History and Natural Science", *History and Theory*, vol. 19, n° 2, 1980, pp. 169-185).

ESCREVER A HISTÓRIA
DO TEMPO PRESENTE

TEMPORALIDADES DA ELEIÇÃO BRASILEIRA DE 2018: O BOLSONARISMO E O DISCURSO DA PONTA DA PRAIA

FERNANDA OLIVIA LÁZARO CARVALHO¹⁶⁶

“Ninguém duvida que haja uma ordem do tempo, mais precisamente, ordens” (HARTOG, 2019, p.17). Em acordo com Hartog (2019), resta-nos ainda aprofundar reflexões e investigações sob quais ordens vivemos e como elas se manifestam. Em “Regimes de Historicidade” (2019), François Hartog propôs o presentismo como novo regime de experiência do tempo, despontando como topos alternativo ao tempo histórico moderno de Reinhart Koselleck (2006). Se parte do brilhantismo da tese de Koselleck (2011) residia na noção de que o *Sattelzeit*, o salto temporal que marcou a entrada de uma nova ordem do tempo, se situa na modernidade europeia, a obra de Hartog (2019) inovou ao reconfigurar o jogo das temporalidades para pensar as especificidades do tempo presente, a partir das balizas temporais das guerras mundiais e da derrubada do comunismo soviético.

A pergunta se vivemos sob uma ordem moderna ou presentista do tempo é instigante, mas deve ser também recolocada a partir de espaços-outros e experiências-outras além das francesas e alemãs. A fim de reconstruir o jogo do espaço e do tempo para além da modernidade europeia (ou do seu fim), proponho refletir sobre a articulação das temporalidades, a partir de um fenômeno do tempo presente, situado do outro lado do Atlântico. Tal fenômeno desafia a produção de inteligibilidade sobre as temporalidades, uma vez que se manifesta como impulso distópico de desfiguração das instituições democráticas e de afronta ao próprio conhecimento

.....
166 Programa de Pós-Graduação em História (PPGH - Universidade Federal Fluminense)
Institut des Hautes Études de l'Amérique latine (IHEAL - Université Sorbonne Nouvelle Paris 3)

histórico. Refiro-me ao bolsonarismo, um fenômeno do tempo presente brasileiro que transcende a própria figura do presidente Jair Bolsonaro e vem constituindo uma linguagem própria.

Como já exposto por alguns autores (SILVA, 2020; SOLANO, 2019b), esse movimento tem mobilizado o agir político por meio de posições abertamente anti-democráticas, jargões nacionalistas, narrativas antagonistas e enquadramento incendiário. Um dos marcos mais emblemáticos da afirmação do Bolsonarismo foi certamente o pronunciamento eleitoral de 21 de outubro de 2018 (anexo), conhecido como “discurso da Ponta da Praia”, no qual o então candidato Jair Bolsonaro afirmou para uma lotada Avenida Paulista que faria uma “limpeza nunca visto (sic) na história do Brasil”. A alusão ao botar abaixo, rompendo com o que estava posto para construir um “novo Brasil” foi largamente utilizada pela campanha eleitoral de Jair Bolsonaro, manipulando bem a imagem de um candidato outsider, anti-hegemônico e fora das estruturas tradicionais da política brasileira.

Essa pulsão por mudança que contagiou o eleitorado brasileiro em 2018 chama a atenção tanto por seu conteúdo conservador e autoritário, quanto pela sua inspiração determinística em relação ao futuro. Como discurso eleitoral, tradicionalmente, este pronunciamento não fugiu à regra de delimitação de um horizonte de ação política e de galvanização de um sentimento de esperança para seus potenciais eleitores. Por outro lado, representou o ápice das menções de contenção conservadoras que explicitaram o desejo de retrocesso da democracia.

Esta tensão relacional entre mudança e tradição, redesenhada pelo Bolsonarismo durante a eleição, me desperta a questão de como se deu a construção entre as dimensões temporais neste discurso, que reuniu o léxico mais radical da campanha de Jair Bolsonaro. Coloco a problemática, portanto, de como funciona o tempo histórico na construção de futuros distópicos. O foco no desejo de mudança e de ruptura com o que estava posto insere o bolsonarismo dentro do tempo histórico do *progresso mundanos*, tal qual definido por Reinhart Koselleck (2006)? Ou seja, seria o bolsonarismo um movimento cuja seta temporal aponta para a construção de um futuro aberto? Ou será que a tensão entre a expectativa por mudança e o desejo da preservação de certas tradições ensaia outra relação entre passado e futuro? Talvez uma relação presentista?

Este capítulo propõe refletir sobre a questão de como pensar as instâncias temporais da experiência histórica em fenômenos do tempo presente. Pretendo questionar

analiticamente se a relação entre espaço de experiência e horizonte de expectativa que surgiu com o mundo moderno é adequada para interpretar a historicidade do bolsonarismo durante as eleições. Em outras palavras, busco observar se o princípio de temporalização dos conceitos históricos, que, segundo Koselleck (2011), surgiu em meados de 1750-1850, serve como ferramenta heurística para compreender o vocabulário social e político da linguagem eleitoral do bolsonarismo. Mais especificamente, se este pronunciamento dispõe de conceitos sociais e políticos voltados para um tipo de filosofia da história baseada teleologicamente no princípio de aperfeiçoamento da História, orientado para o futuro aberto ao novo. Ou se, por outro lado, aproxima-se de uma ordem na qual o presente se coloca como onipotente e onipresente, tal qual definiu François Hartog (2019).

A fim de compreender a articulação entre as dimensões temporais da linguagem eleitoral bolsonarista, este capítulo se desenvolve em três movimentos. Ele parte do contexto situado do discurso na curta duração, posteriormente passa pela estrutura discursiva dicotômica na qual o discurso opera e a maneira como esses pólos dialogam com tradições incrustadas na sociedade brasileira e, por fim, se volta para a interpretação da relação entre as dimensões temporais do pronunciamento. Nesse sentido, o capítulo se divide em três seções: a primeira que analisa aspectos gerais do discurso da ponta da Praia: o seu contexto, os principais tópicos levantados e qual a sua posição estratégica em relação à campanha presidencial; a segunda que identifica a existência de um eixo dicotômico entre o “nós” e o “eles” e desenvolve como essa divisão opera nesta produção discursiva; a terceira que propõe refletir sobre a adequação do jogo dialético koselleckiano entre as categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativa na linguagem bolsonarista.

ASPECTOS GERAIS DO PRONUNCIAMENTO DA “PONTA DA PRAIA”

O pronunciamento feito por videoconferência no dia 21 de outubro de 2018 foi um dos mais autoritários desde o início da campanha eleitoral. Do Rio de Janeiro, Jair Bolsonaro entrou ao vivo por um telão na Avenida Paulista, em São Paulo, com celular na mão, vestido com camisa verde e enquadrado sob um fundo de roupas estendidas no varal. Com apenas 10 minutos e publicado no canal do *Youtube* do então

candidato, o vídeo de formato curto atendia à sua estratégia de circulação de material de campanha em disparo em massa pelas redes sociais. Esse pronunciamento feito durante passeata expressiva da direita foi importante para a sua vitória, pois ocorreu a uma semana do segundo turno das eleições. Havia uma busca óbvia de fortalecer sua base eleitoral e também de cooptar mais eleitores para confirmar o resultado favorável que já era apontado nas pesquisas de intenção de voto.

No primeiro turno, Jair Bolsonaro (PSL) havia ficado em primeiro lugar, com 46,03% do votos, e disputaria o 2º turno com Fernando Haddad (PT) que conseguiu 29,28% dos votos. No momento em que Jair Bolsonaro proferiu esse discurso, a última pesquisa publicada pelo Instituto Datafolha apontava que ganharia com 59%, enquanto Fernando Haddad ficava com 41% dos votos¹⁶⁷. Apesar do rápido crescimento de Haddad nas pesquisas em relação ao primeiro turno, Bolsonaro ainda liderava com uma margem expressiva e a preocupação esperada era manter seus votos e impedir que o outro candidato crescesse, a partir da conquista dos votos indecisos ou nulos.

A uma semana do segundo turno e liderando as pesquisas, cumpria, portanto, produzir um discurso que sinalizasse força e compromisso com valores desenvolvidos em sua campanha para manter sua fração eleitoral. A crise de representatividade que se desenhava desde os protestos de Junho de 2013 e o crescimento do anti-petismo na sociedade brasileira, especialmente após a Operação Lava-Jato, deram as bases para a narrativa de 21 de outubro. Segundo pesquisa do Instituto Datafolha, cujo levantamento foi feito nos dias 17 e 18 de outubro de 2018, o desejo de renovação e mudança no poder liderava como a principal razão de voto em 30% dos eleitores de Bolsonaro. A rejeição ao Partido dos Trabalhadores vinha a seguir, citada espontaneamente por 25% dos eleitores como motivo para votar em Bolsonaro, e na sequência apareciam as propostas na área de segurança do então candidato, mencionadas por 17% da população¹⁶⁸. Nesse sentido, as pulsões por alternância de poder, renovação, segurança e pela repulsa ao Partido dos Trabalhadores estavam disseminados na sociedade. Restou à campanha de Jair Bolsonaro acirrar essas pulsões, reforçando

.....
167 A pesquisa do Instituto Datafolha publicada no dia 19 out. 2018 está disponível em: <https://datafolha.folha.uol.com.br/eleicoes/2018/10/1983421-bolsonaro-59-mantem-vantagem-sobre-haddad-41.shtml>

168 A pesquisa do Instituto Datafolha publicada no dia 22 out. 2018 está disponível em: <https://datafolha.folha.uol.com.br/eleicoes/2018/10/1983550-desejo-de-mudanca-e-rejeicao-ao-pt-alavancam-candidatura-de-bolsonaro.shtml>

performances que já fazia desde sua atuação como deputado federal: a caricatura de um líder forte, honesto, disposto a ordenar o país com mãos pesadas. A novidade estava na estratégia de elevar o tom anti-petista e se colocar como um *outsider* da política brasileira: alguém que tinha experiência na política, mas nunca teria participado do sistema corrupto vigente e, por isso, seria o mais apto a enfrentá-lo.

Na perspectiva da curta duração, o discurso de 21 de outubro pode ser compreendido como um evento que responde às circunstâncias de 2018, mas também está inserido no quadro mais amplo dos fatores estruturais que se desenham no longo processo civilizacional brasileiro (o racismo, o mandonismo, o conservadorismo e o anticomunismo históricos) e, internacionalmente, desde fins do século XX (a hegemonia do grande capital, a precarização dos mercados de trabalho e a decadência do Estado de Bem-Estar Social). Como evento, ele é somente um dos muitos atos de fala produzidos por Bolsonaro, durante as lutas políticas que levaram a ascensão da extrema direita no Brasil pelo voto. Sozinho ele não explica a vitória de Bolsonaro, mas tampouco pode ser reduzida a sua importância na curta duração, enquanto enunciado que escancarou a retórica autoritária do candidato, desafiando publicamente as próprias regras do sistema eleitoral.

De forma geral, tratou-se de um pronunciamento de conteúdo belicoso, dicotômico e anti-democrático. Na imprensa, ficou marcado pelo uso do termo “Ponta da Praia”, uma referência explícita a um dos locais de desova de prisioneiros da ditadura militar (1964-85) em uma base da Marinha na Restinga de Marambaia no Rio de Janeiro. Segundo Carlos Fico¹⁶⁹, o termo, com o tempo, foi ampliado por militares linha dura para designar lugar clandestino para interrogatório com tortura e eventual morte. Sua adoção conota, portanto, apologia à tortura e ao assassinato em relação aos adversários políticos.

Uma das principais características deste discurso, é a adoção de vocabulário eliminacionista e de demonstração de força. Além do termo “Ponta da Praia”, os marcadores que dão ênfase a esse viés são a própria palavra limpeza (“será uma limpeza nunca antes ‘visto’ na história do Brasil”), a palavra faxina (“Só que a faxina será agora muito mais ampla”) e alguns marcadores verbais como “banir”, “apodrecer”,

.....
169 Publicado na matéria “Bolsonaro fez referência a área de desova de mortos pela ditadura” do jornal Folha de S. Paulo de 29 dez. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/bolsonaro-fez-referencia-a-area-de-desova-de-mortos-pela-ditadura.shtml>. Acesso em: 23 jul. 2021.

“cortar”, “enquadrar” e “submeter”. Esse vocabulário, ao mesmo tempo que interessava à sua base eleitoral mais radicalizada, também acenava aos adeptos da bandeira anti-corrupção em popularidade.

Por outro lado, verifica-se que o discurso também faz uma tentativa de suavizar ou ocultar certos radicalismos com o qual Jair Bolsonaro era identificado. Temas polêmicos de ordem moral que Bolsonaro não exitava em repetir durante toda a campanha não foram explorados neste pronunciamento, como o “kit gay”, o “marxismo cultural” e a “ideologia de gênero”. Na passagem, “nós respeitamos todas as religiões”, há um desvio em relação a falas anteriores de cunho conservador religioso mais radical. É uma evidência de que Bolsonaro acenava para grande parte da população, especialmente católica e não praticante, que não se identificava com o excesso de conservadorismo ou com sua aproximação com o pentecostalismo. Na passagem “nós não queremos socialismo, nós queremos distância de ditaduras do mundo todo”, também há uma tentativa, ainda que torpe, de negar sua identificação com o signo da ditadura, criando um jogo de linguagem em que ditadura é sinônimo exclusivo de socialismo. Neste sentido, o discurso, apesar de profundas bases autoritárias, também mitigou certas posições, principalmente as de ordem moral, tomadas anteriormente por Jair Bolsonaro.

A CONSTRUÇÃO DO NÓS E DO ELES

O uso enfático de vocabulário eliminacionista inevitavelmente se sustenta em uma construção dicotômica. O sentido de limpar o tecido social de algo ou alguém não resiste em localizar e definir o grupo que deve ser perseguido. No discurso da Ponta da Praia, a produção da diferença se dá por meio da construção de dois pólos inegociáveis, de dois lados da sociedade que não dialogam. Para isso, se anula a política como arte da negociação, a substituindo pelo signo da “guerra” (“nós ganharemos esta guerra”), dando-lhe coerência com o suporte de um vocabulário belicoso. Assim, se opera a clássica distinção entre o “nós” e o “eles”, entre o lado amigo e o lado inimigo:

Nós	Eles
<ul style="list-style-type: none"> • Maioria • Brasil de verdade • Este povo brasileiro • Nosso Brasil • Essa nova classe política • Time de ministros • Esse povo (que “se levanta para salvar a nação”) • Vocês da Paulista • Forças Armadas • Polícia civil e militar • Famílias • Crianças • Amigos da paulista e do Brasil • Imprensa livre, mas com responsabilidade 	<ul style="list-style-type: none"> • Essa turma (que “perdeu o primeiro turno e perdeu em 2016”) • Marginais vermelhos • Gangue que tem a bandeira vermelha e a cabeça lavada • Lula da Silva • Haddad • Lindbergh Faria • Petralhada • Vagabundo • Bandidos do MST • Bandidos do MTST • Cachaceiro lá em Curitiba • Folha de S. Paulo • Imprensa vendida • Socialismos • Ditaduras

Como se observa neste quadro, constroem-se zonas de delimitação: uma patriótica e salvacionista e outra criminal e contraventora. Cabe destacar que estes atributos antitéticos não são apenas retóricos, mas eles mobilizam o que Koselleck (2006) nomeia de “unidades de ação política”, uma vez que se entrelaçam com outros conceitos articulados no enunciado. Segundo Koselleck (2006):

O simples uso do “nós” e do “vós” estabelece, decerto, inclusões e exclusões, e nesse sentido constitui uma condição para que a ação se torne possível. Mas um grupo designado por um “nós” só poderá constituir-se em uma unidade de ação politicamente eficaz se incluir em si algo mais do que uma mera designação ou denominação. Uma unidade de ação política e social só se constitui por meio de conceitos pelos quais ela se delimita, excluindo outras de modo a determinar a si mesma. (KOSELLECK, 2006, p.191-192).

As unidades de ação na lógica desse discurso podem entender-se como povo, nação, maioria, família e as instituições de poder coercitivo (“Forças Armadas” e

“polícia civil e militar”). São a esses agentes que o enunciado se direciona e são eles os esperados para fazer a transformação colocada por Bolsonaro. Na construção do lado amigo, o “nós” nomeia tanto grupos concretos (“você da Paulista”), quanto grupos generalizados (“povo e nação”), fazendo com que muitas vezes seus interlocutores se reconheçam em unidades de ações que lhe discriminam. Esse movimento é possível porque Jair Bolsonaro mescla conceitos gerais com particulares, concebendo uma pátria que seja apenas a sua, um Brasil que seja apenas o “verdadeiro” e um povo que seja apenas a “maioria”. A designação à seu modo produz efeitos sobre o social, uma vez que rearranja politicamente quem deve fazer parte ou não das categorias que aciona e ressignifica sob quais princípios essas categorias devem ser concebidas.

Essas unidades de ação, por sua vez, só tomam efeito prático porque se articulam com conceitos e valores que são compartilhados culturalmente. A produção do “nós” e do “eles” não adquire força apenas no ato de nomear. O discurso mobiliza a ação, quando comunica com as tradições incrustadas na sociedade brasileira, mesmo que o faça para reinterpretá-las. No caso do discurso de 21 de outubro, ele se sustenta em três forças de construção do léxico bolsonarista: o patriotismo, o militarismo e o anticomunismo.

Quanto ao patriotismo, a identificação com o autor extrapola os limites deste enunciado. Bolsonaro desde sua trajetória como deputado federal se empenhou em construir uma imagem de defensor dos valores patrióticos. A associação com símbolos nacionalistas – bandeiras, uniformes militares, jargões - foi amplamente utilizada em suas campanhas. Da mesma maneira, mesmo em suas falas polêmicas, Bolsonaro as fazia em nome do Brasil, como no episódio de 1994 em que pregou o fuzilamento do então presidente Fernando Henrique Cardoso por estar cometendo “um crime contra o país”. Além disso, dentre seus poucos projetos propostos, fazia constantemente alusões patrióticas de efetividade discutível, como no projeto de lei 1.736 de 1996, em que proíbia o uso de vocábulos estrangeiros na identificação de estabelecimentos comerciais e em rótulos de produtos, prática descrita como “atentado” contra a língua portuguesa. O discurso da Ponta da Praia funciona, portanto, porque está pré-condicionado ao histórico do autor e, por conseguinte, serve como mais um espaço de reafirmação de uma narrativa que já havia se estabelecido antes: a de que Bolsonaro estava comprometido com a defesa da nação.

O patriotismo do discurso de Bolsonaro é, contudo, de tipo único e vigente no Brasil: aquele que se cruza com os valores do militarismo. Nota-se que dentre os

diversos grupos que compõem a sociedade brasileira, Jair Bolsonaro se direciona especificamente para as Forças Armadas e as Polícias Civil e Militar. A autoincumbência de tornar as Forças Armadas “ativa” e de dar “retaguarda jurídica” para as polícias civil e militar evidencia a valorização de um sistema político em que prevalecem o poder dos órgãos de coerção. Quem deve fazer “valer a lei” na sua lógica é a polícia, passando por cima das instituições civis e de princípios pilares do Estado Democrático de Direito como a presunção de inocência. Tal imaginário se pauta na construção falaciosa das Forças Armadas como maior instituição de prestígio e de credibilidade junto à sociedade brasileira, um ente incorruptível que deve agir como espécie de “moderador” - eufemismo para golpismo interventor - nos momentos de desvios republicanos. O desejo de conferir poderes anti-democráticos aos militares, por sua vez, se associa, neste pronunciamento, com outra narrativa de fundo que se refere à tradicional luta contra o comunismo nos meios castrenses.

Segundo Adriano de Freixo (2020), pode-se dizer que o anti-comunismo militar remonta, pelo menos, à década de 1930, quando surge como ideologia capaz de unificar as Forças Armadas e de acabar com suas divisões internas. A Revolta Comunista de 1935 e a narrativa construída sobre ela pelas lideranças militares e pela ditadura do Estado Novo (1937-1945) desempenhou um papel central para a consolidação de um sentimento anti-comunista. O ápice desta ideologia se deu, contudo, durante a experiência ditatorial de 1964 a 1985, cuja ascensão dos militares ao poder elevou ao máximo a perseguição política interna ao campo da esquerda. Além disso, logo nos primeiros anos do regime

os militares alinhados com posições à esquerda – dos partidários do reformismo nacionalista do PTB aos simpatizantes do Partido Comunista – foram afastados, cassados e perseguidos [...], consolidando a hegemonia do pensamento conservador, em suas diversas inflexões, no interior das Forças Armadas (FREIXO, 2020, p.9).

Nos últimos anos, a ascensão das forças conservadoras no Brasil revigorou essa ideologia anti-comunista, que já estava presente desde o século passado. Nas Forças Armadas, ela vem sendo nutrida principalmente pelo conjunto de conhecimentos transmitidos nas escolas militares, sob notório déficit democrático. Na sociedade, disseminou-se principalmente durante a campanha de Dilma Rousseff de 2010, uma

vez que a principal estratégia de ataque da oposição foi fomentar antigos temores dos segmentos conservadores, recuperando o passado guerrilheiro de Dilma Rousseff e acusando a candidata de apoiar causas contrárias à moralidade religiosa. Motta (2018) afirma que, embora esta estratégia não tenha impedido a vitória dos petistas, ela representou uma inflexão, pois fortaleceu a agenda dos grupos conservadores e o sentimento anti-comunista.

O anti-comunismo que vigora atualmente não é, contudo, o mesmo de 1964, pois recebeu nova roupagem e sua perspectiva foi ampliada para outros setores da sociedade. O Outro ameaçador do Bolsonarismo possui uma anatomia específica. Ele é uma espécie de animal dismórfico que junta sob espectros diferentes figuras associadas ao petismo, comunismo e esquerdismo. Esse movimento só é possível porque há uma derivação de conceitos completamente distintos que se tornam iguais, formando um espantalho diferente do que o construído na ditadura. A transformação de um único partido em liderança ou guarda-chuva de todas as ideologias e movimentos de esquerda é uma das novidades. Como consequência, esquerdismo, petismo e comunismo se tornam sinônimos políticos que compõem o único espectro ideológico do Brasil, já que o discurso patriótico de Bolsonaro reproduz a noção de ideologia como falsa consciência. Na sua lógica, não explícita neste discurso, mas presente em muitos outros enunciados, o ideológico são sempre os outros, já que o patriota não tem partido¹⁷⁰.

No pronunciamento de 21 de outubro, o anti-petismo assume papel central, pois é o conceito que proporciona identidade ao inimigo. Na construção do “eles”, é produzido um alargamento que contempla todo o campo progressista. Neste lado, caracterizado como o lado perdedor, designam-se representações heterogêneas da esquerda como se fossem uma só: quadros do Partido dos Trabalhadores, movimentos sociais como MST e MTST e o espectro do Socialismo, citado de forma difusa. Há, inclusive, menções a atores que não se relacionam com o campo progressista, como o veículo de imprensa Folha de S. Paulo, cuja posição durante os governos dos citados (anexo) Lula da Silva e Fernando Haddad foi notadamente opositora. Na linguagem bolsonarista, basta ser de oposição para receber o status de “comunista”.

.....
170 Não por acaso, a máxima “meu partido é o Brasil” estampou camisas verde-e-amarelas de seus eleitores no dia 25 de outubro.

O petismo é, portanto, a caracterização inimiga mais endossada neste discurso, se sustentando na premissa difundida com maior força desde a Operação Lava-Jato de que o PT seria um ator-chefe das práticas de corrupção no país. Neste ponto, ressalta-se a forma extremamente agressiva com que Bolsonaro caracterizou membros específicos do Partido dos Trabalhadores (Lula da Silva, Fernando Haddad e Lindbergh Farias) tornando-os sinônimos de marginalidade, contravenção e desordem. Na relação de alteridade deste discurso, subentende-se, por fim, que apesar de constituir pólos inegociáveis em conteúdo, eles são inseparáveis, pois a existência do lado salvacionista depende do combate ao lado criminoso e, portanto, da existência do Outro ameaçador.

A ARTICULAÇÃO DAS DIMENSÕES TEMPORAIS NO BOLSONARISMO: UMA REVISÃO SOBRE A ADEQUAÇÃO DO TEMPO HISTÓRICO DA MODERNIDADE

Mantendo-se no gênero de um discurso eleitoral, o pronunciamento da Ponta da Praia é marcado pela exortação à “mudança” e ao “futuro”. A palavra “futuro” não só é mencionada três vezes, como o próprio tempo verbal aparece frequentemente em todo o texto. Além disso, em todo o pronunciamento, trechos que aludem à imagem de ruptura são endossados (“nova nação”; “Brasil diferente”; “nova classe política”; “faxina”; “limpeza”) e sobrevalorizados, já que a afirmação de que construirão uma “nova nação” está na abertura de sua fala. Junto a estes trechos, são desenvolvidas promessas de campanha que, não por acaso, reproduzem as pulsões por mudança que apareciam nas pesquisas de intenção de voto (“você [Lula] vai apodrecer na cadeia”; “o Brasil será respeitado lá fora”; “aqui não terá mais lugar para corrupção”; “vocês não terão mais vez em nossa pátria porque eu vou cortar todas as mordomias de vocês”).

Em um primeiro momento de análise, o pronunciado eleitoral de Jair Bolsonaro aparenta endossar a fórmula da estrutura temporal da modernidade definida por Reinhart Koselleck, na qual o futuro guia e, nesse caso, também organiza a narrativa histórica. Trata-se de uma ordem temporal caracterizada pela aceleração contínua e pela diferença temporal construída pelo desenvolvimento da noção de *progressus mundanus*, que leva ao distanciamento entre as categorias meta-históricas e antropológicas chamadas de espaço de experiência e horizonte de expectativa.

Essas categorias, segundo Koselleck (2006), fornecem uma chave para mostrar o tempo histórico em mutação, na medida em que a própria tensão decorrente do jogo dialético entre elas produz o tempo histórico. Nesse sentido, resume-se que espaço de experiência é a categoria de conhecimento sobre o tempo que elabora os acontecimentos passados, enquanto o horizonte de expectativa se volta para o ainda não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. São categorias de diferente natureza. As experiências são espaciais porque são *reunidas*, elas se aglomeram, se superpõem e se impregnam umas nas outras para elaborar um todo, “em que muitos estratos de tempo anteriores estão simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes e depois” (KOSELLECK, 2006, p.311), já as expectativas estão no horizonte, porque são *adquiridas*, resultando na promoção de medos, esperanças, angústias, análises racionais e prognósticos. Estas categorias não são independentes ou opostas, pois elas estão em permanente contato e tensão. Ao retrocederem, esperanças e decepções repercutem nas experiências; as experiências, por sua vez, liberam novos prognósticos e os orientam. Tal qual nos diz Koselleck, “é a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico” (KOSELLECK, 2006, p.313).

Na articulação entre essas duas categorias, o tempo histórico da modernidade se caracteriza, segundo o autor, pelo jogo no qual as experiências não servem mais de base para as expectativas ou minimamente as expectativas se desvinculam das experiências. A busca pela perfeição da modernidade, dotada pela chave do progresso, leva à formulação de expectativas que ainda não podiam ser concebidas, surgindo conceitos tanto mais impregnados de expectativas, quanto mais esvaziados de experiências. Assim, no tempo histórico da modernidade desenhado por Koselleck (2006), o futuro guia na medida em que ele entra em choque com o passado. Isto é, na medida em que se deseja superar o passado, pois a luz que guia a humanidade para o aperfeiçoamento está em um futuro aberto para a novidade. É neste ponto em que argumento que o pronunciamento da Ponta da Praia entra em choque com a chave analítica descrita por Koselleck (2006), ensaiando outra relação entre as dimensões temporais da interpretação histórica.

Ao analisar esse pronunciamento tomando a predominância lexical de palavras escolhidas estrategicamente para o convencimento eleitoral, podemos cair no objetivo desejado pelo enunciador, que era a promoção da ideia de que seria um *outsider* na política brasileira, porta-voz das demandas por mudança que saíam nas pesquisas eleitorais. Toma-se a seguinte passagem:

Petralhada, vai tudo vocês (sic) pra ponta da praia. Vocês não terão mais vez em nossa pátria porque eu vou cortar todas as mordomias de vocês. Vocês não terão mais ONGs para saciar a fome de mortadela de vocês. **Será uma limpeza nunca visto (sic) na história do Brasil.** Vagabundo vai ter que trabalhar. Vai deixar de fazer demagogia junto ao povo brasileiro. Vocês verão as instituições sendo reconhecidas. Vocês verão umas Forças Armadas ativa (sic), que estarão colaborando com o futuro do Brasil. Vocês, petralhada, verão uma polícia civil e militar, com retaguarda jurídica pra fazer valer a lei no lombo de vocês. Bandidos do MST, bandidos do MTST, as ações de vocês serão tipificadas como terrorismo. Vocês não levarão mais o terror ao campo ou a cidade. Ou vocês se enquadram e se submetem às leis ou vão fazer companhia ao cachaceiro lá em Curitiba. Amigos de todo o Brasil, este momento não tem preço. Juntos, eu disse juntos, nós faremos um Brasil diferente.

Primeiro ponto a ser destacado reside na citação do termo “Ponta da Praia”. Quando o então candidato cita a base militar da Ponta da Praia, ele não evoca somente um lugar físico da paisagem do Rio de Janeiro. Trata-se de, como já mencionado, uma referência explícita a um dos locais de desova de prisioneiros da ditadura militar (1964-85) em uma base da Marinha na Restinga de Marambaia no Rio de Janeiro. Além de promover apologia à tortura e ao assassinato, a sua menção evoca uma construção de memória específica da ditadura militar (1964-85), representada como campeã na luta antiesquerdista. Enaltece-se a construção mítica e falaciosa de um período em que os “bandidos” eram punidos, um período em que não havia corrupção. Neste sentido, o saudosismo com o período da ditadura militar é evidente e o futuro está presente somente na medida em que ele possa mimetizar o passado. Somente na medida em que ele possa resgatar tradições incrustadas na sociedade brasileira, como o patriotismo, o militarismo e o anti-comunismo, desenvolvidos na seção anterior.

Este retorno ao passado se desdobra, por sua vez, em outras construções discursivas do texto. As passagens “você [Lula] vai apodrecer na cadeia”, “uma polícia civil e militar, com retaguarda jurídica pra fazer valer a lei no lombo de vocês”, “Bandidos do MST, bandidos do MTST, as ações de vocês serão tipificadas como terrorismo”, “ou vão pra fora ou vão pra cadeia”, “Sem mentiras, sem fake news, sem Folha de

S.Paulo” retomam práticas típicas do período da ditadura militar: encarceramento do candidato opositor, permissividade jurídica à violência policial, eliminação dos adversários políticos, exclusão das minorias, perseguição à imprensa e criminalização dos movimentos sociais. Portanto, o futuro desejado é iluminado pelo regresso ao passado da ditadura militar de 1964-85. Esta construção temporal do Bolsonarismo contraria o axioma da Filosofia da História que resulta do iluminismo, descrita por Koselleck, na qual “se a história inteira é única, também o futuro deve ser único, portanto diferente do passado” (KOSELLECK, 2006, p.319). O futuro bolsonarista vai na direção oposta: é retroativo, uma espécie de passado futuro.

O desejo de retorno ao passado, contudo, não se confunde com o quadro de predominância do espaço de experiência na *História Magistra Vitae* (“A História Mestra da Vida”). O passado da experiência bolsonarista é valorizado, mas não tem função didática. A valorização do espaço de experiência se baseia em uma operação referencial de contraste com o presente, uma vez que o presente é concebido como um espaço de contínua contaminação. A expressão da dominação conspiracionista difundida neste pronunciamento de Bolsonaro (“vocês achavam que tava tudo dominado?”) expressa uma persistente necessidade de eliminar o que está constantemente se infiltrando nas instituições. Segundo Rodrigo Patto Sá Motta (2000), essa construção do imaginário da infiltração anti-comunista está presente no Brasil desde a década de 1930 e se fortaleceu durante a ditadura militar de 1964-85:

A representação do comunismo como enfermidade remete ao tema correlato da infiltração. Tal qual uma doença, os comunistas foram denunciados como um grupo dedicado a infiltrar-se nos organismos sociais, debilitando-os internamente. Desde a década de 1930 surgem referências a esta imagem, com acusações de que eles estariam “(...) infiltrando-se sorrateiramente em todas as camadas sociais (...), nos sindicatos e nos meios educacionais, por exemplo (MOTTA, 2000, p.80).

A infiltração como agente patológico é contínua, ou seja, sua presença se estende indeterminadamente, exatamente porque é sorrateira. A interrupção do seu “remediar” (a perseguição política) leva ao seu crescimento. Na lógica bolsonarista deste pronunciamento, o Partido dos Trabalhadores representaria essa reinfiltração comunista das instituições brasileiras. Estando tudo tomado, caberia ao campo do “nós”,

exposto na seção anterior (“militares”, “amigos da Paulista”, “família”, etc) “salvar” novamente a pátria do “perigo vermelho” (“vocês da Paulista [...], vocês estão salvando a nossa pátria”), que age como uma doença ou um câncer nas instituições. A ação dos militares interventores e de seus apoiadores políticos é concluída, portanto, como infinitamente imprescindível. Se o presente está dominado pela constância do mal transgressor, no caso, a ação comunista (comumente confundida com o amplo campo da esquerda brasileira), o retorno ao passado deve necessariamente impor uma ação programática de destruição, isto é, a “limpeza nunca visto (sic) na história do Brasil”.

O termo “limpeza” neste discurso age como um mecanismo de ação programática, como um operador de passagem entre este presente putrefato e sujo para um futuro “limpo”, futuro este iluminado pelo passado da ditadura militar. Seu significado neste pronunciamento é destrutivo e sua função é de agir como meio para promover a desfiguração da democracia. Sobre o caráter destrutivo do Bolsonarismo, Renato Lessa define que o termo “destruição” “é como uma seta apontada para as circunstâncias que levaram à desconfiguração da malha normativa que, desde a Constituição de 1988, prefigurou uma forma de vida entre nós” (LESSA, 2021, s.p.). Diferente do fascismo histórico, contudo, o Bolsonarismo não parte do princípio de incluir o conjunto da sociedade na órbita do Estado. Sua destruição se dá por outro caminho. Seu objetivo é:

retirar da sociedade o que há nela de normatividade e de relação com o Estado, para fazer com que se aproxime cada vez mais de um suposto estado de natureza espontâneo – cenário no qual as interações humanas são governadas por instintos, pulsões e vontades, e a mediação artificial é mínima ou inexistente (LESSA, 2021, s.p.).

Em acordo com Lessa (2020; 2021), assumo que a destruição toma um papel importante no modo de vida bolsonarista e adiciono a premissa de que ela acaba por mediar a relação entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Para isso, faço contudo duas ressalvas: a primeira é que a exortação para o ato destrutivo da democracia já está presente no pronunciamento de 2018, mas é incabível afirmar que o conjunto de desmontes e ameaças ao Estado Democrático de Direito conduzido posteriormente no Governo Bolsonaro já estava organizado em um plano de ação infalível desde o período eleitoral. É preciso escapar às teleologias. A segunda é que se admite que todo o movimento do Bolsonarismo não precisa necessariamente se

encaixar na ordem temporal desenhada aqui, que podemos nomear de regime destrutivo de historicidade. Inclusive, durante o cenário pandêmico, é provável que outro regime de historicidade tenha se desenvolvido, mais orientado pelo predomínio do presente do que do passado. O incentivo ao trabalho (“O Brasil não pode parar”) para garantir a sobrevivência do agora em detrimento da expectativa de preservação da vida é uma pista para elucidar esta relação.

A opção de nomear regime destrutivo de historicidade é uma escolha teórica baseada na definição proposta por François Hartog (2017) de “historicidade”, em vez de “temporalidade”. Trata-se da assunção de que o tempo não é externo à ação humana. O tempo é experimentado e também produto da própria reflexão histórica. De forma que as categorias “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” são entendidas neste capítulo como construções do conhecimento científico, cujo jogo da modernidade não mais explica as relações que se dão no fenômeno aqui analisado. No entanto, tampouco o regime de historicidade bolsonarista experimentado durante a eleição pode ser inserido na construção teórica do “presentismo”, definida por Hartog (2017), uma vez que o presente não é, nesse caso, o guia, mas pelo contrário, é uma dimensão a se superar. A destruição do presente é a chave para alcançar o passado.

De qualquer maneira, no pronunciamento da Ponta da Praia, se desenha uma ordem temporal distinta daquela do tempo histórico da modernidade. A tarefa da ação política para o Bolsonarismo não é superar a separação entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, como os modernos. A tarefa para o Bolsonarismo é superar a separação entre o presente contaminado e o espaço de experiência mítico que envolve a memória da ditadura militar. A fórmula da estrutura temporal da modernidade de “quanto menor a experiência, tanto maior a expectativa” não se encaixa no discurso bolsonarista, ao menos não nesse pronunciamento. Seu *telos* não é o progresso, nem o desenvolvimento econômico ou social, que se fazem presentes na maioria das campanhas eleitorais. É uma sociedade ritualizada sob a “lei do mais forte”, sob a disciplina militar com seus ideais regulatórios, organizados sob preceitos morais rígidos, a partir do desmantelamento das instituições democráticas. O apego com o passado ditatorial e a pulsão pela regressão civilizatória são, portanto, evidentes como ações programáticas e dominam as vozes conservadoras e autoritárias do Brasil no tempo presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seja o que for que estejamos experimentando desde a eleição de 2018 na política brasileira, parece certo que vivemos após um tempo de ruptura. Particularmente esta eleição trouxe à público um rol de conceitos e práticas novas, repaginadas ou, ao menos, se já existiam eram anteriormente insignificantes em outros pleitos presidenciais da Nova República. Junto à esses conceitos e práticas, surgem também novas formas de se experimentar o tempo histórico e, em seguida, de se produzir inteligibilidade sobre os fenômenos em andamento. Cabe aos e às pesquisadoras tentar juntar as peças deste quebra-cabeça inacabado, ao mesmo tempo em que questionamos certas categorias do conhecimento histórico que começam a se tornar insuficientes como ferramentas heurísticas do tempo presente.

Neste capítulo, busquei compreender melhor como funciona a produção da experiência temporal do bolsonarismo, me voltando para um dos discursos mais radicais da eleição de 2018, o discurso da Ponta da Praia. Este discurso representou o ápice das pulsões autoritárias e conservadoras do então candidato, ao mesmo tempo em que acenava por um “Brasil diferente” para uma população desacreditada na representatividade política. A leitura dessa relação temporal exigiu a descrição da situabilidade do pronunciamento e de sua estrutura discursiva, a fim de melhor traçar os operadores que mobilizam o discurso e, por conseguinte, a operação do tempo. Isto é, no primeiro momento foi analisado em que fase da corrida eleitoral o pronunciamento se inseria e quais foram seus elementos retóricos mais marcantes para, posteriormente, explorar o modelo dicotômico que fundamentou o discurso, tornando inteligíveis a divisão de um lado “amigo” e outro “inimigo” em dois pólos inegociáveis.

Na leitura da relação entre o “nós” e o “eles”, observou-se que a relação de alteridade opera não somente efeitos de diferenciação, como ela cria unidades de ação política, pelas quais Bolsonaro insta a população a agir a partir da identificação com grupos identitários. Isso só foi possível, porque o “nós” se baseia em conceitos de tradições incrustadas na sociedade brasileira, como o patriotismo, o militarismo e o anti-comunismo. Neste discurso, os dois pólos, apesar de inegociáveis em conteúdo, eram fundamentalmente dependentes, pois o lado salvacionista só pode existir para combater o lado criminoso, o Outro ameaçador.

Essa construção dicotômica elucidada a maneira como este pronunciamento articula o tempo histórico, pois se baseia na constância de um mal transgressor no

tempo presente e numa operação de “salvação”, em termos práticos, como destruição e desfiguração da democracia. Em contradição ao paradigma de funcionamento do tempo histórico da modernidade, defendi que o pronunciamento da “Ponta da Praia” dá mais ênfase à instância do passado do que do futuro, apesar do seu caráter eleitoral e de sua suposta retórica disruptiva. Sua especificidade reside no *telos* bolsonarista, baseado na projeção de uma sociedade moralizada pela eliminação dos adversários políticos e das estruturas tradicionais da democracia. Seu horizonte de expectativas é dirigido pela reaglomeração das experiências do autoritarismo de 1964-85 e das tradições conservadoras brasileiras.

A renovação política na linguagem bolsonarista é limitada pelo passado, pois ao mesmo tempo que o pronunciamento busca romper com o presente “dominado” do governo do Partido dos Trabalhadores, ele enaltece a memória da ditadura militar brasileira, tanto pela referência valorativa do espaço de aprisionamento de presos políticos (“Ponta da Praia”), quanto pela menção simpática às práticas do período ditatorial. Neste sentido, o pronunciamento tem uma espécie de caráter utópico às avessas, na medida em que faz promessas de futuro com o passado como bússola para a ação política. Propus, portanto, o termo “regime destrutivo de historicidade”, a fim de sobressaltar a centralidade da ação de destruição na experiência do tempo bolsonarista. Parece-me que esse regime nem obedece ao jogo moderno proposto por Koselleck, tampouco a uma ordem presentista do tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FREIXO, Adriano. **Os militares e o governo Jair Bolsonaro:** entre o anticomunismo e a busca pelo protagonismo. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020.

GOHN, Maria da Glória. **Manifestações e protestos no Brasil:** correntes e contracorrentes na atualidade. São Paulo: Cortez, 2017.

HARTOG, François. **Regimes de Historicidade:** Presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Contraponto: Ed. PUCRio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe. Contributions to the History of Concepts*. Trad: Michaela Richter Vol. 6, ed.1. 35 pp, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

LESSA, Renato. Homo Bolsonaro. **Serrote**, julho, 2020, Rio de Janeiro, pp 46-65.

LESSA, Renato. A destruição: Bolsonaro, a palavra podre e a desfiguração da democracia. **Revista Piauí**: São Paulo, edição 178, jul. 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-destruicao/> Acesso em: 23 jul. 2021.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o “perigo vermelho”**: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). 2000. Tese (Grau em História Econômica). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. O lulismo e os governos do PT: ascensão e queda. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil Republicano** (vol.5). *O tempo da Nova República: da transição democrática à crise política de 2016: Quinta República (1985-2016)*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

SILVA, Daniel S. The pragmatics of chaos: parsing bolsonaro’s undemocratic language. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, 59 (1), jan-Abr. 2020

SOLANO, Esther. A bolsonarização do Brasil. In: Sergio Abranches e Alii. **Democracia em Risco?** 22 ensaios sobre o Brasil de hoje. São Paulo, Companhia das Letras, 2019a, pp 307-321.

FONTE ICONOGRÁFICA

Video do Youtube: *Via transmissão de celular, Bolsonaro fala com população na Av. Paulista*. Youtube, Canal de Jair Bolsonaro, 21 out. 2018 (10m41s). Disponível em: <<https://youtu.be/H9wxneOnIOI>> Acesso em: 17 set. 2020. Acesso em 23 jul. 2021.

ANEXO

Íntegra do pronunciamento de 21 de outubro de 2018 do então candidato à presidência Jair Messias Bolsonaro:

Nós somos a maioria. Nós somos o Brasil de verdade. Juntos com este povo brasileiro construiremos uma nova nação.

Não têm preço as imagens que vejo agora, da Paulista e de todo o meu querido Brasil.

[pausa em que os manifestantes gritam: “um, dois, três, quatro, cinco, mil, queremos Bolsonaro presidente do Brasil”]

Perderam ontem, perderam em 2016 e vão perder a semana que vem de novo. [gritos de exaltação]

Só que a faxina agora será muito mais ampla.

Essa turma, se quiser que ficar aqui, vai ter que se colocar sob a lei de todos nós. Ou vão pra fora ou vão pra cadeia. [gritos de exaltação]

Esses marginais vermelhos serão banidos de nossa pátria.

Nós acreditamos no futuro do nosso Brasil. E juntos, em equipe, construiremos o futuro que nós merecemos.

Temos o melhor povo do mundo, a melhor terra do planeta, e vamos com essa nova classe política construir realmente aquilo que nós merecemos.

Estou aqui porque acredito em vocês, vocês estão aí porque acreditam no Brasil. Ninguém vai sair dessa pátria, porque essa pátria é nossa.

[pausa em que os manifestantes gritam “Brasil”]

Não é dessa gangue, que tem a bandeira vermelha e tem cabeça lavada. Sem indicações políticas, faremos um time de ministros que realmente atenderá às necessidades do nosso povo. Podem ter certeza. Vocês podem confiar em nós, porque nós confiamos em vocês. O Brasil será respeitado lá fora. O Brasil não será mais motivo de chacota junto ao mundo. Aqui não terá mais lugar para corrupção.

E, seu Lula da Silva, se você estava esperando o Haddad ser presidente pra assinar o decreto de indulto, eu vou te dizer uma coisa: você vai apodrecer na cadeia.

[pausa para gritos de exaltação, aplausos e gritos de “mito” na Avenida Paulista]

Brevemente você terá Lindbergh Faria pra jogar dominó no xadrez.

Aguarde. O Haddad vai chegar aí também. Mas não será pra visitá-lo, não. Será pra ficar alguns anos ao teu lado.

Já que vocês se amam tanto, vocês vão apodrecer na cadeia. Porque lugar de bandido que rouba o povo é atrás das grades.

Você achava que tava tudo dominado? Não tava não.

Esse povo sempre se levantou, nos momentos mais difíceis da nação, para, exatamente, salvá-la. Vocês da Paulista, vocês que fazem manifestação em todo o Brasil,

não tenho palavras para agradecê-los neste momento. Vocês estão salvando o meu, o seu, o nosso Brasil.

Petralhada, vai tudo vocês (sic) pra ponta da praia. Vocês não terão mais vez em nossa pátria porque eu vou cortar todas as mordomias de vocês [gritos de exaltação e aplausos]. Vocês não terão mais ONGs para saciar a fome de mortadela de vocês.

Será uma limpeza nunca visto (sic) na história do Brasil.

Vagabundo vai ter que trabalhar. Vai deixar de fazer demagogia junto ao povo brasileiro. Vocês verão as instituições sendo reconhecidas. Vocês verão umas Forças Armadas ativa (sic), que estarão colaborando com o futuro do Brasil.

Vocês, petralhada, verão uma polícia civil e militar, com retaguarda jurídica pra fazer valer a lei no lombo de vocês.

Bandidos do MST, bandidos do MTST, as ações de vocês serão tipificadas como terrorismo. Vocês não levarão mais o terror ao campo ou a cidade. Ou vocês se enquadram e se submetem às leis ou vão fazer companhia ao cachaceiro lá em Curitiba.

Amigos de todo o Brasil, este momento não tem preço. Juntos, eu disse juntos, nós faremos um Brasil diferente. Meu muito obrigado a todos do Brasil que confiaram o seu voto em mim por ocasião do primeiro turno. Ainda não ganhamos as eleições, mas este grito em nossa garganta será posto pra fora no próximo dia 28.

Conclamamos a todos vocês que continuem mobilizados e participem ativamente por ocasião das eleições do próximo domingo, de forma democrática.

Sem mentiras, sem fake news, sem Folha de S.Paulo [gritos de exaltação]. Nós ganharemos esta guerra. Queremos a imprensa livre, mas com responsabilidade. A Folha de S.Paulo é o maior (sic) fake news do Brasil. Vocês não terão mais verba publicitária do governo. Imprensa livre, parabéns. Imprensa vendida, meus pêsames.

Somos amantes da liberdade, queremos a democracia e queremos viver em paz. Nós amamos as nossas famílias, nós respeitamos as crianças, nós respeitamos todas as religiões, nós não queremos socialismo, nós queremos distância de ditaduras do mundo todo.

Amigos da Paulista e do Brasil, meu muito obrigado a todos vocês, e vamos, juntos, trabalhar pra que no próximo domingo aquele grito que está em nossa garganta, que simboliza tudo o que nós somos, seja posto pra fora.

Brasil acima de tudo e Deus acima de todos. À vitória! Valeu, abraço meu Brasil.[o apresentador no carro de som responde: parabéns, Jair, parabéns. Você é o nosso líder].

CATALOGAÇÃO NA FONTE

Responsável: Hugo da Silva Carlos CRB: 8/738

Teoria da História hoje: historiografia e sentido histórico /
organizado por Francine Iegelski e Renata schittino — São Paulo :
Usina Editorial, 2023.

214 p. il.

PPGH/UFF, Niterói, 2022

ISBN: 978-65-87277-22-6

1. Teoria e Filosofia da História 2. Metodologia historiográfica
3. Conceitos históricos I Iegelski, Francine II. Schittino, Renata III
Título.

(CDD) 907.2

PPGH/UFF
Usina Editorial
Niterói/ 2023