

19

dezembro • 2015

História da Historiografia

revista eletrônica quadrimestral



História da Historiografia

issn 1983-9928

Conselho Executivo

Fabio Wasserman (UBA . Buenos Aires . Argentina)
Fernando Nicolazzi (UFRGS . Porto Alegre . RS . Brasil)
Helena Mollo (UFOP . Mariana . MG . Brasil)
Rodrigo Turin (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)

Conselho Editorial

Arthur Alfaix Assis (UnB . Brasília . DF . Brasil)
Claudia Beltrão (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Durval Muniz de Albuquerque (UFRN . Natal . RN . Brasil)
Fabio Wasserman (UBA . Buenos Aires . Argentina)
Fernando Nicolazzi (UFRGS . Porto Alegre . RS . Brasil)
Helena Mollo (UFOP . Mariana . MG . Brasil)
Julio Bentivoglio (UFES . Vitória . ES . Brasil)
Lucia Maria Paschoal Guimarães (UERJ . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Pedro Meira Monteiro (Princeton University . Princeton . Estados Unidos)
Pedro Spinola Pereira Caldas (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Raquel Glezer (USP . São Paulo . SP . Brasil)
Rebeca Gontijo (UFRRJ . Seropédica . RJ . Brasil)
Ricardo Salles (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Rodrigo Turin (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Sérgio da Mata (UFOP . Mariana . MG . Brasil)
Temístocles Cezar (UFRGS . Porto Alegre . RS . Brasil)
Tiago C. P. dos Reis Miranda (Universidade de Évora . Évora . Portugal)
Valdei Lopes de Araujo (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Conselho Consultivo

Astor Diehl (UPF . Passo Fundo . RS . Brasil)
Carlos Fico (UFRJ . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Carlos Oiti (UFG . Goiás . GO . Brasil)
Cássio Fernandes (UNIFESP . Guarulhos . SP . Brasil)
Chris Lorenz (VU University Amsterdam . Amsterdã . Holanda)
Denis Bernardes - *in memoriam* (UFPE . Recife . PE . Brasil)
Edgar De Decca (UNICAMP . Campinas . SP . Brasil)
Eliana Dutra (UFMG . Belo Horizonte . MG . Brasil)
Estevão de Rezende Martins (UnB . Brasília . DF . Brasil)
Ewa Domanska (Adam Mickiewicz University . Poznań . Polônia)
Fábio Franzini (UNIFESP) . Guarulhos . SP . Brasil)
Fernando Catroga (Universidade de Coimbra . Coimbra . Portugal)
Francisco Murari Pires (USP . São Paulo . SP . Brasil)
François Hartog (EHESS . Paris . França)
Frederico de Castro Neves (UFC . Fortaleza . CE . Brasil)
Guillermo Zermeño Padilla (Colegio del México . Cidade do México . México)
Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University . Stanford . Estados Unidos)
Hayden White (Stanford University . Stanford . Estados Unidos)
Iris Kantor (USP . São Paulo . SP . Brasil)
José Carlos Reis (UFMG . Belo Horizonte . MG . Brasil)
Jörn Rüsen (KI/ UWH . Witten . Alemanha)
Jurandir Malerba (PUC-RS . Porto Alegre . RS . Brasil)
Keila Grinberg (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Luiz Costa Lima (PUC-Rio . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Manoel Salgado Guimarães - *in memoriam* (UFRJ . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Marco Morel (UERJ . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Marlon Salomon (UFG . Goiânia . GO . Brasil)
Pascal Payen (Université de Toulouse II - Le Mirail . Toulouse . França)
Sanjay Seth (University of London . Londres . Reino Unido)
Sérgio Campos Matos (Universidade de Lisboa . Lisboa . Portugal)
Silvia Petersen (UFRGS . Porto Alegre . RS . Brasil)

Secretario

Rodrigo Machado (UFOP . Ouro Preto . MG . Brasil)

Editoração, revisão técnica e capa

João Carlos Furlani (UFES . Vitória . ES . Brasil)
Rodrigo Machado (UFOP . Ouro Preto . MG . Brasil)

Revisão de Língua Portuguesa

Dermeval de Sena Aires Júnior

Revisão de Língua Espanhola

Adriana Carina Camacho Álvarez “Lectura traduções”

Revisão de Língua Inglesa

Adriana Carina Camacho Álvarez “Lectura traduções”

Realização

Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH)
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Federal do Rio de Janeiro (UNIRIO)
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Apoio

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG)

Contato

Rua do Seminário, s/n • Centro • Mariana - MG • 35420-000 • Brasil
www.historiadahistoriografia.com.br • historiadahistoriografia@hotmail.com • (31) 3557-9400

Missão

História da Historiografia publica artigos, resenhas, entrevistas, textos e documentos historiográficos de interesse para os campos da história da historiografia, teoria da história e áreas afins. Tem por missões divulgar textos de teoria da história e história da historiografia, e promover o intercâmbio de ideias e resultados de pesquisas entre investigadores dessas duas áreas correlatas. Num momento em que, no cenário brasileiro, o crescimento do número de periódicos científicos apenas espelha (se bem que de forma algo distorcida) a ampliação dos programas de pós-graduação, é consenso que o próximo passo a ser dado é o da verticalização e especialização do perfil das publicações. *HH* foi fundada em 2008 exatamente a partir desse diagnóstico, e é hoje um periódico de referência para os especialistas das áreas de teoria da história e história da historiografia no mundo de língua portuguesa e espanhola. O periódico é uma publicação da *Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia*, do *Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro* e do *Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto*.

Ficha Catalográfica

História da Historiografia. Ouro Preto / Edufop, 2015, número 19, dezembro, 2015, 220 p.

Quadrimestral
ISSN 1983-9928

1. História - Periódicos

CDU 930(05)

EDITORIAL
EDITORIAL

7

ARTIGOS
ARTICLES

- Itinerários na correspondência entre Oliveira Lima e Fidelino de Figueiredo (1912-1928)
Itineraries on the correspondence between Oliveira Lima and Fidelino de Figueiredo (1912-1928)
Teresa Malatian 10
- Sérgio Buarque de Holanda leitor de Heidegger? – reflexão sobre um paradoxo do personalismo do Homem Cordial
Was Sérgio Buarque a reader of Heidegger? - reflection about a paradox of Cordial Man's personalism
Ulisses do Valle 29
- O modelo e o retrato: Jaime Cortesão, a 'História da Formação Territorial do Brasil' e sua articulação com a 'História da Cartografia brasileira'
The model and the portrait: Jaime Cortesão and the articulation of the 'Historical Formation of Brazil' with the 'History of Brazilian Cartography'
Renato Amado Peixoto 46
- Tempo de Perdão? Uma leitura da utopia escatológica de Paul Ricoeur em *A memória, a história e o esquecimento*
Time of Forgiveness? A reading of the eschatological utopia of Paul Ricoeur in Memory, History, Forgetting
Mateus Henrique Faria Pereira 66
- A representância do passado histórico em Paul Ricoeur: linguagem, narrativa, verdade
The "representance" of historical past in Paul Ricoeur: language, narrative, truth
Breno Mendes 88
- Entre história das ciências e das religiões: o problema da temporalidade histórica em Lucien Febvre e Alexandre Koyré no entreguerras
Between the history of sciences and of religions: the problem of historical temporality in L. Febvre and A. Koyré in the interwar period
Marlon Salomon 107
- Uma filosofia inquietante da história: Sobre Austerlitz, de W. G. Sebald
An uncanny philosophy of history: W. G. Sebald's Austerlitz
Felipe Charbel 124
- Reformulando los conceptos asimétricos: la simetría de la asimetría
Asymmetrical Concepts Reformulating: the asymmetry's symmetry
Ana Isabel González Manso 142
- História e narrativa fotográfica: o caso de "Migrant Mother", de Dorothea Lange
History and photographic Narrative: The case of Dorothea Lange's Migrant Mother
Antonio de Pádua Bosi 159

RESENHAS *REVIEW ESSAYS*

O peso da memória na História
The weight of memory in history
NORA, Pierre. *Esquisse d'ego-histoire* – précède de L'histoire selon Pierre Nora par Antoine Arjakovsky. Paris: Desclée de Brouwer, 2013. 97p.
Daniel Afonso da Silva 175

Um Jesus histórico é possível? Abordagens e aspectos teórico-metodológicos de pesquisa
An historical Jesus is possible? Approaches and theoretical methodological aspects of research
CHEVITARESE, André Leonardo; FUNARI, Pedro Paulo A. *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Klínê, 2012. 76p.
João Carlos Furlani 181

Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã
Culture makes sense: guidelines between yesterday and tomorrow
RÜSEN, Jörn. *Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã*. Tradução de Nélio Schneider. Petrópolis: Vozes, 2014. 362p.
Larissa Accorsi 188

Luz e sombra na história da historiografia
Light and shadow in the history of historiography
PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora Unesp, 2012. 423p.
Rafael Petry Trapp 194

ENTREVISTA *INTERVIEW*

El culto a Bolívar y la historiografía venezolana: talla con el historiador Germán Carrera Damas
The Cult of Bolívar and the Venezuelan historiography: interview with Germán Carrera Damas
Anatólio Medeiros Arce
Losandro Antonio Tedeschi 200

PARECERISTAS DESTE NÚMERO
REVIEWERS OF THIS ISSUE 213

NORMAS DE PUBLICAÇÃO
EDITORIAL GUIDELINES 216

DIRETRIZES PARA AUTORES
GUIDELINES FOR AUTHORS 221

Editorial

editorial

El número diecinueve de *História da Historiografia* presenta nueve artículos, cuatro reseñas y una entrevista que, como ya es característico de nuestra revista, abarcan una gran variedad de temas, problemas, enfoques, períodos y espacios.

La sección de artículos se abre con tres trabajos que tratan distintos aspectos de la historiografía brasilera del siglo XX a partir de sus vínculos con el mundo intelectual europeo. Teresa Malatian analiza la sociabilidad intelectual construida a través de la *Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos*, tomando como objeto la correspondencia cursada entre 1912 y 1928 por el diplomático e historiador brasilero Manoel de Oliveira Lima y el político y escritor portugués Fidelino de Figueiredo. A continuación, Ulisses do Valle plantea la posible influencia de Heidegger en la formulación de la teoría del hombre cordial de Sérgio Buarque de Holanda. Renato Amado Peixoto, por su parte, examina el papel jugado por el exiliado portugués Jaime Cortesão en la historiografía brasilera de mediados del siglo XX y, en particular, en la historia de la cartografía. La sección continúa con dos trabajos que tratan distintos aspectos de la obra de Paul Ricoeur. Mateus Henrique Faria Pereira examina las relaciones entre perdón, justicia y memoria a partir del libro *A memória, a história e o esquecimento*, mientras que Breno Mendes propone una indagación sobre la representación del pasado histórico haciendo foco en la propuesta teórica del filósofo francés. En el siguiente artículo, Marlon Salomon ensaya una lectura conjunta de la obra de Lucien Febvre y Alexandre Koyré en el período de entreguerras, recuperando sus críticas a las concepciones entonces en boga sobre la temporalidad histórica. Felipe Charbel analiza, por su parte, las formas de figuración del tiempo y de la historia en la novela *Austerlitz* de W. G. Sebald. A continuación, Ana Isabel González Manso retoma la propuesta de R. Koselleck sobre los conceptos contrarios asimétricos al plantear que un mismo concepto puede cumplir esa función cuando es utilizado en una disputa entre dos grupos, tomando como ejemplo el concepto *nobleza* en España durante la primera mitad del siglo XIX. Por último, Antonio de Pádua Bosi problematiza la producción de conocimiento histórico por la fotografía a partir de las imágenes tomadas por Dorothea Lange a una familia de trabajadores migrantes durante la gran depresión en Estados Unidos.

La sección de reseñas incluye las lecturas críticas de: *Esquisse d'ego-histoire* de Pierre Nora, por Daniel Afonso da Silva; *Jesus histórico: uma brevíssima introdução* de André Leonardo Chevitaresi y Pedro Paulo Funari, por João Carlos Furlani; *Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã* de Jörn Rüsen, por Larissa Accorsi; y *O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido* de Gilberto Freyre de Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, por Rafael Petry Trapp.

El número se cierra con una entrevista realizada por Anatólio Medeiros Arce y Losandro Antonio Tedeschi al historiador venezolano Germán Carrera Damas centrada en el análisis del culto a Bolívar.

La diversidad temática, temporal, espacial y de enfoques permite apreciar tanto el crecimiento y la vitalidad de la teoría y la historia de la historiografía como la consolidación de nuestra revista que, pronta publicar su número veinte, constituye un referente de esta disciplina a nivel nacional e internacional.

Nuestra satisfacción como editores de una revista de historia no puede ocultar, sin embargo, nuestra preocupación por el presente y por el futuro de Brasil y de Latinoamérica que es nuestro lugar en el mundo.

Les deseamos a todos que puedan disfrutar de la lectura de la revista tanto como nosotros disfrutamos haciéndola.

Desejamos a todos excelente leitura.

Os editores.

Articles

articles

Itinerários na correspondência entre Oliveira Lima e Fidelino de Figueiredo (1912-1928)

Itineraries on the correspondence between Oliveira Lima and Fidelino de Figueiredo (1912-1928)

Teresa Malatian

tmalatian@uol.com.br

Professora Titular

Universidade Estadual de São Paulo/Franca

Av. Eufrásia Monteiro Petraglia, 900

14409-160 - Franca - SP

Brasil

Resumo

Este artigo pretende analisar a correspondência trocada por M. de Oliveira Lima e Fidelino de Figueiredo, como parte de sociabilidades intelectuais construídas por meio da Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos, entre 1912 e 1928. Os conceitos de geração, itinerário e projeto foram aqui utilizados com base nos aportes de P. Bourdieu e J.F. Sirinelli na análise do campo intelectual em que se inseriram esses autores. Trata-se de um sistema regido por relações específicas, com instâncias particulares de seleção e consagração intelectual. Nesse sentido, considera-se que a autonomia do campo intelectual é relativa, por ser afetado não apenas por relações específicas, mas também pelas pressões políticas, econômicas e sociais que interferem no projeto criador, desde sua proposição até as instâncias de consagração de seu autor. O principal projeto historiográfico analisado foi o das obras *D. Pedro* e *D. Miguel* e *D. Miguel no trono*, escritas por M. de Oliveira Lima.

10

Palavras-chave

Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos; Correspondência; Intelectuais.

Abstract

This article intends analyse the correspondence exchanged between by M. de Oliveira Lima and Fidelino de Figueiredo, as part of the intellectual sociabilities build throw the Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos, between 1912 and 1928. The concepts of generation, itinerary and project had been used based on the P. Bourdieu and J.F. Sirinelli contributions in the analysis of the intellectual field, where these authors were insert. It signifies a system ruled by specific relations, with particular instances of selection and consecration. In this way, we consider as relative the intellectual field autonomy, it means, affected not only by specific relations, but also by the political, economic and social pressures that interfere on the creative project, since its proposition to the instances of its author consecration. The mainly historiographical project analyzed was the works *D. Pedro* e *D. Miguel*, and *D. Miguel no trono*, written by M. de Oliveira Lima.

Keywords

Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos; Correspondence; Intellectuals.

Recebido em: 17/2/2015

Aprovado em: 25/9/2015

O intervalo de trinta anos de idade não impediu que uma sólida amizade surgisse entre dois intelectuais, o brasileiro, diplomata e historiador Manoel de Oliveira Lima (1858-1928) e Fidelino de Figueiredo, o português, escritor e político (1888-1967). Apenas numa ocasião tiveram a oportunidade de encontrar-se pessoalmente, porém a extensa correspondência construiu entre eles pontes, formatou trocas intelectuais e garantiu a manutenção de uma rede de sociabilidades ativa dos dois lados do Atlântico.¹

Se houve entre eles contatos anteriores a 1912 não é possível afirmar, pois a primeira carta data desse ano, quando formalmente Oliveira Lima foi comunicado da sua eleição para sócio da Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos (SPEH), por indicação de outro historiador, o inglês Edgar Prestage (1869-1951). Pode-se verificar o teor do convite formulado por Fidelino de Figueiredo, secretário da associação, em missiva formal que abria as portas da entidade e da colaboração na *Revista de História* por ela editada:

Tenho a honra de comunicar a V.Ex^a que, em sessão de 4 de maio do corrente, foi V. Ex^a eleito sócio desta Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos, por unanimidade, mediante proposta do sr. Edgar Prestage (Lisboa, 5/4/1912).

Terminava a carta com a saudação Saúde e fraternidade, adotada em outubro de 1910, logo após a implantação da República em Portugal. Por se tratar de uma saudação entre republicanos, é significativa do posicionamento da sociedade na época.

Os Estatutos remetidos ao novo sócio esclareciam os objetivos da SPEH e a ambiciosa formatação pretendida:

ativar os estudos históricos, mormente os nacionais; contribuir para que seja melhorado o ensino educativo da história e o seu ensino superior; promover a ampliação do nosso ambiente científico trazendo à discussão os modernos problemas das ciências históricas; concorrer para que se estreitem as relações desse ambiente com as sociedades, academias e altas individualidades científicas estrangeiras (Estatutos, 1911).

Procurava agregar intelectuais não só de Portugal, mas também de outros países, em especial brasileiros, objetivo proclamado em seu *Manifesto* de 1º de abril do ano seguinte, que defendia a salvaguarda dos documentos eclesiásticos ameaçados pela separação entre Igreja e Estado em Portugal, instituída pela República (CATROGA 2002, p. 34). A política de memória nacional sinalizava possível destruição de documentos antes preservados em irmandades, confrarias e arquivos paroquiais diversos, doravante revertidos ao poder laico, juntamente com os bens eclesiásticos móveis e imóveis, que incluíam os respectivos cartórios.

Na recém-fundada república portuguesa, demandas por laicização e outras mudanças destinadas a modernizar a sociedade conservadora marcaram a

¹ Resultado do projeto de pesquisa "Correspondência de Oliveira Lima", realizada com apoio da FAPESP. A transcrição das cartas contou com a colaboração de Gabriela Cristina Basso Engler Pinto e Maria Conceição dos Santos.

Constituição de 1911, que estabeleceu o regime democrático parlamentar e o pluripartidarismo em substituição à monarquia constitucional extinta por golpe militar. Logo a efervescência política resultaria em instabilidade governamental, que se estenderia até chegar à ditadura salazarista em 1928.

A essa conjuntura respondeu a SPEH com o direcionamento republicano e laico, embora admitisse membros do clero, minoria perante a grande parcela de professores secundários e universitários, jornalistas, engenheiros, advogados, diplomatas, militares, médicos e arquivistas (CORREIA 2002, p. 52).

Itinerários - A Sociedade Portuguesa de Pesquisa Histórica

A SPEH nucleou intelectuais conhecidos como “espíritos inconformes” e criticamente posicionados perante os excessos cometidos antes e durante a revolução republicana. Dela “extraíram lições confirmadoras da necessidade de continuar em pacífica evolução um velho passado” (FIGUEIREDO 1960, p. 472). Estiveram presentes nesse posicionamento o regicídio, os atentados de diversa natureza, o anticlericalismo exaltado e violento dos anos iniciais da Primeira República portuguesa.

Embora naquela época não compartilhasse as ideias dos monarquistas liderados por Antônio Sardinha e aglutinados no Integralismo Lusitano, ou seja, distante da defesa da volta da monarquia sob novo formato (tradicionalismo, organicismo e corporativismo), Fidelino conservava pontos de contato com esse grupo por rejeitar o republicanismo radical e pautar-se por uma postura conservadora avessa aos “excessos”. A SPEH pôde assim constituir-se em local de articulação política além de atuar num ponto nevrálgico, a elaboração da história nacional e tornar-se instância de consagração e legitimação da produção intelectual.

“Inconforme” era também Oliveira Lima, nessa época em movimento de colisão com o Itamaraty e “convertido” temporariamente ao monarquismo redivivo no Brasil. O convite feito a ele para ingresso no grupo nada mais era que o reconhecimento de sua produção intelectual e, não menos importante, de suas posições independentes no Itamaraty em relação à política panamericanista. Ser chamado a integrar a SPEH significava mais um dos momentos de consagração, ele que já os tivera tantos no Brasil, onde integrava a Academia Brasileira de Letras, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a Academia Pernambucana de Letras e o Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, além das inserções no exterior, entre elas a Royal Society of Literature e a Academia de Ciências de Lisboa.

Verdade que se encontrava num momento crítico da carreira diplomática, à beira da aposentadoria após o período passado desde 1908 como ministro plenipotenciário na Legação do Brasil em Bruxelas. Colaborador em diversos e prestigiosos jornais, precocemente se aposentava após anos de atrito com o barão do Rio Branco. Nesse sentido, manter-se integrado a grupos influentes, manter visibilidade no mundo das letras, fazia a diferença.

Não lhe foi difícil aceitar o convite da SPEH, mesmo porque já mantinha trocas intelectuais com dois de seus membros fundadores, Edgar Prestage e

João Lúcio de Azevedo. A carta-convite que acompanhou o comunicado oficial de sua eleição, certamente um texto padrão enviado a todos os contatados com essa finalidade, esclarece mais do que os Estatutos os objetivos da academia: “publicidade, público e discussão crítica” com a intenção de promover os estudos históricos, distanciados do racionalismo do século XVIII, do Romantismo, do Materialismo histórico e do Positivismo evolucionista (Carta circular de adesão).

O hiato no epistolário e o teor das cartas seguintes indicam pequeno espaço aberto inicialmente na vida de Oliveira Lima para a convivência com os intelectuais portugueses na recém-fundada academia. Dois anos se passariam antes que novo contato epistolar se estabelecesse entre ele e Fidelino de Figueiredo, ainda que ambos fossem escritores compulsivos e intensamente dedicados à prática da correspondência.

Os contatos foram retomados em 7 de junho de 1914, às vésperas da Primeira Guerra Mundial, quando movimentavam-se as potências europeias agrupadas nas alianças a um passo da beligerância. Já estavam em andamento trocas de livros entre os dois acadêmicos, com o envio de *História da Literatura Clássica* de Fidelino a Oliveira Lima. Na reciprocidade, havia a promessa do envio de conferências feitas por ele em Stanford e em outras universidades nos Estados Unidos, embora ainda reticente pela surpresa da descoberta do “autor, em quem vejo há algum tempo - desde que o conheço literariamente - um dos melhores cultores da crítica histórica e literária em Portugal” (Londres, 7/6/1912). De fato, apesar de jovem, Fidelino já publicara aos 23 anos de idade considerável produção, inicialmente em ficção, depois na área de história, história da literatura e crítica literária, além de manter como editor a *Revista de História*, em impressionante capacidade de produção intelectual realizada em paralelo ao ofício de professor de liceu e ao envolvimento na política.

Se eram laços formais ainda, a carta mencionada rompeu a cerimônia com a oferta de hospitalidade por Oliveira Lima, em sua casa de Londres, para onde se mudava em caráter que supunha definitivo. A guerra frustraria esse plano e o levaria ao exílio involuntário no Brasil e em seguida aos Estados Unidos, após um providencial ciclo de conferências na Universidade de Harvard, no ano letivo de 1915-1916. Na teia das linhas das missivas, a amizade intelectual se consolidava e ampliava, perceptível na mudança de tratamento, progressivamente derivado do formal vossa excelência, ilustre consócio, para expressões como amigo, amizade, simpatia. O estreitamento e a intensificação das relações entre eles significaram, além de admiração mútua, fortes laços de solidariedade (BOURDIEU 1968, p. 112).

O primeiro acadêmico a “descobrir” Oliveira Lima havia sido Edgar Prestage. Logo após, João Lúcio de Azevedo (1855-1933) entrou em contato pessoal com ele em 1914, em Londres, e desde então se tornaram correspondentes, com o cultivo de intensas trocas de publicações e comentários reciprocamente (re)conhecedores de seus méritos historiográficos. É sintomático deste tipo de relações que ao lhe enviar a obra *O marquês de Pombal e sua época*, João Lúcio solicitou sem constrangimento contrapartida, ou seja a divulgação discretamente sugerida, mas impacientemente aguardada e logo depois

atendida. Oliveira Lima sem dificuldade aceitou com a publicação de artigo sobre o livro no jornal *O Estado de S. Paulo* em 1909.

Sequência previsível, prosseguiram as trocas intelectuais com o envio do *D. João VI no Brasil*, publicado por Oliveira Lima em 1908, devidamente registrado por João Lúcio em carta de agradecimento, obsequiosa, elogiosa e modelar das amabilidades entre pares, ao denotar legitimidade e consagração das obras:

Não me enganei no antecipado juízo que formava deste seu valioso trabalho histórico, de erudição e sagacidade crítica, não somente notável pela novidade e abundância dos fatos, como pela interpretação deles e dos caracteres representados. D. João 6º, Carlota Joaquina, o conde de Linhares são personagens a quem se não erro, V. Exª confere na história lugar novo e, quero crer, definitivo. Dos episódios, o da fuga para o Brasil aparece-me transformado, e à luz da sua crítica vem a ser uma ponderada e feliz solução, em vez de um vergonhoso conselho do pânico, como até agora ele tinha sido considerado. O abrir das folhas do 2.º vol. revela-me novas descobertas da crítica, e quadros descritivos de alto valor, que vou ler com grande interesse (Lisboa, 4/9/1909).

14

À medida que as dificuldades causadas por sua postura germanófila durante a Primeira Guerra lhe fecharam as portas do regresso a Londres, Oliveira Lima, residindo provisoriamente no Brasil, procurou fortalecer os laços com os intelectuais portugueses, talvez como uma alternativa para o futuro que se delineava nebuloso, mas também em decorrência da sua inquietude intelectual, que o impulsionava sempre para novos contatos, novas trocas, inserção em academias e associações consagradoras de prestígio, onde letras e política se davam as mãos. Ainda que as cartas tenham sido escassas, nesses anos, trocas de obras, informações e indicações avolumavam-se. Prolíficos, os acadêmicos produziam colaborações em diversos jornais, revistas, conferências logo publicadas em brochuras, revistas ou jornais. Esse é o teor principal das missivas, que permitem traçar itinerários desiguais, mas tangentes. Elas sugerem competição por fecundidade, inserção em espaços de consagração, publicação de obras e comentários sobre elas, convites para conferências, mas além disso houve também ajuda mútua em situações de dificuldade, que expressou muito mais do que os interesses acadêmicos e incluiu relações entre os familiares, ou seja, tornaram-se amizades solidamente construídas à distância e cimentadas por uma única viagem de Oliveira Lima a Portugal.

A cumplicidade entre Oliveira Lima e Fidelino decorria do passado comum, da formação no Curso Superior de Letras de Lisboa, identificação poderosa que inspirava confiança recíproca, pois Fidelino logo no início da amizade epistolar, reconhecia no interlocutor qualidades incontestes de “um filho de minha escola, hoje Faculdade de Letras” (Lisboa, 2/6/1915). Como aponta Bourdieu, existe um peso considerável na “relação que o intelectual mantém necessariamente com a escola e com seu passado escolar” em relação a suas escolhas intelectuais mais inconscientes:

Os homens formados numa certa escola têm em comum um certo ‘espírito’. Formados segundo o mesmo modelo, estão predispostos a estabelecer com seus semelhantes uma cumplicidade imediata. O que os indivíduos

devem à escola é inicialmente toda uma herança de lugares-comuns que não são somente discurso e linguagem comuns, mas também terrenos de encontro e terrenos de acordo, problemas comuns e maneiras comuns de abordar esses problemas comuns (BOURDIEU 1968, p. 140-141).

Em 1907, a propósito do recente falecimento de seu antigo mestre Vasconcelos Abreu, Oliveira Lima rendera homenagem ao Curso Superior de Letras que frequentara entre 1884 e 1888, e que no edifício da Academia de Ciências reuniu mestres destacados em estudos humanísticos da cultura liberal do final do século XIX português. Em seu currículo constavam as disciplinas História universal e nacional, Língua e Literatura sânscrita, védica e clássica, Filologia comparada, Literatura grega, latina e moderna, Filosofia e História universal filosófica (LIMA 1971, p. 239-242).

Entre os professores mais influentes, Oliveira Lima destacou Teófilo Braga, da cadeira de Literatura e divulgador do Positivismo e do Republicanismo em Portugal, a quem reservou o prestigioso lugar de formador de toda uma geração, a que viu a virada do século nesse país. Já Fidelino não guardaria tão boas recordações da Escola Normal Superior em que se transformara o Curso Superior de Letras, onde se licenciara em 1910, pois ainda estudante se antagonizara com Teófilo Braga. Não seguiu os estudos de Literatura para distanciar-se do professor, que neles imperava, para dedicar-se ao curso de Ciências Histórico-Geográficas (AMORA 1989, p. 9). Publicou em 1910, recém-formado, o opúsculo *O espírito histórico*, onde, entre afirmações metodológicas, atribuiu à História missão educativa pelo conhecimento e preservação da memória, uma missão cívica e política para promover racionalidade no processo político, que deveria afastar-se dos excessos revolucionários, em suma, num caminho de moderação em lugar de revolução e da exaltação jacobina que presidiu a derrubada da monarquia no país (CORREIA 2002, p. 68).

Teófilo Braga o assombrou durante todo o período em análise. Pródigo em comentários desdenhosos, em seus *Estudos de Literatura*, Fidelino atribuiu ao mestre

a absoluta incapacidade crítica [...], incapacidade aumentada ainda pelas consequências da adoção dum sistema que nunca poderá dar o método da história literária, incapacidade que se ilude com divagações históricas, sociais e prolixidades biográficas e bibliográficas (FIGUEIREDO 1917, p. 155).

Sobre o mestre, porém, não se demoraram as expansões dos correspondentes, no esforço de aplainar arestas, que parecem nunca haver prejudicado sua amizade. Ela era garantida pelo fato de terem lustrado os mesmos bancos escolares e pela formação com as referências positivas de Alexandre Herculano, J.P. de Oliveira Martins e Eça de Queirós.

Seguindo sua maior motivação, Fidelino voltara sua principal obra para a Literatura e ao longo da correspondência estimulou Oliveira Lima a recuperar os estudos literários da formação acadêmica, os quais de fato este nunca abandonou, embora ocupassem posição secundária em sua obra.

Dele resultaram vários estudos desde o inicial *Aspectos da literatura colonial brasileira* (1896), até os inúmeros artigos de crítica literária disseminados pela imprensa de diversos países. Seu maior investimento não foi feito porém nesse território e sim na historiografia, onde se consagrou. Por seu lado e em movimento contrário, Fidelino sentia-se atraído para os estudos históricos, que constituem parte de sua obra, e até mesmo dos estudos e propostas que publicou sobre o ensino de História em Portugal. Em *Portugal nas guerras europeias* (1914) sinalizou que a formação no Curso Superior de Letras de Lisboa preparava seus estudantes tanto para a Literatura como para a História, territórios ainda permeáveis, anterior ao progressivo distanciar entre ambas as áreas. Mesmo com trinta anos de intervalo na formação, o curso garantia aos confrades sólidos conhecimentos compartilhados.

Se Oliveira Lima revelou ao longo da troca de correspondência interesse pelos estudos literários, foi mais em caráter de colecionador de livros, pois não se encontra nela o desenvolvimento de pensamento crítico sobre essas obras. Aprazia-lhe ter toda a produção portuguesa de literatura e de crítica literária recente para incorporá-la à sua biblioteca, que seria negociada com a Catholic University of America, de Washington, para onde ele também se transferiu após a guerra de 1914-18. Mas durante o período anterior a essa transação que lhe possibilitou manter a biblioteca íntegra e permanecer como seu curador durante os anos que ali viveu e trabalhou como professor (1921-1928), continuava a ser o bibliófilo que percorria antiquários em busca de edições raras, *princeps*, para compor sua rica coleção. Fidelino foi seu guia e mentor ao lhe descortinar a produção literária em Portugal, seja na forma de romances, crítica ou História da literatura. Claro que o fazia dentro de seu próprio círculo de relacionamentos, encadeando os nomes das indicações de autores e obras e ao fazê-lo afirmava mais e mais sua posição dominante na SPEH.

Portanto, é na discussão das obras históricas já elaboradas ou em andamento que se percebe maior empenho de Oliveira Lima em diálogos sobre a melhor forma, o melhor conteúdo, o melhor editor, os problemas com as editoras, a falta de tempo para escrever e sobretudo com a repercussão alcançada em termos de tiragem, edições e resenhas críticas publicadas em revistas e jornais. Promover os amigos, os da mesma roda, era compromisso subentendido mas necessariamente explicitado a cada missiva, como um dever fielmente cumprido e devidamente comprovado pelo envio dos recortes de jornal, separatas e números de revistas. Conhecer e fazer-se conhecido entre os confrades, trocar informações bibliográficas, manter-se sempre atualizado com o movimento editorial, em rede de ajuda mútua, essa era a regra do meio.

Pacotes de livros, separatas, "retalhos" de jornais cruzavam os mares e mesmo com o risco de extravio de correio construíram uma sólida ponte entre os dois amigos, alicerçada pelas cartas. Delas foram preservadas 78 enviadas por Oliveira Lima, que tiveram em contrapartida 90 endereçadas por Fidelino de Figueiredo. De tal modo foi intensa a correspondência que sua leitura sugere Fidelino ter se tornado não apenas um dos principais correspondentes de Oliveira Lima na última fase de sua vida, mas sua amizade, essencial ao

equilíbrio emocional do historiador-diplomata nos Estados Unidos. Distanciado da política e da diplomacia, vivia com sua pensão de diplomata aposentado, que completava com as aulas ministradas na universidade e a impressionante produção de artigos para os jornais em que colaborava, mediante remuneração, notadamente *O Estado de S. Paulo*, o *Diário de Pernambuco* e *La Prensa*, de Buenos Aires.

Não menos importante e significativa foi a amizade para Fidelino. Quando em 1915 novo golpe militar sacudiu Portugal e levou ao poder o general Pimenta Castro, ele não compartilhou o entusiasmo dos revoltosos, conforme relatou a Oliveira Lima os

acontecimentos desgraçados nesta cidade, que gravemente comprometeram o bom nome e futuro do meu país. A certeza do desgraçado significado destes sucessos - triunfo definitivo da impene demagogia e para sempre a perda de qualquer esperança de ordem e paz - produziu-me um forte abalo moral que me levou à cama por alguns dias. Que veneno maldito é a superstição democrática, com que os velhos nacionalistas ignoram o mundo! (Lisboa, 2/6/1915).

A fragilidade emocional, de par com seu intenso envolvimento na política, haveriam de atormentar Fidelino de Figueiredo ao longo de sua vida. A mesma carta citada traz outra informação relevante sobre esse impacto:

provavelmente terei de interromper todo este grato labor para me constringer escrevendo um opúsculo político, que não pode deixar de ser a condenação absoluta de tudo que em Portugal se tem feito desde 1910, ano em que começou a anarquia. Este opúsculo e o ter me recentemente recusado a cumprir a ordem que me deram, para prelecionar aos alunos em elogio dos crimes de 14, 15 e 16 de maio, são motivos mais que suficientes para me demitirem - o que estou esperando a cada momento.

17

Envolvido a fundo com o Sidonismo,² Fidelino lamentava na correspondência a efervescência dos golpes e contragolpes, assumindo posições cada vez mais conservadoras contra o jacobinismo e a difusão do Bolchevismo. Durante os eventos de 21 de outubro de 1921, que se tornaram conhecidos como Noite Sangrenta e puseram fim à Monarquia do Norte pelo Republicanismo radical, seu nome esteve entre os que deveriam ser presos e talvez assassinados. Escapou por pouco a essa sorte por não se encontrar em casa quando esta foi invadida pelos revoltosos (CORREIA 2002, p. 132).

A política conturbada também afetaria Oliveira Lima durante a Grande Guerra, abalado, perseguido e prejudicado em seu projeto de estabelecer residência na Inglaterra, devido ao seu posicionamento germanófilo nos artigos publicados em *O Estado de S. Paulo* sob o título "Ecos da guerra". Nas missivas, a menção à guerra apenas aflorava o tema, incidindo sobre o seu caráter devastador e principalmente sobre a censura que vigorava na correspondência. Esperava "tempos de liberdade, se é que a liberdade ainda volta ao mundo, do

² Sidonismo, Consulado Sidonista ou República Nova (1917-1918), período ditatorial em que foi extinto o governo parlamentar ultra-reacionário, sob a presidência de Sidônio Pais, assassinado em 14/12/1918.

que duvido. Creio que desta feita ela bateu definitivamente as asas. São muitos a assustá-la e a querer-lhe mal” (Londres, 18/9/1915). Por seu lado, Fidelino concordava com a necessidade de igual cautela ao tratar da política, pois as cartas eram invariavelmente abertas pela censura e ele se lamentava “porque guerras sacrificam nos altares dessa deusa caprichosa, a verdade. A censura impede-me de expor fatos” (Lisboa, 22/4/1917). Confidências quase cifradas aparecem nas cartas a sinalizar com sutileza o não dito sobre a guerra e a situação política convulsionada em Portugal.

Projetos historiográficos partilhados - D. Pedro e D. Miguel

Em 1923, realizou-se afinal a viagem a Portugal que Oliveira Lima vinha planejando desde a saída da Inglaterra em 1915. Seria a retomada das suas origens, iniciada com o tratamento médico em 1922 na Alemanha. De Frankfurt, acabou por decidir-se a rever o país de origem de sua família, onde passara a segunda infância, a juventude e o tempo em que ocupou seu primeiro posto no serviço diplomático, como secretário da legação brasileira em Lisboa. Havia terminado mais uma obra, *O movimento da Independência*, publicado no bojo das comemorações do centenário do Sete de Setembro e se apresentava uma excelente ocasião para divulgar esta obra, contanto com a rede de sociabilidades que vinha construindo há tempos, conforme expressou a Fidelino em carta de 24/3/1921, escrita em Washington:

18

Assim que puder e antes que me faça muito velho, irei passar uma temporada em Portugal, de que tenho tantas saudades. Sei que infelizmente o Portugal de hoje não é o que eu conheci, mas assim mesmo lhe quero muito. Aí passei minha infância e minha mocidade. São coisas que nunca se esquecem. Aí jazem meus pais.

No ano seguinte, “arribei”, dizia ele ao amigo e se preparava para a viagem. Com diplomacia, afagava o sentimento patriótico de Fidelino: Portugal “é a pátria da minha inteligência e posso portanto dizer do meu coração” (Frankfurt, 27/12/1922).

A decisão estava tomada, impulsionada pelos arranjos de bastidores para proferir conferências, promover suas obras, enfim, uma viagem que não seria apenas de turismo. O intercâmbio de obras se intensificava em direção aos confrades e a tudo Fidelino, encantado, acedia. O périplo de seis meses teve início em abril de 1923: Lisboa, Sintra, Bussaco, Porto, Vila do Conde, Ajuda, Aveiro, Coimbra, Viana do Castelo. Mas os ganhos foram muito além. O bombardeio na imprensa foi feito por Fidelino, em jornais portugueses, e pelo próprio Oliveira Lima, em *La Prensa* de Buenos Aires, e no *Jornal do Brasil*, para onde enviou a cobertura da viagem com artigos sobre “impressões portuguesas”. Ali o homem doente e fatigado ressuscitou e entrou em atividade febril de contatos, visitas, escrita de artigos e cartas, troca de livros e projetos editoriais.

No bojo das comemorações do centenário da Independência do Brasil, inaugurou a cátedra de Estudos Brasileiros na Faculdade de Letras de Lisboa em 9 de junho, com 4 conferências de grande repercussão, certamente orquestrada

por Fidelino. Foram reunidas no volume *Aspectos da história e da cultura no Brasil*, publicado no ano seguinte em Portugal, com a intermediação de Fidelino junto ao editor Teixeira. O ponto alto do evento foi sem dúvida a presença de seu antigo mestre Teófilo Braga, que legitimou sua consagração.

Infelizmente não restaram registros do episódio na correspondência, mas as memórias escritas logo após a viagem revelam os meandros da indicação para as conferências, ao correr da pena afiada que não temia, como sempre, consequências de sua liberdade de escrita e se sentia ainda mais segura porque as memórias só viriam a público postumamente. A indicação do conferencista para a inauguração da cadeira era atributo da Academia Brasileira de Letras, da qual Oliveira Lima, embora membro fundador, se afastara por indisposição com o regimento que instituíra a concessão de *jetons* pelo comparecimento às suas sessões. A passagem embora um tanto longa é digna de ser reproduzida por exemplar do estilo cáustico de Oliveira Lima, especialmente em seus momentos de fúria. Nela fica evidente como sabia administrar a própria consagração:

Por uma deferência para com a Academia Brasileira, foi a esta confiada a escolha do professor e ela decidiu que a seleção se faria fora de suas fileiras, para que não pudessem surgir rivalidades; de fato, para me não caber essa honra, a qual na verdade devia pertencer-me, não por qualquer superioridade de inteligência, mas por um concurso de circunstâncias - porque era um antigo aluno da Faculdade de Lisboa; porque os assuntos históricos e literários eram o meu campo de trabalho; porque acabava de aposentar-me e tinha todo o tempo de meu; porque sem ser rico, tinha o bastante para ajudar a magra retribuição do Governo português aos seus professores; finalmente porque me especializara, por assim dizer, tendo feito cursos na Sorbonne e na Universidade de Stanford [leia-se ministrado cursos] e achando-me justamente convidado para inaugurar na Universidade de Harvard a cadeira novamente criada de História e Economia da América Latina. Não podendo ser tachado de imbecil, pois que era acadêmico, reunia assim os requisitos necessários. Creio mesmo que com uma lanterna se não encontraria melhor na caverna mágica em que a herança do livreiro Alves transformou depois a Academia (LIMA 1986, p. 25).

19

O azedume vinha do fato de ter sido inicialmente preterido por Miguel Calmon, em seguida por Coelho Neto, ambos desistentes. Em suas *Memórias*, Oliveira Lima deixou registrada sua versão do episódio:

Foi designado o Sr. Miguel Calmon, mas os estudantes de Lisboa ficaram privados das suas interessantíssimas - como seguramente seriam - lições de economia porque ele nunca se resolvera a cumprir o encargo. Voltou-se então aos *hors concours* e foi convidado pelos seus colegas o sr. Coelho Neto, a quem estava reservado um entusiástico acolhimento e que possui eloquência imaginativa bastante para arrastar estudantes e professores: apareceram porém dificuldades pecuniárias, fazendo o Sr. Coelho Neto valer as despesas de representação a que seria forçado e para as quais considerava insuficiente o subsídio estipulado pelo governo brasileiro. Sete anos se passaram de vacas magras e na congregação, quando se tratava da cadeira brasileira, uns galhofavam e outros se irritavam com a falta de consideração dos nomeados, quando eu cheguei, convalescente de grave enfermidade, a Lisboa, vindo do Norte (LIMA 1986, p. 26-27).

Afinal o encargo veio para si, passados sete anos do projeto inicial. Aceitou-o com a condição altaneira de não receber estipêndio e de não necessitar da chancela da Academia Brasileira de Letras, afinal consultada “por formalidade”. Em desdobramento atendeu a um convite da Universidade de Coimbra, onde proferiu também conferência. Ali era diretor da Faculdade de Letras Eugênio de Castro, seu antigo colega no curso de Superior de Letras.

No itinerário de estreitamento dos laços com intelectuais portugueses, Oliveira Lima, que já era sócio correspondente da Academia de Ciências de Lisboa, ali foi também recebido em sessão presidida por Júlio Dantas, com a presença de Fidelino e João Lúcio. Concretizava-se a acalentada convivência do trio, acompanhada por surpreendente intensificação da correspondência escrita, num extravasar de entusiasmo e emoções. A eles se agregou Antônio Sardinha (1887-1925), monarquista e ideólogo do Integralismo Lusitano. Da epopeia resultou a proposta encaminhada pela direção da Faculdade de Letras ao ministro da Instrução Pública para que fosse concedida a Oliveira Lima a grã-cruz da ordem de S.Tiago da Espada. Seria o ápice da consagração, porém ele acabaria pondo a perder a boa vontade dos portugueses ao emitir, com escasso tato diplomático, juízos descuidados em artigos para *La Prensa*, criticando a higiene da cidade de Lisboa e a situação política instável do país. Rompia assim com as regras da cordialidade do campo, no que obrigou Fidelino a intermediar - sem êxito - a reconciliação por estar em jogo também o seu prestígio pessoal e o da SPEH.

20

Então ganhou impulso o esforço conjunto pela conclusão do *D. Pedro e D. Miguel*. A escrita desta obra ocupava Oliveira Lima desde 1915, quando residia em Londres, e esteve presente com destaque na correspondência dos anos 1924-27. Projetava escrever uma obra “do ponto de vista brasileiro” em continuação ao *D. João VI* para tratar das relações conflituosas entre D. Pedro I e seu irmão D. Miguel na sucessão portuguesa. O percurso da obra, da escrita até a entrega ao público, é modelar das relações de sociabilidade intelectual estabelecidas mediante a SPEH e do papel nela desempenhado por Fidelino. Nesse sentido o epistolário é especialmente rico ao revelar meandros desconhecidos sobre o funcionamento da rede.

Fidelino participou com entusiasmo da elaboração da obra, intermediando a aquisição de bibliografia. Sem cerimônias e com o aval da posição que ocupava na SPEH, animou-se a opinar sobre a organização em capítulos e volumes, títulos, edição e divulgação em Portugal. Foi uma surpreendente parceria por revelar as complexas relações de dominação/subordinação na SPEH, nas quais Fidelino colocou-se como crítico autorizado e aceito por Oliveira Lima como árbitro da legitimidade e consagração da obra naquele país.

A obra tomou impulso, mas com problemas de saúde e acúmulo de trabalho, Oliveira Lima encontrava dificuldades para finalizar o primeiro volume, que tratava do período de 1826 a 1828, com o aproveitamento de fontes reunidas em pesquisas anteriores nos arquivos de Londres (British Record Office e Foreign Office) e Washington. Não há indícios de terem sido feitas novas consultas a arquivos diplomáticos e mesmo quando se apresentou a oportunidade, durante

a viagem a Portugal. No entanto, obteve de A. Sardinha indicação bibliográfica: tratava-se de *Dom Miguel I Konig von Portugal sein leben und sein Regierung*, de Artur Herchen (Elvas, 25/10/1923).

Por razões desconhecidas, havia escrito boa parte, se não a totalidade do livro em francês e planejava publicá-lo em Paris em 2 volumes: *La sucéssion portugaise (1826-1828)* e *L'Empire et le Roi (1828-31)*, fechando a periodização na "fase militar" da sucessão do trono português, modalidade para a qual, confessava, não possuía "nem gosto, nem competência" (Fernbrook, 16/8/1924). Em 1925, estando a obra pronta e à espera de editor, começaram as trocas de opiniões sobre o título a ser-lhe dado. Fidelino considerava "A sucessão portuguesa" título "pálido e de pouco augúrio comercial". Aconselhava o autor a "falar de D. Miguel - que é na gente nova objeto de grande interesse". Sugeriu como título "D. Pedro e D. Miguel (1826-1834)", bem como a divisão da obra em 2 partes: "A querela da sucessão" e "Reinado de D. Miguel" (Lisboa, 6/1/1925). Em todos os diálogos, a incerteza da periodização prevalecia e indicava problemas na composição da obra, talvez causados pelo enviesamento do enfoque analítico, que incidia sobre o Brasil e não sobre Portugal.

Escrevia com um olho no texto e outro no horizonte em busca de editor para o volume já concluído. Falhado o plano de publicação na França, teve início um movimento em direção a Portugal. As conversas triangulares moviam-se ao sabor da caprichosa indecisão de Oliveira Lima sobre o formato do livro e a busca de editor. A custo ele rendeu-se aos amigos empenhados em dar-lhe propaganda e enviou-lhes a relação dos capítulos compostos, pedindo-lhes sugestões:

21

Assim, com 2 amarras, é natural que o barco flutue e que um dos editores o faça navegar. Mandeí dizer ao J. Lúcio que traduziria o livro para o português (isto naturalmente levará alguns meses) se fosse mais viável a publicação. Talvez seja melhor. Se fosse em inglês, o A. de Campos diria que já estou tão americano que nem mais sei o português. Idiota! (Washington, 3/10/1924).

Mas o projeto se arrastava e o segundo volume, a ser intitulado "A realeza de D. Miguel", foi postergado em benefício da tradução do tomo já concluído para o português. Enquanto os amigos movimentavam-se à procura de editor em Portugal, Oliveira Lima entrou em negociação com a editora brasileira Weiszflog & Irmãos, (Melhoramentos), que já havia editado a *História da Civilização* e lhe propôs pagar o mesmo valor do *Movimento da Independência*, ou seja, 3 contos brasileiros. Sem dúvida a edição em Portugal facilitaria sua divulgação na rede de sociabilidade criada na SPEH, mas naufragado o plano, os manuscritos do volume, intitulado conforme sugestão de Fidelino, *Dom Pedro e Dom Miguel - A Querela da Sucessão (1826-1828)*, foram editados em São Paulo. Após tantas *démarches*, o livro estampou os agradecimentos em dedicatória aos amigos:

À memória de Antônio Sardinha, tão leal, tão animoso, tão vibrante, e a J. Lúcio de Azevedo, o historiador insigne, e Fidelino de Figueiredo, o crítico eminente, os três amigos que, após trinta anos de minha ausência da terra, me deram com sua gratíssima convivência a impressão do Portugal

da minha mocidade de que eu conservava a saude, ofereço este estudo ditado pela isenção histórica.

Seria sua última obra publicada em vida.

Acatara sugestão de Fidelino de agrupar em blocos os 42 capítulos curtos que havia escrito e esperava concluir o segundo volume no inverno seguinte, mas como sempre, usava sua enorme capacidade de escrever diversas obras, simultaneamente. Desta feita, estavam em andamento *O Império Brasileiro*, além das *Memórias*, mas sua saúde frágil declinava mais e mais, afetando o ritmo de trabalho

Em maio de 1926 Fidelino solicitou as provas da edição para divulgá-las em Portugal antes do lançamento do livro no mercado. Logo Oliveira Lima recebeu duas transcrições de capítulos em jornais portugueses: o *Correio da Manhã* e o *Diário de Lisboa*. Fiel às redes de sociabilidade e de amizade, Fidelino orquestrou a divulgação em Portugal e propôs trechos inéditos do livro a revistas e à imprensa, estratégia de propaganda para despertar maior interesse pela obra no público português e, por que não, assim remediar a ausência de editoras portuguesas que referendassem a obra. Organizou uma lista de divulgação entre seus contatos, que compunham a rede de sociabilidades ampliadas. Uma das cartas é especialmente preciosa por conter o traçado do plano. A estratégia de publicar o livro fatiado em capítulos denota a inserção de Fidelino na cultura portuguesa de sua época e nos meios de comunicação, além de sua capacidade de iniciativa e articulação na área, com intensa colaboração na imprensa portuguesa e estrangeira (dela resultaram os volumes *Epicurismos* e *Torre de Babel*). O plano meticulosamente traçou a lista de periódicos e escritores que atenderiam à divulgação:

22

Desta magnífica e novíssima obra mandei capítulos aos jornais. Já começaram a sair e mandei-lhe alguns; os outros irão também [...].

O Imperador rei e suas dificuldades sul-americanas; As complicações espanholas; A tutela inglesa em perigo e o vento de Espanha; (estes 3 para *El Consultor bibliográfico* dirigido por D.Carlos Pereira - à escolha); O efeito da carta - *Nação Portuguesa* (Manoel Múrias); A outorga da carta - *Nação realista*, Ernesto Gonçalves - "publicado"; A aclamação da nação e o repúdio das potências - *Diário de Lisboa*, Joaquim Mauro/Manso- publicado; O Papel da Inglaterra - *Diário da Tarde*, Luís Debonet; O Duque de Bragança - *Época*, Correa Marques; Saldanha e Palmela³- *Correio da Manhã*, Lobo Vaz -publicado; Mais 2 outros para a *Ação Realista* (revista, não jornal homônimo) (Lisboa, 25/6/1925).

Como se pode observar, não está alheio a esse empenho de Fidelino seu comprometimento com o campo político monarquista que se interessava pelo tema da realeza avivado por A. Sardinha com o prefácio ao livro do visconde de Santarém republicado em 1924.⁴ Nele Sardinha opôs ao Liberalismo a monarquia tradicional orgânica e de certa forma reabilitou a atuação de D. Miguel no

³ A menção correta é Palmela e Saldanha.

⁴ Trata-se da segunda edição da obra escrita em 1824, *Memórias e alguns documentos para a história e teoria das Cortes Gerais*.

contexto da movimentação política monarquista do Integralismo lusitano, da qual Fidelino também participava, como editor da revista *Portugália*.

Sua opinião inicial foi favorável à obra, mas não tão entusiasta quanto se poderia supor: "De fato é novo no sentido de ser baseado sobre documentos", dizia em avaliação um tanto decepcionada e insistente na necessidade de completá-la com o segundo volume (Lisboa, 12/7/1926). O resultado final do livro do ponto de vista material também não agradara a ele nem ao autor: "O papel empregado foi delgado demais, porque reduziu muito o volume. Assim poderia ter saído toda a matéria num só tomo. Mas não estava escrito o 2º volume, bem sei" (Lisboa, 18/1/1927), dizia Fidelino. O autor, estoicamente se desculpava e justificava: "não há meio de discutir com os editores. Fazem sempre como querem". Exasperado com o resultado, Fidelino extravasava seu descontentamento pois a expectativa de divulgar o protagonismo de D. Miguel fora frustrada:

O editor esqueceu-se de declarar na capa tratar-se do 1º volume apenas. Quem vê supõe ser a obra completa um só volume. Valeria a pena adverti-lo para que se não note a falta de matéria ...que está no 2º volume. A composição está muito apertada e as gravuras estão muito abaixo do texto. *Este volume é muito novo*, mas o 2º deve ser mais palpitante, porque trata já de D. Miguel no trono. Aqui a rapaziada arde por o ler, a esse 2º volume (Lisboa, 25/3/1927).

Sua situação dominante no campo intelectual se revela no tom crescentemente impositivo impresso por ele em suas admoestações a respeito do *D. Pedro e D. Miguel*, que surpreendem pelo azedume e pelo caráter controlador e fiscalizador dos problemas com a edição, pachorrentamente relevados com bonomia por Oliveira Lima, raposa velha e velho lobo do mar habituado aos percalços com os editores.

Mas pode-se também pensar em outra explicação: o livro não tratava com simpatia nem Portugal nem os envolvidos na disputa pelo trono português. Como afirmou Vicente Licínio Cardoso, em crítica publicada em 1927, o livro

não traz nenhuma simpatia pelas figuras, cujos gestos e palavras foram documentadamente estudadas. O livro caracteriza a decomposição a que chegara Portugal, sofrendo influências externas perigosas, ora da Inglaterra, ora da Espanha, ora do próprio Brasil, em contraste com tudo quanto seria de acreditar depois dos acontecimentos que levaram Pedro I ao trono brasileiro tornado independente do trono português. Há, por assim dizer, nos bastidores áulicos, um verdadeiro regime de opereta, que define uma época histórica paupérrima de qualquer lance de beleza (CARDOSO 1937, p. 187).

Outra carta preciosa revela a rede de sociabilidades ampliada da SPEH, à qual foram enviados exemplares que Oliveira Lima destinara à divulgação naquele país: p. e c. el Ferreira Lima, Queirós Veloso, João Lúcio de Azevedo, Manuel Murias, Aires Ornelas, Viúva de Antônio Sardinha (falecido em 1925), Academia de Ciências, Rodrigues Carvalheiro, Fortunato de Almeida, D. Tomás Vilhena, Hipólito Raposo, D. Carlos Pereira, *A Voz*, Martinho Nobre de Melo, o

rei D. Manuel II, Ernesto Gonçalves, Antônio Viana. Seguiu-se aqui a ordem em que foram arrolados na carta de 25/3/1927.

Oliveira Lima completou a lista com os nomes do professor Mendes Corrêa, do Porto, do Visconde de Santarém e de Alfredo Pimenta. Recortes do *El Debate* de Madri e do *Correio da Manhã* de Lisboa enviados ao autor documentaram o sucesso da divulgação da obra antes de seu lançamento no Brasil.

Não se pode deixar de mencionar que durante o período de sua primeira gestão à frente da Biblioteca Nacional Fidelino havia sido chefe de gabinete do ministro da Instrução Pública do governo de Sidônio Pais. Mesmo com o revés do final da República Nova em 1919, mantinha contatos importantes e inserções privilegiadas no cenário político e intelectual de Portugal. Em 1927, foi novamente nomeado, em substituição a Jaime Cortesão, durante o governo ditatorial. Deve-se a essa experiência o caráter metódico, organizador e conhecedor dos meandros da divulgação de livros o cuidado com que ele tratou a divulgação da obra e mais ainda, da edição, póstuma do segundo volume em 1933, *D. Miguel no trono (1828-1933)*, com seu prefácio. Fechava-se assim o périplo da produção do livro.

À medida que conhecia melhor a obra de Oliveira Lima, Fidelino entusiasmava-se e estimulava o amigo a reunir seus estudos históricos dispersos em revistas e jornais em um único volume aliás repetindo a sua própria estratégia de publicar e republicar obras, reunindo-as sob diferentes títulos. Em 1926 chegou mesmo a elaborar uma proposta de "Memória sobre o descobrimento do Brasil e primeiras negociações" onde seriam reunidos artigos já publicados e que considerava mais significativos: *Elogio de Francisco Adolfo de Varnhagen, O padre Manuel de Moraes, José Bonifácio, Gustave Beyer, Le Brésil, ses limites, ses voies de pénétration, L'évolution de Rio de Janeiro, La langue portugaise: la Littérature Brésilienne, La conquête du Brésil, O Brasil e os estrangeiros*. O empreendimento seria simples:

Os em francês não precisam de ser traduzidos porque o público hispano-americano compreende o francês talvez melhor que o português. Esses estudos têm permanente interesse histórico e não são acessíveis no mercado. O trabalho não é grande: reunir uma coleção, antepor-lhe um pequeno prefácio, juntar notas de atualização, um índice e pronto. Mesmo as provas podem ser vistas por mim, que estou mais próximo. Pense nisto e ouça a opinião da exm^a. D.Flora (Lisboa, 24/5/1926).

Aconselhava a edição pelo editorial Virtus, de Barcelona, na coleção Biblioteca Histórica Ibero-americana, onde parecia ter entrada, mas o projeto, afinal, nunca foi executado.

Enquanto isso, Fidelino envolvia-se cada vez mais na política portuguesa e se aproximava do campo monarquista, sofrendo as consequências dessa opção, que já lhe custara aborrecimentos em 1919, durante a Noite Sangrenta, quando triunfou o republicanismo radical. De crise em crise, Fidelino não conseguia manter-se distanciado da política, ao mesmo tempo em que buscava junto a Oliveira Lima alternativas profissionais como colaborador na imprensa ou professor nos Estados Unidos. Seu relato da situação é eloquente:

Passei agora uma semana trágica de 2 a 9 da corrente, com duas sangrentas revoluções em Lisboa e no Porto, e outros pequenos focos na Figueira Vila Real, Faro, etc. O governo, fracamente e imprevidentemente, deu azo a que se formasse a conjura, mas o exército esmagou-a, afogou-a em sangue. Umhas centenas de mortos e feridos! Trago o espírito numa grande opressão. Durante essa semana não pude trabalhar, mal dormi até, aqui encerrado em casa, de janelas fechadas, a ouvir a fuzilaria duma verdadeira guerra civil. Lamentavelmente vi confirmar-se quanto tenho dito da incapacidade do governo, cuja [?] está longe da gravidade do mandato, que lhe confiou o exército (Lisboa, 25/3/1927).

As represálias se estendiam até sua vida profissional, pois foi impedido de ingressar como docente na Universidade de Coimbra conforme a mesma carta: "Creio ter-lhe dito que o meu decreto de nomeação para a cadeira de Metodologia das Ciências Filosóficas fora assinado pelo presidente, que assim me o comunicou. Pois não chegou a ser publicado e eu fiquei a pão e laranja". O impressionante é que naquelas circunstâncias, ele conseguisse pensar projetos intelectuais, produção e divulgação de obras. Era seu refúgio, como dizia:

Durante estes dias trágicos, em reação contra aquelas misérias, delineei uma obra nova: História de Portugal e sua influência na civilização universal (1128-1928), para comemorar o 8º centenário da fundação da nacionalidade. Eu apenas dirijo e escrevo num capítulo. A obra, que já tem editor, compor-se-á de 3 vols: um sobre a história política e social da metrópole; outro sobre as navegações, conquistas e colonização; e outro sobre a cultura. Cada capítulo será redigido por um especialista. Para a sua pena tinha reservado o capítulo VIII do 2º vol: *O Brasil – sua colonização* (1800-1822). Trata-se duma obra de síntese e de crítica. Poderia dar-lhe umas 80 páginas.

Diga-me duas palavras a respeito deste projeto. Só lamento a falta de colaboradores como o conde de Sabugosa, o Sardinha, Carlos França, Maximiano de Lemos, Luciano Pereira da Silva. O J. Lúcio Azevedo está falado: concorda e faz a *evolução econômica*.

Nomeado novamente para a direção da Biblioteca Nacional para fazer demissões no contexto de ascensão do autoritarismo, o direcionamento imposto por ele à reorganização de quadros levou a uma agressão feita por um funcionário em 3 de março de 1927. Em decorrência, o governo encerrou as oficinas gráficas da Biblioteca e demitiu os empregados desse serviço (CORREIA, 2002, p. 163).

Os pormenores do atentado podem ser conhecidos por uma carta enviada por sua esposa Dulce a Flora de Oliveira Lima, relatando "sigilosamente" a situação e pedindo-lhe que ajudasse a encontrar um trabalho que lhes permitisse sair de Portugal. Até que ponto de comum acordo com o marido, não é possível saber, mas seguindo os protocolos, não se dirigiu diretamente a Oliveira Lima. Logo nova carta, desta vez do interessado, reforçava o pedido de socorro:

15 operários quiseram me matar, fechados a sós comigo no meu gabinete. Defendi-me como pude, com perfeito sangue-frio, graças a Deus, mas não pude evitar o ferimento profundo na testa. Saí no dia 20 para um banquete, q. me ofereceram os meus amigos, o que decorreu com grande brilho. E como visse a cidade a favor dos bandidos e como o miserável Alfredo de Magalhães se bandeou com a C.G.T. e com a *Seara Nova*, demiti-

me no dia 22. E cá estou de novo com os livros e com a família. Mas a decepção foi muito profunda. Não como, pouco durmo e preocupa-me a insegurança da minha vida, não por mim, mas pelos meus. [...] eu estou condenado à morte na primeira sarrafusca que rebente, o que não tardará. Eu sei as cartas e as informações, que recebo. Sinto-me com um pé no outro mundo [...].

Para conservar a vida e retemperar um pouco os nervos, queria ir fazer-lhe uma visita. Para facilitar a minha saída, precisava de receber uma carta oficial do reitor da Universidade de Washington, a sua, ou outra corporação, convidando-me para ir aí dar conferências. Esse convite não envolvia o menor encargo com a minha viagem para a Universidade ou para a corporação que me convidará. Eu cá mobilizo um [...] para isso. Uma vez lá furarei a vida; se tiver algum resultado muito bem, se não, voltarei, após uns meses de esquecimento mais resignado à torpe capadócia.

Quer fazer-me o grande, o enorme favor de me conseguir esse convite, em papel timbrado, um selo branco, tudo que autentique? Desse modo o cônsul deixa-me embarcar prontamente, segundo me informou.

O meu conhecimento da história e literatura de Portugal e Espanha pode ser útil aí, onde há uma certa corrente de hispanofilia. É uma experiência. Quando muito perderei uns centos de dólar, mas ganho o enriquecimento espiritual da viagem. E trarei um livro sobre o espírito americano. E de lá escreverei para o Brasil e para a Espanha (Lisboa, 27 /3/1927).

Reconduzido, por pouco tempo ainda permaneceu no cargo na Biblioteca, onde exerceu papel "essencialmente político" de desbaratamento do núcleo político-cultural do republicanismo reunido na revista *Seara Nova*, que aglutinou escritores e intelectuais contrários ao salazarismo, entre eles Jaime Cortesão (CORREIA, 2002, p. 164-5).

26

Ao mesmo tempo, se envolvia cada vez mais em atividades políticas referidas na mesma carta: "Interrompi esta por terem chegado vários amigos. A minha casa é agora muito frequentada por elementos fortes, que dizem apreciar a minha energia e querem lançar-me em empreendimentos fortes, mas eu só quero fazer literatura" (Lisboa, 25/3/1927).

Não houve tempo para a concretização de novos projetos historiográficos com Oliveira Lima. Sua prisão de 82 dias, seguida de degredo em Luanda (Angola) fuga e exílio na Espanha, em 1927, após o fracasso da chamada Revolução dos Fi-Fis (Filomeno da Câmara e Fidelino), foi a primeira ruptura. Logo depois, em 1928, falecia Oliveira Lima.

Nos anos que se seguiram, Fidelino acabaria por vir residir no Brasil, onde criou a cadeira da Literatura Portuguesa na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo e lecionou de 1938 a 1948, realizando afinal seu projeto de tornar-se professor universitário e assim obter a incontestável consagração de sua obra.

Referências bibliográficas

AMORA, Antônio Soares. Fidelino de Figueiredo. In: PORTUGAL. BIBLIOTECA NACIONAL. **Fidelino de Figueiredo 1888-1967**. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1989, p. 9-16.

BOURDIEU, P. Campo intelectual e projeto criador. In: POUILLON, Jean et al. (org.). **Problemas do estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 105-45.

CARDOSO, Vicente Licínio. Um novo livro de Oliveira Lima. In: _____. **Pensamentos americanos**. Rio de Janeiro: Praça da Cruz Vermelha, 1937, p. 183-190.

Carta circular de adesão, s/d. assinada por Cristóvão Aires, Davi Lopes, José Leite de Vasconcelose Fidelino de Figueiredo.

CATROGA, Fernando. O Republicanismo como Projecto. In: REIS, António (coord.). **A República ontem e hoje**. Lisboa: Edições Colibri/Fundação Mário Soares/ Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa, 2002, p. 33-39.

CHARTIER, Roger (dir.). **La correspondance**. Paris: Fayard, 1991.

CORREIA, Helder Manuel Bento. **Fidelino de Figueiredo na cultura histórica e política do seu tempo (1889-1927)**. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2002.

Estatutos da Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos. Lisboa, Typ. da Cooperativa Militar, 1911.

FIGUEIREDO, Fidelino de. **O espírito histórico**. Lisboa: Typ. Da Cooperativa Militar, 1910.

_____. **Estudos de Literatura**, 1. série (1910-1916), Lisboa, 1917.

_____. **Torre de Babel**. Lisboa: Empresa Literária Fluminense, 1925.

LIMA, M. de O. **Aspectos da história e da cultura no Brasil**. Lisboa: Livr. Clássica Editora, 1923.

_____. **Aspectos da literaturacolonial brasileira**. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1896.

_____. **Aspectos da literaturacolonial brasileira**. Rio de Janeiro: INL/Fundação Nacional Pró-memória, 1984.

_____. **D. João VI no Brasil**. Rio de Janeiro: Typ. Do Jornal do Comércio, 1908.

_____. **D. João VI no Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

_____. **Dom Miguel no Trono**. Imprensa da Universidade de Coimbra, 1933.

_____. **Dom Pedro e Dom Miguel**. São Paulo: Melhoramentos, 1925.

_____. **Memórias**: estas minhas reminiscências. Recife: Sec. Turismo, Cultura e Esportes, 1986.

_____. **O movimento da Independência (1821-1822)**. São Paulo, Weiszflog/Melhoramentos, 1922.

_____. **Obra Seleta**. Org. Barbosa Lima Sobrinho. Rio de Janeiro: MEC-INL, 1971.

Manifesto da Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos. Lisboa, 01 de abril de 1912.

MATTOSO, J. (dir.). **História de Portugal**: o liberalismo. Lisboa: Estampa, 1997.

MIRANDA, J.C. Manoel de Oliveira Lima: o Curso Superior de Letras - o "Correio do Brasil". **Ocidente**, n. 345, p. 18-22, 1967.

_____. Manuel de Oliveira Lima. A passagem por Portugal em 1923 e a inauguração dos Estudos Brasileiros na Faculdade de Letras de Lisboa. **Ocidente**, n. 354, p. 107-112, 1967.

Projeto apresentado, em janeiro, a Sua Excia. o Ministro da Justiça. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos, 1912.

SIRINELLI, François, Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 231-269.

Sérgio Buarque de Holanda leitor de Heidegger? – reflexão sobre um paradoxo do personalismo do Homem Cordial

Was Sérgio Buarque a reader of Heidegger? - reflection about a paradox
of Cordial Man's personalism

Ulisses do Valle

ulissesv@ufg.br
Professor Adjunto
Universidade Federal de Goiás
Rua S-05, 707, apt. 702, Ed. Vermont, Setor Bela Vista
74823-460 - Goiânia - Goiás
Brasil

Resumo

Sabe-se que Sérgio Buarque de Holanda, ensaísta e historiador brasileiro, viveu na Alemanha entre os anos de 1929 e 1931, pouco tempo após a publicação de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. O filósofo alemão, também, foi atentamente lido por Sérgio Buarque nos fins da década de 40, momento em que revisava o texto original de Raízes do Brasil, publicado em 1936. Este estudo procurou averiguar a fecundidade heurística da aproximação entre a teoria do homem cordial e alguns elementos da filosofia de Martin Heidegger. Duas hipóteses, portanto, estão na base deste estudo: a primeira, a de que é possível entrever algo da filosofia de Heidegger no pensamento de Sérgio Buarque; e a segunda, de que essa aproximação é relevante para desvelar aspectos pouco explorados na fortuna crítica da teoria do homem cordial, qual seja, sua relação com a exterioridade e com a evasão de si nos outros, constituindo o que seria um paradoxo fundamental do personalismo brasileiro.

29

Palavras-chave

Sérgio Buarque de Holanda; Martin Heidegger; Homem Cordial.

Abstract

It is known that Sergio Buarque de Holanda, Brazilian essayist and historian, lived in Germany between the years 1929 and 1931, shortly after the publication of *Being and Time* by Martin Heidegger. Moreover, it is known that the German philosopher was also carefully read by Sérgio Buarque in the late 1940s, when the Brazilian historian was reviewing the original text of *Roots of Brazil*, published in 1936. Two hypotheses therefore form the basis of this study: the first, that it is possible to glimpse something of Heidegger's philosophy at the thought of Sérgio Buarque; and second, that this approach is relevant to unveil aspects little explored in the literary criticism of the theory of cordial man, namely his relationship with the externality and the evasion of self in the other, by constituting what would be a fundamental paradox of Brazilian personalism.

Keywords

Sérgio Buarque de Holanda; Martin Heidegger; Cordial Man.

Recebido em: 7/6/2015

Aprovado em: 15/2/2016

O leitor pode se perguntar o que esperar de um trabalho com tal título. É arriscado que ele se sinta autorizado a prever a aproximação entre Sérgio Buarque de Holanda e Martin Heidegger como exagerada e, talvez, como forçada. Este artigo, na medida em que já corre esse risco, roga paciência ao leitor que por ventura encontrar, e pretende defender uma hipótese ainda mais polêmica: essa aproximação não é apenas possível, mas também de grande ajuda para um entendimento amplo da teoria do Homem Cordial buarquiana e de seus paradoxos constitutivos, tal como clama João Cezar de Castro Rocha (2004) – isto é, a cordialidade entendida não apenas como expressão de uma “cultura da personalidade”, mas principalmente “como forma especial de sociabilidade” (ROCHA 2004, p. 53). Talvez seja exatamente a falta de um entendimento amplo o que tem permitido uma série de apropriações reducionistas e conservadoras da noção de cordialidade e de seu potencial explicativo. Livrá-la da estreiteza dessas apropriações, que entre outras coisas têm servido a uma legitimação intelectual da desigualdade social brasileira, poderá ser um dos benefícios dessa arriscada aproximação com Heidegger. Ela percebe a cordialidade não como um atributo qualquer atribuído ao brasileiro por operações abstratas, tampouco como expressão de um caráter imutável, mas como um modo fundamental de estabelecer os elos que perfazem a associação entre indivíduos – no vocabulário heideggeriano isso significa perceber a cordialidade como um modo específico de ser-com os outros, isto é, de ser-em-conjunto com outros. Essa aproximação desloca o debate sobre a cordialidade para o regime de compreensividade estabelecido entre os membros de um tipo particular de sociedade, em que se cultiva e se perpetua uma espécie de horror existencial ao *não-familiar*, que por sua vez se caracteriza por um tipo particular de *evasão de si*. São estes, pois, os traços que podem ligar a teoria de Sérgio Buarque à filosofia de Heidegger. O leitor certamente poderá estranhar essa aproximação, mas este estranhamento se dirime significativamente se pensarmos que Heidegger foi uma referência constante de Sérgio Buarque entre os fins da década de 40 e início dos anos 50, contexto em que revisava e modificava o texto original de Raízes do Brasil publicado em 1936.¹ E, além disso, convém lembrar que Sérgio Buarque viveu na Alemanha entre os anos de 1929-31, como correspondente do Jornal do Brasil – dois anos, portanto, após a publicação de *Ser e Tempo*, obra magna de Heidegger, e período em que o filósofo gozava de grande prestígio intelectual em toda Europa. Se é certa, então, a ressonância de

¹ Luiz Feldman (2013) analisa com bastante rigor as significativas modificações implementadas por Sérgio Buarque durante as revisões de Raízes do Brasil, as principais delas realizadas em 1948 e, depois, em 1956. Feldman dá especial atenção para a modificação dos eixos interpretativos que dizem respeito à noção de tradição, revolução e desterro, mostrando como a revisão dos textos caminhou no sentido de uma radical incompatibilidade entre cordialidade e modernidade – incompatibilidade que não existia de modo acentuado no texto original. Feldman, por isso, afirma convincentemente que *Raízes do Brasil* é um clássico por amadurecimento, e não por nascença, como queria Antônio Cândido. Ressalte-se, entretanto, que as passagens que sugerem a aproximação com Heidegger estão presentes desde “Corpo e alma do Brasil”, artigo publicado na revista *Espelho* em março de 1935, e que consistiu um esboço prévio das principais teses desenvolvidas em Raízes do Brasil. Também Castro Rocha (2004) opera interessante análise das alterações implementadas na segunda edição de Raízes do Brasil, enfatizando as diferenças da noção buarquiana de cordialidade daquelas presentes em Ribeiro Couto, Gilberto Freyre e Cassiano Ricardo. A cordialidade, lembramos Castro Rocha, não diz respeito a uma inata tendência à amizade, simpatia ou bondade mas, ao contrário, a um regime psicológico ancorado no binarismo amigo-inimigo, ressaltando a ressonância do pensamento de Carl Schmitt, outro filósofo ligado ao Reich, sobre Sérgio Buarque (ROCHA 2004, p. 61).

Heidegger em Sérgio Buarque nos fins dos anos quarenta, quando Sérgio revisava *Raízes do Brasil*, é ao menos lícito levantar a hipótese de tais ressonâncias no momento em que ele pela primeira vez o escrevia. Ainda que a ausência de uma referência explícita em *Raízes do Brasil* não autorize a confirmar se Heidegger exerceu ou não tal influência, mais importante será testarmos a fecundidade heurística dessa aproximação.

O Heidegger de Sérgio Buarque de Holanda

Em coletânea organizada por Richard Wolin (1993), podem-se ler as cartas trocadas entre Herbert Marcuse e seu mestre Martin Heidegger, em que o primeiro exigia ao último as retratações que, até 1947, ainda não haviam sido feitas. Era para ele incompreensível que o sujeito que melhor compreendera a tradição filosófica ocidental não se retratasse publicamente por sua filiação e mesmo liderança exercida no absurdo nazista.

Algo semelhante se passou com Karl Löwith (1993), outro discípulo de Heidegger que em 1948 escreveu um emblemático e pioneiro texto que trata das “Implicações políticas do Existencialismo de Heidegger”. Mas, algo curioso que é testemunhado tanto por Marcuse quanto por Löwith, ambos alunos e amigos de Heidegger, é o fato de que, antes da ascensão do Partido Nacional Socialista e de sua nomeação como reitor de Freiburg, isto é, antes de 1933, Heidegger quase nunca se manifestava sobre questões políticas, e que era patente que nenhum de seus discípulos sequer desconfiava dessa vinculação que só se tornaria clara e manifesta a partir de 1933. Como atestam Marcuse e Löwith, foi um verdadeiro choque para todos os seus discípulos, muitos dos quais judeus, a posição de Heidegger a partir de 1933. Diante desses testemunhos, é importante considerar o peso de Heidegger no cenário alemão nos fins da década de 20, quando Sérgio Buarque chegou a Berlin para trabalhar como correspondente do *Jornal do Brasil*, mais exatamente em 1929.²

Anos mais tarde, convidado a fazer parte do I Congresso Brasileiro de Filosofia, organizado em 1950 por Miguel Reale, Sérgio Buarque nele não compareceu, posicionando-se sobre o mesmo, no entanto, quase um ano depois, entre março e junho de 1951, em artigos publicados no *Diário Carioca*, e tendo como base os anais cedidos a ele pelo próprio Miguel Reale. O primarismo filosófico foi, para Sérgio Buarque, a tônica do congresso. A marca básica desse primarismo se verificaria nas tendências interpretativas predominantes: o método da rotulação, por um lado, e a adesão imatura e irrefletida às modas filosóficas, por outro. No primeiro caso, o exemplo discutido é o que diz respeito

² Há uma série de estudos que chamam a atenção para a importância do quadro intelectual alemão e sua repercussão no pensamento e na obra de Sérgio Buarque. Destacam-se, neste assunto, a *Queda do aventureiro* (1999), de Pedro Meira Monteiro, que investiga em detalhe as marcas da imaginação conceitual weberiana sobre os tipos fundamentais presentes na obra de Sérgio Buarque. Outra referência importante é o estudo de Leopold Waizbort (2009), que liga *Raízes do Brasil* a aspectos gerais do pensamento alemão (Sombart e Simmel) corrente àquela época e que correlacionam o desenvolvimento das estruturas sociais ao desenvolvimento das estruturas de personalidade. E, de forma quase exaustiva, o monumental trabalho de João Kennedy Eugênio (2010) que, à procura dos indícios organicistas do pensamento de Sérgio Buarque, mapeia ressonâncias de Ludwig Klages, Max Weber e Georg Simmel. Entre todos estes trabalhos, entretanto, nenhum se fia na aproximação com Heidegger, embora o próprio João Kennedy Eugênio avalie como provável a leitura de Heidegger da parte de Sérgio durante o tempo que esteve na Alemanha. (EUGÊNIO 2010, p. 117)

à recepção da tradição intelectual que remonta às fenomenologias de Husserl e Heidegger, passando pela hermenêutica de Dilthey (HOLANDA 2011, p. 58). No segundo, se refere à recepção da obra de Maurice Blondel e ao pretensioso “blondelismo” brasileiro, verificado especialmente em Alcântara Silveira.

No que concerne ao primeiro caso – aquele que nos interessa aqui – os alvos de Sérgio Buarque são Horácio Lafer e Alceu Amoroso Lima. Comum aos dois é o que se poderia chamar de método da rotulação: isto é, na falta de um vocabulário filosófico amplo que permita a recepção integral de um pensamento novo, converte-se o mesmo nos termos já gastos de um vocabulário usual e já consagrado. Tanto na assimilação de Dilthey como “biologista histórico”, como na de Heidegger como existencialista, predominaria o procedimento da rotulação como meio reducionista de interpretação. Nota-se claramente, nestes artigos, a preocupação de Sérgio Buarque com a recepção de Heidegger tal como expressas por Lafer, em *Tendências Filosóficas Contemporâneas* e, especialmente, por Alceu Amoroso Lima, em *O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo*.

Para Sérgio, Lafer transitaria incerto e indeciso entre uma mal disfarçada apologia de Heidegger, por um lado, e uma resignada dificuldade em assumir a radicalidade da desconstrução heideggeriana, então encarada como “exagero” comum a toda teoria nascente (HOLANDA 2011a, p. 60). E, diz Sérgio, essa indecisão entre apologia e resignação, marcadas pelo método da rotulação – típico entre a intelectualidade brasileira – poderia significar, “para recorrer à terminologia do próprio Heidegger, uma descaída dos domínios da existência autêntica para a planície do ‘a gente’ (do *man*)” (HOLANDA 2011a, p. 61).

Se, contra Horácio Lafer, Sérgio Buarque aponta uma leitura que não soube levar em conta e assumir a radicalidade do questionamento heideggeriano, contra Amoroso Lima a contenda se dará no plano da relação entre conhecimento e realidade: não porque seja esta a questão essencial do heideggerianismo, mas porque é este o ponto central em que Amoroso Lima parece criticar Heidegger e a sua “filosofia da existência”. A crítica de Sérgio Buarque em defesa de Heidegger é mordaz. Começa por desvelar o ponto de partida do questionamento de Alceu Amoroso Lima e a retirar-lhe as credenciais. Segundo ele, o passo inicial de Amoroso Lima seria dogmático por excelência, em que o autor assumiria as premissas de um já muito criticado e ultrapassado “realismo filosófico”. Esse ponto de partida, diz Sérgio Buarque, impossibilitaria Amoroso Lima de antemão a tratar com “imparcialidade uma filosofia de crise” (HOLANDA 2011a, p. 62).

Partindo de um dogma de raízes medievais, a crítica de Amoroso Lima a Heidegger “só é convincente para os que já estão convencidos” (HOLANDA 2011a, p. 63). A caduquice de tal crítica parecia se esquecer da ampla formação teológica de Heidegger, supondo que seu rompimento com a escolástica e com o tomismo fosse simples sinal de uma dubiedade quase irracionalista, quando não de mero capricho, ao invés de entendê-la como uma desconfiada escolha. O cerne do argumento que Amoroso Lima apresenta contra Heidegger vinha sendo criticado muito antes deste último. Antes mesmo da fenomenologia de Husserl e de Heidegger, o neokantismo de um Rickert, de um Simmel, de um Weber, já

havia abandonado e criticado o tipo de sistema filosófico celebrado por Amoroso Lima como o “verdadeiro realismo”, algo que se inicia com Aristóteles, ganha força sistemática com Tomás de Aquino e se prolonga até a filosofia de Hegel. Trata-se de uma concepção de conceito e abstração em que a generalização crescente não implica em diminuição do conteúdo do conceito.

Para o realismo filosófico o pensamento é medido pelo ser. A abstração, no verdadeiro realismo, longe de diminuir o ser ou privá-lo de suas contradições e variedades infinitas, é o meio de incluir todas as manifestações do Ente, por mais complexas que sejam, reduzindo-as às suas linhas gerais e aos pontos de contato ou de afastamento entre as diferentes categorias de entes, do mais concreto ao mais abstrato. A filosofia passa, assim, a ser, como de fato é, uma incorporação total e objetiva dos entes reduzidos, sem perda da sua individualidade diferencial, ao denominador comum do pensamento, que é sempre a forma mais ampla e mais profunda pela qual as coisas e os homens podem ser apreendidos e reduzidos, sem prejuízo de sua particularidade, a um índice comum (LIMA 1956, p. 26).

Ora, um conhecimento que tivesse essa natureza, como de fato acredita Alceu Amoroso Lima, implicaria na capacidade de subsumir no conceito de um objeto o máximo de generalidade sem perda alguma da individualidade e particularidade. A universalidade selaria esse casamento feliz entre o geral e o particular numa mesma unidade conceitual. Ponto de vista, no mínimo, bastante controverso para se partir para uma argumentação contra Heidegger, cujo ponto de vista rejeita toda e qualquer consideração do conceito como algo que “emana” da realidade, para utilizar o vocabulário crítico do neokantismo.

Em seu livro, Amoroso Lima cometeria uma série de mal entendidos sobre a filosofia de Heidegger, ligados, segundo Sérgio Buarque, a um duplo procedimento não recomendado no âmbito filosófico: o primeiro, de julgar uma filosofia ou sistema filosófico pelos valores de outra filosofia fora de seu contexto constitutivo; e, depois, o de subsumir uma diversidade de sistemas filosóficos, como o de um Kierkegaard, um Heidegger, um Jaspers, um Sartre, e do próprio Heidegger sob um mesmo bloco, como se entre eles não houvessem nuances e tensões decisivas que – no caso de Alceu Amoroso Lima, ao rotulá-los todos sob a pecha de “existencialismo” – acabam se perdendo e se dissolvendo. Percebe-se, em seu livro, que seu inimigo mortal é Sartre e que, entre os que ele rotula como existencialistas, o único a quem poupa de uma rejeição absoluta é o teólogo Gabriel Marcel; segundo Amoroso Lima, tanto um como outro sustentam-se nas mesmas premissas existencialistas: mas enquanto este último deságua numa mística da esperança, aquele desaguaria numa “mística do inferno” (LIMA 1956, p. 84). E, nessa ânsia de refutar Sartre, Amoroso Lima acaba decidindo por um erro que ele mesmo reconhecia como tal: “Seria um erro rejeitar em bloco o existencialismo. Embora muito menos grave que adotá-lo” (LIMA 1956, p. 84). Essa decisão pelo erro, entretanto, custou caro à própria credibilidade de sua crítica, como faria notar Sérgio Buarque.

As teses que Alceu Amoroso Lima atribui em bloco ao existencialismo, quando não já enviesadas pela assunção de seu “verdadeiro realismo filosófico” como

critério de valor e correção filosófica, são equivocadamente ligadas a Heidegger; como é o caso da a) primazia da existência sobre a essência e b) da primazia do particular sobre o geral e da ação sobre o pensamento. Vejamos o modo como Sérgio Buarque intervém no debate e, contra Amoroso Lima, assume o papel de advogado de Heidegger no tribunal das acusações acadêmicas e intelectuais.

a) No que se refere a esta questão, é interessante notar como Sérgio Buarque, mesmo sem pretensões predominantemente filosóficas, se mantinha atualizado a respeito do debate filosófico. A primazia da existência sobre a essência, máxima do existencialismo humanista de Sartre, foi prontamente recusada por Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*, publicado pela primeira vez em 1947 (HEIDEGGER 1983, p. 153 – 157). Ora, antes mesmo do debate travado com Amoroso Lima, Sérgio Buarque publicaria dois artigos que, já em 1948, discutia os mal-entendidos do existencialismo de Sartre em relação à fenomenologia de Heidegger, fazendo coro às próprias observações deste em relação aos descaminhos de Sartre na direção de um controverso humanismo. Na filosofia heideggeriana, diz ele, especialmente aquela expressa em *Ser e Tempo*, está completamente fora de propósito uma contraposição entre *existentia* e *essentia*, pois ali se trata de uma questão bem mais preliminar: que é a colocação da questão do ser, sem a qual as próprias concepções *existentia* e *essentia* permanecem irrefletidas e atadas à longa tradição metafísica que “esqueceu-se” da questão do ser e a naturalizou em suma evidência. A máxima de Sartre, por isso, é tão somente uma inversão do platonismo, não atingindo nem almejando o radicalismo do questionamento de Heidegger. O próprio Heidegger parece detectar a origem do mal entendido de Sartre que tanto movimentou o debate filosófico internacional. Diz ele:

34

Em *Ser e Tempo*, encontra-se a frase grifada: “A essência do ser-aí (*Dasein*) reside em sua existência.” Aqui não se trata de uma contraposição entre *essentia* e *existentia*, porque, de maneira alguma, ainda estão em questão estas duas determinações metafísicas do ser, nem se fale então de sua relação. [...] Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: a existência precede a essência. [...] Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica. Com esta frase, permanece ele com a Metafísica, no esquecimento da verdade do ser” (HEIDEGGER 1983, p. 155; 157).

É para a radicalidade deste questionamento que Sérgio Buarque chamou a atenção de Amoroso Lima, pois, uma vez que todas as demais teses atribuídas ao existencialismo por Amoroso Lima derivariam logicamente dessa primeira (“a existência precede a essência”), também elas não estariam senão equivocadamente dirigidas a Heidegger. Daí a crítica de Sérgio Buarque, neste ponto, ser suficiente para rejeitar as demais investidas de Amoroso Lima contra o que, em bloco, ele definiu como existencialismo.

Alceu Amoroso Lima estaria exatamente entre aqueles contra os quais se dirigiu Heidegger, isto é, entre aqueles que tomaram a questão do ser como

respondida e, sobre sua base tida por evidente, construíram suntuosos edifícios filosóficos. Heidegger, diz Sérgio Buarque a Amoroso Lima, pôs em questão justo a que era a mais evidente das questões, e é isso que faz parecer tão obscura sua filosofia à luz de uma concepção de conhecimento que, ao apreender os entes em suas linhas gerais e índices comuns, “nada perdem de sua individualidade diferencial”. Contudo, diz Sérgio Buarque, “não parece suficiente, nem talvez legítimo, opor-se a tal moldura e estreiteza básica e confessa da visão existencial para concluir em favor da infinita superioridade da primeira [isto é, do realismo filosófico]” (HOLANDA 2011a, p. 66). E, continua ele a seguir, destacando o horizonte estreito do qual parte o questionamento de Heidegger em oposição à certeza e confiança de Amoroso Lima em relação ao Ser que, segundo ele, era a unidade de medida do pensamento:

Não seria, em suma, essa claridade suspeita o que tanto admira Alceu Amoroso Lima no “realismo” filosófico posto em contraste com o negrume das filosofias da existência? E o que denomina primado, entre estas últimas, do indefinido sobre o definido, do particular sobre o geral, do concreto sobre o abstrato, do absurdo sobre o lógico, não seria, ao cabo, fruto de uma insatisfação – explicável, talvez, em face de definições, generalizações, abstrações, princípios lógicos, que deveriam ser mais bem revistos e esclarecidos? (HOLANDA 2011a, p. 66).

Como se vê, Sérgio Buarque atuaria no cenário intelectual brasileiro, senão como defensor de Heidegger, ao menos como um daqueles que aqui, pioneiramente, o livraram de certas deturpações, demonstrando um arguto conhecimento dos desdobramentos da filosofia heideggeriana.

35

a) Do mal entendido sobre a relação entre existência e essência, em Heidegger, derivam os demais mal-entendidos de Alceu Amoroso Lima. Não se trata de uma primazia da primeira sobre a última, mas do fato de que o único ente que coloca a questão do Ser, o *Dasein*, parte sempre e necessariamente de sua existência para fazê-lo. O *Dasein* se distingue de todos os demais entes mundanos porque é ele o portador da capacidade de projetar uma compreensão do ser. E, nesse caso,

A existência corresponde ao próprio ser com o qual o *Dasein* pode se comportar desta ou daquela maneira. [...] O *Dasein* sempre se compreende a si mesmo a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo. Essas possibilidades são ou escolhidas pelo próprio *Dasein* ou um meio em que ele caiu ou já sempre nasceu e cresceu (HEIDEGGER 1995, p. 39).

A crítica de Alceu Amoroso Lima a Heidegger, diz Sérgio Buarque, toma a noção de existência não como ela atuou no pensamento do filósofo alemão, mas tal como foi desenvolvida no tomismo (HOLANDA 2011a, p. 71). Daí o fato de lhe parecer um absurdo o caminho “existencialista”, na medida em que abre mão da via que, da totalidade e da generalidade, do princípio de determinação comum dentre os entes, chega às suas particularidades e diferenças individuais; e que

abre mão dessa via por uma manifestamente estreita, que abole todo o abstrato e toda abstração já aderida no concreto como ponto de partida (LIMA 1956, p. 96). A essa suposta primazia do concreto sobre o abstrato, do particular sobre o geral, Alceu Amoroso Lima nomeia como “atomização” da realidade; e, nesse rol de rotulações buscadas nos termos de uma filosofia estranha à época, Amoroso Lima mais uma vez deixa escapar o que é próprio da filosofia heideggeriana e de sua via “estreita”.

Alceu Amoroso Lima toma, do começo ao fim, a palavra “existência” rigorosamente no sentido que tinha a palavra para a filosofia escolástica. [...] Sucede, entretanto, que nesse contexto vai esmaecer um dos significados legítimos da palavra “existência” [...] E esse resultado não se pode dizer que resultasse de mero capricho. É bem notório que a palavra “existir” (*existere*) comporta sobretudo a ideia de “elevar-se sobre”, “sair de” [...] Existência, nesse sentido, é sempre ponto de partida, não é “atualidade” e nem ainda “perfeição”. Por isso mesmo não se acomoda facilmente ao binômio essência-existência em que procura inseri-la Alceu Amoroso Lima (HOLANDA 2011a, p. 72).

36

Compreendendo a si mesmo sempre já a partir de sua existência, o *Dasein* compreende-se sempre como já em relação com algo e, mais propriamente, com o mundo e com os outros. Ser-em um mundo e Ser-com os outros são duas das estruturas fundamentais do *Dasein*. E, porque o ser do *Dasein* é sempre um ser-com, na compreensão do ser do *Dasein* subsiste sempre uma compreensão dos outros (HEIDEGGER 1995, p. 176). Daí soar um pouco bizarro o rótulo de atomismo atribuído a Heidegger. Os termos particular/geral ou mesmo concreto/abstrato também não se ajustam bem à filosofia heideggeriana: isso porque, partindo sempre de seu mundo, que tem como uma das características fundamentais o fato de ser co-habitado por outros, em seu ponto de partida a compreensão do *Dasein* está já sempre dissolvida na medianidade da presença dos outros. Daí porque o assim chamado “particular” é algo do qual o *Dasein*, a realidade humana de cada um de nós, está a milhas de distância em seu ponto de partida na reflexão e na compreensão. Diz Heidegger: “O ser-com determina existencialmente o *Dasein* mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido. Mesmo o estar-só do *Dasein* é ser-com no mundo. Somente num ser-com e para um ser-com é que um outro pode faltar” (HEIDEGGER 1995, p. 172).

Nossa existência, a existência da qual partimos em todo conceber e em todo pensar, é sempre já co-existência; e o pensar, por isso, está sempre afastado de si mesmo por essa proximidade com os outros. É este que passa a ser o problema do conhecimento uma vez posta a questão do ser do *Dasein*. Se a compreensão do *Dasein* está sempre já envolvida e dissolvida no modo de ser dos outros, naquilo que está aberto a todos que co-habitam um mesmo mundo e estão postos numa relação de co-existência, que tipo de conhecimento ou compreensão este *Dasein* pode ter de si mesmo, dos outros e do mundo? Lançado no mundo da coexistência, nosso pensar parte não do que é particular, mas do que é mediano, banal, cotidiano. Muito antes da pergunta pela particularidade ou generalidade da compreensão do *Dasein*, deve-se perguntar por sua propriedade

ou impropriedade. Nem mesmo a solidão, por isso, ultrapassa este que é um existencial do *Dasein*: mesmo o sentir-se absolutamente só e alheio aos outros, mesmo a mais dura solidão sentida pelo *Dasein* é apenas uma modalidade do ser-com. A pergunta que Alceu Amoroso Lima deveria ter feito é se, sendo e co-existindo em relação a outros, o *Dasein* pode também estabelecer uma posição e uma reflexão, uma compreensão, que lhe seja própria. Uma vez que não há nada definido sobre a questão do ser, da qual toda ulterior reflexão sobre os entes mundanos depende, importa indagar pelo ente que possui e pelo modo em que possui uma tal ou qual compreensão do mundo e de si mesmo – pois também o que o *Dasein* sabe de si provém de sua existência e, portanto, de sua relação com os outros.

A questão, portanto, é o caminho a ser percorrido pelo *Dasein* para ultrapassar a medianidade da convivência cotidiana da qual ele sempre parte e na qual, na maioria das vezes, ele existe no modo da dispersão e do estar-caído, da decadência. Heidegger, aí, opera uma distinção fundamental a toda sua ulterior filosofia, especialmente para o conteúdo ético que dela se possa extrair: trata-se da distinção entre o *Dasein* cotidiano e o si-mesmo do *Dasein* em sua propriedade. O *Dasein* cotidiano é o *Dasein* decaído no domínio da convivência pública (*Mitainadersein*), em que “o conviver dissolve inteiramente o *Dasein* no modo de ser dos ‘outros’ e isso de tal maneira que os ‘outros’ desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão” (HEIDEGGER 1995, p. 179). Na cotidianidade predomina, assim, a medianidade do ser e estar um com o outro, um em relação ao outro; predomina, pois, o nivelamento de um horizonte de *familiaridade* que prescreve ao *Dasein* o ponto de partida e os meios de sua orientação no mundo. A conhecida frase de Sartre, “o inferno são os outros”, faz referência ao horizonte simbólico e normativo do impessoal, no qual o si-mesmo do *Dasein* é lançado e no qual decai e se perde. Apenas quando um utensílio técnico-simbólico familiar ao *Dasein* falha é que ele experimenta a surpresa e, ao menos parcialmente, experimenta a angústia do ser-si-mesmo em modo próprio. Perdido, o *Dasein* vive no conforto existencial da familiaridade. Na surpresa, no estranhamento ao que antes era familiar, experimenta a angústia de ter que apoiar-se sobre si mesmo e a partir de si mesmo decidir seu destino.³

Na angústia, o *Dasein* encontra a si mesmo entregue à sua própria responsabilidade; diferente da cotidianidade, em que o *Dasein* encontra a si mesmo como entregue ao domínio da publicidade (*Oeffentlichkeit*) e da impessoalidade, do impessoal, do “a gente”, do “*man*”. O inferno do qual fala Sartre refere-se ao fato do si-mesmo do *Dasein* permanecer impróprio sob o arbítrio da indeterminação e da impessoalidade dos “outros”; pois, na cotidianidade, não é o *Dasein* mesmo que é, “os outros lhe tomam o ser” (HEIDEGGER 1995, p. 179)

³ Há muito que se pensar, portanto, a respeito da modernidade e de seus desafios como fator de surpresa e estranhamento, em relação ao qual o Homem Cordial pode, quem sabe, fazer-se a si mesmo com propriedade e autenticidade. A autenticidade do Homem Cordial, neste sentido, deve ser orientada pela surpresa moderna em direção não, como veremos, à exterioridade e ao parecer, mas à expressividade e à busca de um si-mesmo autêntico. Kennedy Eugênio (2011) demonstra como a preocupação com o problema da autenticidade estava presente em Sérgio Buarque desde os escritos de juventude.

E, diz Heidegger,

[...] os outros não são determinados. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que o *Dasein*, enquanto ser-com, disso se dê conta. [...] Por que prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada *Dasein*. O impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apoie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise se responsabilizar-se por alguma coisa. [...] com esse desengargo, o impessoal vem ao encontro do *Dasein* sempre na tendência de superficialidade e facilitação (HEIDEGGER 1995, p. 179-180).

Serão essas as principais questões discutidas por Sérgio Buarque em dois outros artigos publicados no fim da década de 40, mais precisamente em 22 de abril de 1948, pouco tempo após as publicações de *O existencialismo é um Humanismo* [1946], de Sartre, e *Carta sobre o Humanismo* [1947], de Heidegger. Os dois artigos de Sérgio Buarque intitulam-se “À procura de um Humanismo” e tentam fazer um balanço das posições convergentes e divergentes entre os dois filósofos, em um período em que parecia predominar um elevadíssimo grau de incerteza mundial, de insegurança, de indecisão, bem como um agudo sentimento de catástrofe: como se faltasse ainda digerir e assimilar todo o horror que a revelação do Holocausto nazista pôs em destaque desde fins de janeiro de 1945. E, como argutamente notou Sérgio Buarque logo no início do primeiro artigo, aquele era o clima propício para o aparecimento de “fórmulas apaziguadoras”, “cuja ressonância tem o dom de restituir o sossego a corações conturbados” (HOLANDA 2011d, p. 445).

38

A fórmula daquele contexto imediato do pós-guerra parecia ser, segundo Sérgio Buarque, o “Humanismo”. Isso porque era palavra que se associava aos mais distintos programas ideológicos: de um humanismo marxista a um humanismo católico. A queixa de Sérgio Buarque em relação a Sartre se deixa levar em completo acordo com a própria crítica que Heidegger dirigiu a este último. Sabia Sérgio que um dos aspectos fundamentais da fenomenologia heideggeriana, que marcam sua especificidade enquanto sistema filosófico consiste na indefinição daquilo que o homem é ou, mais propriamente, na indefinição daquilo que consistiria a humanidade do homem – e nisso a fenomenologia heideggeriana estaria em franca oposição a todo e qualquer tipo de humanismo.

Essas origens são manifestas, aliás, nos próprios humanismos que não preceituam um retorno à Antiguidade Clássica. Todos eles coincidem em tratar a humanidade do *homo humanus* partindo de uma concepção previamente dada – e tida por evidente – da Natureza, da História, do Mundo, do Fundamento do mundo. A metafísica tradicional, que não só deixa de encarar o problema da verdade do Ser como trata de obstruir o acesso a esse problema, está à base de tais concepções, e isso é tão exato do humanismo de Marx como do humanismo de Sartre (HOLANDA 2011e, p. 452).

Toda essa aquiescência do pensamento de Heidegger, entretanto, também

dá lugar a uma boa dose de distanciamento crítico. Este se corrobora na crítica de Sérgio Buarque a Heidegger, concentrada nas pretensões deste último de, após desconstruir a metafísica pela revelação do esquecimento da questão do ser, edificar um “pensamento pretensamente puro” e “perfeitamente a-técnico”, como supostamente esteve ativo nos tempos áureos da civilização grega. Contra o purismo do que Sérgio ironicamente chama de “céu heideggeriano”, ele evoca os estudos de Werner Jaeger sobre a Paideia grega, que evidenciaram entre outras coisas a tremenda importância do vocabulário científico para a constituição dos sistemas filosóficos gregos. Segundo ele, esse retorno às origens supostamente puras do conhecimento custara à filosofia de Ludwig Klages e seus epígonos a dissolução no nazismo; já “a de Heidegger, correu o risco de soçobrar com ele” (HOLANDA 2011e, p. 455). A resistência de Sérgio em ligar Heidegger diretamente ao nazismo se deve, ao que parece, ao fato de entender que a obra mais representativa da ideologia nazista era *O mito do século XX*, de Alfred Rosenberg, que enfatizava a ideia de superioridade racial, e sobre o qual Sérgio escreveu artigo homônimo publicado na *Folha da Manhã* em dezembro de 1934.

A cordialidade do Homem Cordial: um paradoxo existencial

O conceito de cordialidade ou, mais exatamente, o que viria a ser a cordialidade do Homem Cordial suscitou muitas controvérsias ao longo de sua recepção. O mais famoso desses desentendimentos talvez seja aquele ora cometido por Cassiano Ricardo (1959), que ligou o qualificativo “cordial” à ideia de bondade, chegando a desdobrar o “pano de fundo emotivo” do comportamento do homem cordial no que ele nomeou como uma “técnica da bondade”, causando enorme estranhamento da parte de Sérgio. Este rejeita a interpretação de Cassiano Ricardo porque ela incluiria “juízos éticos” e “intenções apologéticas” que nada tinham a ver com o conceito de cordialidade (HOLANDA 1995, p. 204). Para Cassiano, a técnica da bondade a que diz respeito a cordialidade se caracteriza por aquela lhanza no trato descrita por Sérgio Buarque, entendida por Cassiano como o caráter “mediador” que atravessaria a ação dos brasileiros na história⁴. Contra Cassiano Ricardo, Sérgio argumenta que o conceito de cordialidade não implica em juízos éticos sobre a desejabilidade ou indesejabilidade de tais ou quais características. A cordialidade diz respeito a um modo específico de se associar com outros e, portanto, de constituir a relação fundamental entre indivíduo e sociedade. No homem cordial domina uma constituição psíquica que o predispõe a associações cuja base é a intimidade e a familiaridade, que sente e faz sentir como estranha e incômoda as associações distanciadas e reguladas por estatutos impessoais e abstratos.

É preciso, entretanto, muito cuidado ao se caracterizar isso que ficou

⁴ Cassiano Ricardo tenta acentuar, de maneira bastante controversa e problemática, o exercício dessa técnica da bondade nas relações decisivas na formação de nossa sociedade: na relação entre colonizador e colonizado, entre senhor e escravo, entre bandeirante e indígena e em tudo o mais predominaria um grau de bondade e parcimônia que não se encontra em outros povos. E, dos exemplos problemáticos, Cassiano Ricardo passa àqueles que beiram o absurdo: “Que faz hoje um norte-americano quando assiste uma briga? Aposta num dos contendores. O brasileiro, ao contrário, intervém para ‘apaziguar os ânimos’. É o ‘apartador de brigas’ por excelência (RICARDO 1959, p. 33).

conhecido como o “personalismo” do Homem Cordial. O cuidado aí deve ser em não se fazer uma aproximação muito rápida entre a herança ibérica de uma “cultura da personalidade” e a ideia de que ela implique na autonomia moral e intelectual preconizada no humanismo iluminista. No homem cordial a autonomia reduz-se à ordem sensual, à totalidade sensitiva vinculada à noção de pessoa e sua vivência única e intraduzível; e, nesse sentido, ela se diferencia significativamente do tipo de autonomia preconizado pelos grandes sistematizadores do racionalismo ocidental, em que a autonomia caracterizar-se-ia pelo austero e vigilante domínio da alma e da consciência sobre as demandas do corpo e da afetividade.

O que Sérgio Buarque chamava de personalismo constitui um tipo de sociabilidade que é avessa e repelente a toda ordenação impessoal da vida e se limita a um modo de associação entre indivíduos que não ultrapassa o regime sentimental-cognitivo dos grupos primários e das relações familiares em geral. Sobre esse modo particular de se associar com outros, característico do Homem Cordial, diz Sérgio Buarque num parágrafo que sintetiza o modo da relação entre indivíduo e sociedade quando se trata do que poderíamos chamar de uma “sociabilidade cordial”:

Em sociedade de origens tão nitidamente personalistas como a nossa é compreensível que os simples vínculos de pessoa a pessoa, independentes e até exclusivos de qualquer tendência para a cooperação autêntica entre os indivíduos, tenham sido quase sempre os mais decisivos. As agregações e relações pessoais, embora por vezes precárias, e, do outro lado, as lutas entre facções, entre famílias, entre regionalismos, faziam dela um todo incoerente e amorfo. O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época, uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras (HOLANDA 1995, p. 60).

40

Enquanto modo de se associar com outros, o personalismo do homem cordial se constitui como algo que, nesse sentido, desencadeia consequências em todas as esferas da vida em sociedade: tanto na economia, em relação à qual prevalece a imprevidência dos prazeres imediatos em oposição à renúncia ascética e disciplinada em torno da atividade produtiva; como na organização do Estado, em relação ao qual prevalecem as relações privadas organizadas no interior do espaço doméstico como modelo de arregimentação administrativa, onde predomina a figura do funcionário patrimonial em oposição ao burocrata profissional; na fragilidade das associações políticas, edificadas na impossibilidade de formar laços impessoais duradouros e associações horizontais que vislumbrem um planejamento de longo prazo vocacionado pela razão abstrata, onde figura o mando em oposição à regulação estatutária, técnica e/ou objetiva.

Mas, pode-se perguntar, em que traços psicossociais se assentariam esse tipo de sociabilidade? Tal parece ter sido a pergunta que Sérgio Buarque fez antes mesmo de escrever *Raízes do Brasil*, quando um ano antes publicou o ensaio “Corpo e alma do Brasil: ensaio de psicologia social”, espécie de esboço

de Raízes do Brasil. É aí que, supomos, a filosofia de Heidegger pode nos ajudar a revelar elementos da cordialidade até então quase ignorados na enorme fortuna crítica que possui a obra de Sérgio Buarque de Holanda.

Lembremos que, em seu modo de ser cotidiano, o *Dasein* encontra-se em decadência, isto é, num estado em que ele não pode ser si mesmo em modo próprio. Neste estado, o si-mesmo do *Dasein* é o si-mesmo dissolvido no impessoal – na convivência pública, na publicidade, no que está aberto a todos os coexistentes de um mesmo mundo. No cotidiano, esse não-ser-si-mesmo em modo próprio se caracteriza pela imersão no mundo impessoal da convivência pública e tem sua origem, segundo Heidegger, na fuga do *Dasein* perante si mesmo e perante seu poder-ser si mesmo em modo próprio. Na fuga que caracteriza o estar-caído, o *Dasein* foge perante si mesmo, e não perante outro ente intramundano qualquer. E, é importante frisar, essa fuga tem um caráter particular, pois consiste no voltar-se para o mundo e imergir nele; mais ainda, essa fuga não se dá exatamente por medo e temor (que têm objeto definido), mas por angústia – que não tem objeto definido. A angústia, assim, seria entendida como a experiência mais original do mundo como tal, isto é, do mundo em sua abertura e estranheza, que revela o *Dasein* como um poder-ser.

Na cotidianidade, o mundo nunca está aberto em sua estranheza, nem é experimentado em seu poder-ser constitutivo. Ao contrário, ele é experimentado como algo que é, mais ou menos de tal e qual maneira. Este “é” é sempre devedor daquele solo já constituído (em termos amplos, a tradição) sobre o qual o *Dasein* foi lançado. Ele se abre apenas na angústia e na surpresa gerada quando algum utensílio (algum conceito, padrão cognitivo, comportamental, prático) se revela falho ou inadequado para lidar com mundo. A angústia isola no sentido em que afasta e distancia o *Dasein*, em que opera uma modificação existencial perante si mesmo e na qual o si-mesmo do “a gente” cotidiano se transforma em si-mesmo autêntico. Não seria, assim, com o mundo que o *Dasein* rompe e do qual se afasta na angústia, mas sim com a *familiaridade* que caracteriza o ser-no-mundo cotidiano. A fuga que caracteriza o estar-caído é, portanto, *fuga para a familiaridade* perante a estranheza do *Dasein* enquanto lançado ao mundo, enquanto pura possibilidade. Em proximidade a esta reflexão heideggeriana, chama a atenção a seguinte passagem de *Corpo de Alma do Brasil*, repetida em todas as versões de *Raízes do Brasil*, claramente em afinidade com os princípios filosóficos esboçados acima:

No homem cordial, a vida em sociedade é, de certo modo, *uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência*. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – tende a ser a que mais importa. *Ela é antes um viver nos outros*. Foi a esse tipo humano que se dirigiu Nietzsche quando disse: “Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativo” (HOLANDA 2011g, p. 60, grifo nosso).

Incapaz de suportar a angústia do próprio poder-ser, incapaz de viver

consigo mesmo e apoiar-se sobre si em todas as circunstâncias da existência, o homem cordial evade de si – e da estranheza angustiante de uma experiência original do mundo – nos outros. Sua busca incessante por estabelecer intimidade e familiaridade tem em sua base um pavor quase inconsciente ao que não é familiar, próximo, conhecido. Eis aí um pano de fundo ético da teoria do homem cordial raramente ou quase nunca discutido entre os intérpretes de Raízes do Brasil. E, deve-se notar, esse pano de fundo ético evidencia o paradoxo fundamental do personalismo brasileiro: qual seja, a sua correlação à exterioridade, àquilo a partir do qual se evade de si, como algo que o faz decair, senão na impessoalidade de um sistema jurídico ou econômico, na *medianidade* que lhe retira o encargo de tornar-se o que é. Apavorado diante de si mesmo, incapaz de suportar a angústia de seu próprio poder-ser, o homem cordial evade de si nos outros, no deleite da “opinião pública”, no ser para os outros, isto é, no *parecer*. A exagerada busca por intimidade e familiaridade, que caracteriza o personalismo do homem cordial, cai na paradoxal situação de que o apelo à pessoa e às relações pessoais é condicionado por certo esquecimento de si ou, pelo menos, por uma ostensiva ligação do si-mesmo ao parecer externo, isto é, às impressões suscitadas nos outros. Daí Sérgio Buarque dizer, em passagem também comum a *Corpo e Alma do Brasil* e a *Raízes do Brasil*, que

42

Nossa forma ordinária de convívio social é o contrário da polidez. Ela pode *iludir* na *aparência* – e isso se explica pelo fato de a atitude polida consistir precisamente em uma espécie de *mímica deliberada* de manifestações que são *espontâneas* no “homem cordial”: é a forma natural e viva que se converteu em fórmula. Além disso, a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. Detém-se na parte *exterior, epidérmica*, do indivíduo, podendo mesmo servir, quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar intactas sua sensibilidade e suas emoções (HOLANDA 2011g, p. 60).

Há, portanto, um paradoxo insolúvel no homem cordial. Ao mesmo tempo em que a busca incessante por intimidade e familiaridade constitui o efeito da angústia diante do próprio poder-ser, que assim se evade constantemente de si, sua *mímica espontânea* (e não *deliberada*), seu controle do *parecer*, revelam por seu lado uma astúcia própria. Mas, note-se bem, o que se preserva com essa astúcia e o que é seu objetivo manter intactas são a sensibilidade e as emoções: são elas o fator de unidade do homem cordial, e não uma suposta apercepção transcendental ou ainda determinada faculdade moral expressa como interioridade reflexiva. Também não está em jogo, aí, a noção contratualista no âmbito da qual emerge o indivíduo moderno cumpridor de regulamentos, mas um si-mesmo decaído na impessoalidade e na publicidade da tradição, impossibilitado, por isso, de ser si mesmo em modo próprio: ele se arma com uma máscara. “Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social. E, efetivamente, a polidez implica uma presença contínua e soberana do indivíduo” (HOLANDA 2000, p. 150). Enquanto o conceito moderno de indivíduo tem sempre um predomínio da razão sobre a sensibilidade, a primeira sempre exercendo um papel de controle, crítica e

repressão da segunda, no homem cordial a consciência e a razão são postas a serviço da sensibilidade e do princípio de prazer, de sua defesa e preservação. Em outra passagem comum, com pequenas alterações, a *Corpo e Alma do Brasil* e a *Raízes do Brasil*, Buarque deixa patente esse paradoxo expresso pela busca de intimidade e familiaridade como decorrência de carência de vida íntima – a interioridade – própria e coesa. Ao invés de voltar-se reflexivamente sobre seu próprio poder-ser, o homem cordial abandona-se a um repertório de formas já constituídas, ao qual se adere espontaneamente como a uma espécie de antídoto automático contra a angústia.

A vida íntima no brasileiro não é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a personalidade, ajustando-a como uma peça consciente ao ambiente social. Ele é livre, pois, para se abandonar a todo repertório de formas e de gestos que encontra em seu meio, ainda quando obedecem ao mais rigoroso formalismo (HOLANDA 2011g, p. 63).

Esse “horror às distâncias” (HOLANDA 2011g, p. 62) acentuado no homem cordial é transposto para todas as esferas da vida, incluindo aquelas passíveis de institucionalização. Sérgio Buarque demonstra como o apego brasileiro à exterioridade conduz ao que ele, ironicamente, chama de “Povo de Advogados” – em claro ataque ao bacharelismo dos intelectuais brasileiros – um povo para o qual “da sabedoria e da coerência das leis depende diretamente a perfeição dos povos e dos governos” (HOLANDA 2011g, p. 68). Ao evadir-se constantemente de si na exterioridade, o aspecto normativo do comportamento social do homem cordial orienta-se não pela interiorização de princípios morais – pois sua interioridade e sua vida íntima são frágeis, movediças, pouco coesas – mas pela referência estratégica a leis e formas de agir que lhe são exteriores. Mais uma vez Sérgio Buarque menciona o horror ao isolamento existencial como fonte para a “projeção para o exterior” – e, note-se bem, como algo que perpassa a relação entre indivíduo e sociedade e que, por isso, está posta desde os mais finos meandros da vida cotidiana até as mais burocratizadas práticas institucionais:

O espírito legístico, tão característico de nosso povo – povo de advogados –, é uma das consequências de tal atitude. Em seu *processo formativo* intervém aquela mesma *projeção para o exterior*, que entre nós é tão verdadeira em relação às coletividades como aos indivíduos, e que resulta bem mais de um *abandono de si*, que de uma iniciativa livre e consciente. *Essa projeção é função do terror do isolamento*, já assinalado, que leva o indivíduo a buscar sua razão de ser *fora de si mesmo*, fora da vida, no ambiente social ou no mundo das idéias (HOLANDA 2011g, p. 67, grifo nosso).

A conclusão é que, na ânsia por estabelecer intimidade e familiaridade, derivada do fato de não suportar a solidão e a angústia de estar sobre si mesmo e sob sua própria responsabilidade, o homem cordial evade-se constantemente de si nos outros, buscando sua afeição e sua aprovação, seu *reconhecimento*. Esta característica é fundamental para um ulterior estudo sobre os modos de legitimação do comportamento do homem cordial condicionados por essa relação com a exterioridade e com o parecer. O chamado culto à personalidade degenera,

assim, numa espécie de culto à exterioridade, às aparências, ao parecer como modo de ser. Em trabalho de maior fôlego, apreciamos o modo como essa relação entre o ser e o parecer vinha sendo observada na sociedade brasileira e em seus modos de relação interpessoal pelo menos desde Machado de Assis, passando por nosso modernismo literário e chegando até nosso modernismo historiográfico. Entre todos os expoentes do modernismo brasileiro, Sérgio Buarque se mostrou aquele mais bem aparelhado para colocar a questão, pois já contava com um escopo de conceitos que conseguia associar a estrutura social ao desenvolvimento das estruturas de personalidade. Sua comparação com Heidegger, por sua vez, permite que se coloque melhor o problema da autenticidade do personalismo brasileiro a partir das distinções entre o si-mesmo próprio e o si-mesmo impróprio do *Dasein*. E, por essa via, se entende a cordialidade não como essência, como fato constituído que corrobore para todo futuro sua efetividade histórica. Ao contrário, se a entende como ponto de partida, como um regime de sociabilidade dentro do qual, como brasileiros, somos em alguma medida lançados. Mais ainda, essa aproximação pode também reorientar positivamente aquela que foi até agora uma espécie de utopia negativa do homem cordial, qual seja, a de resistir ao processo de despersonalização típico das sociedades modernas de capitalismo avançado: mais do que a um reencantamento do mundo, essa aproximação talvez nos permita vislumbrar uma reorientação do personalismo não para a exterioridade e o parecer, mas para o cuidado, de si e dos outros, para o fazer-se a si mesmo em modo próprio, fora da tradição e do falatório cotidiano. Trata-se, nesse sentido, de buscar o caminho para uma autêntica abertura à modernidade e aos processos de modernização. A evidenciação desse vínculo entre personalismo e exterioridade pode e deve abrir margem para uma série de novas pesquisas e releituras da sociedade brasileira, que investiguem como essa relação com o parecer influenciou e determinou de maneira fundamental a constituição das diversas esferas de valor que compõe a vida em sociedade no âmbito da cultura brasileira, isto é, onde houve o predomínio do homem cordial e da cordialidade como regime de sociabilidade, como modo de se associar com outros.

Referências bibliográficas

EUGÊNIO, João Kennedy. **Um Ritmo Espontâneo**: o organicismo em *Raízes do Brasil* e *Caminhos e Fronteiras*, de Sérgio Buarque de Holanda. Tese (Doutorado em História Social) - Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

_____. Um horizonte de autenticidade. Sérgio Buarque de Holanda: monarquista, modernista, romântico (1920 – 1935). In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. Campinas: Unicamp, 2011, p. 425 – 459.

FELDMAN, Luiz. Um clássico por amadurecimento: *Raízes do Brasil*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 82, p. 119-140, 2013.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo. In: _____. **Conferências e escritos**

- filosóficos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 149-175.
- _____. **Ser e Tempo**, tomo I. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. **Ser e Tempo**, tomo II. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. Em torno de um congresso. In: _____. **Escritos Coligidos**: livro II – 1950-1979. São Paulo: UNESP, 2011, p. 74-79.
- _____. Ainda um Congresso. In: _____. **Escritos Coligidos**: livro II – 1950-1979. São Paulo: UNESP, 2011a, p. 80-84.
- _____. Existencialismo. In: **Escritos Coligidos**: livro II – 1950-1979. São Paulo: UNESP, 2011b, p. 62 – 67.
- _____. Ainda o Existencialismo. In: **Escritos Coligidos**: livro II – 1950-1979. São Paulo: UNESP, 2011c, p. 68-73.
- _____. À Procura de um Humanismo I. In: _____. **Escritos Coligidos**: livro I – 1920-1949. São Paulo: UNESP, 2011d, p. 445-449.
- _____. À Procura de um Humanismo II. In: _____. **Escritos Coligidos**: livro I – 1920-1949. São Paulo: UNESP, 2011e, p. 450-456.
- _____. O Mito do Século XX. In: _____. **Escritos Coligidos**: livro I – 1920-1949. São Paulo: UNESP, 2011f, p. 55-58.
- _____. Corpo e Alma do Brasil: ensaio de psicologia social. In: _____. **Escritos Coligidos**: livro I – 1920-1949. São Paulo: UNESP, 2011g, p. 59-78.
- LIMA, Alceu Amoroso. **O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Agir, 1956.
- MONTEIRO, Pedro Meira. **A Queda do Aventureiro**: Aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- LOWITH, Karl. The Political Implications of Heidegger's Existentialism. In: WOLIN, Richard. **The Heidegger Controversy**: a critical reader. Massachusetts: Cambridge, 1993, p. 167-185.
- RICARDO, Cassiano. **O Homem Cordial e outros pequenos estudos brasileiros**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1959.
- ROCHA, João Cezar de Castro. **O Exílio do Homem Cordial**. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2004.
- WAIZBORT, Leopold. Sobre os Tipos em Raízes do Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 49, p. 15-35, 2009.
- WOLIN, Richard. Herbert Marcuse and Martin Heidegger: an Exchange of Letters. In: _____. **The Heidegger Controversy**: a critical reader.

O modelo e o retrato: Jaime Cortesão, a ‘História da Formação Territorial do Brasil’ e sua articulação com a ‘História da Cartografia brasileira’

The model and the portrait: Jaime Cortesão and the articulation of the ‘Historical Formation of Brazil’ with the ‘History of Brazilian Cartography’

Renato Amado Peixoto

renatoamadopeixoto@gmail.com

Professor Associado

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

BR 101 - Km 01, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - Sala 222,

Campus Universitário - Lagoa Nova

59078-970 - Natal - Rio Grande do Norte

Brasil

Resumo

Os estudos da contribuição de Jaime Cortesão à historiografia brasileira sempre deram pouca importância a sua participação nos projetos de Estado e numa produção historiográfica ligada a este. Neste artigo, procuramos discernir sua contribuição à ‘Formação Histórica do Brasil’ como uma tomada de posição, no metajogo historiográfico português e brasileiro, e na relação com os interesses nacionais. Entendemos que esta ‘metaestratégia’ foi bem sucedida porque os insumos de seu trabalho, especialmente a cartografia, já faziam parte da ‘metalógica’ da historiografia brasileira e, por causa de ter dirigido seus interesses, gradualmente, a um ‘circuito de expressão’, que prestigiou e alavancou a sua obra.

46

Palavras-chave

Desconstrucionismo; História da Formação histórica; Cartografia.

Abstract

The studies of the Jaime Cortesão’s contribution to Brazilian historiography have always given little importance to their participation in State projects and in a historiography linked to the State. In this article, we seek to discern his contribution to the ‘Historical Formation of Brazil’ as a position in the Portuguese and Brazilian historiographical ‘metagame’ and in relation to national interests. We understand that this ‘meta strategy’ was successful because the inputs of their work, especially cartography, were already part of the metalogic of Brazilian historiography and for having directed his interests gradually to a ‘circuit of expression’, which bestowed prestige to him and his work.

Keywords

Deconstructionism; Historical formation; Cartography.

Recebido em: 15/5/2015

Aprovado em: 28/12/2015

Ensinar o Brasil aos próprios brasileiros e conscientizá-los de sua nobilíssima ascendência portuguesa: era assim que o ministro Oswaldo Aranha definia em 1943, para o seletto público que lotava a sala de conferências do Palácio Itamaraty, não apenas o esforço de Jaime Cortesão em torno da cartografia, mas também as atividades de Afrânio Peixoto à frente do Instituto de Estudos Portugueses (CONFERÊNCIAS 1943). Iniciava-se assim uma apreciação da *História da Formação Territorial do Brasil* que, em grande medida, ainda tem impacto e está disseminada na historiografia, e é em relação a isso, que gostaria de colocar alguns argumentos.

O esforço de Cortesão no Brasil deve ser pensado a partir da sua integração na empreitada dos intelectuais portugueses reunidos em torno da revista *Seara Nova* a partir da década de 1920. Entendemos, grosso modo, que os *seareiros* constituíram uma estratégia de reforma cultural e política que, em vez da ruptura com o passado monárquico, guiava-se pela sua reativação e, nesse sentido, a criação do Brasil foi colocada, pouco a pouco, como a glória maior desse legado (MIRANDA 2009). Observe-se que suas maiores contribuições à historiografia antes do exílio no Brasil, em 1940, foram, justamente, a enunciação das teses de que Portugal não teria vivido um período de decadência no século XVIII, mas de renascimento nacional e que por detrás dos descobrimentos portugueses havia um empreendimento de Estado, uma política longamente urdida e planejada. Esses trabalhos foram publicados pouco antes de sua vinda para o Brasil, e o seu famoso trabalho *A Geografia e a Economia da Restauração*, foi cuidadosamente revisto e propositalmente ampliado durante o período em que esteve preso em Portugal à espera do embarque, provavelmente visando à audiência brasileira (CORTESÃO 1987).

Não se pode ainda descurar que a divulgação e a disseminação da obra e da memória de Jaime Cortesão também foram sustentadas pela aura heroica e romântica que o acompanhou, e para a qual ele mesmo contribuiu com um exercício político contínuo e por meio de publicações autobiográficas. Lutador voluntário, serviu como capitão-médico na Primeira Guerra Mundial, sendo ferido pelo ataque de armas químicas no terrível fronte de Ypres, onde o Corpo Expedicionário Português foi praticamente aniquilado. Admirado como revolucionário, lutou pela derrocada da Monarquia em Portugal, para depois participar do levante fracassado a favor da democracia e contra a ditadura de Carmona em 1927, perdendo seu cargo de diretor da Biblioteca Nacional, para se exilar na Espanha. Nesse país, enfileirou na Guerra Civil contra os partidários de Franco, atravessando a fronteira francesa somente nos derradeiros dias da luta, com seus manuscritos debaixo do braço, apenas para ter de fugir novamente, desta vez dos nazistas. Mantido, a partir de então, como preso político em Portugal, acabou banido, sofrendo por assistir sua sina ser estendida à filha Maria Judith, para enfrentar mais uma vez o exílio, desta vez por longos dezessete anos. Historiador e literato afamado, tão logo chegou ao Brasil foi apresentado publicamente por Manoel Bandeira como o maior poeta português vivo.

Somado a tudo isso, um trabalho contínuo como pedagogo e pesquisador, que tem servido não apenas para provar o altruísmo de Jaime Cortesão, mas

também para sinalizar sua dedicação ao Brasil e reforçar a colaboração lusitana para a constituição da brasilidade, a ponto de uma das suas frases, “Amar e servir ao Brasil é uma das melhores formas de ser português”, praticamente ter se tornado o seu epitáfio.

Entretanto, penso que a inserção de Cortesão no Instituto Rio Branco (IRB) não se deveu apenas à sua tomada de posição no metajogo¹ historiográfico português e brasileiro, mas porque os insumos cartográficos já eram metalógicos para a produção historiográfica brasileira desde o século XIX. E entendo que sua incorporação no esforço diplomático brasileiro visava a recuperação, organização e aumento do corpus cartográfico reunido pelos agentes diplomáticos do Brasil, especialmente Duarte da Ponte Ribeiro, sob a demanda do Ministério das Relações Exteriores – MRE (PEIXOTO 2005; PEIXOTO 2014a).

A cartografia ganhava grande impulso com a Segunda Guerra Mundial, e o IRB surgia da pretensão do Ministério das Relações Exteriores (MRE) em forjar, então, uma instituição acadêmica voltada para a pesquisa e a formação continuada de diplomatas. Essa formação se constituía no bojo da discussão que iniciaria a separação do ensino de geografia e o da história nas universidades (PEIXOTO 2014).

Armando Cortesão, o irmão de Jaime, havia sido, justamente, um dos principais sustentadores e divulgadores da pretensão lusitana de que o termo “cartografia” fora inventado pelo Visconde de Santarém no século XIX. Essa colocação se dera em seu livro *Cartografia e Cartógrafos portugueses dos séculos XV e XVI*, publicado pela editora da revista Seara Nova (CORTESÃO 1935). Nessa obra em que se buscava apontar e descrever o esforço e as contribuições dos lusitanos à cartografia, Armando endossava a opinião do militar e historiador Vicente Almeida d’Eça, de que Santarém havia sido o primeiro crítico da cartografia e o inventor do próprio termo em 1839, durante a discussão travada com Varnhagen a respeito das viagens de Américo Vespúcio (EÇA 1906).

Com essa posição, Armando não apenas destaca o papel do Visconde de Santarém no desenvolvimento da cartografia, mas insere seu esforço em defesa das posições ultramarinas portuguesas no séc. XIX, no endosso da ideia do contínuo protagonismo português no campo, que se inicia antes mesmo dos descobrimentos portugueses, resultando, desde 1935, no sucesso, quase sem contestação internacional, da tese da invenção do termo “cartografia” pelo Visconde.

Santarém fora uma referência quase que contínua para a diplomacia brasileira no séc. XIX, e é possível reconhecer uma partilha de interesses e de tarefas entre o MRE e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) desde 1838, capaz de viabilizar uma fabricação continuada da identidade e da espacialidade brasileiras, consolidar a atuação do Estado, e as posições dos

¹ Penso o termo “metajogo” por meio do conceito derridiano de Cena, aplicado ao campo, com a preocupação de pensá-lo enquanto jogo *do* mundo e jogo *no* mundo, compreender os poderes envolvidos nos jogos e, a sua relação com uma analítica da historicidade (PEIXOTO 2014a; 2014b). Trabalhando o conceito derridiano como uma reativação das conceituações articuladas por Nietzsche a partir de Schopenhauer e, antes destes, por Reid e Stewart na inauguração da Escola Escocesa do Senso Comum (GUYER 2012), procuro adaptar a estes a ideia de Nigel Howard (HOWARD 1971), desenvolvida a partir de uma recomendação marginal da ‘Teoria dos Jogos’ (NEUMANN 1953).

diplomatas e dos historiadores reunidos no entorno do Instituto (PEIXOTO 2005; GUIMARÃES 2011). Esses interesses se encadearam aos do governo de Portugal, pelo menos, desde 1940, nos Ministérios das Colônias e da Educação Nacional (PEIXOTO 2014a). Refletindo essa convergência e, provavelmente, convergindo numa apreciação da obra de Jaime Cortesão que se alinhava à estratégia seareira de reativação do passado monárquico português, a Seara Nova publicaria em 1952 uma edição em homenagem a Cortesão, onde se cristalizava formalmente a sua atual apreciação historiográfica, note-se, sob o crivo dos censores salazaristas.

A par com isto, entendo que o investimento de Jaime Cortesão no constructo pedagógico e histórico da *Formação Territorial do Brasil*, menos inventou que alinhou e adensou criativamente um viés historiográfico já existente, prosseguindo a tarefa que já vinha sendo desempenhada por outros intelectuais e instituições. Assim, Cortesão se integrou na metalógica da historiografia brasileira e operou, simultaneamente, no metajogo historiográfico brasileiro e português. Devo frisar que esta visada em nada desmerece a avaliação do historiador Jaime Cortesão e, pelo contrário, o sustenta, no primeiro plano da historiografia luso-brasileira, no diálogo com a historiografia portuguesa.

O retrato do Brasil

A fala de Oswaldo Aranha se deu logo ao encerramento da primeira de três lições que estavam subordinadas por Cortesão ao título geral de “Como se esboçou o retrato do Brasil – estudo de cartografia dos primeiros séculos”, proferidas simultaneamente à mostra dos mapas que haviam sido adquiridos durante a administração do Ministro e que foi denominada “Exposição de Cartografia Histórica do Brasil”.

Na primeira lição, depois de dissertar sobre a cartografia e a preeminência dos portugueses nessa técnica, Cortesão mostrou um modelo – o Brasil – por meio de uma síntese de sua formação histórica, em que “apresentou a cultura tupi-guarani, fruto de suas migrações que deram a volta ao território nacional”, avisando que por esse modelo seria feito “nas duas palestras seguintes e diante da “Exposição de Cartografia” – o retrato. Na segunda lição, definiu a cartografia enquanto instrumento da política geográfica, auxiliar da geografia política e documento de história geográfica, cuidando da diferenciação entre a “insularidade teórica” e a “realizada pela integração territorial”, para poder explicar a importância do Atlas dos Teixeiras, recentemente adquirido por Oswaldo Aranha, e a “concepção genial do Tratado de Madri e do Mapa das Cortes” por Alexandre de Gusmão. Na última lição, descreveu a vida heroica dos demarcadores dos tratados do século XVIII e terminou apontando Duarte da Ponte Ribeiro e o Barão do Rio Branco como os continuadores da obra de Gusmão.

Pelo exame do roteiro das lições, podemos inferir que a apreciação de Oswaldo Aranha estava voltada para a síntese da formação territorial, assim como o exercício de Cortesão sobre os mapas direcionava-se por uma pauta, a de justificar a importância dos materiais cartográficos adquiridos recentemente pelo MRE, correlacionando sucessivos recortes da história da formação territorial

a certos mapas exibidos na Exposição para apontar o papel destacado que havia cabido aos diplomatas nessa trama.

Se o argumento da inserção do esforço brasileiro de Cortesão na grade da evolução contínua e coerente do seu percurso intelectual se torna eficaz por conta da junção, num *continuum*, dos cursos de História da Cartografia aos de História da Formação Territorial, um exame rápido das lições dos cursos permite ao investigador observar que o próprio Cortesão inteligia dois constructos diferentes, mas interligados, já em meados de 1943. Isto se dava antes, portanto, de Cortesão lecionar seu curso de História da Cartografia e, muito antes de lecionar os seus cursos de História da Formação Territorial. Não menos importante, deve-se fazer notar que Cortesão os fazia interagir exatamente na ordem inversa: primeiro, a História da Formação Territorial – o modelo, depois, a História da Cartografia – o retrato.

Uma das razões para isso é que os cursos não apenas se articulavam com os esforços do Estado brasileiro, mas se inseriram numa metarracionalidade historiográfica que vinha sendo estimulada continuamente, pelo menos, desde a primeira década de 1900. A formulação de uma História da Formação Territorial refletiu o instável e complicado contexto das relações no cenário pan-americano e internacional antes e depois da Guerra Fria, bem como as convulsões e mutações da política interna e serviu, simultaneamente, à recomposição da agenda do Brasil nas relações internacionais e ao resgate do papel dos diplomatas na sociedade, por meio da reativação de sua participação na invenção da Nação e na organização do Estado.

50

Penso que somente por essa visada é que se pode explicar o verdadeiro paradoxo de Jaime Cortesão: mesmo tendo sido repelidas por parte da academia – como, por exemplo, na célebre contenda com Sérgio Buarque de Holanda –, suas teses estão fixadas no ensino mais elementar da história brasileira e lastreiam o *ethos* corporativo das Forças Armadas e da Diplomacia; mesmo tendo sido incorporadas às demandas do Estado, suas ideias foram capazes de gerar metadescendentes² tanto à direita quanto à esquerda, note-se, mesmo no auge da Ditadura Militar.

A história do Brasil nos velhos mapas

A obra *História do Brasil nos Velhos Mapas* é destacada como a síntese de suas investigações, coroando o empreendimento no Brasil, contudo, ao examinarmos esta obra por meio de uma analítica do metajogo [raciocinação]³ em vez do progresso dos cursos lecionados no MRE, se apresentam os traços

² A ideia de metadescendência serve para trabalhar a emergência da regionalização da história e de uma questão filosófica da pureza desta região, visando produzir a distinção entre uma analítica da historicidade transcendental e uma analítica empírica ou factual. Este problema foi colocado por Derrida em relação à filosofia e à dificuldade do projeto da fenomenologia husserliana em efetivar um *telos* circular de toda metafísica (COLEBROOK 2010). Explorando a abordagem de Hopkins e Kates, penso que a tensão em torno do problema da linguagem e da representação, que separa Derrida de Jacob Klein em relação a Husserl, importa para apreciarmos o papel do jogo e da encenação na delimitação da interpretação (KATES 2008; HOPKINS 2005; 2011).

³ Em relação à raciocinação, há que se considerar a sugestão de Derrida, inspirada nos escritos de Edgar Allan Poe, para se buscar uma analítica crítica não-regular, de modo a se poder enfrentar o problema das aporias colocadas pela regionalização dos campos.

que permitem perscrutar a atuação de Cortesão bem como as demandas do Estado e da corporação diplomática sedimentadas nos conteúdos da Formação Territorial e nas reativações das figuras de Rio Branco e de Gusmão.

O derradeiro capítulo do seu Tomo II, publicado em 1971, mas escrito entre 1951 e 1952, chama-se “Rio Branco, Rui Barbosa e o Tratado de Petrópolis” e consiste numa comparação entre as atuações do Barão do Rio Branco e de Rui Barbosa durante a Questão do Acre. É um texto que deveria soar estranho aos seus leitores no século XXI, sequiosos por ali encontrar a conclusão das longas e penosas investigações dos meandros da cartografia e da história coloniais realizadas por Cortesão. Contudo, já em seu início se apresentam as credenciais do Barão: ele havia enfrentado e vencido ninguém menos que Paul Vidal de La Blache, o renovador da Geografia, na questão do Amapá e, com isso, dado o golpe de morte no Imperialismo francês.

Prossegue-se mostrando que Rui Barbosa, o “defensor do direito dos pequenos povos”, havia assumido na Questão do Acre a atitude de um patriotismo intransigente e apaixonado, que o levava a cometer vários erros de avaliação. Rio Branco, por sua vez, pensara a partir de uma consciência americana, munido de profundo conhecimento histórico e geográfico, muito além de Rui e “do horizonte enevado do seu nacionalismo”, pois aquela consciência, era parte da tradição genuinamente brasileira do Liberalismo, que empolgava a tolerância e a justiça internacional, um patrimônio herdado do Visconde do Rio Branco.

Cortesão deixava claro que via a razão, “qualidade mestra do espírito do Barão”, não apenas como a antítese do idealismo de Rui Barbosa, descrito com um apóstolo, um pregador, mas como “a razão serena e clara que tudo vê, tudo mede e tudo pesa [...] tudo o que é visível e mensurável”, pois o Barão “possuía a previsão intuitiva, que chega até onde a razão não vai e enxerga as possibilidades da consciência coletiva”, o que lhe permitia “julgar da oportunidade de certos atos e decisões” (CORTESÃO 1971).

Prosseguia, comparando o estilo da escrita de Rui – opulento, veemente, arrebatado – ao de Rio Branco – impessoal, isento de emoção e alheio a todos os artifícios, para poder apontar suas essências: o estilo de Rui retratava o artista, o do Barão retratava “a elegância suprema do negociador; a serenidade olímpica que se alimenta de si própria, alheia a todos aos artifícios, nua e intrépida, na consciência da razão e do dever cumprido” (CORTESÃO 1971).

Finalizando, Cortesão afirma que não haveria melhor lição para os jovens diplomatas brasileiros, pois Rio Branco conseguira, com seus predicados, “ratificar, corrigir e ampliar a obra de Gusmão”, em obediência aos princípios enunciados por este no passado (CORTESÃO 1971).

O Ponto XXII

O derradeiro capítulo da obra capital de Cortesão não foi concebido como o fecho de um livro, mas para um jornal carioca em 1943. Esse artigo, nomeado apenas *Rio Branco e Rui Barbosa* foi, por sua vez, transformado em 1948 no Ponto XXII, de *História da formação territorial do Brasil*, que substituía todo o conteúdo sobre Rio Branco (CORTESÃO 1943; 1948a; s/d).

Para que possa avançar nesta raciocinação, há que se observar que uma diferença fundamental separava a “Formação Territorial” da “História da Cartografia”: enquanto o segundo havia sido disponibilizado para os funcionários públicos em geral, o primeiro era ministrado apenas para os diplomatas de carreira, por conta da mudança no caráter do IRB que, em 1946, havia passado a se encarregar tanto da seleção dos candidatos a diplomacia quanto da formação dos seus aprovados, passando a cuidar que a ascensão funcional dos seus quadros se desse a partir da standardização dos conhecimentos e habilidades.

Duas grades curriculares foram então criadas no IRB para substituir a estrutura anterior: o Curso de Formação de Diplomatas, que exigia apenas o certificado de conclusão do curso secundário ou equivalente aos seus inscritos; e o Curso de Aperfeiçoamento de Diplomatas, restrito à carreira diplomática. Indiretamente, essa nova estrutura atendia aos antigos reclames de Cortesão que, em face do baixíssimo índice de aprovação do curso de História da Cartografia, já havia sugerido que o IRB limitasse a quantidade de alunos e os selecionasse melhor. De sua parte, já havia tomado a iniciativa de tomar a Cartografia Política como base do curso em 1946, antes mesmo da mudança na estrutura do IRB, de modo a condensar e simplificar seus conteúdos (PEIXOTO 2014a).

O fato é que a partir de 1946 Cortesão passou a lecionar para diplomatas já adiantados na carreira, mas muitos deles admitidos sem concurso algum. Os conteúdos do seu curso tinham, por conseguinte, de ser trabalhados a partir da contingência de que a aprovação nessa disciplina se tornara pré-requisito para a ascensão funcional e ainda tinha de servir à standardização do corpo diplomático. Como o curso estava integrado ao projeto acadêmico idealizado por Jorge Latour para o IRB, também havia de ser adaptado à necessidade de produção de um material que tivesse interesse para a Academia e, ao mesmo tempo, aproveitamento para a corporação diplomática.

Considerando que o Ponto XXII é praticamente idêntico ao fecho de *História do Brasil nos Velhos Mapas*, mas que ambos os textos diferem do artigo de 1943 em estrutura e conteúdo, entendo que o exame dessas diferenças nos permitirá avançar na sua raciocinação. Cortesão fez diversas modificações no texto de 1943 para que funcionasse pedagogicamente no curso de 1948: trocou sua introdução, abandonou a conclusão e alterou ligeiramente algumas passagens, tudo de modo a inseri-lo melhor no modelo retórico do encômio.

Nesse sentido, a introdução da lição de 1948 incorpora a Questão do Amapá, apenas para bem colocar a vitória sobre seus adversários, daí prosseguindo pela descrição das origens do Barão e, ao lançar mão do exame da Questão do Acre, compara-o favoravelmente a um oponente, para alavancar a conclusão em que exorta os diplomatas à emulação de Rio Branco.

É possível depreender que essa transformação se devia ao problema ter de atender a uma nova audiência, mas se torna difícil explicar sua *aporía*, a autêntica subversão que era, na década de 1940, a desclassificação para os diplomatas, *crème de la crème* da elite brasileira, daquele que fora aclamado pelo domínio da arte da retórica e, reconhecido pelo cognome “Águia de Haia”, exatamente pelo seu desempenho na diplomacia.

O artigo de 1943

Na introdução do texto de 1943, Cortesão afirma que iria interromper momentaneamente a publicação da sua série “Introdução à história das Bandeiras” para homenagear o homem que deu epílogo e remate àquela história – o Barão do Rio Branco – e ligava esse preito à publicação pelo MRE das *Exposições de motivos sobre os Tratados de Limites*.

É necessário frisar dois pontos implícitos na decisão do lusitano: primeiro, indicava-se o endosso de uma visada da *História da Formação Territorial*, focada na configuração das fronteiras e que articulava sua explicação por meio de um exame da atuação dos bandeirantes e do arremate de Rio Branco. Segundo, decididamente escolhia-se trabalhar, como caso de estudo da delimitação das fronteiras, a Questão do Acre em vez da Questão de Palmas, decisão difícil e inaudita que, inclusive, não se coaduna com a apreciação historiográfica atual, que estressa o protagonismo de Gusmão e a importância do Mapa das Cortes.

Penso que essa decisão era metaestratégica para Cortesão na medida em que lhe permitia se aproximar mais do circuito de expressão⁴ no qual se inseria então a produção historiográfica sobre a Formação Histórica, para poder apontar, por meio da Questão do Acre, que se poderia “mais clara e facilmente dar-nos conta de que, para vencer ele, dispunha, na verdade, de uma clarividência especial”, citando implicitamente a relevância da Geopolítica (CORTESÃO 1943).

Observe-se que o texto “Rio Branco e Rui Barbosa” foi publicado pouco depois de “Como se esboçou o retrato do Brasil”, e que a “Introdução à história das Bandeiras” é uma continuação desse raciocínio, empregando a mesma imagem do modelo e do retrato. A diferença é que se oferece um epílogo à feitura, por Gusmão, da pintura que é o Brasil, trabalhando a compreensão de que o quadro fora retocado por Rio Branco, seguindo as diretrizes do Mestre: o *uti possidetis* e os limites naturais.

O nexos da junção de Gusmão com Rio Branco foi constituído, extratextualmente, mas, também, metalogicamente, se observarmos que o nexos é feito na Exposição de Cartografia Histórica do Brasil e numa das lições de “Como se esboçou o retrato do Brasil”, pela ligação entre o Mapa das Cortes e Gusmão, afinal, a imagem do modelo e do retrato funcionava exatamente por causa da metaforização da cartografia na pintura. Note-se que essa junção metalógica continuaria funcionando na explicação da Formação Territorial mesmo depois que esse nexos fosse transformado, diminuído ou mesmo elidido, por outros autores.

É importante colocar também que o texto de 1943 explicita, pela primeira vez, a ideia de que a atuação de Rio Branco não apenas completava, mas se conjugava à de Gusmão, de modo a poder explicar a natureza pacífica, conciliatória e pan-americanista que imbuíu a *História da Formação do Brasil*

⁴ Penso o conceito de “circuito de expressão”, enquanto pertencente à tensão de desenvolvimento da desconstrução e no afastamento entre Derrida e Husserl, em *La Voix et le phénomène*. No uso do conceito é introduzida aí a ideia de voz fenomenológica para elucidar como o circuito de expressão pode continuar a funcionar mesmo quando se estende para alguma forma de linguagem ou de signo que o termo *ausdruck* [expressão] era utilizado por Husserl, grosso modo, na geração do sentido (KATES 2005).

e, de modo a se conseguir articular, através dessa ideia, a importância dos diplomatas na formação da Nação e da brasilidade.

Para que se explique isto, é necessário frisar que o sucesso da incorporação de Cortesão a várias instituições geográficas e históricas brasileiras na década de 1940 muito se deveu à inserção de suas ideias num circuito de expressão em que diversas ideias e operações historiográficas entravam em confluxo.

O centenário de Rio Branco

Penso que o principal problema neste ponto da raciocinação não é compreender porque Cortesão foi o primeiro a correlacionar coerentemente a atuação de Rio Branco com a de Gusmão, mas entender o porquê da atuação do primeiro praticamente não ter relevância para os historiadores da Formação Territorial, enquanto que o segundo estava no centro de suas formulações, mesmo que a produção sobre Gusmão, o *Tratado de Madri* e o *Mapa das Cortes* fosse insignificante e, ao contrário, muitas análises e textos sobre Rio Branco já tivessem sido publicados.

Nesse ponto, é importante dizer, não estamos enveredando por uma análise que questionaria a autoria e o estatuto da verdade na relação entre evento, verdade e memória, e nem procurando distinguir entre pensamento e memória, especialmente no que toca ao *Mapa das Cortes*, mas, como já o fizemos no caso do *Tratado de Madri*, me interessando pelo modo de se tentar pensar ou de se lembrar do evento como verdadeiro (PEIXOTO 2005; 2011).

54

Penso que uma das saídas para o problema seria examinar os escritos de Cortesão anteriores ao texto de 1943 para entender como buscavam se inserir no circuito de expressão. Examinando-se a série de cinco artigos sobre Gusmão publicados em 1942 no jornal *A Manhã*, pode-se notar que Cortesão se refere à "intuição genial" de Gusmão buscando remeter esse predicado a uma observação privilegiada da correlação entre o espaço, a história e a política, portanto constituindo uma metáfora da geopolítica, a qual, por sua vez, é o núcleo de uma rede de outras metáforas. Um destes artigos nomeado, sintomaticamente, como "Alexandre de Gusmão – o genial precursor do *panamericanismo científico*" [grifo meu] é exemplar para este exame: aqui, as expressões "pai da diplomacia brasileira" e "o diplomata brasileiro", são utilizadas para enfatizar um esforço extraordinário, e pretérito, em prol da Nação (CORTESÃO 1942). Pode-se então apontar que a correlação entre as atuações de Rio Branco e Gusmão em 1943 foi constituída pela atribuição a Rio Branco das mesmas capacidades intelectuais inatas e do esforço super-humano que já haviam sido atribuídos antes a Gusmão.

Penso, por conta disso, que o deslocamento nos escritos de Cortesão das atribuições de Gusmão para Rio Branco deve ser pensado a partir de sua *diferência* e que devemos buscar as cadeias de significados que possibilitariam a Cortesão inscrever essa correlação e, simultaneamente, se inserir no circuito de expressão.

O melhor balanço da produção historiográfica sobre Rio Branco até o centenário de seu nascimento foi escrito por Leopoldo Antônio Feijó Bittencourt para a Revista do IHGB, e este não fez menção à junção da figura do Barão com

a de Gusmão, embora saibamos que alguns intelectuais, dentre eles, Gustavo Barroso, já houvessem sugerido essa ilação.

Bittencourt aponta que os historiadores haviam procurado explicar Rio Branco, enquanto um marco da República no Brasil, e que o seu passado monarquista vinha sendo recuperado como um exemplo do entendimento entre os vencidos e os vencedores, especialmente os militares.

A grande virtude enxergada no Rio Branco estadista era o despreço à política, com a recondução da diplomacia brasileira aos valores sólidos e graves que a haviam norteado no Segundo Reinado, fora da competição partidária e da caudilhagem, permitindo ao país sair ileso da investida imperialista, isolando os que defendiam os interesses estrangeiros. Além disso, se salientava que Rio Branco havia recuperado a tradição de se constituir uma linhagem de técnicos e especialistas no Itamaraty, alheia ao favoritismo político e capaz de representar dignamente a cultura e a civilização do país no exterior.

Contudo, segundo Bittencourt, mesmo os predicados de Rio Branco foram acompanhados pelo apontamento minucioso de seus defeitos: o desregramento boêmio da juventude e a glotonaria da velhice; a falta de inteligência política e de criatividade na condução das coisas do Estado; o despreço pelo sistema federativo e a criação de uma política de favoritismo no MRE.

Bittencourt lembra também que muitos consideravam Rio Branco apenas um grande advogado, feliz, hábil e que sua ascensão na República se deveria mais à sorte que às suas virtudes, inclusive, havendo-se cunhado um dito para dar conta dessa sugestão: "Este cartógrafo feliz!" (BITTENCOURT 1945, p. 51).

Na mesma linha, Tavares de Lira, o presidente da Comissão Organizadora do Centenário no IHGB, descreveu Rio Branco como um homem de estado exemplar, mas um diplomata à altura de sua época e, acima de tudo, um prático que, dotado de visão clara e descortino seguro, servira incansavelmente ao Brasil (LIRA 1943).

Antes disso, duas resenhas publicadas no jornal *A Manhã* seguiam um tom parecido, apresentando Rio Branco como um homem sem grande brilho: José Lins do Rego escreveu que "a geografia e a história não lhe abalaram o senso prático, a maneira de ver as coisas, sem imagens. [...] Tudo o que escreveu é seco, duro, sem grandeza" (REGO 1942). Gustavo Barroso ombrearia Duarte da Ponte Ribeiro, Gusmão e Rio Branco, enquanto os realizadores políticos da penetração jesuítica e bandeirante, muito embora se referisse ao Barão pelo cognome de "Deus-Terminus de nossas fronteiras", o avaliou num tom menor que o dos outros dois, enxergando-o apenas como o fecho de uma obra que, iniciada por Gusmão, fora empolgada por Ponte Ribeiro – o Fronteiro-Mor (BARROSO 1942).

Por conseguinte, pode-se depreender que em 1943 Cortesão discrepa das apreciações de Rio Branco, mas que a série de 1942 sobre Gusmão segue a mesma linha dos autores coevos.

Pode-se seguramente tomar a entrevista de Rodrigo Octávio ao jornal *A Manhã*, em 1942, como guia de nossa raciocinação: Gusmão era exaltado exatamente pela sua genialidade, apontado como o predecessor de James Monroe

e Simón Bolívar, precursor do pan-americanismo e da política da boa vizinhança. Referido pelo cognome de "Brasílico", apontava-se em Gusmão um brasileiro antes da Nação e, para realçar esta última atribuição, explicava-se que o apodo fora atribuído a ele pelos opositores do Tratado de Madri (OCTÁVIO 1942).

Por conseguinte, entendo que a correlação entre Gusmão e Rio Branco no texto de 1943 constitui uma *aporia*, não apenas consideradas as apreciações na época, mas também a série de 1942, se observado que esta sequer dá margem para se pensar a reviravolta de 1943.

Note-se que o reposicionamento abrupto de Cortesão surpreende até mesmo Bittencourt que, ao final de seu balanço, transformou o apodo "Cartógrafo Feliz", dizendo se alegrar em poder dizer que "alguém versado na ciência de interpretar e estudar os mapas" reconhecia na utilização dos mapas por Rio Branco "a argúcia do pensador de visão profunda e ampla [...] a ponto de dizer que está interessado em escrever um livro sobre o estadista brasileiro" (1945, p. 60).

É necessário colocar que tal livro jamais foi escrito, assim como também não foi publicado o artigo "A influência dos trabalhos do Barão do Rio Branco sobre a cartografia no Brasil" prometido por Cortesão à Revista da Sociedade Brasileira de Geografia, em 1946. Devemos interpretar o texto de 1943 como uma anomalia, ou mais, como uma exceção na obra de Cortesão?

Acredito que, consideradas suas aporias, seria melhor seguir pensando o texto de 1943 enquanto pertencente a um confluxo de ideias diferente daquele que o levou a escrever a série de 1942 e que a investigação do seu regime de produção nos ajudaria a dirimir essa questão.

56

A Segunda Guerra e Gusmão

No começo da entrevista concedida por Rodrigo Octávio a Cassiano Ricardo, diretor do jornal *A Manhã*, se coloca que duas enquetes vinham sendo promovidas entre os historiadores, uma "relativa às lutas contra os invasores do nosso território, em várias épocas, notadamente a dos holandeses"; outra, "referente a Alexandre de Gusmão, o verdadeiro precursor do pan-americanismo" (OCTÁVIO 1942).

Os objetivos da enquete deixam claro o caráter da entrevista e, observadas as mesmas características na série de 1942, permite-se colocar que estava incorporada a uma *suíte de reportagens* agendadas diretamente por Cassiano, autor do livro *Marcha para Oeste* de 1940, em que, grosso modo, procurava explicar a interiorização e a formação racial, social e política do Brasil equiparando as Bandeiras às iniciativas e ao regime instituído no Estado Novo.

A abordagem feita a Rodrigo Octávio e o caráter mesmo da *suíte* em que ela se inseria, permite apontar que a enquete sobre Gusmão estava correlacionada à enquete sobre os invasores estrangeiros, implicando seu regime de produção, pois o próprio noticiário de *A Manhã* nos aponta que, discorrer sobre a luta contra os invasores europeus, tinha a ver com a perspectiva da entrada do Brasil na Segunda Guerra ao lado dos aliados, contra a Alemanha Nazista e a favor da democracia.

Para Cassiano, fora Gusmão quem dera conformação jurídica à obra dos bandeirantes e que vira "de fora, como brasileiro nato, Portugal" (RICARDO

1970). Portanto, era neste confluxo que Gusmão, o Estado Novo e a entrada do Brasil na Segunda Guerra, vinham sendo pensados por ele e seus convidados, Gustavo Barroso e Pedro Calmon à frente.

O que Cassiano perseguia na suíte sobre Gusmão, portanto, não era exatamente sua exaltação como coadjuvante dos bandeirantes, nos moldes preconizados em *Marcha para Oeste*, mas divulgar a ideia de que consubstanciação do pan-americanismo havia cabido a um brasileiro, e esta se conciliava com o molde do nacionalismo estadonovista. Essa ideia se arvorava na invenção de que a Formação Territorial fora desenhada por Gusmão visando à criação de uma Nação satisfeita territorialmente e desejosa da confraternização americana. Note-se que essa invenção era então importante, tanto para empolgar, interna e externamente, a relação com os Estados Unidos quanto para amenizar as desconfianças dos países vizinhos, especialmente a Argentina.

Contudo, considerando que a enquete possuía objetivos pontuais, como explicar que a avaliação historiográfica de Gusmão tivesse se cristalizado tão fortemente, inclusive, a ponto de influenciar a produção sobre Rio Branco no momento mesmo em que se preparavam as comemorações do seu centenário?

A direção desta raciocinação nos é antecipada por Cassiano Ricardo, que fez questão de apontar na reportagem com Rodrigo Octávio que seu entrevistado falava “com a autoridade que todos os brasileiros lhe reconhecem – de que foi [...] o primeiro que agitou [...] o sentido americanista de Alexandre de Gusmão” (OCTÁVIO 1942).

Verificada a produção intelectual de Rodrigo Octávio e os diálogos que encetou, pode-se apontar, com certeza, que a avaliação de Gusmão começou a emergir no âmbito do IHGB por volta de 1926, ganhou força a partir de 1928 e se cristalizou em 1930, recebendo a adesão e contribuição de outros historiadores como Pandiá Calógeras, Basílio de Magalhães e Pedro Calmon no decorrer da década. Entretanto, verifica-se também que ela se envolve numa questão de Estado mais antiga, desvelando outra sedimentação e outro regime de produção e, mais uma vez, outro Rio Branco, nos permitindo explicar porque Cortesão preferiu constituir a correlação entre Rio Branco e Gusmão a partir da Questão do Amapá, e o comparando a Rui Barbosa na Questão do Acre.

57

O pan-americanismo e Gusmão

Visando comemorar o centenário do Reconhecimento da Independência em 1924 e, ao mesmo tempo, exaltar a participação de um dos primeiros sócios do IHGB – José Silvestre Rebello – o Instituto nomeou Rodrigo Octávio de Langgaard Meneses para essa tarefa. Rodrigo Octávio era então Consultor-Geral da República e já havia sido designado plenipotenciário do Brasil em várias ocasiões, como, por exemplo, na assinatura do Tratado de Versalhes.

Dois anos antes, em 1922, Rodrigo Octávio já havia sido incumbido no IHGB de empreender o exame do Manifesto às Nações Amigas para o tomo especial da revista do Instituto em comemoração ao centenário da Independência. Neste, apontava que José Bonifácio conduzira o movimento revolucionário em direção à monarquia de modo a evitar a fragmentação do Brasil, transformando “os

revolucionários que visavam à república em americanistas que desejavam a libertação do jugo português” (OCTÁVIO 1922).

Portanto, é nessa interpretação da preservação da integridade territorial através da inserção continental, que Rodrigo Octávio articulava o texto de 1924, apontando, por meio da documentação arquivada no IHGB, que a aceitação do Manifesto pelo Estados Unidos fora invocada por Rebello como princípio da argumentação apresentada àquele país. Por conta disto, o Reconhecimento se explicaria como parte de uma política de solidariedade pan-americana de longa consequência, pois havia quebrado a ideia estadunidense de uniformidade política no Continente e, por conta do Brasil compreender o alcance desse movimento excepcional, se tornara, em reciprocidade, o primeiro país a reconhecer e aceitar a Doutrina Monroe. Portanto, a ligação entre os Estados Unidos e o Brasil deveria ser considerada no *continuum* desses reconhecimentos (OCTÁVIO 1924).

Antes disso, em 1923, Rodrigo Octávio já havia apontado que compreendia a Doutrina Monroe como a afirmação de uma ideia que visava “afastar das Américas as lutas ferozes e sanguinárias da ambição europeia”, que possuía então um apelo tão forte para os países sul-americanos, quanto o tivera no século XIX. Implicitamente e, numa ilação que teria grandes ressonâncias num futuro próximo, Rodrigo Octávio coloca que Rio Branco conhecia esses nexos, na medida em que a documentação de Rebello formara a base do seu famoso artigo “O Brasil, os Estados Unidos e o Monroísmo” (OCTÁVIO 1924b). Foi justamente como base nessa ilação que, durante a Guerra Fria, os historiadores Álvaro Lins e Edward Bradford Burns transformariam, por meio da tese da Aliança não-escrita, o Rio Branco pan-americano de Rodrigo Octávio, no Rio Branco americanófilo (PEIXOTO 2011).

58

Por conseguinte, foi a partir das ideias desenvolvidas desde 1922 por Rodrigo Octávio que Gusmão emergiria em 1926 como um precedente a ser resgatado (OCTÁVIO 1926), exatamente no contexto dos insucessos do Brasil nas discussões sobre os armamentos navais durante a Conferência Pan-americana de 1923, e diante dos seguidos malogros das tentativas de se conseguir um assento permanente para o Brasil na Liga das Nações. Cabe ressaltar que esses reveses resultaram no isolamento brasileiro tanto em relação à Argentina quanto aos Estados Unidos, o que levaria o Governo Washington Luis a ter de empreender, a partir de 1927, uma política sustentada de reaproximação com todos esses países (GARCIA 2003).

Seria, pois, em agradecimento ao esforço de Rodolfo Rivarola pelo esforço de reaproximar a Argentina do Brasil e, na contramão da publicação de várias obras sobre as Guerras Platinas no Brasil, que Rodrigo Octávio procuraria construir a imagem do Brasil como um país eminentemente pacífico, afirmando que as guerras do séc. XIX haviam sido conflitos herdados, consequências da animosidade entre Portugal e Espanha, de cujos efeitos deletérios os dois governos deviam se libertar, mirando, para isto, na lição oferecida por Gusmão. Ainda que o Tratado de Madri logo fosse revogado, Gusmão havia criado um precedente, a tentativa de resolver definitivamente todas as questões que pudessem vir a ameaçar a paz, apontando-se, assim, a possibilidade de confraternização sul-americana (OCTÁVIO 1926).

Contudo, o Gusmão de Rodrigo Octávio somente começaria a ganhar as suas formas definitivas em 1928, após as comemorações do primeiro centenário do Tratado de Paz com a Argentina quando o revisionismo do contencioso ganharia forma no modelo da tese apresentada por Emílio Fernandes de Sousa Docca ao Primeiro Congresso de História Nacional do Uruguai, onde sustentou que o Brasil lutara para defender a independência do Uruguai (DOCCA 1929). Os revisionistas conseguiram também se impor na votação encetada ao término do mesmo Congresso, aprovando a instrução para que o Brasil, a Argentina e o Uruguai procedessem à revisão dos seus textos de História, alterando ou retirando os tópicos que incitassem à discórdia entre esses países e seus nacionais (PEIXOTO 2014a).

Assim, no livro *As Convenções de Paz de 1827 e 1828*, inspirado pela frase de Rivarola "Tudo quanto estimule uma desconfiança, ou suscite um receio, está fora da realidade e deve ser posto de lado como se põe de lado um erro" (OCTÁVIO s/d), Rodrigo Octávio apontou que o Tratado de 1828 deveria ser saudado como o ato fundamental da cordialidade americana, porquanto nele se retomava a orientação de Gusmão no Tratado de Madri, que tinha sido afastada pelo preconceito das metrópoles coloniais.

Finalmente, numa palestra que foi publicada no Brasil depois de ter sido pronunciada em Paris e Roma, Rodrigo Octávio colocaria, pela primeira vez, a digressão sobre Gusmão no formato da Formação Territorial: no topo de uma série de acordos entre as Metrópoles, o Tratado de Madri explicava-se pela necessidade de dar conta da expansão proporcionada pelas Bandeiras e de se dirimirem todos os pontos de discórdia presentes e futuros. Gusmão havia, inclusive, tido o cuidado de estipular no artigo 21º do Tratado, que os conflitos das Metrópoles não deveriam ser trasladados da Europa para a América.

Em razão disso, Rodrigo Octávio argumentava que o Tratado de Madri constituía-se na verdadeira carta política da América Latina, obra de um visionário genial que estabeleceu os pressupostos não apenas da Doutrina Monroe, mas do pan-americanismo, o que colocava Gusmão como o inaugurador de uma galeria ilustre que incorporava os fundadores da nação estadunidense, José Bonifácio, Simón Bolívar e James Monroe. E fora, portanto, o laço da solidariedade pan-americana que levava os Estados Unidos a reconhecer nossa independência e guiara o Brasil à subsequente aceitação da Doutrina Monroe. Na República, os laços monroistas seriam renovados por Rodrigues Alves e justificados no artigo de Rio Branco, doravante apontado como o agente determinante para a continuação da política pan-americanista (OCTÁVIO 1930).

Calógeras e Gusmão

O revisionismo pan-americanista de Rodrigo Octávio se tornaria mais difundido a partir da sua articulação na obra *Formação Histórica do Brasil*, escrita em 1930 por João Pandiá Calógeras com o modelo fornecido pelos *Capítulos da História Colonial*, de Capistrano de Abreu. Calógeras reuniu as aulas de um curso para professores e estudantes de universidades estadunidenses em viagem de instrução ao Brasil, sintomaticamente ministrado na Escola de Estudos Brasileiros,

fundada sob os auspícios do IHGB em 1928. Note-se que Calógeras não objetivava apenas divulgar o Brasil para os visitantes estrangeiros, mas também “apagar desconfianças mal nascidas e ressentimentos infundados” (1930, p. 500).

Esse conteúdo se tornaria a base de boa parte das discussões no IHGB depois da decisão de passar a celebrar anualmente o Dia da América”, criado na conferência que aprovou a União Internacional das Repúblicas Americanas em 1930, especificamente por recomendação do representante brasileiro, e adotado como data oficial nos Estados Unidos e no Brasil em 1931. A decisão do IHGB, tomada sob a impressão da Guerra do Chaco e do Conflito de Letícia, incorporava também as preocupações do Primeiro Congresso de História Nacional do Uruguai, materializadas no Brasil pela assinatura, em 1933, do convênio com a Argentina para a revisão dos textos de História e de Geografia.

As discussões em torno das ideias de Rodrigo Octávio estimularam, por conseguinte, todo um regime de produção em que avulta a publicação de obras focadas no tema da Formação Territorial, desde a citada obra de Calógeras, passando pela 2ª edição aumentada da *Expansão Geográfica do Brasil Colonial* de Basílio de Magalhães em 1935, pela publicação de *Fronteiras do Brasil Colonial* de José Carlos de Macedo Soares em 1939, chegando, finalmente, aos vários textos da enquete promovida por Cassiano em 1942.

É interessante observar que, para Rodrigo Octávio, Rio Branco retoma uma orientação cujas origens não se encontram na Monarquia, mas nas condições territoriais e morais da viabilização do Brasil enquanto nação, as quais teriam sido concebidas pelos seus fundadores, portanto, materializando um valor imanente a ser resguardado das injunções políticas e dos partidarismos. E mais, Rio Branco teria resgatado a importância de Gusmão para a história e introduzido o culto sua memória no Itamaraty, por meio de várias ações, todas elas ligadas à Questão do Amapá (OCTÁVIO 1930). Note-se que a Exposição sobre a Questão do Amapá é exatamente a obra trabalhada por Cortesão no exórdio da lição de 1948, na louvação à vitória contundente de Rio Branco sobre Paul Vidal de La Blache e o imperialismo francês.

60

A carta de 1948

Penso que a chave do problema das referências ao imperialismo na obra de Cortesão deve ser buscada na sedimentação de certas questões que encadeavam Rio Branco a Rui Barbosa na visão dos diplomatas, sobretudo seu desacerto em torno da Questão do Acre, de resto uma explanação que aqui deve ser colocada de modo bastante sucinto: as acusações de expansionismo e imperialismo à atuação de Rio Branco atravessaram toda a discussão da incorporação do Acre e se tornaram a grande pecha lançada em 1904 contra ele no embate com Rui Barbosa. Essas acusações seriam contra-argumentadas na discussão feita na Câmara dos Deputados exatamente por Calógeras, então deputado federal, a partir do apontamento de que a disputa em torno da Questão do Acre deveria ser vencida no Parlamento não apenas pela “força do número de votos”, mas pela prova da razão, devendo ser explicada como um longo processo “à luz de nossa formação histórica” (CALÓGERAS *apud* ANDRADE 1953, p. 175).

Seria, portanto, a partir das dificuldades trazidas pela Questão do Acre que o próprio Rio Branco e seus auxiliares, Calógeras, Euclides da Cunha e Arthur Guimarães de Araujo Jorge, reativariam as discussões a respeito de Gusmão e do Tratado de Madri, que haviam sido dirigidas pelo Visconde de São Leopoldo e levadas a cabo entre 1837 e 1841, no âmbito da Secretária dos Negócios Estrangeiros e do IHGB. No caso, além de se republicar parte destas discussões em 1905, se aproveitou a oportunidade para lembrar a redescoberta do Mapa das Cortes por Rio Branco durante a Questão de Palmas e explicitar a inserção de Gusmão na história corporativa, discernido como o “avô dos diplomatas brasileiros” (JORGE 1916), descortinando, assim, uma nova *especialização* (PEIXOTO 2014b), que articulava a Nação ao corpo diplomático (PEIXOTO 2011; 2005).

Contudo, o expansionismo e o imperialismo retornariam como espectros às discussões do Centenário, embaladas pelo revisionismo e pelo contexto da Segunda Guerra Mundial. No fecho do texto de 1943, elidido no Ponto XXII e na *História do Brasil nos velhos mapas*, Cortesão expõe, bem humorado, o problema que o levaria a opor Rio Branco ao “Águia de Haia”:

Num jantar de diplomatas, ouvimos nós, a um diplomata do Peru, pessoa de elevada cultura e espírito esta anedota que, dizia ele, ouvira na Argentina. Um dia a mãe de uma das netas do Barão surpreendera a menina a comer terra. Alarmada, a senhora repreendeu a criança procurando representá-lhe os males que a estranha refeição podia acarretar-lhe. Ao que a filha lépida contestou:
– Mamãe, mas o avozinho passou toda a vida a *comer terra*, e nunca lhe fez mal!

61

A preocupação com as acusações de expansionismo e imperialismo contra o Brasil reapareceriam em 1948, numa carta endereçada por Cortesão ao diretor do IRB, em que relatava os seus progressos de pesquisa e apontava que sua futura publicação modificaria a história do Brasil “nas suas relações com Portugal, a Espanha e os povos americanos de origem espanhola”, uma vez que Gusmão apareceria ali, “pela primeira vez à luz de provas irrefutáveis”, como o “construtor genial da nação brasileira, na sua política de fronteiras e, na consciência dessa obra, por títulos semelhantes aos dum Caxias ou dum Barão do Rio Branco” (CORTESÃO 1948b).

Nessa publicação, *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, em vez de enxergar a gênese do pan-americanismo na feitura do Tratado, como os historiadores brasileiros haviam feito, explicaria que Gusmão apenas aceitara e favorecera a corrente histórica, aproveitando-se da miopia alheia para preparar o advento da pátria e “moldar o corpo do Brasil”; e ainda contrapunha ao lema monroísta “A América para os americanos”, o lema secreto e profético de Gusmão, o grande estadista que se antecipara ao futuro: “o Brasil para os brasileiros” (CORTESÃO 2001, p. 378).

Já no que tange à historiografia portuguesa, exemplificada na figura de Camilo Castelo Branco, Cortesão criticou o juízo que apontava Gusmão como o precursor e o influenciador do pensamento e da atuação do Marquês de Pombal,

atribuindo-o à paixão antipombalina, para justificar o pensamento e a obra de Gusmão enquanto predominantemente voltada para o Brasil, distinguindo no *Tratado de Madri* a sua obra-prima (CORTESÃO 2001).

Por conseguinte, não teria sido a historiografia portuguesa, mas a brasileira que tinha conseguido descortinar e realçar a interpretação de Gusmão e que o mérito disto cabia, exatamente, ao Barão do Rio Branco, a Araujo Jorge e a Rodrigo Octávio, ou seja à estirpe que articulou a *História da Formação Territorial* à corporação diplomática (CORTESÃO 2001).

É interessante observar que na carta de 1948 Cortesão dizia não buscar apenas equiparar Gusmão à Rio Branco, mas retrabalhar a *História da Formação Territorial*, sedimentando a ideia de que, a diplomacia brasileira, desde suas origens, trabalhava contra o imperialismo, provavelmente para deslocar o argumento daqueles que viam Rio Branco como um americanófilo. Contudo, o interesse maior de Cortesão era mesmo o de combater a leitura do Tratado de Madri feita pela historiografia argentina, chamada por ele de “propaganda nacionalista, revisionista e acintosamente deformadora da história”, já que nunca teria aceitado a perda do território de Palmas e que declarava o território dos Setes Povos como um problema em aberto (CORTESÃO 1948b).

Conclusão

62

Em 1943 Oswaldo Aranha louvou o esforço lusitano de “Ensinar o Brasil aos próprios brasileiros e conscientizá-los de sua nobilíssima ascendência portuguesa”. Na carta de 1948 Cortesão estabelecia, para o diretor do IRB, seu objetivo expresso, o de constituir Gusmão como “um estadista juntamente luso e brasileiro [...]. Um construtor genial da nação brasileira, na sua política de fronteiras, e, na consciência dessa obra” (CORTESÃO 1948b).

Se o intento de Cortesão logrou êxito e se nos últimos anos a colaboração lusitana para a constituição da brasilidade tem sido redimensionada e alargada, todas essas ideias não se tornariam tão aceitas exatamente por causa do caráter de invenção e de imaginação com que se procuram distingui-las, mas, talvez por conta de há muito, um “circuito de expressão” se tenha disponibilizado a recepcioná-las como tal – problema que podemos depreender da recepção à obra com que os portugueses residentes no Brasil se propuseram a comemorar o Centenário da Independência. O seu resenhador, ao conhecer a ideia da intencionalidade da descoberta do Brasil e de um “vasto plano nacional, metodicamente previsto e realizado” em Portugal, exclamou embevecido:

Eu prefiro acreditar que a minha Pátria foi descoberta pelo gênio que a sonhou, que a veio propositadamente procurar nas paragens mitológicas da Atlântida, que a pleiteou diplomaticamente em Tordesilhas com insistência, com bravura, com amor, a tê-la no mapa como a obra da ignorância, do milagre, do acaso, da inconsciência... (ROCHA 1921).

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Rodrigo M. F. **Rio-Branco e Gastão da Cunha**. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1953.
- BARROSO, Gustavo. Fronteiro-Mor do Império. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 21 jul. 1942.
- BITTENCOURT, Leopoldo A. F. Quem escreveu e como escreveu acerca do Barão do Rio Branco. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: IHGBleiro, v. 187, p. 3-60, abr. 1945.
- CONFERÊNCIAS. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 25 ago. 1943.
- CORTESÃO, Armando. Cartografia e cartógrafos portugueses dos séculos XV e XVI. Lisboa: Edição "Seara nova", 1935.
- CORTESÃO, Jaime. [Correspondência] 29 dez. 1948b. Rio de Janeiro [para] SOUZA, L. C. **Carta a Lafayette de Carvalho e Souza**. BN - Seção de manuscritos - 30.1.001 n. 15.
- _____. Carta para a tipografia da Seara Nova em 25.IX.40(?) In: PEDROSA, A; CORTESÃO, J. **13 cartas do cativo e do exílio (1940)**. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1987, p. 65.
- _____. Alexandre de Gusmão - o genial precursor do panamericanismo científico. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 10 maio 1942
- _____. **O Tratado de Madrid** - Tomo II. Ed. Fac-similar. Brasília: Senado Federal, 2001, 2 v.
- _____. **Rio Branco e Rui Barbosa**. BN - Seção de Manuscritos - 30.2.009 nº 18 - 9 p. , [s.d.]
- _____. Rio Branco e Rui Barbosa. In: _____. **História da formação territorial**, Ponto XXII. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, Instituto Rio Branco, Curso de Aperfeiçoamento de Diplomatas, 1948a. Mimeo.
- _____. Rio Branco e Rui Barbosa. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 14 nov. 1943.
- _____. Rio Branco, Rui Barbosa e o Tratado de Petrópolis In: _____. **História do Brasil nos velhos mapas**. Tomo 2. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, Instituto Rio Branco, 1971.
- DERRIDA, Jacques. Freud et la scène de l'écriture In: _____. **L'Écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- DOCCA, Emílio S. **A Convenção Preliminar de Paz de 1828**. São Paulo: Empresa Gráfica Rossetti, 1929.
- EÇA, Vicente A.; SANTARÉM, Manoel F.B.S. **Algumas cartas inéditas do visconde de Santarém**. Lisboa: Typographia Universal, 1906.
- FRANCHETTI, Paulo. Amar e servir o Brasil é a melhor forma de ser português - Apresentação de Jaime Cortesão. In: LEMOS, F.; LEITE, R. M. (orgs.). **A missão portuguesa rotas entrecruzadas**. São Paulo: UNESP, 2003, p. 111-115.

- GARCIA, Eugênio. V. A diplomacia dos armamentos em Santiago: O Brasil e a Conferência Pan-Americana de 1923. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n. 46, p. 173-200, 2003.
- GUIMARÃES, Manoel L. L. S. *Historiografia e nação no Brasil 1838-1857*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2011.
- GUYER, Paul. Perception and Understanding Schopenhauer, Reid and Kant. In: VANDENABEELE, B. (org.) **A companion to Schopenhauer**. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.
- HOPKINS, Burt C. Klein and Derrida on the Historicity of Meaning and the Meaning of Historicity in Husserl's Crisis-Texts. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 36, n. 2, p. 179-187, 2005.
- _____. **The origin of the logic of symbolic mathematics Edmund Husserl and Jacob Klein**. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- HOWARD, Nigel. **Paradoxes of rationality: theory of metagames and political behavior**. Cambridge: MIT Press, 1971.
- JORGE, Arthur G. de A. **Alexandre de Gusmão: o avô dos diplomatas brasileiros (1695-1753)**. Ensaios de História e Crítica. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916, p. 1-50.
- KATES, Joshua. **Essential history: Jacques Derrida and the development of deconstruction**. Evanston: Northwestern University Press, 2005.
- _____. **Fielding Derrida philosophy, literary criticism, history, and the work of deconstruction**. New York: Fordham University Press, 2008.
- LIRA, Augusto T. O monumento ao Barão do Rio Branco. Discurso do Dr. A. Tavares de Lira. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 180, p. 229-238, jul. 1943.
- MACHADO, Mônica. S. Mesa Redonda: Geografia e História visões sobre o Brasil no mundo. **Investigaciones Geograficas**, n. 72, p. 172-177, 2010.
- MIRANDA, Luciana L. Um vôo entre Portugal e Brasil: leituras das relações luso-brasileiras na revista Seara Nova no início dos anos de 1920. **História**, São Paulo, v. 28, p. 483-508, 2009.
- MOSER, Robert. H. O contributo de Jaime Cortesão para a história da cartografia do Brasil. **Leituras - Revista da Biblioteca Nacional**, Lisboa, v. 6, n. 2, p. 237-26, 2000.
- NEUMANN, John von; MORGENSTERN, Oskar. **Theory of games and economic behavior**. Princeton: Princeton University Press, 1953.
- OCTÁVIO, Rodrigo et al. **O centenário da doutrina de Monroe**. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C., 1924b.
- OCTÁVIO, Rodrigo. **Alexandre de Gusmão et le sentiment américain dans la politique internationale**. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1930.

- _____. **As Convenções de Paz de 1827 e 1828**. Rio de Janeiro: Typographia do Anuario do Brasil, [s.d.].
- _____. Centenário do manifesto do príncipe D. Pedro às nações amigas (6 de agosto de 1922). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, O Anno da Independencia – Tomo Especial, p. 271-298, 1922.
- _____. O “brasílico” Alexandre de Gusmão, verdadeiro precursor do pan-americanismo. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 29 mar. 1942.
- _____. O centenário do reconhecimento da independência do Império do Brasil pelos Estados Unidos da América do Norte. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 150, n. 96, p. 332-360, 1924.
- _____. Um discurso do Sr. Rodrigo Octávio, ao inaugurar-se o retrato de Rivarola. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 12 set. 1926.
- OLIVEIRA, Francisco. R. de. 2014. Jaime Cortesão no Itamaraty: os Cursos de História da Cartografia e da Formação Territorial do Brasil de 1944-1950, **Scripta Nova - Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**, Barcelona, v. XVIII, n. 463, 2014.
- PEIXOTO, Renato A. **A máscara da Medusa: a construção do espaço nacional brasileiro através das corografias e da cartografia no século XIX**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- _____. A Flecha e o Alvo - As origens, as transformações e a função do curso de História da Cartografia lecionado por Jaime Cortesão no Ministério das Relações Exteriores. **Antíteses**, v. 7, p. 184-209, 2014a.
- _____. **Cartografias Imaginárias: estudos sobre a construção do espaço nacional brasileiro e a relação História & Espaço**. Natal: EDUFRN, 2011.
- _____. Duas Palavras: Os Holandeses no Rio Grande e a invenção da identidade católica norte-rio-grandense na década de 1930. **Revista de História Regional**, v. 19, p. 35-57, 2014b.
- REGO, José L. do. Um retrato do Barão. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 01 abr. 1942.
- RICARDO, Cassiano. **Marcha para Oeste**. São Paulo: EDUSP, 1970.
- ROCHA, P. da. Grande e nobre livro. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 1º out. 1921.

Tempo de Perdão? Uma leitura da utopia escatológica de Paul Ricoeur em *A memória, a história e o esquecimento**

Time of Forgiveness? A reading of the eschatological utopia of Paul Ricoeur in *Memory, History, Forgetting*

Mateus Henrique Faria Pereira

matteuspereira@gmail.com

Professor Adjunto

Universidade Federal de Ouro Preto

Rua do Seminário, s/n - Centro

35420-000 - Mariana - Minas Gerais

Brasil

Resumo

Para refletir sobre a relação entre perdão e história, o texto propõe uma leitura da contribuição teórica elaborada por Paul Ricoeur no livro *A memória, a história e o esquecimento*. A hipótese é que o "perdão difícil", proposto pelo filósofo como um "horizonte comum" da memória, da história e do esquecimento, pode ser lido como uma utopia. No entanto, essa utopia exige algumas pré-condições para a sua realização. Enfatizaremos uma dessas pré-condições: a justiça. A fim de delimitar e compreender essa pré-condição e também uma po-ética do perdão, procura-se refletir sobre algumas dimensões da relação entre perdão, justiça, memória, anistia e esquecimento. Ao final, destacamos algumas dificuldades da experiência do perdão tendo em vista a experiência histórica brasileira recente.

66

Palavras-chave

Memória; Justiça; Ética.

Abstract

This article deals with the relationship between forgiveness and history. This it proposes an theoretical contribution on the book *Memory, History, Forgetting* of Paul Ricoeur. The hypothesis is that the "difficult forgiveness", proposed by the philosopher as a "common horizon" of memory, history and forgetting, can be taken as an utopia. However, this utopia requires some preconditions for its realization. We emphasize one of these preconditions: justice. In order to define and understand these preconditions or even an ethic of forgiveness, we search to reflect on some dimensions of the relationship among forgiveness, memory, amnesty, forgetting and justice. At last, we focused on some difficulties of the experience of forgiveness according to Brazil's recent historical experience.

Keywords

Memory; Justice; Ethics.

Recebido em: 11/3/2015

Aprovado em: 30/11/2015

* Agradeço a interlocução de Alexandre Avelar, André Voigt, Bernardo Maranhão, Bruno Mendes, Bruno Oliveira, Christina Lopreato, Daniel Faria, Eduardo Gerber, Eliana Dutra, Fernando Nicolazzi, Frederico Fernandes, José Carlos Reis, Juliana Ventura, Luca Bacchini, Luisa Rauter, Luiz Estevam, Marcelo Abreu, Marcelo Rangel, Marcus Silveira, Marina Duarte, Mauro Teixeira, Miriam Hermeto, Roberto Vecchi, Rodrigo Cracco, Sérgio da Mata, Virgínia Buarque e aos meus alunos e ex-alunos da UFOP. Faço três agradecimentos especiais. À Regina Vaz Gonçalves por ter embarcado na aventura de fazer uma dissertação. Ao Henrique Estrada, pois foi em nossas conversas que cheguei à utopia. Ao Valdeci Araujo por sua constante inquietação, inteligência e leitura crítica. Apoio: FAPEMIG, CNPq, CAPES, NEHM/UFOP e PRONEM/FAPEMIG. Em vários momentos, utilizamos e consultamos a tradução da edição brasileira (RICOEUR, 2007) e a de Regina Vaz Gonçalves (2007). Quando a tradução for nossa a referência será a edição de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de 2000 e quando utilizarmos a tradução brasileira a referência será a edição de *A memória, a história, o esquecimento* de 2007. Destaco que ao longo do texto procuro acompanhar diversas dimensões da interpretação de Regina Gonçalves (2007).

Para Carol

Se a justiça é mesmo para ser feita, sob pena de que a impunidade dos culpados seja consagrada, o perdão somente pode se refugiar em gestos incapazes de se transformarem em instituições [...].

O axioma é este: nessa dimensão social, só se pode perdoar quando se pode punir; e deve-se punir quando há infrações a regras comuns. [...].
O imperdoável de direito permanece (RICOEUR 2007, p. 466 e 476).

Em 2000, aos 87 anos (cinco antes de sua morte), Paul Ricoeur publicou o volumoso livro *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (MHO). Na obra, o autor afirma que o perdão constitui o *horizonte comum* da memória, da história e do esquecimento. Pretendemos compreender melhor como o autor constrói, justifica e legitima esse *horizonte comum*. Para o filósofo francês, a competição entre o voto de fidelidade da memória e a intenção de verdade da história não pode ser decidida no plano epistemológico. É a partir de sua reflexão sobre a "historicidade" que o autor constrói a hipótese de que o perdão é um dos horizontes da condição histórica que pode possibilitar a superação da repetição de atrocidades e/ou a formação de uma nova cultura histórica, moral e política.

Outro objetivo de nosso trabalho é mostrar que a proposição de um perdão possível, apesar de difícil, pode ser lida para além da chave religiosa, ainda que o argumento seja construído por um entrecruzamento da teologia com a filosofia. Essa dimensão está presente, mas procuramos destacar que o "perdão difícil" pode ser lido a partir do signo da utopia, de uma utopia escatológica. Utopia que versa em direção a uma memória reconciliada, apaziguada e feliz, em termos mais profundos, de uma memória reelaborada: "o que está em jogo é a projeção de um tipo de escatologia da memória e, na sua esteira, da história e do esquecimento. Formulada de modo optativo, essa escatologia estrutura-se a partir e em torno do desejo de uma memória feliz e apaziguada" (RICOEUR 2007, p. 466). Utopia, palavra estranha no mundo de hoje, apenas possível para um filósofo de formação cristã?

Os direitos humanos seriam uma última utopia depois do colapso das utopias dos séculos XIX e XX, (MOYN 2010)? da queda do Muro de Berlim, das ditaduras militares, da União Soviética e do *apartheid* teria acelerado a utopia liberal de reparação do passado (GARAPON, 2008)? Para Huyssen (2014, p. 195), a crise da imaginação utópica possibilitou a emergência de novos discursos da memória. Segundo o autor, a partir dos anos 1990, a problemática promessa universalista dos direitos humanos se "acoplou" à memória das violações dos direitos articulando passado e futuro. Assim, um de nossos objetivos nesse ensaio é pensar sobre como as reflexões de Ricoeur a respeito do "perdão difícil" dialogam e interferem nesse contexto.

A utopia escatológica entre a teologia e a filosofia

O filósofo na obra aqui em questão afirma que é necessário propor uma política de uma "justa memória", pois está preocupado pelo "inquietante espetáculo" do excesso de memória e esquecimento: "a ideia de uma política

da justa memória é, sob esse aspecto, um de meus temas cívicos confessos” (RICOEUR 2000, p. I). Embora fértil, a expressão é bastante obscura. Ao contrário do conceito de perdão, a ideia de uma justa memória já foi objeto de intenso debate entre os leitores e críticos.¹ Cremos que em ambos os casos trata-se da estratégia de “exploração sistemática dos limites” (RICOEUR 2005).

Apesar de serem três mastros distintos (a memória, a história e o esquecimento) pertencem à mesma embarcação em direção a “uma odisseia destinada a reconduzir gradativamente o perdão das regiões mais afastadas da ipseidade (o jurídico, o político e a moralidade social) até o lugar de sua impossibilidade presumida, a saber, a imputabilidade” (RICOEUR 2007, p. 466). No livro, o filósofo “confessa” que a “intenção” de sua reflexão é a *felicidade* e atribui à relação entre o “espírito do perdão” e a memória, a história e o esquecimento a um “efeito de releitura”. Trata-se, com efeito, de um desejo de ser contemporâneo ao seu próprio tempo. É uma estratégia de se inserir na discussão sobre essa problemática no interior da tradição filosófica, em especial, da reflexão de Hannah Arendt; e, também, é uma forma de se posicionar em um debate público e privado com Jacques Derrida. Como afirma Fiasse (2008, p. 148) “à Arendt, Ricoeur opõe a verticalidade; à Derrida, a horizontalidade”.

O “perdão difícil” é o horizonte de fuga que estabelece um limite para a memória, a história e o esquecimento, pois coloca desafios muitas vezes para além dessas esferas.² Hayden White tem certa razão quando afirma que “existe decididamente uma aura religiosa em sua [de Ricoeur em *MHO*] exposição, mas é a aura do sábio mais do que a do profeta” (WHITE 2011, p. 541). Em sua crítica da modernidade, o filósofo pensa tanto o perdão como a utopia articulando a historicidade, o trans-histórico e o a-histórico. Nessa direção, concordamos que seria simplista dizer que a reflexão filosófica de Ricoeur não se relaciona com sua fé protestante, mas, trata-se, sobretudo, de uma “argumentação racional que, ao reconhecer seus limites, se dispõe também a reconhecer a possibilidade de um Outro que lhe escapa” (GAGNEBIN 2006, p. 177). Posição que oferece, ainda segundo Gagnebin, uma alternativa a perspectivas que colocam o sujeito na centralidade do mundo. Nesse sentido, o filósofo francês está em oposição a figuras melancólicas e narcísicas da memória, pois defende um lembrar ativo, que significa um trabalho de elaboração e luto em relação ao passado, a partir da compreensão e esclarecimento (GAGNEBIN 2006, p. 105). Assim, é redutor denominar Ricoeur de “pensador cristão”, mas ele pode ser qualificado como um filósofo paradoxal. Há um jogo, deslocamento e transformação constante de argumentos e conceitos religiosos em argumentos filosóficos (MICHEL 2006, p. 466).

A utopia escatológica, objeto de nossa análise, guarda uma estreita relação com o projeto do filósofo em ligar o homem falível ao homem capaz, isto é, de uma reflexão sobre a desproporção constitutiva do homem intimamente relacionada à sua finitude e à sua infinitude (REVAULT D'ALLONNES; AZOUVI 2004). A antropologia filosófica de Ricoeur pode ser entendida a partir do desejo de ser

¹ Cf., entre outros, ABEL *et alii* 2006; DOSSE *et alii* 2013; BAUSSANT 2006.

² Em especial, pré-condições de existência e mesmo uma ética. Cf. Abel, 2014

que deixa dentro do campo de possibilidades múltiplos começos e recomeços da e para a vida. Não sem dificuldades, afinal o paradoxo é que no campo prático, a economia do dom desenvolve uma *lógica de abundância/excesso* (*surabundance*) que, em um primeiro momento, se opõe à *lógica da equivalência* da ética cotidiana (RICOEUR, 2008, p. 35). No interior dessas convicções, a utopia não é pensada a partir de sua incapacidade de se realizar, mas sim a partir de sua reivindicação de ruptura que abre uma possibilidade no real: “a utopia quer ser uma escatologia realizada” (RICOEUR 1997, p. 429, grifo nosso). A função libertadora da utopia permite imaginar o não-lugar, o que significa “manter aberto o campo do possível”: “a utopia é o que impede o horizonte de expectativa de fundir com o campo de experiência. É o que mantém a distância entre a esperança e a tradição” (RICOEUR 1997, p. 429-430). A apropriação dos conceitos koselleckianos de “campo de experiência” e “horizonte de expectativa” permite que a “utopia escatológica” ricoeriana seja, paradoxalmente, temporalizada sem prévia determinação do futuro. A utopia fornece uma ferramenta crítica com o objetivo de “minar a realidade”, sendo um “refúgio contra essa mesma realidade”: “a utopia tem o poder ficcional de reescrever a vida” (RICOEUR 1997, p. 405-406). Em *MHO* o poder da utopia escatológica cria as condições de possibilidades de transformação das *aporias do perdão* em uma *po-ética* da existência, ou seja, o poder ficcional da utopia, isto é, de uma “escatologia realizada”, pode liberar e criar certas “energias criativas”.

A utopia escatológica está disponível, portanto, para que se possa reescrever e imaginar outra vida, mais além da atual. Nessa direção, gostaríamos de ampliar ao longo do texto o argumento de que há em Ricoeur um projeto de uma “ontologia do possível” que se articula com uma “escatologia do possível”, pois é a partir desse horizonte escatológico que “Ricoeur pode manter a ideia de um espaço de entrecruzamento entre a teologia e a filosofia” (KEARNEY 2006, p. 45). De todo modo, ao que parece, o filósofo francês se sente autorizado a refletir filosoficamente sobre a temática em questão a partir da afirmação de Arendt que Jesus de Nazaré descobriu o papel do perdão nos assuntos humanos e “o fato de que ele tenha feito essa descoberta em um contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-la menos a sério em um sentido estritamente secular” (ARENDR 2010, p. 297).

O perdão difícil e a memória reelaborada: entre a fragilidade e a capacidade

Nesse item começaremos a mostrar como o trabalho com as *aporias* possibilitam uma resposta *po-ética*. O “perdão difícil” (nem fácil, nem impossível) é pensado como um horizonte último, ou mesmo uma realização em forma de jogo (fusão e fuga) de horizontes, isto é, de antecipações e projeções de uma memória reconciliada/apaziguada/feliz. Trata-se, em nossa leitura ampliada, de uma *memória reelaborada*. O que torna o perdão difícil é o fato de que o horizonte foge ao domínio. O autor se pergunta, com reservas, se seria um voto de vontade em busca de uma reconciliação com o passado, que permanece entre a culpabilidade e a reconciliação: “um tipo de trabalho não pontual a respeito da maneira de esperar e de acolher situações típicas: o inextricável, o irreconciliável, o irreparável” (RICOEUR 2007, p. 509).

A dificuldade do perdão está em sua conceituação e em sua experiência: “ele é tão difícil de se dar e de receber quanto de se conceituar” (RICOEUR 2007, p. 465). Ele é, nessa perspectiva, situado entre a *fragilidade* e a *capacidade* do ser histórico, que é o homem, tendo em vista a desproporção entre a falta e o perdão. Nossos atos são *imputáveis* e o perdão só pode existir caso se possa acusar uma pessoa, presumi-la ou declará-la *culpada*: “é na região da imputabilidade que a falta, a culpabilidade, deve ser buscada. Essa região é a da articulação entre o ato e o agente”. Para o autor, a forma de auto-atribuição da falta é a confissão, o ato de linguagem que consiste em assumir a acusação. A *falta* é um agir mal, um transgredir uma regra que implica em consequências, um dano ao outro. O injustificável, o inaceitável, um mal moral: “é o extremo do mal infligido a outrem, na ruptura do vínculo humano, que se torna o indício desse outro extremo, o da maldade íntima do criminoso. É nesse ponto que se anunciam noções como irreparável do lado dos efeitos, o imprescritível do lado da justiça penal, o imperdoável do lado do juízo moral” (RICOEUR 2007, p. 471). Assim, “sob o signo da inculpação, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas apenas marginalmente o culpado” (RICOEUR 2007, p, 476).

O ato de retirar a *culpa* exige um trabalho, uma *elaboração*, uma *perlaboration* da parte de quem pede e/ou recebe o perdão. Margalit (2006 p. 166), de forma próxima a Ricoeur, enfatiza que as palavras perdão e *trabalho* podem significar tanto o processo, como o resultado, ou até mesmo ambos. O perdão é, em geral, o resultado de um longo esforço. Esse autor também destaca que mesmo na Bíblia não há um entendimento claro do que é o perdão. Haveria ao menos quatro imagens diferentes, a saber: tomar um fardo sobre si próprio, ocultação, anulação e cancelamento de uma dívida. O autor também enfatiza que na Bíblia Hebraica não há nenhum dever de perdoar, ao contrário do Novo Testamento, onde há uma exortação explícita (MARGALIT 2006, p. 157-158).

O perdão exige a falta como uma anterioridade do ato de perdoar e uma nova posição do sujeito, pois o perdão só pode ocorrer a partir da (re)elaboração da memória. Porém, ele não é apenas *ato*, é também um *dom*. Há o perdão como, por exemplo, a alegria, a loucura e o amor: “a expressão ‘há’ quer proteger o que Lévinas denominava a ileidade dentro de toda proclamação do mesmo gênero. A ileidade, aqui, é a da altura de onde o perdão é anunciado” (RICOEUR 2007, p. 473). Tal como foi legado pela tradição abraâmica, a *profundidade* do ato de perdoar ultrapassa as possibilidades da razão de compreender, pois ele é *incondicional*, sem exceção e restrição. Do contrário, assistimos apenas o teatro, o simulacro, a *encenação do arrependimento*. Ricoeur é enfático ao afirmar que crimes contra humanidade e crimes de genocídio devem ser considerados *imprescritíveis* e constituem “*um imperdoável de fato*” (RICOEUR 2007, p. 479, grifo nosso). “São os crimes que são declarados imprescritíveis. Mas são os indivíduos que são castigados. Contanto que culpado signifique punível, a culpabilidade remonta dos atos a seus autores” (RICOEUR 2007, p. 480). Em se tratando de “crimes extremos” Ricoeur cita e concorda com Jankélévitch (1986, p. 15): “o perdão é forte como o mal, mas o mal é forte como o perdão”.³

³ Jankélévitch (1986) está advogando, nos anos 1960, contra a prescrição dos crimes nazistas. Ele ainda afirma uma

Derrida e Ricoeur: possibilidade impossível?

Ricoeur concorda também com parte importante do argumento de Derrida sobre o perdão (Cf. DERRIDA 2000; MIGLIORI 2007). Em especial, de que o perdão se dirige ao imperdoável, o que agrava a desproporção entre a profundidade da falta e a altura do perdão. Porém, para o autor de *MHO*, essa dificuldade não é uma impossibilidade, em função de uma suposta “necessidade moral na história” (RICOEUR 2000, p. 607), de uma “crença prática” e por meio de uma “troca desigual”. Mas o perdão só faz sentido se ocorrer de forma *excepcional*: “ele [o perdão] deveria permanecer excepcional e extraordinário à prova do impossível, como se interrompesse a corrente ordinária da temporalidade histórica” (DERRIDA *apud* RICOEUR 2000, p. 607-608; DERRIDA 2000, p. 108). Esse ponto paradoxal é o mais difícil e contraditório da apropriação que Ricoeur realiza do argumento de Derrida. Uma interrupção da temporalidade implica em sua suspensão? Se a utopia escatológica se dirige para o passado e para o futuro no presente como pode ser experimentado fora da historicidade? Como veremos ao longo do texto, a resposta pode estar na relação que o autor estabelece entre perdão e arrependimento.

Ao que parece, Derrida não concorda com a apropriação da sua reflexão, bem como com a posição de Ricoeur: “que diferença há entre o que é radicalmente difícil e aquilo que parece im-possível?”. *Eu* não tenho o poder de dizer, querer e decidir, seriamente, de forma responsável: “eu perdoou!” (DERRIDA 2004, p. 28). Eis aí, portanto, o cerne da discordância entre os dois filósofos que a essa época se encontravam frente à morte. Sagirmura (2006) aponta uma possível contradição lógica na reflexão de Derrida, já que esse destaca que o perdão puro não pode de forma alguma ser reconhecido. Se é assim, como pode Derrida reconhecer o que é impossível de ser reconhecido? A exigência mínima para poder falar do mal é reconhecer o mal como tal e é esse reconhecimento que possibilita, em Ricoeur, a esperança do perdão. Em geral, trata-se, também, de lógicas assimétricas, pois um perdão solicitado não é perdão obtido e vice-versa: “se há o perdão, dissemos com Derrida, ele deve poder ser concedido independentemente de pedido. Entretanto, acreditamos, numa *crença prática*, que existe algo como uma correlação entre o perdão pedido e o perdão concedido. Essa crença transporta a falta do regime unilateral da inculpação e do castigo para o regime da troca” (RICOEUR 2007, p. 484, grifo nosso).

A medida absoluta do dom é o amor aos inimigos, trata-se de um empréstimo sem esperança de retorno: “um mandamento (*quase*) impossível” (RICOEUR 2007, p. 488. Grifo nosso). A correlação entre o dom e o contradom em formas arcaicas de troca reforçaria a hipótese de que a demanda e oferta se equilibrariam numa *relação horizontal*: “mesmo o amor pelos inimigos pode aparecer como o restabelecimento da troca num nível não comercial. O

série de pontos que são importantes tanto para Ricoeur (2007, p. 479-480), como para Derrida (2000 p. 110-113). Destacamos, por uma questão de espaço, apenas uma pergunta que inspira o nosso título: “Est-il temps de pardonner, ou tout au moins d’oublier?” (p. 17). Em 1943, Gaston Roupnel já procurava articular moral/ética e história por meio do “espírito de perdão”: “étude du passé console du présent, [...]. Il nous donne enfin l’esprit de pardon – ce sourire des souvenirs...l’âme de miséricorde – cette grace qui vient des morts” (ROUPNEL 1943. p. 8).

problema passa a ser o de reconquistar, do cerne da *relação horizontal* de troca, a assimetria de uma *relação vertical* inerente à equação inicial do perdão”. Dessa forma: “é então ao cerne da ipseidade que se deve reportar a efetuação dessa *troca desigual*” (RICOUER 2007, p. 466, grifos nossos). Trata-se da persistência de um arcaísmo no plano fenomenológico da compreensão e da prática da troca não comercial. Destacamos que “dimensão social” é considerada distinta de uma dimensão mais íntima, privada, onde a caridade pode atuar sem que se coloque de forma imperativa a necessidade da punição: “ora, se a caridade desculpa tudo, este tudo compreende o imperdoável. Senão ela mesma seria aniquilada” (RICOEUR 2000, p. 605). O perdão evoca a solicitação de amar os inimigos sem nada exigir: “este pedido impossível parece estar só na altura do espírito de perdão, pois o inimigo não pediu perdão e é necessário amá-lo tal como ele é” (RICOEUR 2000, p. 624).

Não haveria, portanto, uma retribuição, apenas um dar e receber. O que fica evidente na confrontação entre a condicionalidade do pedido e a incondicionalidade do perdão. É reflexivamente que o si, a pessoa que pode mudar e/ou cumprir suas promessas, o agente (a pessoa que age) no retornar sobre si, no cerne da ipseidade – da temporalização de si próprio, que não se confunde, mas entrecruza-se, com sua mesmidade (RICOUER 1990) – que ele pode acontecer: “no centro da ipseidade e no foco da imputabilidade, revela-se o paradoxo do perdão aguçado pela dialética do arrependimento na grande tradição abraâmica. Trata-se nada menos que do poder do espírito do perdão de desligar o agente de seu ato” (RICOUER 2007, p. 466).

72

A partir daquilo que o autor chamou de “crença prática” haveria certa “lógica de equivalência” que poderia liquidar o mal em uma “troca desigual”, seja pela pena na dimensão social, seja pelo bem na dimensão mais íntima. Para Ricoeur o “fenômeno do reconhecimento” é o *equivalente* do “*incógnito* do perdão”, que também compreende os gestos inesperados que cortam a escalada da violência, da raiva e da vingança. O filósofo sustenta que, em exercícios públicos do trabalho de memória e de luto, o perdão (ou seu pedido) poderia evitar a vingança em nome da elaboração do passado. O autor insiste no caráter imperdoável da ação má e da maior dificuldade de perdoar quando não se busca ou não existem sinais de arrependimento. A esperança da reciprocidade é uma última dimensão, uma expectativa ética, não utilitária (FIASSE 2008). As dificuldades, assim, devem ser enfrentadas, pois o trabalho de reelaboração que o perdão exige pode contribuir, por exemplo, para “liberar a memória” ao possibilitar o corte da transmissão da dor, do sofrimento – mas, não da lembrança – entre gerações. Mas o filósofo alerta que “o fracasso mantém assim a experiência da falta na linha da metafísica do ser e da potência que convém a uma antropologia do homem capaz” (RICOEUR 2000, p. 600). Nessa direção, é preciso destacar que no canto 26 do Inferno de Dante a viagem termina não com a volta para casa, mas no naufrágio e fim (WEINRICH, 2001, p. 261). Sustentamos, desse modo, que uma das diferenças entre os argumentos de Ricoeur e Derrida é que a “antropologia filosófica” ricoeriana valorize mais as possibilidades do que as impossibilidades do agir humano. O fato de ser possível

não significa que é fácil. Mas não é impossível. A possibilidade de realização se constrói com trabalho, elaboração e ação.

Arendt e Ricoeur: po-ética do des-ligar

Em 1958, Hannah Arendt afirmou em a *Condição Humana* que o poder de perdoar serve para desfazer os atos do passado, desfazer o que foi feito, enquanto prometer instaura certas ilhas de previsibilidade, de segurança para a continuidade. Se não fôssemos perdoados nossa capacidade de agir ficaria restrita e sem as promessas seríamos condenados a errar: “nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre vítimas de suas consequências” (ARENDR 2011, p. 295). O perdão e a promessa dependem da pluralidade, pois, na solidão, eles não podem ocorrer. O poder de perdoar é, portanto, humano e depende do outro. O perdão é a redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade, já a promessa o remédio para a imprevisibilidade. Paul Ricoeur defende a partir de Hannah Arendt que o perdão e a promessa estão intimamente relacionados ao ligar e ao desligar. A partir dos argumentos do jurista François Ost, o autor afirma: “ligar o passado (memória), desligar o passado (perdão) ligar o futuro (promessa) desligar o futuro (entrega, adiamento)” (RICOEUR 2007, p.493-494). “Por que, então, é preciso passar pelo poder de perdoar e pelo de prometer? Em razão do que Arendt chama de ‘fraquezas’ intrínsecas da pluralidade humana” (RICOEUR 2007, p. 493).

O desligamento mútuo do que foi feito deixam os seres humanos continuarem a serem agentes livres. Para Arendt (2011, p. 300), “o perdão é o exato oposto da vingança”, já a punição não: “a alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição, e ambas têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma poderia prosseguir indefinidamente”. “Um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que se revelou imperdoável” (ARENDR 2011, p. 300-301, grifo nosso.). Assim, para Arendt (como para Jankélévitch) podemos perdoar só o que podemos punir. Retendo essa parte precisa do argumento, Ricoeur faz uma afirmação que desenvolvemos em nossa argumentação desde a epígrafe: “na dimensão social só se pode perdoar onde se pode punir” (RICOEUR 2000, p. 608, grifo nosso). O “perdão difícil” só pode ocorrer na “dimensão social” “onde se pode punir”. Para o autor, não se pode substituir a justiça pela graça. Sem o horizonte da punição, as cenas de pedido de perdão, protagonizadas por chefes políticos e religiosos, se relacionam, em grande medida, com lógicas de banalização e teatralização do “espírito de perdão”.⁴

⁴ Como se vê, Ricoeur, como Derrida, não aceita o argumento de Arendt que não se pode punir o que é imperdoável. Derrida (2000, p. 132- 133) agrega também que o julgamento abre uma porta para o “revisonismo”, pois se se pode perdoar onde se pode julgar e punir há que se pensar na “legitimidade” da instituição de uma instância de julgamento investida de poder, força e soberania. A soberania de cima para baixo se arroga do poder de perdoar enquanto vítima ou em nome da vítima. Para Derrida a ideia de “crimes contra a humanidade” é responsável direta pela profusão mundial de pedidos teatrais de perdão. A ideia de sacralidade humana baseada na “memória abraâmica das religiões do livro” justifica esse conceito. O crime contra humanidade seria, assim, um crime contra o mais sagrado na vida: “contra o divino no homem” (DERRIDA 2000, p. 107). Seria a

Não seria possível uma “instituição do perdão”; um perdoar a si mesmo (há que haver alteridade); e perdão coletivo. Os povos não são capazes de perdoar, pois “a coletividade não tem consciência moral”: *“esta constatação feita a contragosto é particularmente embaraçosa para uma concepção de memória, como aquela proposta nesta obra, segundo a qual há continuidade e relação mútua entre a memória individual e a memória coletiva”* (RICOEUR 2007, p. 483, grifo nosso). Para o autor, parece que o amor e o ódio funcionam, na escala coletiva da recordação, de modos diversos da escala individual. Haveria uma passagem tensa entre o regime da inculpação e do imperdoável para o da troca entre uma demanda e uma oferta que pode esfacelar o imperdoável. Os gestos excepcionais de dirigentes de Estado pedindo perdão podem ser compreendidos no interior dessa tensão, já que os representantes ao falarem em nome de uma coletividade e/ou instituições que não podem ter consciência moral acabam por lhes conferir algum tipo de culpabilidade histórica.

O autor destaca também que Arendt realça que o perdão tem, ao contrário da promessa, uma “aura” religiosa, cuja relação com o amor o mantém distante do político. Uma prova seria o fracasso de toda tentativa de institucionalizar o perdão, ao passo que existiriam instituições confiáveis da promessa. A anistia, como destacaremos no próximo item, enquanto uma forma institucional do esquecimento é uma “caricatura do perdão”, pois “não há política do perdão” (RICOEUR 2007, p. 495-496). Ricoeur pretende ir além de Arendt ao defender que a concessão do perdão está fundamentada na “ação” de dissociar o ato do agente. O homem responsável pode ser punido, perdoado, perdoar e se reabilitar. Em *O Justo* (1995) o autor sustenta que a sanção punitiva reconhece o acusado como culpado e ser razoável. A sanção expressa a diferença entre a justiça e a vingança. A intervenção do terceiro (o Estado-juiz) abre a possibilidade do debate e cria uma justa distância entre a vítima e o agressor. O reconhecimento público da vítima como ser humilhado e ofendido possibilita, por parte da vítima, a restauração da estima de si e contribui para o trabalho de luto. Esse reconhecimento, ainda, pode educar a opinião pública para os valores da equidade. Mas, são as pessoas que podem perdoar e não os tribunais. Assim, o perdão escapa ao direito por suas lógicas e finalidades.

Em um ato de fé, de crença no humano, o filósofo francês propõe desligar o agente de seu ato. Trata-se de “um crédito dirigido às potencialidades de regeneração de si”, na medida em que haveria um “acoplamento” entre o perdão e o arrependimento (RICOEUR 2000, p. 638). O homem pode valer mais que seus atos. Desse modo, o perdão é sempre dirigido ao outro e não à ação mesma: um potencialmente outro. “Se há o perdão, ‘ele permanece’[“ele resta”, “ele continua a existir”], como se diz do amor no hino que celebra a sua

morte de Deus e do ser humano no mesmo crime. A “mundialização” do perdão faria parte de um processo de cristianização que não necessitaria mais da Igreja Católica, uma “mundialatinação”. Os crimes monstruosos do século XX não foram apenas cometidos, mas se tornaram, como nunca antes, visíveis, conhecidos, lembrados, nomeados e arquivados por uma “consciência universal”. Para o desconstrucionista o conceito jurídico de imprescritível não é equivalente ao conceito não jurídico de imperdoável. Hartog (HARTOG 2003, p. 215) agrega que a noção de imprescritível é um dos traços da contemporaneidade marcada pela judicialização. A dimensão imprescritível dos crimes contra a humanidade funda uma “atemporalidade jurídica”, que pode ser interpretada como uma forma de passado no presente, de passado presente, ou ainda, de uma extensão do presente mesmo.

grandeza; se ele for a própria altura, então ele não permite antes nem depois, *ao passo que a resposta do arrependimento chega no tempo*" (RICOEUR 2007, p. 499, grifo nosso.). O ato de arrependimento aliado à irrupção de bondade (ou mesmo de uma predisposição para o bem) inauguram a possibilidade de outra história. A inscrição na condição histórica se pelo desligamento entre ato e agente, pois apenas esse último pode ser perdoado. Para o filósofo,

parece-me que Hannah Arendt ficou no limiar do enigma ao situar o gesto na interseção do ato e de suas consequências, e não do agente e do ato. Obviamente, *o perdão tem esse efeito de dissociar a dívida de sua carga de culpabilidade e, de algum modo, desnudar o fenômeno da dívida, enquanto dependência de uma herança recebida*. Mas ele faz mais. Pelo menos, deveria fazer muito mais: desligar o agente do seu ato (RICOEUR 2000, p. 637, grifo nosso).

Assim, "em virtude da sua própria generosidade" a faculdade do perdão pode ser entendida como uma "*poética da existência*" (RICOEUR 1995, p. 7, grifo nosso). E o quê é uma poética? "Uma energia criativa de inovação" (RICOEUR 2006, p. 7). Essa po-ética "emprega os seus *efeitos* na região do político" (RICOEUR 1995, p. 7, grifo nosso). O perdão, desse modo, é dirigido à dívida e/ou ao ato, já que "pressupõe" uma preferência à disposição para o bem, ainda que na região do político (diríamos: do espaço público) ele, no máximo, limitar-se-ia a produzir *efeitos* e *gestos*. O culpado seria considerado capaz de algo além dos seus delitos e faltas. A articulação com a ideia de promessa e responsabilidade é importante também para pensarmos a questão da dívida e da utopia em direção ao futuro e ao passado, como destacaremos a seguir. Do diálogo com Arendt, no entanto, duas questões ficam em aberto: no limite, o perdão poderia "curar" boa parte daquele *resto e/ou inelutável* que o trabalho de *perlaboração* não consegue? O perdão poderia ser mais que uma "memória reelaborada"?

A utopia escatológica da representação do passado para além do esquecimento e da anistia: o futuro da memória

Destacamos quatro pré-condições como fundamentais para o "perdão difícil": a falta; a justiça (possibilidade de punição ou pelo menos, o dever de memória, enquanto dever de justiça ao outro); a excepcionalidade; e a memória, reelaboração, (principalmente, no sentido de trabalho de memória e de luto) ou mesmo o reconhecimento. Além disso, a confissão, o arrependimento e o reconhecimento da falta são elementos que contribuem bastante para o acontecimento extraordinário. A realização de boa parte desse horizonte utópico cria as condições para que o perdão possa separar passado e presente; ou pelo menos retirar parte da dor e do sofrimento causado pelo passado ao presente criando as condições para recomeços. Cabe dizer que temáticas próximas já aparecem quando o autor discorre sobre a "memória impedida". O trabalho com essas lembranças possibilitaria dizer o que parecia ser impossível.

Para Derrida (2004), Ricoeur sempre caminha nos limites da filosofia. Esse andar no fio da navalha é que talvez leve o filósofo, que nunca escondeu sua

fé cristã, a acreditar que o perdão possa nos levar para um “lugar que não é um lugar, e que o termo horizonte designa mais corretamente [...]. No sentido dado por Gadamer e que assumo, horizonte não quer dizer somente fusão de horizontes, mas também fuga de horizontes, inacabamento” (RICOEUR 2000, p. 536).⁵ Nessa direção, Ricoeur destaca: “arrisco-me a falar de escatologia para sublinhar a dimensão de antecipação e de projeção desse horizonte último [o perdão]” (RICOEUR 2000, p. 643). Eis aí a utopia escatológica! Assim, o perdão é uma “*escatologia da representação do passado*” (RICOEUR 2000, p. 593. Grifo nosso.) que não está em nenhum lugar, mas que é um horizonte, *uma busca*. A do homem capaz de viver e falar de forma apaziguada, ou, pelo menos, de lutar para seu apaziguamento, sua alegria e sua felicidade. De forma optativa, a busca não é por “calar o mal, mas dizê-lo num modo apaziguado, sem cólera” (RICOEUR 2000, p. 589).

O ponto de articulação, o horizonte comum – da memória, da história, do esquecimento e do perdão – é a experiência pretérita ou mesmo a memória, guiada ou definida pela seguinte aporia: “representação presente de uma coisa ausente marcada pelo selo da anterioridade, da distância temporal” (RICOEUR 2007, p. 502). A história é, nessa perspectiva, herdeira dos problemas que Platão e Aristóteles colocavam à memória, com destaque para o enigma da presença em imagem da coisa ausente e da questão da anterioridade. A representação historiadora do passado tem uma intenção de verdade, pois estabelece um contrato de verdade entre seu objeto e o leitor. Essa intencionalidade possibilitará corrigir a memória, por exemplo, quando separa, na operação historiográfica, o “falso” do “verdadeiro”. Ou, ainda, arquivando, confrontando, criticando e desmentindo a memória. A memória, matriz da história, encontra seu sentido de justiça por meio da crítica histórica. O “arquivamento da memória” transforma a memória em documento e em prova, possibilitando a crítica e o confronto do testemunho. Dessa forma, a história ganha uma multiplicidade mais vasta do que a da memória, tendo em vista a importância que o rastro, o documento, a pergunta, a explicação, a compreensão, a escrita, a representação/representância e a interpretação desempenham para pretensão de verdade do discurso histórico. Reis sintetiza o lugar da história para Ricoeur: “entre a memória e o esquecimento, seria preciso estabelecer uma ‘justa medida’ e, para ele, é a historiografia, como ‘trabalho de memória’, que deveria ser o remédio para esse desequilíbrio” (REIS 2011, p. 343).⁶

76

⁵ Sobre essas noções em Gadamer (cf., entre outros, PEREIRA 2011).

⁶ Ricoeur também reafirma a importância de Jankélévitch em *L'Irréversible et la Nostalgie* (de 1974) como importante para pensarmos o jogo entre o ligar-desligar, pois não é a erosão temporal que pode revogar o passado do irrevogável, mas o ato que desliga. Nessa dimensão, o remorso desempenha um papel ativo, ainda que a revogação deixe um resíduo irredutível, a parte inelutável do luto. Nessa direção, para Ricoeur: “a história pode ampliar, completar, corrigir, e até mesmo refutar o testemunho da memória sobre o passado, mas não pode aboli-lo. Por quê? Porque segundo nos pareceu, a memória continua ser o guardião da última dialética constitutiva da preteridade do passado, a saber, a relação entre o ‘não mais’ que marca seu caráter acabado, abolido, ultrapassado, e o ‘tendo sido’ que designa seu caráter original e, nesse sentido, indestrutível” (RICOEUR 2007, p.493). Desse modo, Eliana Dutra (2013) tem razão quando afirma que o filósofo francês reivindica “um estatuto teórico próprio para a memória” (DUTRA 2013, p. 80). Cabe dizer que há, também, nesses pontos há um diálogo com Heidegger, afinal, a memória é, para Ricoeur, uma capacidade, o poder fazer-memória, “ela é mais fundamentalmente uma figura do cuidado, essa estrutura antropológica básica da condição histórica” (RICOEUR 2000, p. 655. Cf., também, NICOLAZZI 2014; MENDES 2013).

Como a memória e a história, o perdão carrega a marca da representação presente da coisa ausente, ocorrida anteriormente. Ele, como horizonte comum da representação do passado, que se desenvolve no interior da dialética do desligar-ligar, pode ser entendido com uma forma de “memória reelaborada”⁷ ou, ainda, como “uma resposta ao arrependimento”. Nessa direção, o projeto do perdão “não é apagar a memória; não é o esquecimento; muito pelo contrário, seu projeto, que é de *romper com a dívida, é incompatível com o projeto de romper com o esquecimento*”. Desse modo, o perdão é pensado como “uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; aliviada do peso da dívida, a memória é liberada para grandes projetos. *O perdão dá um futuro à memória*” (RICOEUR 1995, p. 207, grifo nosso).⁸ Paradoxalmente, essa lembrança-resposta exige uma “reconciliação” com um tipo de esquecimento (que o autor chama de “esquecimento de reserva”, uma espécie de “memória latente”). Mas nunca com a amnésia e/ou políticas de “esquecimento comandado”. Assim, “os tempos do esquecimento” (em especial, “de apagamento dos traços”) e “os tempos do perdão” são antinômicos, fato que pode criar diversas “coalizões de temporalidades”, pois onde há esquecimento/apagamento, o perdão não pode acontecer (Cf. VIEILLARD-BARON 2013). Na economia de *MHO*, esse último se constitui em oposição ao perdão. São duas formas de “liberação do passado”, mas o perdão não pode ser apagamento (SCHAEFFER 2013).

Em *Amor e justiça*, o autor sustenta que o amor e a justiça vivem um equilíbrio instável, porém ambos se dirigem à ação e a incorporação da generosidade e da compaixão em nossos códigos (penais e sociais. Cf. RICOEUR 2008). A manutenção desse equilíbrio é possível, apesar das dificuldades. Cabe ao perdão acompanhar a justiça no esforço de erradicar, no plano simbólico, o componente sacro da vingança. Mas a justiça sabe que ela não pode erradicar o espírito de vingança. Nessa direção, o direito de punir guarda uma relação paradoxal com a racionalidade e a irracionalidade. *É nesse sentido que a anistia é um contrário do perdão*, um fazer calar o não-esquecimento da memória. O autor defende que a anistia é um tipo de esquecimento jurídico que procura apagar a dimensão de atestação da memória afirmando que nada ocorreu. Essa terapia social emergencial, uma “amnésia comandada”, “priva a opinião pública dos benefícios do *dissensus*”, “sob o signo da utilidade e não da verdade” e condena “memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã” (RICOEUR 2000, p. 588-589). A diferença é que “ao se aproximar assim da amnésia, a anistia põe a relação com o passado fora do campo em que a problemática do

⁷ O autor, como dissemos, fala em “memória feliz”, “apaziguada”, “reconciliada” (Cf. RICOEUR, 2007, p. 504).

⁸ A noção de dívida, inseparável da herança, é um indicador, na filosofia de Ricoeur, do dever de justiça. O perdão possibilitaria, por pressupor memória, o reconhecimento da dívida. Estamos diante de um horizonte utópico que quer pensar também a justiça não-violenta e reparadora. A articulação entre a justiça e o espírito do perdão poderia ocorrer na interação entre os três polos do judiciário, a saber: a lei, a vítima e o condenado. (Cf., HENRIQUES 2010; FIASSE 2007; DUFFY 2009). Ricoeur caminha, portanto, em uma direção próxima a de Todorov (2004, p. 61) que afirmou: “longe de se tornar prisioneiros do passado, nos devemos colocá-lo a serviço do presente, como a memória – e o esquecimento – devem se colocar a serviço da justiça”. Derrida refletindo também sobre a possível antinomia entre esquecimento e justiça, a partir de Yerushalmi (1988), situa a justiça, aquilo que excede, mas também exige o direito, do lado do que denomina de “ato de memória”, de uma resistência ao esquecimento. Trata-se, para o autor, de uma injunção em geral ou mesmo de um lugar de atribuição aos outros, sejam vivos ou mortos. (DERRIDA 1995, p. 122. Cf., também, RANGEL 2015).

perdão encontraria com o *dissensus* seu justo lugar” (RICOEUR 2000, p. 589). A anistia quer apagar as marcas, como se nada tivesse ocorrido. O “desespero” ou a “emergência” que possibilita a anistia cria um pacto de denegação da memória e afasta o perdão da memória.

É interessante notar que François Ost, importante interlocutor de Ricoeur, é bem mais “ameno”, mas mais contextualista que o filósofo francês em sua interpretação sobre a anistia. Saber se anistia (entendida como um texto jurídico excepcional e efêmero) é “esquecimento forçado ou perdão deliberado, conspiração do silêncio ou gesto de reconciliação nacional” (OST 2005, p. 174) depende da análise dos contextos precisos. Ost ainda destaca que as Comissões de Verdade e Reconciliação no Chile, em 1990, em El Salvador, em 1991 e a experiência sul-africana pós-apartheid conseguiram realizar “anistia sem amnésia” (Cf., também, MARANHÃO; PEREIRA 2011). Ricoeur também sustenta que o trabalho de memória, complementado pelo do luto, norteado pelo espírito de perdão poderia, em certas situações, preservar a fronteira entre anistia e amnésia. O autor aqui se ampara em Sophie Pons que afirma que os sul-africanos inventaram “a anistia individual e condicional, inversa das anistias gerais outorgadas na América Latina. Não se tratava de apagar, mas de revelar, não de encobrir os crimes, mas pelo contrário, de descobri-los” (RICOEUR, 2007, p. 490, Cf., também, TELES, 2007). Mais do que perdão, o que se buscava aí é a reconciliação política por meio de uma “katharsis compartilhada”, pois as audiências permitiram o exercício público do trabalho de memória e de luto a serviço da paz coletiva, mas “mais profunda e duradouramente, as violências do apartheid deixaram feridas que alguns anos de audiências públicas não poderiam bastar para curar” (RICOEUR 2007, p. 490-491). Não se pode dizer que nessa experiência “os protagonistas conseguiram avançar no caminho do perdão verdadeiro”. “A anistia concedida pelo comitê competente tampouco valia perdão por parte de vítimas privadas da satisfação que a sanção de um processo costuma trazer” (RICOEUR 2007, p. 490-491). Há, para o autor, limites claros nesse e outros processos de reconciliação política no espaço público.

78

Para Ricoeur, o dever de memória é o dever de fazer justiça ao outro. Para que o dever de memória não seja abusivo, ele precisa ser mediado pela crítica histórica, pelo trabalho de memória e de luto. Assim, o dever ético do trabalho de memória, salvo dos abusos, possibilita a relação entre o dever de memória, imperativos da justiça e trabalho de rememoração: “é a justiça que, ao extrair das lembranças traumatizantes seu valor exemplar, transforma a memória em projeto; é esse mesmo projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo” (RICOEUR 2000, p. 107). Não há, portanto, razão e legitimidade em nenhum tipo de dever de esquecimento. A anistia, enquanto “esquecimento por imposição”, deveria ou poderia ser enfrentada e revista no futuro, após o contexto de emergência. Já que, em grande medida, ela é prejudicial à verdade e à justiça, em especial, quando as tênues fronteiras entre anistia e amnésia forem rompidas. Só esse enfrentamento pode criar as condições para uma “justa memória” (uma utopia também). Apesar de o autor trabalhar em certos momentos com o conceito de “memória reconciliada”,

compreendemos o “perdão difícil” como algo mais do que uma reconciliação. Trata-se de uma reelaboração da experiência. Ao pressupor a justiça, o perdão difícil pretende ser, assim como a história e a memória, mais um instrumento que rompe o silêncio e as estratégias da amnésia/anistia, do ressentimento, da violência e da vingança (Cf. ABEL 2014). Abel (1996), em sua análise da *poética do amor* em Ricoeur destaca que o mandamento de amar o próximo é, antes de tudo, uma obrigação metafórica que supõem imaginação e interpretação. Nessa direção, o perdão poderia completar e, no limite, reparar a própria justiça, pois implica em convergência das responsabilidades jurídicas, morais e políticas. Reiteramos que o autor alerta que políticas em nome do “perdão” e da “reconciliação”, muitas vezes, acabam por estimular a amnésia e não o perdão.

Em 1992, Beuchot, em sua crítica a Ricoeur, sustentava que a ontologia, a ética e a política para o filósofo francês desaguam em uma escatologia, em uma esperança de conciliação entre os homens (BEUCHOT 1992, p. 139), um projeto ingênuo e profético. Díaz (2012), ao contrário, sustenta que toda a hermenêutica política de Ricoeur guarda alguma relação com a esperança e uma resistência à violência, pois está “inscrita nas possibilidades de uma liberdade escatologicamente situada no horizonte de la libertad” (DÍAZ 2012, p. 279). A exigência de justiça e instituições justas são parte do poder instituinte da coexistência de liberdades. Assim, para Díaz, Ricoeur articula utopia e democracia já que o projeto democrático pode ser entendido com um conjunto de disposições tomadas para que o racional e o desejo de viver em comunidade prevaleçam sobre o irracional e a lógica hierárquica. O dinamismo escatológico da promessa política é a “promessa não cumprida das vítimas que lutaram apoiadas em seu poder debilitado por defender com sua vida sua esperança imanente por justiça” (DÍAZ 2012, p. 278).

Ricoeur recusa limitar a utopia a uma função apenas crítica e subversiva, pois confere ao imaginário utópico uma *função prática* de transformar a realidade social. Para tal, o filósofo articula a antecipação e projeção utópica com as experiências pretéritas, anteriores (Cf. AMALRIC 2014). O caráter utópico contribui para a transmutação das dimensões *aporéticas* do perdão em uma *po-ética* do perdão: uma po-ética da existência. Afinal, “toda a pesquisa de Ricoeur se projeta em direção de uma “poética da vontade livre e reconciliada” e “essa poética não pode tomar outra forma que a de um horizonte” marcado pelo inacabamento” (JERVOLINO 2002, p. 68). A dimensão utópica cria condições de possibilidades para tornar porosas algumas das aporias do perdão. Ainda que a altura do perdão não permita um antes e um depois, a resposta ao arrependimento chega no tempo, seja de forma repentina (“conversões espetaculares”) ou progressiva (“provação de uma vida inteira”). A utopia escatológica do perdão aponta para sua realização no *agora*, “resultado da conjunção entre o presente vivo da experiência fenomenológica do tempo e o instante qualquer da experiência cosmológica” (RICOEUR 1990, p. 70.). No caso do perdão, esse “agora” pode ser um “agora datado” ou, diríamos, um “agora não datado”, já que, paradoxalmente, um “horizonte escatológico” pode não se transformar em um agora disponível (GREISCH 2001, p. 314). Assim, a resposta

ao arrependimento é uma de forma de *inscrição* do tempo fenomenológico no tempo cosmológico. A partir das figuras variadas do desligamento, um paradoxo se inscreve na condição histórica: “o da relação circular entre o que ‘permanece’ para sempre e o que acontece a cada vez” (RICOUER 2007, p. 499). Diríamos: frente à nossa condição de ser histórico – em especial, no interior da dialética entre o “ter sido” e do “não...mais”, entre o que é abolido e o que permanece – o “espírito do perdão” *permanece, resta* ou, simplesmente, *continua a existir* para poder acontecer a cada vez.

O Brasil e o “tempo do perdão”: entre a vítima e a impunidade

Mas, mais importante que a punição – e mesmo que a reparação – continua ser a palavra de justiça que estabelece publicamente as responsabilidades de cada um dos protagonistas e designa os lugares respectivos do agressor e da vítima numa relação de justa distância (RICOUER 2007, p. 481).

80

Algumas realidades históricas – como é o caso brasileiro, no que se refere aos crimes contra a humanidade cometidos pelo Estado brasileiro durante a ditadura militar (1964-1985), criam fortes impedimentos à realização de uma das pré-condições do “perdão difícil”: a justiça. Em especial, quando a impunidade é uma das principais marcas daquela experiência que permanece em múltiplas dimensões: “a lei de 1979, que beneficiou os opositores, mas também foi uma autoanistia, tornou-se a principal cláusula da transição democrática dos anos 1980 e consagrou a impunidade” (FICO 2012a, p. 51). Ainda segundo Carlos Fico, “a frustração diante da impunidade e da ausência de uma verdadeira ruptura torna a transição brasileira um processo que não terminou” (FICO 2012a, p. 52).⁹ Nessa direção, não deixa de ser justo, em termos ricoerianos, que, desde 2007, a Comissão de Anistia do Ministério da Justiça do Brasil, em seu projeto de uma anistia sem amnésia, peça *desculpas* e não perdão pelos “erros cometidos pelo Estado” durante a ditadura militar (Cf. ABRÃO; TORELLY 2010).

Mas, afinal, quem perdoa? Quem é o autor, por assim dizer, do perdão? Para Ricoeur (2007, p. 486), “somente o outro pode perdoar, a vítima”. Se o perdão pode vir-a-ser uma po-ética da existência haveria também uma “poética da vítima” (PENNA 2013)? Ricoeur (2007, p. 485) admite que a sabedoria política

⁹ Um trauma não é também uma experiência que não termina? Deixando de lado o psicologismo que permeia a noção de frustração, provisoriamente poderíamos dizer que a noção de trauma poderia ser utilizada com mais rigor a partir das seguintes questões: de que tipo de trauma está se falando? para quais atores? referindo-se a quais eventos no interior do que chamamos de ditadura-civil militar brasileira? É necessário enfatizar que há múltiplas experiências da história em uma mesma temporalidade, bem como de memórias. Essas memórias podem ser, ao mesmo tempo e/ou para certos atores, permeadas, dentro outros afetos, pelo trauma, pela mágoa, pela nostalgia, pela esperança, pela frustração, pela vingança, pelo ressentimento, pelo arrependimento, pelo medo e pelo perdão. De todo modo, não sem razão a reflexão de Ricoeur é uma das referências no debate contemporâneo sobre a revisão da Lei da Anistia no Brasil (Cf., entre outros, GABNEBIN 2010; FERNANDES 2013. Cf., também, em especial, TELES, SAFLATE 2010, REIS 2010). O livro de Bevernage (2012) será fundamental para o debate dessas questões nos próximos anos (Cf. ARAUJO 2014). Mas essa obra analisa situações e contextos onde ocorreu um intenso trabalho de memória, de luto e de justiça. Ao que parece, o caso brasileiro se dá pela via do “abuso do esquecimento”, muito mais próximo do caso espanhol, por exemplo. Tudo indica que nossa experiência esteja mais ligada ao revisionismo e/ou negação (Cf. PEREIRA, 2015).

deve determinar um limite para que o círculo das vítimas pare de crescer “para se precaver contra os excessos da tendência contemporânea a vitimização”. Nessa direção, Roberto Vecchi (2015) pergunta, mesmo admitindo o constrangimento: “pode-se criticar a vítima?” Teria a própria história se tornado “vítima da memória”? (NORA 1993, p. 10). A esse respeito Carlos Fico (2012b, p. 69) parece aceitar, também com constrangimento, o interdito: “uma senhora [em meio a um debate por ocasião dos 40 anos do Golpe de 1964] levantou-se e disse: ‘Eu fui barbaramente torturada!’. Caímos em profundo silêncio. Nada mais podia ser dito após aquela frase”. É digno de registro que nossa atual presidenta, Dilma Rousseff, em certos momentos de dificuldades políticas faça algum tipo de referência ao fato de ter sido torturada durante a ditadura civil-militar.

Ainda segundo Vecchi, o lugar de destaque que a figura da vítima tem na literatura brasileira remete “para um oco ou um vazio da vítima no plano social. Fora da literatura e dentro da vida, a vítima se torna socialmente uma não inscrição, se expõe pela sua indecidibilidade”. Nessa direção, o opositor à Ditadura “se constitui como inimigo (‘interno’) e não vítima de uma outra violência política”. Pensar sobre a figura da vítima em nossa história não significa apenas refletirmos sobre a “justiça de transição”, em especial, nas vítimas da tortura, do assassinato e do desaparecido, em nossa última ditadura. Mas seria preciso levar em conta também, por exemplo, o lugar do escravo, do ex-escravo e da escravidão na constituição e atualidade da nossa história (Cf. VECCHI, s/d). Ricoeur pode ter razão quando afirma que “cabará ao conhecimento histórico prosseguir essa dialética do desligar-ligar no plano da atribuição da memória a todos os outros que não eu e meus próximos” (RICOUER 2007, p. 503). Por outro lado, haveria uma ética vitimaria baseada em um universalismo abstrato? Para fugir desse risco, seria preciso articular universalidade e historicidade a partir da noção de “universais em contexto”, isto é, assumir o paradoxo “de uma parte, manter a pretensão universal ligadas a alguns valores onde o universal e o histórico se cruzam, de outra parte colocar essa pretensão em discussão, não no nível formal, mas no nível das convicções inseridas nas formas da vida concreta” (RICOUER 1990, p. 336).

Como mostramos em outro trabalho (PEREIRA 2015) intensificaram-se no Brasil durante a presença da Comissão Nacional da Verdade dois processos contraditórios ou mesmo paradoxais: um aumento da negação e/ou revisionismo em relação ao último período autoritário e o desenvolvimento de uma inscrição frágil. Ao contrário do que parece defender Ricoeur conhecer a factualidade do que ocorreu anteriormente por meio da lembrança talvez não tenha nenhum resultado terapêutico, pelo menos ligado à cura, à reconciliação ou à pacificação. Por outro lado, destacamos que a Comissão, em seu relatório final, “repara” a indistinção entre o algoz e a vítima presente na ideia de crimes conexos na Lei da Anistia, já que essa indistinção se transforma em uma distinção, na medida em que há a definição dos crimes e, sobretudo, os responsáveis por violações de direitos humanos são, ao menos, nomeados, e na lista figuram ex-presidentes da República e chefes militares. Por outro lado, mesmo o esperançoso Ricoeur já apresentava algum tipo de dúvida em relação à ideia de uma “reconciliação

nacional”, pois esse tipo de empreitada “não somente requer muito tempo, mas um trabalho sobre si em que não é excessivo discernir algo como um *incógnito* do perdão sob a figura de um exercício público de reconciliação política” (RICOEUR 2007, p. 492). Já que os povos não perdoam, o que há, em geral, é um trabalho público de memória e de luto, bem como gestos.

Um sintoma do desenvolvimento de certa inscrição frágil, mas também da fragilidade de “nossa memória re-elaborada”, é o livro *Ainda estou aqui* de Marcelo Rubens Paiva. São relatos das lutas da mãe, da família e de um autor marcado pelo desaparecimento do pai durante a ditadura civil-militar. Trata-se de um dos casos mais simbólicos de desaparecimento daquele período: do deputado Rubens Paiva, em janeiro de 1971. Como a mãe sobreviveu? Como a mãe reinscreveu sua própria vida? Ao mesmo tempo em que as Comissões da Verdade (nacionais e regionais) trabalhavam, o autor era afetado, em 2014, pelo nascimento do filho e pela memória que a mãe perdia. O pai uma vítima da Ditadura. A mãe uma combatente da Ditadura. Mas contra uma ideia corrente de que o luto só foi vivido privadamente, o autor destaca: “a família Rubens Paiva não é vítima da ditadura, o país que é. O crime foi contra a humanidade, não contra Rubens Paiva” (PAIVA 2015, p. 39).

82

A mãe, Eunice, depois do desaparecimento do pai tornou-se advogada e defensora dos direitos dos indígenas, além de lutar pela justiça e verdade a respeito da morte do marido. Em 2008 é interditada em função das consequências do avanço do mal de Alzheimer e não pôde testemunhar as homenagens feitas à memória dos ex-marido, como, por exemplo, a Comissão da Verdade Rubens Paiva em São Paulo (PAIVA 2015, p. 251). Além do esclarecimento de fatos: “o que não aconteceu em décadas, aconteceu em meses” (PAIVA 2015, p. 251). Um dos capítulos do livro se chama “depois do luto”, na verdade um mal-estar que acompanha a leitura pode ser expresso pela interrogação colocada ao final: depois do luto? Ao que parece o luto ainda não passou e não passará. Ainda que o livro possa ser entendido também como parte dessa elaboração, individual, familiar e pública, o destino privou, em parte, a mãe da verdade e da justiça: “a doença chegou no ano em que ela ganhou a ação que começou nos anos 80 e obrigava a União a ressarcir o seguro de vida que ela não pôde resgatar” (PAIVA 2015, p. 259). Mas nessa situação metafórica também de degeneração da memória não se perde tudo, assim “recentemente, uma nova fala cheia de significados”: “eu ainda estou aqui” (PAIVA 2015, p. 262). Ela ainda não morreu, mas morrerá. Mas, a morte do pai não tem fim. O livro termina com a denúncia realizada junto ao Supremo Tribunal Federal pelo Ministério Público Federal contra cinco militares responsáveis pelo homicídio de Rubens Paiva. Na última página do livro, em uma “nota do autor”, afirma-se: “o caso Rubens Paiva está longe de terminar” (PAIVA 2015, p. 295).¹⁰

Podemos dizer que de um ponto de vista especulativo o interesse por questões éticas por parte dos historiadores pode estar relacionado, também,

¹⁰ A questão do “Alzheimer”, do dever de lembrar e da relação entre pais e filhos aproximam o livro de Paiva do livro *O esquecido* de Elie Wiesel (Cf. WEINRICH, 2001, p. 251-259).

ao retorno da “memória impedida/ferida”. Com a suposta quebra da “crença na história” (HARTOG 2013) já não se saberia ou se poderia distinguir o que é passado e presente; o que deve ou não ser esquecido ou perdoado; o que precisa e não precisa ser elaborado. São tempos de curto-circuito da lógica e da experiência moderna do tempo? Tempos de “presentismo”? (HARTOG 2003). Ao que parece, o luto inacabado (ou seria um tipo de remorso, de negação, de frustração ou de melancolia?) pode alimentar lembranças sem fim, que não se transformam ou não realizam o trabalho de luto e de elaboração. O predomínio da memória ou do esquecimento coloca cada vez mais em questão a própria capacidade do saber histórico em (re)elaborar determinados passados? (HARTOG 2013). Até que ponto as demandas por reparação do passado podem mesmo ser relacionadas à emergência de uma nova utopia política? (GARAPON 2008).

Concordamos com Andreas Huyssen quando afirma: “a instauração ativa de processos por violações dos direitos humanos nos tribunais também depende da força dos discursos da memória na esfera pública – no jornalismo, nos filmes, nos meios de comunicação, na literatura, nas artes, na educação e até nas pichações urbanas” (HUYSEN 2014, p. 200). Nessa direção, quais são as fragilidades dos discursos da memória na esfera pública no Brasil? Uma boa resposta passa por compreendermos melhor a permanência de nossas diversas “estruturas de repetição” (KOSELLECK 2014). No Brasil, até que a justiça aconteça, o perdão fica em suspenso, é um horizonte ainda não realizado, uma possibilidade para deixarmos o passado-presente para trás. No processo de “coalizão de temporalidades”, o abuso de esquecimento (com seus silenciamentos e distorções), tem se superposto às possibilidades que a memória, a história e a justiça nos oferecem para reescrevermos e reelaborarmos a vida, em especial, a vida em sociedade, na “dimensão social”. A partir do caso brasileiro, podemos dizer que o tempo do perdão não chegou e pode não chegar, em primeiro lugar, para as vítimas diretas e seus descendentes; mas também, em segundo lugar, para os que lutam e lutaram no presente e no passado pela justiça, igualdade e felicidade (mesmo que ela possa ser “a gota de orvalho numa pétala de flor”).

O tempo do perdão é um horizonte, uma busca, uma esperança que pode contribuir para a ação, talvez mais do que o “espírito de vingança”, entendido como uma “reação natural” oposta ao perdão. Concordamos que “a decisão de perdoar é expressão de um desejo de segunda ordem de não agir segundo nossos sentimentos de primeira ordem como o rancor e a vingança. O que não significa que o senso de rancor ou o desejo de vingança desapareçam” (MARGALIT 2006, p. 168). Assim, não devemos superestimar, a partir de Ricoeur, a importância do perdão. *Ainda que perdoar possa significar vencer a raiva e a sede de vingança, “pode acontecer que a raiva e a sede de vingança sejam domadas sem que o perdão aconteça”* (MARGALIT 2006, p. 157, grifo nosso). Apesar desse limite, o perdão pode, em um plano simbólico, significar a vitória da memória sobre o ressentimento. Margalit, em sua investigação sobre a ética da memória,

apresenta uma alternativa à impossibilidade da punição: a expressão do remorso/arrependimento da parte daqueles que cometeram o erro.

Para Adorno, em "O que significa elaborar o passado" (1960), o passado estará "plenamente elaborado" quando estiverem eliminadas as causas do que passou. Se não pudermos eliminar totalmente as causas, talvez possamos eliminar os efeitos, ou mesmo, minimizar as causas e efeitos. Nessa direção, Paul Ricoeur, ao menos, nos lega, com sua utopia, uma "ferramenta crítica", uma esperança (íntima, social e talvez política) de que o tempo do perdão possa chegar. Se esse tempo chegar, talvez se possa resignificar a atual relação entre horizonte de expectativa e campo de experiência, entre tradição e esperança. A "ética do perdão" (Cf. ABEL, 2014) em Ricoeur deve ser entendida como uma viagem longa e cheia de tormentas, como, em geral, se mostra a articulação entre a tópica da viagem e imaginação política no interior do "gênero utópico" (RODRIGUES 2014, p. 9). Essa odisseia pode restituir uma capacidade de agir paralisado por uma falta. Assim, ela é compreendida por nós no interior do "novo espírito utópico", caracterizado por Rodrigues (2014, p. 4) pelo fato dessas utopias serem orientadas por um modo de temporalização sem prévia determinação do futuro.

Pensamos, portanto, que a escrita da história, a mediação, as guerras de memória, as memórias e a ficção podem, em geral, abrir possibilidades éticas e políticas, mesmo que limitada, de *tratar* a ferida, instituir a fala e o dissenso, domesticando até certo ponto a injustiça, a vingança e a mentira. No entanto, no caso brasileiro, qualquer forma de tratamento encontra um limite preciso e definido: a impunidade. Tendo em vista o "passado-presente" brasileiro cremos que a pergunta justa, em grande medida, deveria ser: é tempo de punição e de arrependimento?

84

Referências bibliográficas

- ABEL, O. et al. **La juste mémoire**. Genève: Labor et Fides, 2006.
- ABEL, O. "Pardon, histoire, oubli" e "L'éthique du pardon chez Paul Ricoeur". Disponível em: olivierabel.fr. Acesso em: 10 mar. 2014.
- ABRÃO, P. ; TORELLY, M. D. Justiça de transição no Brasil:. In: **Repressão e memória política no contexto ibero-brasileiro**. Brasília: Ministério da Justiça, 2010.
- AMALRIC, J.-L. Événement, idéologie et utopie. **Études Ricoeuriennes**, v. 5, 2014.
- ARAUJO, V. Os fantasmas que assombram o presente. Disponível em: www.valdeiaraujo.blogspot.com. Acesso em: 8 mar. 2014.
- ARENDT, H. **A condição humana**. São Paulo: Universitária, 2011.
- BAUSSANT, M. (dir.). **Du vrai au juste**. Quebec: Laval, 2006.
- BEUCHOT, M. El porvenir político-cultural y escatológico del hombre según Paul Ricoeur. **Isegoria**, n. 5, 1992.

- BEVERNAGE, B. **History, Memory, and State-Sponsored Violence**. London: Routledge, 2012.
- DERRIDA, J. **Mal d'Archive**. Paris: Galilée, 1995.
- _____. **Foi et savoir, suivi de le siècle et le pardon**. Paris: Seuil, 2000.
- _____. La parole. Donner, nommer, appeler. **Ricoeur**. Paris: L'Herne, 2004.
- DÍAZ, G. Z. La hermenêutica política de Ricoeur. **Universitas Philosophica**, 2012.
- DOSSE, F.; GOLDENSTEIN, C. (orgs.). **Paul Ricoeur**. Paris: Seuil, 2013.
- DUFFY, M. **Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon**. New York: Continuum, 2009.
- DUTRA, E.. A Memória em Três Atos. **Revista USP**, v. 98, 2013.
- FERNANDES, J. V. **Os limites do consenso**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.
- FIASSE, G. Asymétrie, gratuité et réciprocité. In: **Paul Ricoeur**. Paris: PUF, 2008.
- _____. Paul Ricoeur et le pardon. **Théologique et philosophique**, v. 63, n. 2, 2007.
- FICO, C. História do Tempo Presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis. **Varia história**, v. 28, n. 47, 2012a.
- _____. História que temos vivido. In: VARELLA, F. et al. **Tempo presente & usos do passado**. Rio de Janeiro: FGV, 2012b.
- GAGNEBIN, J. M. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. O preço de uma reconciliação extorquida. In: SAFATLE, W. e TELES, E. (orgs.). **O que resta da ditadura**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GARAPON, A. **Peut-on réparer l'histoire?** Paris: Odile Jacob, 2008.
- GONÇALVES, R. C. V. R. **Odisséias do Perdão em La memoire, l'histoire et oubli de Paul Ricoeur**. Dissertação (Mestrado) - FUNEDI/UEMG, Divinópolis, 2007.
- GREISCH, J. **Paul Ricouer**. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- HARTOG, F. **Régimes d'historicité**. Paris: Seuil, 2003.
- _____. **Croire en l'histoire**. Paris: Flammarion, 2013.
- HENRIQUES, F. Dívida e Perdão em Paul Ricoeur. **Communio**, v. XXVII, 2010.
- HUYSSSEN, Andreas. **Culturas do passado-presente**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- JANKÉLÉVITCH, V. **L'imprescriptible**. Paris: Seuil, 1986.
- JERVOLINO, D. **Paul Ricoeur**. Paris: Ellipses, 2002.
- KEARNEY, R. L'homme capable; Dieu capable. In: **L'homme capable**. Paris: PUF, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos de tempo**. Rio de Janeiro: Contra-ponto; Puc-Rio, 2014.

L'homme capable. Paris: PUF, 2006.

MARANHAO, C. C. B.; PEREIRA, M. H. F. Memória e Justiça nas Transições Políticas. **Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica**, v. 8, p. 30-45, 2011.

MENDES, B. **A representância do passado histórico em Paul Ricoeur**. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

MICHEL, J. **Paul Ricoeur: une philosophie de l'agir humain**. Paris: Cerf, 2006.

MIGLIORI, M. L. B. **Horizontes do Perdão**. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2007.

MOYN, S. **The last utopia: human rights in history**. Harvard: Harvard University Press, 2010.

NICOLAZZI, F. Paul Ricoeur (1913-2005). In: PARADA, M. (org.). **Os historiadores clássicos da história**. Petrópolis: Vozes, 2014, v. 3, p. 15-45.

NORA, P. Entre Memória e História. In: **Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 10, 1993.

86

OST, F. **O tempo do direito**. Bauru: Edusc, 2005.

PAIVA, M. R. **Ainda estou aqui**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

PENNA, J. C. B. O. Poética da vítima. **Revista Brasileira**, v. II, p. 87-106, 2013.

PEREIRA, L. R. O debate entre Hans-Georg Gadamer e Reinhart Koselleck. **História da Historiografia**, 2011, p. 245-265.

RANGEL, M. M. **Modernidade e história a partir de Walter Benjamin e Derrida**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

REIS, D. A. Ditadura, anistia e reconciliação. **Estudos históricos**, v. 23, n. 45, 2010.

_____. **História da 'consciência histórica' ocidental contemporânea**. B. H.: Autêntica, 2011.

REVAULT, M.; AZOUVI, F. Avant-propos. **Ricoeur**. Paris: L'Herne, 2004.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: UNICAMP, 2007.

_____. **Amour et justice**. Paris: Points, 2008.

_____. **L'idéologie et l'utopie**. Paris: Seuil, 1997.

_____. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000.

- _____. **Le Juste**. Paris: Éspirit, 1995.
- _____. **O perdão pode curar?** Covilhã: Lusosofia, 1995.
- _____. Teoria da solidão impossível. **Folha de São Paulo**, 29 mai. 2005, Mais!.
- _____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.
- RODRIGUES, H. E. **A utopia no tempo, o tempo na utopia**. Texto apresentado ao Fórum De Teoria e História da Historiografia. Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2015.
- ROUPNEL, G. **Histoire et Destin**. Paris: Grasset, 1943.
- SCHAEFFER, J.-M. L'oubli de l'oubli?. DOSSE, F.; GOLDENSTEIN, C. (orgs.). **Paul Ricoeur**. Paris: Seuil, 2013.
- SUGIMURA, Y. Du mal au pardon. In: **L'homme capable**. Paris: PUF, 2006.
- TELES, E. **Brasil e África do Sul**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- TELES, E.; SAFATLE, V. (orgs.) **O que resta da ditadura**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- TODOROV, T. **Les abus de la mémoire**. Paris: Arléa, 2004.
- VECHI, R. **O lugar da vítima na escrita contemporânea**. 2015 (mimeo).
- VIEILLARD-BARON, J.-L. Mémoires et conflits. **Études Ricœuriennes**, v. 4, 2013.
- WEINRICH, H.. **Lete**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- WHITE, H.. **La ficción de la narrativa**. Buenos Aires: Eterna Cadêcia, 2011.
- YERUSHALMI, Y. H. Refléxions sur l'oubli. **Usages de l'oubli**. Paris: Seuil, 1988.

A representância do passado histórico em Paul Ricoeur: linguagem, narrativa, verdade*

The “representance” of historical past in Paul Ricoeur: language, narrative, truth

Breno Mendes

mendes.breno@gmail.com

Doutorando

Universidade Federal de Minas Gerais

Avenida Paraná, 466/509 - Centro

30120-020 - Belo Horizonte - MG

Brasil

Resumo

A representação do passado histórico na obra de Paul Ricoeur é o objeto desse artigo. O caminho escolhido para a investigação passa por conceitos correlatos ao tema, como linguagem, narrativa e verdade. Delinearemos de maneira mais precisa os contornos da representação historiadora em Ricoeur, sobretudo, a partir do neologismo *representância*, cunhado pelo filósofo, além de considerarmos a recepção de sua teoria entre alguns historiadores. Por fim, em nossas considerações finais, analisaremos as implicações dessa reflexão na noção de verdade histórica.

Palavras-chave

Paul Ricoeur; Representação; Narrativa Historiográfica.

Abstract

The representation of the historical past in the work of Paul Ricoeur is the subject of this article. The way chosen for the investigation involves concepts related to the theme, such as language, narrative and truth. We will delineate more accurately the contours of historian representation in Ricoeur, mainly from *representance* neologism, created by the philosopher, in addition to considering the reception of his theory among some historians. Finally, in our concluding remarks, we will analyse the consequences of this reflections on the historical notion of truth.

Keywords

Paul Ricoeur; Representation; Historiographic narrative.

Recebido em: 21/4/2015

Aprovado em: 22/12/2015

* Nesse artigo sintetizo alguns argumentos trabalhados em minha dissertação de mestrado sobre Paul Ricoeur. Bolsista do CAPES/PROEX.

No presente artigo pretendemos dissecar a interpretação de Paul Ricoeur sobre a operação de representação do passado histórico. Ressaltaremos as contribuições trazidas pela *representância* ricoeuriana às relações entre a representação e seu referente e também esquadriharemos algumas críticas feitas ao filósofo, bem como suas respostas a elas. Nosso trabalho versará sobre a representação no registro da teoria da história. Conforme Falcon, esse conceito-chave do discurso histórico aponta, concomitantemente, tanto para a relação cognitiva mantida pelo conhecimento histórico em relação à realidade, quanto para o caráter linguístico da escrita da história. Dessa forma, uma reflexão sobre a representação do passado envolve pensar as condições de possibilidade do saber histórico como disciplina específica (FALCON 2000).

Um breve olhar sobre a etimologia do termo revela que representação deriva da forma latina *repraesentare*, cujos significados são: apresentar de novo e tornar presente alguém ou alguma coisa ausente por intermédio de um objeto. Outros sentidos catalogados são: colocar um objeto no lugar de outro e encenar um acontecimento re-apresentando-o no presente. No âmbito político e diplomático, temos a acepção da representação como a prática em que uma pessoa está presente no lugar de outra, substituindo-a e agindo em seu nome como legítima representante. A moderna teoria do conhecimento tende a entender a representação como uma objetivação do mundo exterior à consciência do sujeito cognoscente através de uma imagem ou símbolo que vale por ele (FALCON 2000). Ainda na seara semântica e etimológica, é significativa a distinção feita na língua alemã entre a *Darstellung*¹ (apresentação) e a *Vertretung* (representação/representância). Segundo Pitkin, *darstellen* é retratar ou colocar alguma coisa no lugar de algo, ao passo que *vertreten* é atuar como um agente para alguém (PITKIN 2006).

A representação historiadora sob o signo da representância

As últimas páginas das meditações ricoeurianas sobre a operação historiográfica em *A memória, a história, o esquecimento*² (2000) se defrontam com o cerne de nosso problema central, a representação do passado. Desde *Tempo e narrativa* (RICOEUR 1983-1985, 3v.), Ricoeur mobiliza o termo representância para buscar compreender a realidade do passado histórico. Na obra publicada em 2000, ele assinala que essa questão não se restringe aos confins da epistemologia e se coloca no limiar de uma ontologia da existência histórica, chamada de *condição histórica*:

A palavra “representância” condensa em si todas as expectativas, todas as exigências e todas as aporias ligadas ao que chamamos em outro momento de intenção ou intencionalidade histórica: ela designa a expectativa ligada

¹ Ao longo do texto iremos manter, sempre que possível, as menções aos termos originais. Nosso objetivo é apenas deixar explícito qual a opção de tradução estamos endossando. O conceito de *Darstellung*, por exemplo, já foi vertido como *representação*, escolha com a qual não estamos de acordo. Além disso, o fato do conceito original constar entre parênteses permite ao leitor realizar traduções distintas da nossa, caso julgue necessário.

² Para tornar as referências às obras de Ricoeur mais dinâmicas adotamos o seguinte sistema de abreviaturas: MHE: *A memória, a história, o esquecimento*; MV: *A metáfora viva*; T&N: *Tempo e narrativa*. As referências completas encontram-se no fim do artigo.

ao conhecimento histórico das construções que constituem reconstruções do curso passado dos acontecimentos (RICOEUR 2000b, p. 359).

Ademais, a representância é apontada por alguns comentadores como fulcral para o realismo crítico da epistemologia da história ricoeuriana, situada entre um realismo de objeto e o relativismo. Para Olivier Mongin, Ricoeur prefere falar em representância em lugar de representação para dar conta da especificidade da referência ou do entrecruzamento entre a história e a realidade. Tal abordagem teria alguns pressupostos. O primeiro é que a realidade histórica é um vestígio (*trace*), pois nosso acesso ao passado não é feito senão pela mediação de um testemunho ou outra fonte documental. O segundo aponta para o ter-sido (*avoir été*), sempre considerado como o contraponto das reconstruções historiadoras (MONGIN 1994). Johan Michel defende que a representância permite a Ricoeur escapar aos extremos, seja do realismo ingênuo, seja do relativismo, ao apostar na possibilidade de a historiografia cumprir seu voto de representar o passado histórico com fidelidade (MICHEL 2006).³

A fase da representação da operação historiográfica concentra algumas das mais obstinadas dificuldades concernentes à referência ao passado (RICOEUR 2000). Por alguns instantes, pode parecer que o historiador não conseguirá cumprir sua promessa de representar o passado adequadamente. Quanto a isso, Ricoeur faz questão de elucidar que essa suspeita não deve se assentar somente no momento da representação escrita, mas também em sua articulação com os níveis anteriores – a explicação/compreensão e a pesquisa documental –, assim como na relação da história com a memória (RICOEUR 2000b).

Grande parte das dificuldades ocorre porque a linguagem não é um *medium* transparente ou alguma espécie de espelho da realidade. Pelo contrário, Ricoeur situa a linguagem no fundamento do conhecimento histórico. Esse gesto implica considerar a inteligibilidade própria ao discurso figurativo da narrativa. Na epistemologia ricoeuriana, a atenção aos procedimentos formais, contudo, não redundam em um enclausuramento da intriga em si mesma; o ato de narrar não perde seu vínculo com o real.

Representação e referência

Um bom contraponto à posição ricoeuriana pode ser encontrado em Ankersmit. Em um artigo sobre a natureza da representação histórica, o autor parece ter arrefecido seus ímpetos pós-modernos, conquanto não ofereça uma resposta definitiva no que tange à referência da narrativa historiográfica. A primeira distinção que Ankersmit julga pertinente é entre descrição e representação. A primeira se dá no nível das frases e possui uma referência explícita, na medida em que opera uma identificação única e bem definida na realidade. Exemplos disso seriam nomes próprios como Luís XIV, ou frases do tipo “o homem que pisou pela primeira vez na lua”, pois apresentam um

³ Isto não implica, de modo algum, uma recaída no realismo ingênuo do qual Ricoeur buscou se afastar. Nas considerações finais ofereceremos argumentos para justificar nosso posicionamento sobre esse tema.

referente inequívoco. O mesmo não ocorreria com as representações que são formadas por um conjunto de frases. Numa obra sobre a Revolução Francesa, por exemplo, seria quase impossível diferenciar aqueles parágrafos que se remetem exclusivamente ao processo revolucionário daqueles que contêm uma construção de sentido, conferindo uma determinada propriedade aos eventos. Por isso, no juízo desse autor, não seria possível falar de verdade ou falsidade no nível das representações históricas (ANKERSMIT 2012).

Um embaraço apontado pelo historiador holandês acontece quando temos várias representações – às vezes opostas entre si – da mesma pessoa ou acontecimento. Nesses casos, o representado também deveria diferir, uma vez que ele é aquilo que é pintado e delineado por uma representação. O representado não poderia ser tomado como um modelo que está diante do autor, uma vez que cada representação apresenta apenas um aspecto da pessoa ou acontecimento, e não sua integralidade. Para Ankersmit, a representação histórica tem a mesma estrutura da metáfora. Quando criamos conceitos como Renascimento ou Século das Luzes, convidamos o leitor a ver certa parte do passado nos termos daquelas ideias que associamos a essas palavras. No entanto, se a metáfora propõe uma interação entre sentidos e não entre suas referências, no caso da representação histórica, a interação de sentido não exclui da relação parte do próprio passado: “Assim, a interação de sentido existe, mas seu significado se move em uma única direção, ou seja, da linguagem para o mundo. O passado em si é o recipiente mais ou menos passivo do significado” (ANKERSMIT 2012, p. 197).

Apesar de dizer que a relação da linguagem com o mundo não é rompida, a teoria da representação de Ankersmit, a nosso ver, é oscilante. Para ele, conceitos como Renascimento ou Iluminismo têm uma existência apenas discursiva para nos ajudar a organizar o conhecimento sobre o passado. Sob essa ótica, a representação, ao contrário da descrição, não faz referência a coisas individuais na realidade. As consequências disso agravam-se quando o holandês constata que “na representação não podemos chegar da verdade à referência e vice-versa” (ANKERSMIT 2012, p. 219). Em sua distinção, a representação não produz enunciados verificáveis, portanto, não está sujeita à lógica da verdade e falsidade. Algumas páginas adiante, o autor sugere que o nível representativo, além de possuir certa autonomia em relação ao enunciado verdadeiro, teria até uma prioridade sobre ele. Isso pode ser constatado no ambíguo trecho a seguir:

A representação é um preparado mais forte que a verdade. A representação contém a verdade – pense nas afirmações contidas por uma representação histórica – não está contra, mas além da verdade. A representação contém a verdade, mas também pode fazer algo com ela. [...] A representação pode brindar-nos com uma perspectiva sobre o mundo convidando-nos a certo tipo de ação (ANKERSMIT 2012, p. 223, grifos do original).

Nossa escolha por expor alguns pontos da teoria de Ankersmit⁴ como contraponto não foi aleatória ou acidental. O próprio Ricoeur, em *A memória, a história, o esquecimento*, já havia examinado e feito algumas críticas a esse autor por conta de teses semelhantes que vêm sendo por ele sustentadas desde *Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language*, de 1983. No artigo "Filosofias críticas da história", o filósofo francês identifica na epistemologia de Ankersmit uma firme recusa do realismo e a defesa de um idealismo narrativo, na medida em que, para o holandês, a representação (então chamada por ele de *narratios*) tem uma certa autonomia em relação aos enunciados pontuais (frases), que podem ser falseáveis.⁵ Contudo, Ricoeur nota, espantado, que as palavras "passado" e "representação" persistem no discurso de Ankersmit. Uma objeção formulada por Ricoeur é que as representações não estariam tão dissociadas assim dos enunciados pontuais a ponto de perder sua ancoragem em fatos verificáveis. A possibilidade de falseabilidade e verificação da fase documental são reafirmadas por Ricoeur, ainda que estejamos diante de narrativas díspares sobre um acontecimento ou pessoa. O fato de Napoleão, por exemplo, ter se tornado uma espécie de personagem controverso de narrativas históricas tão distintas "aboliria o valor referencial do personagem histórico *atestado* pelos documentos?" (RICOEUR 1994b, p. 181, grifo nosso).

A incomensurabilidade entre as narrativas diferentes sobre o mesmo assunto, sustentada por Ankersmit, é repelida por Ricoeur. Equilibrando-se em uma corda bamba, o filósofo evita cair seja no substancialismo, seja no relativismo, ao dizer que fora da cronologia e de uma certa *crônica-esqueleto* das ações que sustenta as interpretações não temos nada que nos garanta o fato de duas histórias estarem falando da mesma coisa. Porém, esses dois elementos asseguram a junção entre o nível dos enunciados pontuais e o da interpretação global, ou representação. Além do mais, Ricoeur recomenda levarmos em conta a recepção dos textos, que estabelece interseções entre as narrativas, frisando o conteúdo que elas teriam em comum. Afinal, não podemos nos esquecer de que

92

⁴ Sem dúvida, a leitura que fizemos de Ankersmit é pontual, limitada e orientada pela nossa hipótese central. Entretanto, nossa intenção não foi desqualificar a posição do historiador holandês, que tem contribuído bastante para as discussões de Teoria da História. Vale lembrar que a relação entre Ankersmit e Ricoeur é ambivalente e não se pauta, estritamente, por um antagonismo. Na obra *História e tropologia* (1994), Ankersmit afirmou o seguinte sobre *Tempo e narrativa*: "Talvez, nenhum livro no campo da filosofia da história, desde a Segunda Guerra Mundial, traga maior riqueza de aprendizagem e uma avaliação imparcial do que se tem feito até agora, ou um maior talento para sintetizar tradições distintas e heterogêneas" (ANKERSMIT, 2004, p. 137). No entanto, um pouco adiante, ele lamenta que o filósofo francês tenha *regressado* da tradição narrativista para a tradição epistemológica ao não se deter apenas em questões linguísticas, mas também se preocupar com a relação que os enunciados mantêm com a realidade do passado histórico. É necessário destacar, ainda, que o próprio Ankersmit afirmou ter abandonado a ênfase na tradição narrativa e se voltado para o tema da representação. "Segue-se uma discussão acerca da narrativa não lançará nenhuma luz sobre o problema da verdade histórica, considerando que a narrativa está principalmente associada ao romance. É por isso que passei, há algum tempo, da noção de narrativa para a de representação. Em primeiro lugar, porque essa noção não está contaminada com tudo que os narrativistas associam com a narrativa; e, em segundo lugar, porque a noção sugere fortemente o que é representado: *se você tem representações também deve haver algo que é representado por elas. Deste modo você pode corrigir o distanciamento entre linguagem/realidade, tão característico da teoria narrativista*" (ANKERSMIT 2012, p. 321).

⁵ No artigo *Representação e referência*, Ankersmit parece manter esse posicionamento, pois para ele o passado é semelhante a uma tela em branco na qual o historiador projeta significados com sua representação. "Nós os projetamos no mundo – ao *projetar* o significado sobre o passado, como metáfora histórica e representação. Não nos perguntamos se, dado um determinado sistema teórico ou estilo, o pintor representou corretamente parte do mundo. Este é o tipo de pergunta que pertence às ciências, e não à arte (ou a história da arte). Não é a verdade, mas sim o estilo que conta" (ANKERSMIT 2012, p. 200).

uma teoria da escrita está incompleta caso desconsidere uma teoria da leitura. Isso não equivale a subsumir duas narrativas que tratam do mesmo assunto sob um único e homogêneo gênero. Como raramente um historiador é o primeiro a tratar de um dado período ou escola de pensamento, ele sempre buscará, de alguma forma, corrigir ou modificar o que seus predecessores disseram sobre o mesmo tema. Portanto, há uma crença subentendida de que estão falando da mesma coisa:

Podemos conceder que esta identidade é uma *identidade fluida (floue)*, e que se pode dizer, sem paradoxo, que a Revolução Francesa, segundo Furet tem poucas coisas em comum com a Revolução Francesa segundo Michelet. No entanto, são essas poucas coisas que salvam a identidade fluida de denominação (RICOEUR 1994b, p. 184, grifos do original).

A suspeita contra a referencialidade da representação lançada por Ankersmit⁶ suscita nos historiadores, segundo Ricoeur, uma veemente réplica, que transforma em protesto a atestação da realidade que o historiador atribui a uma boa obra histórica. Esse grito pode se aproximar de forma surpreendente do adágio rankeano que propõe narrar os acontecimentos tal como ocorreram realmente. Entretanto, pergunta-se Ricoeur, como evitar que esse movimento conduza a uma ingenuidade epistemológica? Sua resposta: se os modos representativos que supostamente dão forma literária à intencionalidade histórica são questionados, a única maneira de atestar a realidade é recolocar em seu lugar a fase escriturária em relação à explicação/compreensão e a fase documental: "Juntas, escrituralidade, explicação compreensiva e prova documental são suscetíveis de credenciar a pretensão verdade do discurso histórico" (RICOEUR 2000b, p. 363). Isso significa que é preciso remeter a arte da escrita da história às técnicas de pesquisa e aos procedimentos críticos que podem trazer o protesto (narrar tal como aconteceu) à forma de atestação transformada em crítica.

Diante da provocação escrita pelo autor Roland Barthes, para quem "o fato não tem senão uma existência linguística" (BARTHES 2004),⁷ Ricoeur chega até a indagar se ele próprio não teria sucumbido a essa ideia, ao distinguir, como já vimos anteriormente, o fato (construído com sólida investigação documental e mediação

⁶ No texto *História e verdade para além da virada linguística: a contribuição de Ankersmit*, o autor oferece uma leitura diferente da nossa. Para Silva, Ankermit tem buscado lutado contra seu "calcanhar de Aquiles" o relativismo radical. "Cremos ser possível afirmar, a título de conclusão, que os argumentos de Ankersmit em A escrita da História contribuem para tornar os historiadores menos cautelosos em face da Virada Linguística, pois o autor, ao definir a explicação histórica como uma modalidade de representação do passado mediada pela linguagem, não nega a possibilidade de que haja representações mais ou menos plausíveis – alguns talvez preferissem dizer mais ou menos "verdadeiras" –, opondo-se assim a um relativismo radical que, ao insistir sobre o caráter ficcional das narrativas históricas, termina por introduzir o irracionalismo na "oficina" dos historiadores, algo que Ankersmit se nega a admitir. (SILVA 2014, p. 186)

⁷ O crítico literário francês assemelhou a história-narrativa de Fustel de Coulanges ao romance realista oitocentista. Os dois escreveriam textos em que o enunciador parece estar ausente e a história se desenrola objetivamente, sem a intervenção do autor; "a história parece contar-se sozinha" (BARTHES 2004, p. 169). Nessas narrativas, em que há uma carência dos signos do enunciante, haveria aquilo que ficou consagrado como a "ilusão referencial". Sua polêmica tese, que ainda nos dias atuais causa espanto e perturbação em meio aos historiadores: "O fato nunca tem mais do que uma existência linguística (como termo de um discurso), e, no entanto, tudo se passa como se essa existência não fosse senão a "cópia" pura e simples de uma outra existência, situada num campo extraestrutural, o "real". Esse discurso [o histórico] é, sem dúvida, o único em que o referente visado como exterior ao discurso, sem que nunca seja, entretanto, possível atingi-lo fora do discurso (BARTHES 2004, p. 177)

linguística) do acontecimento. Todavia, nas palavras do próprio filósofo, “o realismo crítico aqui professado” (RICOUER 2000b, p. 364) o leva para um passo aquém da proposição factual, ao invocar a dimensão testemunhal do documento. No coração da prova documental estaria a tríplice declaração da testemunha de que: 1) estava lá; 2) acreditem em mim; 3) se não acreditarem, perguntem a outrem. Caçoar do realismo do testemunho, salienta Ricoeur, é negligenciar o germe da crítica que ele traz: “Ocorreu-me dizer que não temos nada melhor do que a memória para assegurar a realidade de nossas lembranças. Agora, dizemos: não temos nada melhor do que o testemunho e a crítica do testemunho para dar crédito (*accréditer*) à representação historiadora do passado” (RICOUER 2000b, p. 364).

Representação e verdade

Antes de chegar ao seu limiar, a senda ricoeuriana pela representação historiadora defronta-se com o problema da verdade, engendrando a pergunta: o que a discussão sobre a verdade poderia acrescentar ao conceito de representância? A grande dúvida consiste em saber até que ponto existe a possibilidade de adequação e correspondência, uma vez que o passado, objeto referencial da pretensão veritativa, é o “ausente da história”, e a linguagem não é um meio transparente de reprodução. Desde *Tempo e narrativa*, Ricoeur tem defendido que a representação histórica tem no passado sua contraparte (*vis-à-vis*). Nessa ocasião, a ideia de lugar-tenência era empregada para precisar o modo de verdade próprio da representância, a ponto de o autor quase considerá-las como sinônimas. Entretanto, a questão não é resolvida de forma tão simples. O mais prudente é especificar quais aspectos da noção de correspondência ficam excluídos do processo (RICOUER 2000b).

94

A imitação-cópia é o primeiro aspecto da correspondência que é descartado: “Uma narrativa não se parece com o acontecimento que ela narra” (RICOUER 2000b, p. 366). Uma heterologia mínima entre a representação e seu referente subjaz à própria noção aristotélica de *mímesis*, na qual a ricoeuriana está fundamentada, como produtora de sentidos para os acontecimentos. Sob a batuta dos três momentos da *mímesis*, a prefiguração, a configuração e a refiguração, acentua-se a distância entre a *mímesis* ricoeuriana e a imitação-cópia. Em 1998, no texto “A marca do passado”, Ricoeur havia proposto que a dimensão fiduciária do testemunho substituísse o enigma da relação de semelhança: “É preciso deixar de se perguntar se uma narrativa se assemelha a um acontecimento para se perguntar se o conjunto de testemunhos, confrontados entre si, é fiável” (RICOEUR 2012, p. 334). Todavia, essa troca de problemáticas não pode se consumir até as últimas consequências. Dois anos depois, em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur prefere ser um pouco mais cauteloso: “Convém dizer que nunca se acaba totalmente com esse fantasma, na medida em que a ideia de semelhança parece difícil de expulsar totalmente” (RICOUER 2000b, p. 365).

O segundo aspecto da correspondência a ser discutido é o de adequação, que contribui para a elaboração, no terceiro tomo de *Tempo e narrativa*, do conceito de representância. No entanto, naquela época, o filósofo nutria grandes expectativas em relação à dialética dos grandes gêneros Mesmo, Outro

e Análogo.⁸ Tal posição foi repensada pelo autor e tomou novos rumos, tendo como norte o crivo testemunhal:

A representância, posso dizer, exprime a opaca mistura entre a lembrança e a ficção na reconstrução do passado. Pelas mesmas razões, espero, hoje, menos luzes do que outrora da dialética entre o mesmo, o outro e o análogo, por meio da qual eu tentava articular conceitualmente a relação de representância. Este recurso à analogia, para além da oposição entre o mesmo e o outro, parece-me, atualmente, excessivamente tributária da problemática da *eikôn*, talvez por não ter passado pelo crivo do testemunho (RICOEUR 2012, p. 336).

O propósito disso, segundo Ricoeur, é tentar salvar o que deve ser retido da fórmula de Ranke, segundo a qual a tarefa da história não é julgar os acontecimentos do passado, mas mostrar os acontecimentos tais como eles efetivamente ocorreram. Nesse sentido, o “tal como” da fórmula designaria apenas a função de lugar-tenência; “O que ‘realmente’ se passou continua assim inseparável do ‘tal como’ efetivamente se passou” (RICOEUR 2000b, p. 366). De modo análogo a de Certeau, Ricoeur pensa que o discurso histórico implica uma relação com o outro enquanto ele está ausente (CERTEAU 2012). A especificidade da historiografia reside no fato de este ausente carregar a marca da anterioridade presente no passado. Nessa perspectiva, o discurso histórico transforma a diferença em seu objeto. O ponto de partida ocorre quando uma sociedade se define ao distinguir-se do seu outro, chamando-o de *passado*. Assim, outorga-se à história a incumbência de investigar as regiões exteriores à circunscrição do presente. A escrita, aliada às práticas e ao lugar social, constitui o empreendimento de compreensão no qual o presente busca tornar a alteridade do passado assimilável e compreensível (CERTEAU 2007). Segundo Certeau, o estatuto social do historiador o coloca em uma posição ambivalente: por um lado, ele fica incumbido de explicar a estranheza, ainda que sem suprimi-la completamente; por outro, ele deve buscar semelhanças onde se apresentam as dessemelhanças, para que esse estudo traga alguma contribuição para o tempo presente. A escrita da história se mostra como “um discurso que organiza uma presença faltante” (CERTEAU 2012, p. 188).

95

A recepção da teoria da representação ricoeuriana pelos historiadores

Roger Chartier é um dos entusiastas da teoria da representação ricoeuriana. Para esse historiador cultural, a obra de Ricoeur é aquela que mais dedicou atenção aos modos de representação do passado, seja pela narrativa histórica, pelo discurso ficcional ou pelas operações da memória. O principal mérito destacado por Chartier seriam os subsídios fornecidos pelo filósofo em tempos de relativismo para proteger as possibilidades de o discurso histórico ser uma representação e explicação adequadas da realidade do que um dia aconteceu. Nas conclusões de seu artigo “Defesa e ilustração da noção de representação”, o historiador francês

⁸ A dialética entre o Mesmo, o Outro e o Análogo foi apresentada no terceiro capítulo do terceiro volume de *Tempo e narrativa*.

subscreeve a recomendação ricoeuriana de remeter a fase da escrita aos outros momentos da operação historiográfica, à explicação/compreensão e à crítica documental. Somente por essa via, a atestação poderia prevalecer contra a dúvida de não pertinência da representação historiadora (CHARTIER 2011).

Porém, nem sempre a recepção ricoeuriana entre os historiadores franceses foi amistosa. No dossiê organizado em 2002 pelo periódico *Le débat*, por conta da publicação de *A memória, a história, o esquecimento*, o texto de Alexandre Escudier⁹ sobressai pelas contundentes críticas à teoria da representação ricoeuriana. O primeiro questionamento se dirige à homogeneidade que, segundo esse autor, é estabelecida por Ricoeur entre a representação do passado, a representação mnemônica, as representações sociais e a representação historiadora como componente da escrita histórica. Outro ponto levantado incide sobre a escolha ricoeuriana pelo termo *Vertretung* – representância, lugar-tenência – para qualificar a narrativa histórica. Essa opção, na interpretação de Escudier, marca um distanciamento do filósofo em relação aos historiadores de *métier*, já que, desde o século XVIII, a noção empregada por eles para designar as exposições das pesquisas históricas é *Darstellung*¹⁰ [apresentação/exposição] ou mesmo *Darlegung* [presentificação, mostraçã] (ESCUDIER 2002).

96

Outro alvo dos ataques do crítico é a dialética apontada por Ricoeur entre a representação/objeto e a representação/operação. Ora, na visão de Escudier, o filósofo francês agiu de maneira ilícita, porque normativa, ao colocar as representações sociais como campo privilegiado das investigações históricas. Aliado a isso estaria o procedimento de instituir o vínculo social e a construção de identidades como objetos pertinentes do discurso histórico. Entretanto, como ressalta Escudier, atualmente nada pode ser colocado como objeto privilegiado das análises históricas. O domínio dos objetos da história já não está mais restrito a apenas alguns aspectos do passado. A curiosidade do historiador pode se dirigir, em princípio, a tudo aquilo que pode ser localizado em um determinado instante temporal e espacial. Para nós, essa objeção é pertinente, sobretudo, porque acreditamos que uma relação saudável com a história da historiografia não deve universalizar ou generalizar as práticas de uma determinada comunidade historiográfica: “Colocar as modalidades de constituição do vínculo social e os problemas de identidade a ele ligados como constituindo ‘o objeto pertinente do discurso histórico’ é delimitar o domínio dos objetos de história a partir de uma escolha de valores heterogêneos à ciência” (ESCUDIER 2002, p. 20).

Para além do fogo cruzado da crítica, Escudier também trouxe relevantes esclarecimentos para a compreensão da representação historiadora em Ricoeur.

⁹ Trata-se de um historiador francês especialista em teoria da história na Alemanha do século XIX, notadamente, em temas ligados ao historicismo, hermenêutica e metodologia da história. Também atua como tradutor de obras alemãs para o francês com destaque para *Précis de théorie de l'histoire* de Droysen e *Le concept de l'histoire* de Koselleck.

¹⁰ Walter Benjamin utilizou esse termo para se referir à escrita filosófica no prefácio epistêmico-crítico de sua *Origem do drama barroco alemão* (1928). A primeira tradução brasileira da obra feita por Rouanet vertia o termo como *representação*. Entretanto, J.M. Gagnebin, sustenta enfaticamente que essa opção é equivocada, pois Benjamin buscava escapar da concepção moderna de representação (*Vorstellung*) como representação mental de um objeto exterior ao sujeito. A autora indica como tradução mais adequada a *Darstellung* as noções de apresentação e exposição, sendo que o termo também é usado para designar apresentações teatrais (GAGNEBIN 2005).

Quando apresentara inicialmente o conceito de representância em *Tempo e narrativa*, o filósofo revelou que o havia extraído da obra do historiador alemão Karl Heussi.¹¹ O que Escudier nos mostra é que um dos propósitos de Heussi com essa noção era combater em dois *fronts*. Em um deles, estaria a vertente objetivista do historicismo e, no outro, um irracionalismo de raiz nietzscheana. Dessa forma, haveria uma rejeição tanto à epistemologia ingênua contida na teoria do reflexo, quanto às dúvidas mais radicais sobre a possibilidade do conhecimento histórico. Para o autor alemão, o passado não é nem algo completamente determinado com a fixidez de uma estrutura, nem, muito menos, algo totalmente conhecível pelo espírito humano. Nesse sentido, a noção de contraparte (*vis-à-vis*) visa caracterizar o conjunto daquilo que um dia foi (*a été*), independentemente do que nós queremos ou podemos conhecer. Nesse quadro, o historiador não pode se aproximar da realidade passada senão aproximativamente (ESCUDIER 2002). Não podemos deixar de apontar as semelhanças dessa postura com o realismo crítico que defendemos estar presente na epistemologia ricoeuriana, na qual também há uma militância contra duas frentes, o realismo ingênuo e o relativismo radical.¹²

A leitura ricoeuriana de Heussi, entretanto, contém um equívoco, sob a ótica de Escudier. Quando o historiador germânico fala de *contraparte* (*vis-à-vis*), ele a utiliza como um conceito limite que não tem estatuto metodológico, mas somente funciona como um regulador no nível transcendental das condições de possibilidade do conhecimento histórico. Essas especificações também valeriam para a noção de representâncias (*Vertretungs*, empregadas sempre no plural por Heussi). A consequência disso, na opinião de Escudier, é que o autor original da ideia, Karl Heussi, jamais teria visado substituir o conceito de apresentação (*Darstellung*) empregado para as narrativas históricas pelo de representância. Quando Ricoeur tenta tornar esses conceitos operacionalizáveis, ao mobilizá-los contra os negacionistas e os excessos pós-modernistas (nomeadamente Ankersmit), ele teria incorrido, por conseguinte, em uma extrapolação abusiva (ESCUDIER 2002).

Repensando a representância

Após reler seus escritos, em nota de rodapé que encerra a parte II de *A memória, a história, o esquecimento*, intitulada "História/Epistemologia", Ricoeur reconheceu a noção de representância como a mais problemática de toda essa parte da obra. Antevendo possíveis objeções, o filósofo destacava que essa ideia não é fruto de uma improvisação, mas traz consigo uma longa história semântica. Seu ancestral mais longínquo seria a *repraesentatio* romana, que indica a suplência legal exercida pelos 'representantes' visíveis de uma autoridade 'representada'. O suplente consegue exercer seus direitos, mas sua legitimidade depende da pessoa que ele representa. Hans-Georg Gadamer foi o autor responsável por não

¹¹ A rigor, portanto, o conceito de *representância* não foi um neologismo cunhado por Ricoeur, mas foi ressignificado pelo mesmo.

¹² Por relativismo radical entendemos uma postura epistemológica antirrealista que postula não ser possível representar de forma adequada o passado histórico e referir-se a uma realidade extradiscursiva.

apenas empregar o conceito, mas também a sondar suas dimensões ontológicas no contexto de uma hermenêutica da obra de arte, incluída na primeira parte de sua obra magna, *Verdade e método* (1960) (RICOEUR 2000b).

A derradeira objeção de Escudier à epistemologia ricoeuriana que vamos examinar pesa, justamente, sobre a transposição feita do conceito de representação-suplência da esfera estética, como ela é manejada em Gadamer, para os domínios da historiografia. O crítico de Ricoeur manifestou profundo incômodo com essa iniciativa, porque, para ele, esse conceito está muito distante da metodologia histórica e, portanto, diminuiria a autonomia epistêmica do saber histórico. O fato de Ricoeur sustentar que a problemática da representação tem origem não na historiografia, mas na memória e seu anseio de tornar presente uma ausência através da lembrança também foi criticado porque dificultaria o delineamento de uma metodologia plenamente operacional. Em suma, para Escudier, a noção de representância deveria ser abandonada em favor da categoria de "exposição (*Darstellung*) histórica" (ESCUДИER 2002).

Para sopesarmos as objeções dirigidas à teoria da representação ricoeuriana, iremos nos valer de dois procedimentos: a) explicitaremos suas afinidades com o conceito de representação em Gadamer; b) analisaremos as respostas dadas pelo próprio Ricoeur ao texto de Escudier.

Em *Verdade e método*, Gadamer propõe os traços fundamentais para uma hermenêutica filosófica que parte da questão da compreensão. Tomando como fio condutor os modos de manifestação e acontecimento da verdade que não estão necessariamente vinculados aos métodos da ciência moderna, a obra está dividida em três grandes partes que tratam dessas questões, respectivamente, na arte, nas ciências do espírito – notadamente a história – e na linguagem. Ao discutir sobre a experiência estética, na primeira parte do tratado, o hermeneuta alemão tematizou a noção de representação nos parágrafos dedicados à *valência ontológica da imagem (Bild)*. Desde logo, cabe ressaltar que Gadamer está se insurgindo contra as análises estéticas que procuram julgar a obra de arte seja a partir das intenções autorais, seja pela referência àquele que a vivencia e toma somente a si próprio para avaliá-la (GADAMER 2011).

Em busca de uma experiência mais originária da obra de arte, Gadamer se lança em uma discussão sobre a representação. Logo de saída, o hermeneuta deixa claro que o mundo representado pela imagem não é uma cópia. A *mimesis* em jogo nesse processo não designa um ato de copiar, mas a manifestação do representado, sem a qual ele não se faz presente. A relação entre a imagem e seu mundo não pode ser enquadrada nos mesmos parâmetros da ligação entre cópia e original. A tarefa da cópia não é outra senão tentar se igualar à imagem original. Para tanto, ela suspende seu próprio ser e se coloca a serviço do copiado. Ela busca ser uma reprodução cuja única função é a identificação do mesmo. Ela anula a si mesma ao funcionar como um meio, que, assim como todos os meios, perde sua razão de ser quando alcança seu fim (GADAMER 2011).

No caso da imagem (*Bild*) a situação é bem distinta, segundo Gadamer. Ela não é, de maneira nenhuma, auto-anulada, já que não é um meio para um fim. O que realmente importa é como na imagem se representa o representado, de

tal forma que a representação está essencialmente vinculada ao representado, inclusive fazendo parte dele. Por isso, a imagem do quadro (*Bild*) difere da do espelho, que não possui um ser real, mas apenas uma aparência de efêmera existência dependente do reflexo. Não obstante, a representação permanece referida a uma imagem original, que nela vem a ser representada. Porém, ela é mais que uma cópia, e o fato de não ser a própria imagem original não tem nenhuma conotação negativa, mas, pelo contrário, corrobora sua realidade autônoma, no sentido de possuir um ser próprio. Um dos objetivos maiores do filósofo alemão é estabelecer o *status* ontológico da imagem, que é indissolúvel ao seu mundo (GADAMER 2011).

Ao conferir um ser próprio à imagem, Gadamer possibilita que sua relação com o original não seja unilateral, como ocorre com a cópia. Como envolve um processo ontológico através da representação, o representado experimenta um *acréscimo de ser*, ou seja, a representação é capaz de extrair e revelar algo do original que não aparece num primeiro olhar. Buscando ser fiéis ao espírito hermenêutico da obra, poderíamos dizer que a imagem envolve uma interpretação e transformação do representado. Contudo, em nenhum momento, a realidade ontológica da imagem deixa de depender do original. Quase no fim de sua exposição sobre esse tema, Gadamer sustentou que a valência ontológica da imagem seria mais bem caracterizada pelo termo latino *repraesentatio*, que era familiar ao Direito romano e ganhou um novo destaque na doutrina cristã da encarnação:

Repraesentatio já não significa apenas cópia ou representação (*Darstellung*) plástica [...], mas significa agora 'representação' (*Vertretung*) (no sentido de ser representante). O termo pode adotar esse significado porque o retratado (*Abgebildete*) está presente por si mesmo na imitação (*Abbild*). Representar significa fazer com que algo esteja presente. No conceito jurídico da representação, o importante é que só a *persona representata* é o apresentado (*Dargestellte*) e exposto, e que, não obstante, o representante que exerce seus direitos depende dela (GADAMER 2011, p. 202, nota 252).

99

Esses argumentos da hermenêutica gadameriana são essenciais, segundo o próprio Ricoeur, para a compreensão de sua tentativa de transposição da representação-suplência dos quadros da estética para a historiografia. O que legitimaria essa conduta seria o componente imagético da lembrança. Para designar o passado, a reminiscência recorre a uma *figuração*. De modo semelhante, poderíamos afirmar que a narração acrescenta visibilidade àquilo que relata. No entendimento ricoeuriano, isso tornaria possível estender seja à lembrança-imagem, seja à representação-suplência a ideia de *acréscimo de ser* indicada por Gadamer: "O que é assim aumentado pela representação figurada, é o próprio pertencimento do acontecimento ao passado" (RICOUER 2000b, p. 368, nota c). A contínua reescrita da história, fruto da dimensão crítica do conjunto das operações historiográficas, cooperaria, a cada nova interpretação, para um acréscimo de sentido da realidade pretérita: "A ideia de representância é então a maneira menos ruim de homenagear um procedimento reconstrutivo, o único disponível a serviço da verdade em história" (RICOUER 2000b, p. 369, nota e).

Para cumprirmos nossa promessa, resta apenas analisarmos as respostas dadas pelo próprio Ricoeur às críticas de Escudier. O primeiro raciocínio do autor é sublinhar que, em que pese à polissemia do conceito de representação, sua obra *A memória, a história, o esquecimento* pode ser lida como um empreendimento de localização (*mise en place*) da representação em uma série de contextos. Entretanto, haveria um *hipercontexto* comum que Escudier não levou em consideração: todas são representações *do passado*. Como consequência, haveria uma polissemia regrada na *dialética da representação*. Se não há uma unidade lexical do termo, existe uma coerência de problemática, na medida em que em todas as esferas (memória, representação-objeto; representação-operação; condição histórica) percebe-se uma reivindicação de verdade (RICOEUR 2002).

Quanto à acusação de ter agido de forma normativa, Ricoeur prefere contemporizar. Por ter levado em conta a história econômica, a história política juntamente com a história das representações sociais, ele pensa não ter agido de forma tão imperiosa como a descrita por Escudier. Porém, o filósofo assume sua preferência pela escola francesa pós-braudeliana, principalmente pela obra de Bernard Lepetit, *As formas da experiência* (1995). Essa eleição seria motivada pela busca de uma ancoragem do discurso histórico na realidade social que possibilitasse a interação com a sociologia da ação, preocupada com os acordos sociais e com as intervenções dos agentes no curso dos acontecimentos: “Essa série de alianças me interessa, sem que eu as atrele a uma pretensão normativa” (RICOEUR 2002, p. 50).

100

No que diz respeito às observações filológicas de Escudier, a resposta ricoeuriana consiste em marcar sua distância em relação à concepção kantiana da representação (*Vorstellung*), como uma reprodução mental de um objeto exterior ao sujeito. A representação (*Vorstellung*) é um componente essencial da revolução copernicana operada por Kant, ao deslocar do objeto para o sujeito aquilo que regula o nosso conhecimento. Assim, os objetos seriam regulados menos por sua natureza do que por nossa faculdade de intuí-los. Para que essas intuições se tornem conhecimentos, é preciso relacioná-las aos objetos dos quais elas são representações. Nos termos do próprio Ricoeur, ele buscou sair do círculo mágico¹³ da *Vorstellung* kantiana ao recorrer, nos quadros de um realismo crítico, ao par *Darstellung*, no sentido de exposição, apresentação, e *Vertretung*, no sentido de representação-vicária. Endossando a hermenêutica gadameriana, Ricoeur acentua a intensidade ontológica do conceito que o retira dos quadros estritamente epistemológicos (RICOEUR 2002).

Em uma de suas últimas obras publicadas em vida, *Percurso do reconhecimento* (2004), o filósofo francês advertia que, para sair do kantismo, era necessário colocar a experiência de estar-no-mundo como a referência última de todas as experiências particulares. Se conectarmos essa assertiva à *hermenêutica da condição histórica*, presente em *A memória, a história, o*

¹³ “O que acabamos de denominar círculo da representação é a figuração gráfica da revolução copernicana que faz que ‘os objetos como fenômenos se regulem por nosso modo de representação’” (RICOEUR 2006, p. 71).

esquecimento, veremos que, para Ricoeur, fazemos a história e fazemos história porque somos históricos. Historicidade e temporalidade fariam parte de uma condição inultrapassável de nosso ser-no-mundo. Talvez, nos arriscaríamos a dizer, esse também seja um dos motivos pelos quais Ricoeur não utiliza a representação como *Vorstellung*, e sim como *Vertretung*. Afinal, como um ser que é histórico poderia realizar uma reprodução mental de algo exterior, ao tentar representar um aspecto da história, na qual, de modo mais amplo, ele também está imerso?

O próximo passo da defesa ricoeuriana marcha na direção de sua apropriação da estética gadameriana. Nesse sentido, Ricoeur salienta que em nenhum momento fez críticas à categoria de *Darstellung* (apresentação, exposição), o que o leva a questionar Escudier: "onde você viu que eu 'milito contra' o termo em minha nota filológica em que invoco o par *Vertretung-Darstellung* citando Gadamer?" (RICOEUR 2002, p. 49). Aliás, após uma consulta à edição alemã de *Verdade e método*, constatamos que, na sua discussão sobre a valência ontológica da imagem, o hermeneuta empregava a noção de *Darstellung*, que foi traduzida por representação na edição brasileira (e, segundo Ricoeur, também na francesa). Apenas ao comentar sobre as raízes latinas da representação na nota de rodapé que citamos anteriormente, o autor se valeu do termo *Vertretung*. Para além disso, Ricoeur se esforça para evidenciar que seu empréstimo feito à estética não é determinante em sua avaliação da verdade histórica. Desse modo, a ideia do *acréscimo de ser* não teria sido mobilizada para dar crédito à representância (RICOEUR 2002).

Um olhar mais detido sobre as palavras ricoeurianas citadas no parágrafo anterior pode elucidar alguns pontos. Primeiramente, Ricoeur, pensando em Gadamer, referiu-se à relação entre *Vertretung* e *Darstellung* como um par, e não como a substituição de um pelo outro. Pode ser que para ele, assim como para Jean Ladrière,¹⁴ a representação, tal como praticada na teoria do conhecimento, repouse sobre uma dupla metáfora: a da representação teatral e a da representação diplomática. A primeira está próxima da acepção da apresentação (*Darstellung*) e consiste em colocar na presença (*mise en présence*) do expectador uma situação significativa através de figuras evocadoras e do encadeamento de ações (LADRIÈRE s/d). Parece-nos que esse era o sentido do termo *Darstellung* na historiografia alemã do século XIX, tal como enunciou Humboldt em sua clássica conferência de 1821: "A tarefa do historiador consiste na exposição (*Darstellung*) do acontecimento. Tanto maior será seu sucesso quanto mais pura e completa possível for esta exposição" (HUMBOLDT 2010, p. 82). Não era estranho a historiadores do porte de Humboldt, Ranke e Droysen a ideia de que para apresentar os eventos em um relato seria preciso mobilizar a faculdade imaginativa e criativa do sujeito de conhecimento. Contudo, para eles, a discussão sobre a exposição (*Darstellung*) estava circunscrita aos domínios da narração. Em Ricoeur, com o conceito de representância, a argumentação

¹⁴ O filósofo belga Jean Ladrière escreveu diversos textos analisando a hermenêutica de Ricoeur, que, por seu turno, dedicou a ele o estudo VIII de *A metáfora viva*, cujo título é "Metáfora e discurso filosófico".

é estendida para outras dimensões da operação historiográfica, atingindo, inclusive, a operação mnemônica.

Por outro lado, Ladrière fala da vicariedade da representação diplomática, com a qual a representância ricoeuriana possui estreitas semelhanças. A primeira funciona a partir de uma transferência de atribuições na qual uma pessoa é autorizada a agir em nome ou lugar de outra, colocando-se como seu lugar-tenente. Escudier, em suas críticas, insiste bastante na necessidade vista por ele de substituir a representância (*Vertretung*) pela exposição (*Darstellung*) histórica. Contudo, uma outra possibilidade, insinuada por Ricoeur e Ladrière, fundamenta-se em uma dialética das duas compreensões: “De um lado, a presença efetivamente direta de uma pessoa, de um objeto, de uma ação: e de outro, presença indireta, mediatizada pela primeira, de uma realidade que não pertence ao campo da apreensão direta” (LADRIÈRE s/d, p. 1).

Consoante a essa proposta interpretativa, a representação historiadora operaria em um duplo registro. Sob um aspecto, ela se porta como uma presentificação da ausência do passado, por intermédio da narração das ações e dos signos linguísticos. Sob outro viés, ela se comporta como representante do passado, numa relação de suplência, colocando-se em seu lugar, mas sem deixar de depender de sua existência pretérita:

Esta concorrência e essa complementaridade entre substituição e apresentação (*présentation*) não anunciam o par (*couple*¹⁵) *Vertretung/Darstellung*? Com efeito, para sair do círculo mágico da *Vorstellung* kantiana que fomos revalorizar, nos quadros de um realismo crítico, as noções de *Darstellung*, no sentido de exposição, de exibição, de mostração (*monstration*), de apresentação, e de *Vertretung*, no sentido de representação-vicária (como se fala de “representantes do povo”) (RICOEUR 2002, p. 48-49).

102

Os rastros do passado colocam em jogo boa parte das questões ligadas à representação do passado. Os vestígios indicam uma marca que foi deixada pela passagem de um ser. A marca assume a forma de um signo que vale pela passagem e demanda interpretação. Essa significância combina uma relação de causalidade entre a coisa marcante e a coisa marcada, análoga à existente entre o vestígio e a passagem. O rastro, assim como a escrita da história, exerce uma função vicária em relação ao passado. O rastro *vale pelo* passado na medida em que é seu representante, lugar-tenente. Essa analogia também coloca em evidência o modo indireto da referência ao passado, já que, como uma *ciência por rastros*, a historiografia não atinge seu referente senão através das mediações. Uma vez mais, Ricoeur insiste na distinção entre sua *Vertretung* (representância) e a *Vorstellung*:

A *Vorstellung* é a imagem mental que um sujeito se dá de algo exterior ausente (*Sich vorstellen*). A *Vertretung* é a relação pela qual um representante fica no lugar daquele que ele representa em sua ausência.

¹⁵ A tradução mais corrente dessa palavra é *casal*, o que pode ser um indício de como Ricoeur vê a relação entre os conceitos *Vertretung/Darstellung* sob a ótica da complementaridade.

É o caso do rastro. Enquanto ele foi deixado pelo passado exerce a seu respeito uma relação vicária (RICOEUR 1994b, p. 196).

Os comentadores desdobram importantes implicações da representância ricoeuriana, principalmente colocando-a como um caminho favorável para escapar das armadilhas do relativismo. Gagnebin ressalta que a preocupação do filósofo além da epistemologia também compreende a ética na reconstrução do passado. Em face da *Shoah*, a historiografia não poderia pender nem para o relativismo nem para o dogmatismo dito positivista. Destarte, o historiador e a escrita de sua representação contribuem para que a realidade do passado traumático não seja relativizada em sua existência, que não pode deixar de ter-sido (GAGNEBIN 2011). Já para Dosse, o principal aporte epistemológico da representância consiste em sua abertura para o referente, numa submissão do discurso histórico àquilo que um dia foi, em uma relação de suplência. Acresce a isso a ambição veritativa da historiografia, que a impede de ser confundida com a ficção (DOSSE 2001b).

Se o par entre *Darstellung* e *Vertretung* foi pinçado por Ricoeur da hermenêutica de Gadamer, a relação entre verdade e método vislumbrada pelo autor alemão não é endossada pelo filósofo francês. Esse seria, inclusive, mais um dos equívocos da apreciação de Escudier, ao afirmar este que, em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur não logrou escapar da dicotomia verdade versus método. Porém, o filósofo disse sempre ter resistido a essa oposição. Aliás, uma das críticas que mais incidem sobre Gadamer dizem respeito, justamente, à sua proposta do acontecer da verdade – seja no apresentar-se da obra de arte, no acontecer da história ou no ontologizar-se da linguagem – não ser um processo que pode ser pareado ao método do conhecimento científico. O problema dessa verdade hermenêutica seria sua difusão, pois não teria um instrumento ou instância crítica própria, ao colocar-se simplesmente como desvelamento do ser da obra de arte, da compreensão histórica e da linguagem (STEIN 1996).

103

Considerações finais: sobre verdade histórica e método

Como temos visto ao longo deste artigo, a concepção ricoeuriana da verdade histórica compartilha com a tradição hermenêutica de Heidegger e Gadamer a recusa em pensá-la estritamente como correspondência a uma realidade pré-dada. Todavia, em Ricoeur, a verdade histórica não se contrapõe ao método. Pelo contrário, basta nos lembrarmos de seu apelo à objetividade incompleta e da importância concedida à fase documental da operação historiográfica, à qual o filósofo chega até mesmo a conceder a possibilidade de falseabilidade, nos termos popperianos. O que singulariza sua posição é o esforço de coadunar a empresa metódica da historiografia às reflexões sobre linguagem, narrativa e representância.

Pelo menos desde *A metáfora viva*, obra gêmea de *Tempo e narrativa*, o hermeneuta francês tem se mostrado contrário à redução da verdade ao discurso científico descritivo, no qual haveria uma correspondência plena com o real.

Naquela ocasião, Ricoeur já defendia que mesmo os enunciados metafóricos e o discurso poético apresentam uma referência indireta e mediatizada à experiência. Desse modo, a verdade não fica encerrada somente no discurso literal, mas abre-se à possibilidade de uma *verdade metafórica* em que há uma tensão no próprio verbo ser, na medida em que no discurso poético até esse verbo é metaforizado. Na metáfora viva, há uma tensão entre o “é” e o “não é”; ela nos possibilita um olhar indireto para a experiência, um ver-como. Essa tensão propicia a geração de novos sentidos para além daqueles obtidos no discurso descritivo, abrindo a realidade para novos horizontes de significação: “Quando o poeta diz: ‘a natureza é um templo no qual vivos pilares’ o verbo ser não se limita a ligar o predicado ‘templo’ ao sujeito ‘natureza’ [...] Pela relação predicativa é redescrito *o que é*; ela diz que é justamente assim” (RICOUER 2005, p. 377, grifo no original).

Naquele contexto, o filósofo já estava atento para evitar possíveis confusões entre a representação, que refaz a realidade, e a cópia: “representar não é imitar no sentido de assemelhar-se a... ou de copiar. É necessário desfazer cuidadosamente o preconceito segundo o qual representar é imitar por semelhança” (RICOUER 2005, p. 356). Nas interpretações ricoeurianas sobre o discurso ficcional, fica nítida sua distância em relação aos chamados positivistas, que reservam a verdade para a ciência e a falsidade para a ficção. Para Ricoeur, a referência metafórica da ficção possibilita que ela alcance dimensões da experiência inatingíveis pelo discurso descritivo. Por meio da inovação semântica e da potência criativa da linguagem, a poesia e a ficção nos dizem algo novo sobre a realidade: “Pode-se falar em verdade metafórica para designar a *intenção ‘realista’* que se vincula ao poder de redescrição da linguagem poética” (RICOUER 2005, p. 376, grifo nosso).

Se a verdade, particularmente, a histórica, não deve ser reduzida à mera verificação, disso não se deve deduzir um relativismo insensato, que interdita ao conhecimento histórico a construção de algum tipo de verdade. Para além da questão da correspondência e da semelhança, Ricoeur acredita na possibilidade de a historiografia oferecer uma representação *fiável* do passado. A atenção que ele dirige à dimensão narrativa da história e seu entrecruzamento com a ficção não é empecilho para que, de igual modo, o filósofo confie nos procedimentos metódicos da investigação histórica. Ainda que entremeada pela subjetividade, a história possui um certo tipo de objetividade. Embora não chegue a uma verdade nua, crua e imutável, o saber histórico pode atingir uma verdade no âmbito da probabilidade, o que impulsiona a história a ser constantemente reescrita.

Referências bibliográficas

ANKERSMIT, Franklin Rudolf. **Historia y tropología. Acenso y caída de la metáfora**. Trad. Ricardo Martín Rubio Ruiz. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

_____. **A escrita da história: a natureza da representação histórica**. Trad. Jonathan Menezes et al. Londrina: Eduel, 2012.

- BARTHES, Roland. O discurso da história. In: _____. **O rumor da língua**. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BATISTA, Gustavo Silvano. A questão da representação em Gadamer, **Análogos**, n. 11, p. 146-154, 2011.
- CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise entre ciência e ficção**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação, **Fronteiras**, v. 13, n. 14, p. 15-29, 2011b.
- DOSSE, François. Le moment Ricoeur. **Vingtième Siècle Revue d'histoire**, v. 69, p. 137-152, 2001.
- ESCUDIER, Alexandre. Entre épistémologie et ontologie de l'histoire. **Le Débat**, n. 122, p. 12-23, nov.-dec. 2002.
- FALCON, Francisco. História e representação. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (org.). **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papirus, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 11. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza, **Kriterion**, v. 46, n. 112, p. 183-190, 2005.
- _____. A memória, a história, o esquecimento. In: PAULA, Adna Candido; SPERBER, Suzi Frankl (org.). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana**: um diálogo possível. Dourados: Ed. UFGD, 2011.
- HUMBOLDT, Wilhelm. Sobre a tarefa do historiador (1821). Trad. Pedro Caldas. In: MARTINS, Estevão Rezende (org.). **A história pensada**: teoria e método na historiografia do século XIX. São Paulo: Contexto, 2010.
- LADRIÈRE, Jean. Representação e conhecimento. In: **Encyclopædia Universalis**. [s.l.]: Encyclopædia Britannica, Inc., [s. d.]. v. 14.
- MICHEL, Johann. **Paul Ricoeur**: une philosophie de l'agir humain. Paris: Éditions du CERF, 2006.
- MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur**. Paris: Seuil, 1994.
- PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e ideias, **Lua nova**, São Paulo, n. 67, p. 15-47, 2006.
- RICOEUR, Paul. **Temps et récit**. 3 tomes. Paris: Éditions du Seuil, 1991. (Collection Points Essais).
- _____. Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture. In: FLOISTAD, Guttorm (ed.?). **Philosophical Problems Today**. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994.

- _____. L'écriture de l'histoire et la representation du passé. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, n. 4, p. 731-747, 2000a.
- _____. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Éditions du Seuil, 2000b.
- _____. Mémoire: approches historiennes, approche philosophique. **Le Débat**, n. 122, p. 41-61, nov.-dec. 2002.
- _____. **A metáfora viva**. 2. ed. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. **Percorso do reconhecimento**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- _____. A marca do passado, Tradução de Breno Mendes e Guilherme da Cruz e Zica. **História da Historiografia**, n. 10, p. 329-350, 2012.
- SILVA, Gilvan Ventura da. História e verdade para além da virada linguística: a contribuição de Frank Ankersmit. **História da Historiografia**, n. 14, p. 182-186, 2014.
- STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: Editora PUC-Rio, 1996.

Entre história das ciências e das religiões: o problema da temporalidade histórica em Lucien Febvre e Alexandre Koyré no entreguerras*

Between the history of sciences and of religions: the problem of historical temporality in L. Febvre and A. Koyré in the interwar period

Marlon Salomon

marlonsalomon@ufg.br
Professor Associado
Universidade Federal de Goiás
Av. Esperança, s/n - Samambaia
74690-900 - Goiânia - GO
Brasil

Resumo

Os textos publicados por Lucien Febvre no entreguerras em defesa de uma história da ciência não mostram apenas o interesse dos *Annales* em prospectar e fundar novos campos de estudo, mas como, por meio desses textos, buscou-se estabelecer uma nova definição do que deveria ser a própria história. Paralelamente a esse esforço, Alexandre Koyré redigia seus primeiros estudos que seriam mais tarde considerados como marcos fundadores da moderna história do pensamento científico. Embora oriundos de fileiras intelectuais distintas, ambos formulavam o mesmo tipo de problema, voltavam-se contra os mesmos conceitos e opunham-se à mesma tradição historiográfica. No núcleo dessa problematização encontrava-se uma crítica ao modo como a temporalidade dessa história havia sido definida e a constatação de que ela precisava ser reformada para que a história não fosse falsificada. Que Febvre e Koyré chegassem à história das ciências via história das religiões ou do misticismo nos mostra que era preciso articular de uma nova maneira a relação entre credulidade e racionalidade e definir o tipo de temporalidade histórica que poderia albergar esse novo modo de articulá-las.

107

Palavras-chave

Historiografia francesa; Tempo histórico; Racionalidade.

Abstract

Lucien Febvre's interwar texts in defense of a history of science reveal the *Annales* School's interest in prospecting and founding new fields of study and how an effort was in course to establish a new definition of what history itself should be. Parallel to those efforts, Alexandre Koyré was writing his first works, later to be considered foundation stones of the modern history of scientific thought. Albeit stemming from distinct intellectual ranks, both were formulating the same kind of problem and taking a stance in opposition to the same concepts and historiographic tradition. At the heart of their delineation of the problem was a critique of how history had defined temporality and their finding that it needed to be reformed so that history itself should not be falsified. Febvre and Koyré's arrival at a history of science via a history of religions or of mysticism shows us how necessary it was to articulate the relationship between credulity and rationality in a new way and to define the kind of historical temporality that could accommodate this new mode of articulating them.

Keywords

French historiography; Historical time; Rationality.

Recebido em: 4/6/2015

Aprovado em: 8/3/2016

* Os resultados deste artigo fazem parte de uma pesquisa de pós-doutoramento realizada na EHESS, em Paris, que contou com apoio da CAPES, por meio de uma bolsa de Estágio Sênior. Este trabalho faz parte de um estudo mais amplo sobre a concepção de história de Alexandre Koyré, que conta com apoio do CNPq, por meio de uma bolsa de produtividade.

Segundo inúmeros comentadores, a formação da Escola dos *Annales*, a partir de 1929, marcou uma “revolução copernicana” na historiografia francesa (BURKE 1991). A partir de um diálogo e valendo-se das ferramentas das ciências sociais, tratava-se de reformar a racionalidade historiadora e refundar os marcos do pensamento histórico. Nessa mesma época e paralelamente a essa “revolução”, conforme raros historiógrafos o apontaram, assistia-se ao nascimento de um novo domínio historiográfico, aquele das ciências e do pensamento científico. A partir de um diálogo, desta vez com a filosofia, tratava-se de compreender as ciências como atividade intelectual e historicizar os fundamentos do conhecimento científico.

É interessante observar não apenas a contemporaneidade desses acontecimentos epistêmicos, mas também considerar dois esforços de fundação de novos campos do saber a partir de duas compreensões distintas de tempo ou da temporalidade histórica. De um lado, o tempo imóvel e transcendente,¹ articulado por fenômenos de mentalidade ou fatos materiais de civilização. De outro, o tempo como devir, movimento, constituído e delimitado pela historicização dos problemas imanentes a uma atividade do saber. De um lado, uma história social que compreende o tempo como unidade, centrando-o em princípios globalizadores. De outro, uma história do pensamento que compreende a temporalidade como multiplicidade descentrada em relação a qualquer princípio encaixotador do tempo. De um lado, a valorização da sincronia. De outro, a valorização da anacronia.²

108

No entanto, seria preciso, antes de sublinhar essa diferença, insistir na proximidade das questões que então formulavam, avaliar o que esteve em jogo na constituição dessas duas concepções e delimitar os próprios contornos do problema. Sua contemporaneidade, sobre a qual pouco se insistiu, não nos parece mera coincidência. Que ele emergja em textos dedicados à história das ciências, das ideias e dos problemas religiosos tampouco me parece fortuito. Finalmente, o fato de Koyré e Febvre, por volta do final dos anos 20, não se frequentarem intelectualmente, bem como a constatação da existência de um profundo desconhecimento da parte dos historiadores dos trabalhos recentes de historiadores das ciências e de epistemólogos – que viriam a transformar radicalmente esses domínios – mostra-nos apenas que um solo epistêmico comum estava em vias de reconfiguração e que não se pode explicar a transformação de uma ordem do discurso histórico por critérios escolares ou institucionais. Os textos escritos naquele período por L. Febvre sobre a história das ciências nos permitem colocar nosso problema.

¹ Não se trata de transcendental no sentido que a tradição metafísica ocidental reservou a este termo, de algo que se encontra além da experiência, mas no sentido de um tempo que atravessa e engloba diferentes esferas e atividades humanas em uma totalidade. Pode-se pensar em uma temporalidade imanente a uma atividade humana (certa ciência, por ex.), mas também em um tempo que a transcende, i.e., que a articula com outras atividades em uma temporalidade global.

² Não há espaço aqui para desdobrar cada um desses pontos; sublinhe-se, todavia, que ao passo que os *Annales* desacontencionalizavam o tempo histórico, Koyré elegia as “revoluções” como conceito-chave para compreender a história das ciências.

Pela história das ciências

Desde ao menos 1924, Febvre militava por uma história das ciências e das técnicas. Seu engajamento nesse terreno era, portanto, anterior à criação propriamente dita da Revista dos *Annales*. O esforço de constituição de uma história social e econômica não excluía, desse modo, a prospecção de domínios até então negligenciados pelos historiadores, em uma abertura de espírito certamente herdada de figuras tais como Henri Berr e sua *Revue de synthèse historique*. Ao mesmo tempo, é preciso lembrar que, em 1922, Febvre havia publicado uma importante introdução à geografia histórica, fortemente inspirada no trabalho de Vidal de la Blache, na qual as questões de história das ciências naturais, da biogeografia e do conhecimento geográfico eram bastante privilegiadas (FEBVRE 1970). As duas resenhas escritas por ele nos anos 20, a primeira delas sobre a geologia do Jura e a segunda sobre a história das ciências naturais (FEBVRE 2009; 2009),³ podem ser colocadas em continuidade com esse estudo e nos mostram que seu interesse pela história das ciências não era casual.

Não se trata de glosar cada um desses textos, mas de destacar um conjunto de preocupações que os atravessam. A questão principal sobre a qual incidem essas resenhas diz respeito à inexistência na França de uma disciplina que poder-se-ia chamar de história das ciências. Desde cedo, ele chamava a atenção para essa lacuna: “Não possuímos boas histórias das diversas ciências”. E esse era um problema indissociavelmente ligado ao *métier* do historiador: “Um corpo de historiadores das ciências não existe” (FEBVRE 2009, p. 861), escrevia Febvre em 1934. Por isso, desde 1924, ele se interessava por trabalhos tais como aquele de Emmanuel de Margerie, que simplesmente repertoriavam a bibliografia de domínios específicos (a geologia de uma região, nesse caso) e que poderiam ser tomados como referência e como exemplo metodológico a ser aplicado em saberes como a medicina, a linguística, a arqueologia, etc. A constatação dessa lacuna se estendia, da mesma forma, à história das técnicas, sem a qual, no entanto, nenhuma história das ciências seria possível. “História das técnicas: uma dessas numerosas disciplinas que estão para ser inteiramente criadas – ou quase” (FEBVRE 2009, p. 846).

“Ou quase”, pois isso não queria dizer que não houvesse livros que tratassem do passado da ciência e mesmo daquele da técnica. Desde então, uma constatação se impunha: embora raros e pouco comuns, os livros dedicados ao estudo do passado dessas atividades eram escritos fundamentalmente por filósofos ou por cientistas (FEBVRE 2009, p. 861-862). Febvre não estava com isso defendendo a prerrogativa dos historiadores nesse estudo. Ele não estava tampouco rechaçando os trabalhos que técnicos, engenheiros, arquitetos e cientistas, curiosos pelo passado de suas atividades, poderiam realizar (FEBVRE 2009, p. 849). Ele pretendia, antes de tudo, caracterizar o que apontava como seu principal problema: sua especialização excessiva e a subtração das diferentes atividades humanas em compartimentos exclusivos (FEBVRE 2009, p. 856-

³ Esses dois textos foram republicados em *Combats pour l'histoire*. Quando não indicado em contrário, citaremos esses textos a partir da recente edição crítica que reuniu em um só volume os *Combats pour l'histoire* e *Pour l'histoire à part entière* (FEBVRE 2009).

857); e, ao mesmo tempo, visto que não se tratava de transformar o historiador em enciclopedista, exortar uma forma de trabalho para a qual todos deveriam colaborar. Febvre provavelmente inspirava-se em um ideal de homem da ciência, que tomaria parte nesse agenciamento coletivo, concebido por Henri Berr, um historiador “das civilizações com espírito sintético” (FEBVRE 2009, p. 849).

Em primeiro lugar, o estudo das ferramentas e dos instrumentos não poderia ser dissociado daquele das ideias científicas. Era preciso inserir “a ciência na invenção técnica” e “a invenção técnica na série de fatos científicos” (FEBVRE 2009, p. 847-848). Daí sua crítica ao livro *La science française depuis le XVII siècle*, publicado em 1933 por Maurice Caullery, no qual o biólogo francês, ao longo de suas páginas, não dedicou sequer uma linha aos equipamentos e aos procedimentos (de observação, de experimentação) dessa ciência ao longo de sua história.⁴ Por isso, ele o denominou de um “histórico das ciências”, absolutamente diferente do que deveria ser uma história. Mas seu argumento central, que atravessava todos esses textos, dizia respeito à especialização e à compartimentação que caracterizavam o trabalho de filósofos e cientistas. No que dizia respeito às técnicas, tratava-se de estudá-las em relação às outras atividades humanas de um mesmo período, “estudar em conjunto as técnicas de uma época: ao mesmo tempo em sua interdependência mútua, suas relações com a ciência contemporânea e suas relações com todo o conjunto das atividades, das instituições e das ideias da época” em questão (FEBVRE 2009, p. 849).

110

Todavia, o argumento fundamental e importante a ser destacado concernia à história das ciências. Tratava-se de transformá-la em “parte integrante e fundamental dessa história geral das sociedades humanas que será, um dia, a história propriamente dita” (FEBVRE 2009, p. 273-274). Isso quer dizer que, embora se tratasse de estudar textos do passado, o modo como a análise desses objetos era articulada com o tempo de sua produção, escapava de uma perspectiva histórica. A temporalidade se tornava aí a questão fundamental, pois, para Febvre, certas perspectivas sobre o passado da ciência não podiam ter sua historicidade (i.e., serem reconhecidas historiograficamente) admitida. Os marcos que delimitavam a historicidade de certa perspectiva sobre o passado se reconfiguravam. E era precisamente por meio das discussões sobre a história das ciências que esse problema então se formulava. Desde 1926, em uma longa resenha dos três volumes do livro do filósofo Henri Daudin, *Études d’histoire des sciences naturelles*, o tempo se tornava a chave da crítica a esses trabalhos. Para Febvre, eles se assentavam em uma perspectiva histórica que foi, senão “falsificada” [faussée], ao menos “deformada”, na medida em que se dedicavam em demasia ao estudo exclusivo de certos homens ou de certas obras, “isolados do tempo, considerados de um ponto de vista muito abstrato” (FEBVRE 2009, p. 286).

⁴ Registre-se que, nessa mesma época, G. Bachelard também resenharía esse mesmo livro escrito “por um biólogo que refletiu longamente sobre a história das doutrinas da vida” (BACHELARD 1934-1935, p. 521). Ele o considerava um livro destinado ao público não especializado e que poderia ser útil aos historiadores e filósofos. Essa resenha seria publicada na revista de... A. Koyré. Bachelard não identificava no livro de Caullery o mesmo tipo de problema que Febvre. Sua solução para o problema que Febvre localizava nele era distinta. Nessa mesma época, em outro lugar, ele escrevia que “os instrumentos não são senão teorias materializadas” (BACHELARD 1968, p. 19). Febvre e Bachelard, todavia, partiam em suas resenhas de uma mesma reflexão, aquela sobre a possibilidade de se escrever uma história nacional da ciência.

À primeira vista, poderíamos pensar que o autor dos *Combates pela história* não estava senão pregando, no espírito que será aquele dos *Annales*, por uma “história social das ciências da natureza”.⁵ Acredito, no entanto, que o mais importante em todas essas caracterizações – seus textos dessa época sobre a história das ideias e da filosofia reforçam esse aspecto – diz respeito à definição do que delimita com precisão aquilo que é próprio à ciência do historiador e que o distingue, nesse sentido, do filósofo ou do cientista curioso pelo passado de suas disciplinas: sua capacidade de situar as atividades humanas, os objetos e os indivíduos *no tempo* e reconhecer o modo temporal de sua existência. Isso não quer dizer que Caullery ou Daudin fundassem sua análise em uma perspectiva que não fosse histórica. Era a própria concepção de temporalidade pressuposta nesses estudos que se tornava, para Febvre, um problema. Tratava-se, portanto, de um desentendimento epistêmico sobre o (tempo) histórico que a palavra história recobre. As críticas que se pode ler nessas resenhas ao trabalho de filósofos e de cientistas decorrem exatamente do desconhecimento do que constitui a temporalidade histórica. Nesse sentido, a crítica ao trabalho de Daudin é interessante, visto que Febvre avança nela duas noções diretamente ligadas a esse problema, aquelas de “precursor” e de “anacronismo”.

Recompor por meio do pensamento, para cada uma das épocas que ele estuda, o material mental dos homens dessa época; reconstituir, por meio de grande esforço, ao mesmo tempo de erudição e de imaginação, o universo, todo o universo: físico, intelectual e moral de cada uma das gerações que o precederam; experimentar a sensação bastante forte e bastante segura de que a insuficiência das noções de fato e a pobreza correlativa das teorias deviam produzir lacunas e deformações em toda natureza de representações que se forjava do mundo, da vida, da religião, e também da política, uma certa coletividade histórica; precaver-se assim contra estes temíveis anacronismos – os menos reconhecidos como tais e, entretanto, os maiores – que de modo algum atribuem mosquetes aos combatentes de Fornovo ou fotografia de Marie-Louise Napoleão em Santa Helena, mas fazem, sem grande dificuldade, de Rabelais um livre-pensador... ou de Lamarck um darwinista *avant la lettre*: eis em meu modo de ver, quanto mais reflito sobre isso, o ideal supremo, o fim último do historiador (FEBVRE 2009, p. 287).

111

Redigida em 1927, essa passagem não pode ser desprezada na história do seu pensamento. Por meio dela, ele é levado ao esboço da hipótese que será desenvolvida, alguns anos mais tarde, sobre o problema da descrença no século XVI. Ora, será exatamente nesse livro, sobre o qual voltaremos mais à frente, que Febvre escreverá um de seus raros textos sobre história das ciências e das técnicas, cujo programa, todavia, foi forjado ao longo das resenhas que acabamos de destacar. No entanto, ela é bastante significativa, visto que redefine de maneira clara e segura um novo ideal que a história deveria alcançar

⁵ Expressão que ele emprega nessa resenha (FEBVRE 2009, p. 288). É preciso, todavia, lembrar que o esforço de integração da história das ciências à história geral não recorrerá às vias tradicionais. Febvre buscava, a partir de 1927, integrá-las à história geral pela nova via que então se abria, aquela da história das mentalidades, desviando-se dos caminhos já batidos de uma história social ou econômica - o mesmo desvio que encontramos em Koyré, embora em outra direção. Daí que, conforme mostra Pietro Redondi (1983), o Renascimento tenha se tornado o “laboratório” de experimentação dessa história.

para almejar o estatuto de uma nova ciência, bastante distinto do simples estabelecimento dos fatos em uma ordem cronológica linear e continua através da crítica dos testemunhos. Além do mais, seu estudo sobre *Rabelais*, conforme sublinharam alguns comentadores (RANCIÈRE 2011), marca efetivamente uma redefinição da própria racionalidade histórica e do que deveria ser a história para se constituir como ciência dessa racionalidade. Não devemos, logo, minimizar sua afirmação segundo a qual *o ideal supremo, o fim último do historiador* foi forjado nessas reflexões sobre a história das ciências. Daí exatamente o problema: o que deveria ser o tempo da história para que o historiador pudesse realizar esse ideal e a finalidade maior de sua disciplina?

Encontro com a história das ciências

Boa parte dos textos de Lucien Febvre em defesa de uma história das ciências foi escrita exatamente no momento em que Alexandre Koyré publicava seus primeiros estudos epistemológicos: em 1934, um estudo introdutório à publicação da primeira tradução francesa do Livro I do *De Revolutionibus*, de Copérnico, e um primeiro estudo sobre os textos de juventude de Galileu, em 1935. Entre 1936 e 1939, ele publicaria outros três estudos sobre Galileu: sobre a lei de queda, sobre a experiência de Pisa e sobre a lei de inércia. Esses textos formariam mais tarde, com exceção daquele sobre a experiência de Pisa, seus *Études Galiléennes* (1966).

112

Seu encontro com a história das ciências esteve indissociavelmente ligado aos seus trabalhos sobre a história do pensamento místico e religioso. Em 1929, Koyré defendeu sua tese (de doutorado de Estado) sobre Jacob Boehme. No quadro desse estudo e de seu ensino da história do pensamento religioso na *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), ele se interessou pelo trabalho de místicos e alquimistas alemães do século XVI – não é supérfluo lembrar que Febvre então estudava o pensamento religioso da mesma Alemanha na época de Lutero e que o importante capítulo sobre a história das técnicas e das ciências no século XVI seria redigido (ao longo dos anos 30) para um livro sobre a... *religião de Rabelais*. É aí que podemos situar a importância atribuída por ele a um Paracelso na história do pensamento de Boehme. Nesse mesmo ano, Koyré ministrou um curso sobre a obra de Copérnico. Anos mais tarde, ele afirmaria ser impossível compreender a obra do teósofo teutônico sem referência à nova cosmologia do cônego de Tórun (KOYRÉ 1982). É provavelmente aí que poderíamos situar seu interesse por Copérnico, que não esteve diretamente ligado à história das ciências, mas sim ao estudo do misticismo especulativo.

Se esses estudos podem ser situados em continuidade e no quadro de sua sólida formação em história da filosofia, devemos lembrar que, ainda em 1929, Koyré (1929b) publicava sua tese complementar intitulada *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, uma história intelectual e do movimento de ideias no início do século XIX que tornava possível compreender a emergência da clivagem entre “ocidentalistas” e “eslavófilos” em torno dos quais se colocou o problema de saber o que era fundamentalmente a Rússia como nação e como civilização. Com isso, não se quer, evidentemente,

supervalorizar a importância desse trabalho, mas apenas recordar que Koyré publicou um livro de história intelectual e das ideias na mesma época em que Febvre publicava seu *Lutero*, no qual reservava parte importante à análise das ideias do reformista protestante. Além disso, desde o início da década de 1920, Lucien Febvre e Marc Bloch nutriam o desejo de fundar, paralelamente a uma revista de história econômica, uma “Revista de história das ideias”, o que mostra que esse gênero não apenas não era estranho, como interessava aos fundadores dos *Annales* (GATTINARA 1998, p. 24-25). Também não seria fora de propósito recordar que, na época em que Febvre redigia seu *Lutero*, Koyré escrevia alguns de seus estudos sobre os místicos, espiritualistas e alquimistas do século XVI alemão, alguns dos quais diretamente ligados às reformas luteranas.

Ao contrário do autor dos *Combats*, Koyré não atuava em inúmeras frentes de batalha por meio da publicação de resenhas programáticas. Sua crítica se exercia no próprio corpo de seus livros e textos publicados naquele período. E os problemas centrais que se reconhece nessa crítica fundamentalmente não variavam entre seus estudos de história do pensamento místico e de história do pensamento científico. Em 1933, em seu estudo sobre Paracelso, ele criticava duramente os historiadores que transformaram o alquimista, médico e astrólogo suíço em precursor da medicina moderna. Quis-se transformá-lo em “precursor de nosso pensamento atual”, colocando-lhe questões sobre as quais jamais pensou e as quais nunca buscou responder. “A mania da busca de ‘precursores’ falsificou [faussé] muito frequentemente e de maneira irremediável a história da filosofia” (KOYRÉ 1971, p. 77, n. 3). Daí a “precaução” metodológica, no estudo dessa história, não apenas de esquecer o que sabemos sobre um pensamento em questão, mas de adotar categorias de raciocínio que deixaram de ser válidas e que eram, no entanto, parte integrante da construção de doutrinas do passado.

Alguns anos antes, esse era o problema central que o conduzia em sua tese sobre o sapateiro-filósofo teutônico, uma crítica à interpretação que pretendeu transformá-lo em precursor do idealismo alemão. “As preocupações apologéticas, de um lado, e, de outra parte, o desejo de ver em Boehme um ‘precursor’ da filosofia moderna – daquela do historiador –, eis o que, para nós, falsificou [faussé] a maior parte desses trabalhos” (KOYRÉ 1929a, p. XIV). Tratava-se de criticar certa tendência em estudá-lo apenas através das filosofias de Fichte, de Schelling, de Hegel, como precursor do pensamento filosófico pós-kantiano. Era preciso, ao contrário, compreendê-lo tal como foi, viveu e pensou.

Esse mesmo procedimento encontrava-se em ação em seus trabalhos contemporâneos sobre o passado da ciência. A inexistência de materiais que permitiriam reconstituir a trajetória de formação do pensamento copernicano não deveria conduzir à renúncia a se querer historicizá-lo. “Mas se devemos renunciar ao desejo de poder escrever a história do pensamento copernicano, devemos ao menos tentar compreendê-lo em sua realidade histórica, evitando modernizá-lo e aproximá-lo de nós. E para isso, a primeira precaução a se tomar é não ver em Nicolau Copérnico um precursor de Galileu e de Kepler e não interpretá-lo através deles” (KOYRÉ 2015, p. 25).

Cronos em questão?

Mas foi em seu estudo sobre o nascimento da ciência moderna que esse programa historiográfico seria levado, de forma radical, às suas últimas consequências. A crítica da modernização das formas de pensamento inatuais e do emprego da noção de precursor pela historiografia filosófica e das ciências conduzia Koyré, a partir de 1935, a uma dura apreciação do estudo monumental de Pierre Duhem. Para o autor dos *Estudos Galilaicos*, o caminho que levou Galileu a matematizar a física se constituía como um acontecimento que transformava radicalmente os fundamentos de nossa ciência e de nossa concepção de mundo no início do século XVII. Tratava-se de uma descontinuidade na trajetória da ciência. A mecânica galileana, desse modo, não prolongava a física do *impetus* produzida no seio da cristandade medieval nem tampouco poderia ser tomada como um ponto de culminância de um saber que se desenvolveu de modo linear e contínuo até o início do século XVII. A existência de precursores de Galileu se tornava, assim, um problema histórica e filosoficamente argumentado.

Ora, essa era exatamente a tese defendida por Duhem havia cerca de duas décadas. Para Duhem, a ciência que aparentemente nasce com Galileu e que será desenvolvida em seguida por Torricelli, Descartes, Beeckman etc., não poderia ser compreendida como uma “criação”. Galileu e seus contemporâneos apenas precisaram e desenvolveram uma mecânica, cujos princípios e proposições fundamentais haviam sido estabelecidos na Idade Média cristã, entre Guilherme de Ockam e meados do século XVI. Daí exatamente o título do terceiro volume dos *Études sur Léonard de Vinci*, que ilustrava com maestria a tese que ele aí apresentava: *Les précurseurs parisiens de Galilée* (DUHEM 1913).

114

Duhem se tornava, para Koyré, o modelo do historiador que buscou ler toda a biblioteca de história das ciências entre os séculos XIII e XVII, passando pelos arquivos dos trabalhos manuscritos de L. da Vinci, através da obra de Galileu. A análise desse breve percurso da crítica da noção de precursor em Koyré não deixa de ser interessante se pensarmos no estatuto que Febvre atribuía ao trabalho do autor dos *Études sur Léonard de Vinci*. Quando em 1927 Febvre criticava certa perspectiva histórica que isolava de seu tempo as obras que estudava, considerando-as de um ponto de vista demasiadamente abstrato, ele estava pensando exatamente na “bela”, volumosa e às vezes “desconcertante” obra de Pierre Duhem (FEBVRE 2009, p. 284).

Mas é em seu estudo de 1942 que Febvre – já de posse, então, do conceito de mentalidade – desenvolveu de maneira sistemática esse problema. Esse livro é um exercício teórico e metodológico de crítica da noção de precursor e de refutação dessa categoria no âmbito do pensamento histórico. Toda sua argumentação se desdobra contra a tese segundo a qual Rabelais era um “precursor dos ateus e dos libertinos do século XVIII” (FEBVRE 1970, p. 26) e, portanto, contra a afirmação da existência de homens “à frente do seu tempo”. Segundo Febvre, não se tratava de uma monografia sobre um autor, mas de um esforço metódico – que lhe consumiu dez anos de trabalho –, de uma “procura de um método” que lhe permitisse confrontar-se com esse problema. Eis então o nó da questão: o modo como se compreendia o *tempo* havia se tornado

um problema que solicitava aos historiadores daquele período uma reforma radical de seus procedimentos e a procura de um novo modo de abordá-lo, uma nova compreensão da temporalidade histórica. O problema de Febvre não era simplesmente o de refutar a categoria de precursor, mas mais precisamente de constituir uma concepção de temporalidade histórica no interior da qual ela não mais pudesse exercer qualquer papel.

Os historiadores e historiadores das ciências daquele período tinham consciência desse problema. Acredito que suas críticas a certas concepções de história estavam diretamente ligadas às concepções de tempo que elas pressupunham. Esse era, aliás, um problema que se colocava às ciências em geral à época. A história, porém, mais do que qualquer outra ciência, não poderia fazer abstração do tempo, pois o tempo, para ela, como queria Marc Bloch, era o próprio “lugar de sua inteligibilidade”.

Certamente, imagina-se com dificuldade que uma ciência, qualquer que ela seja, possa fazer abstração do tempo. Todavia, para muitas dentre elas, que, por convenção, o dividem em fragmentos artificialmente homogêneos, ele não representa mais do que uma medida. Realidade concreta e viva, entregue à irreversibilidade de seu impulso, o tempo da história, ao contrário, é o próprio plasma em que banham os fenômenos e como que o lugar de sua inteligibilidade (BLOCH 2006, p. 867).

Com essa imagem de plasma e de lugar – Febvre falaria em “atmosfera”, “meio” ou “clima comum” –, tratava-se de traduzir em termos historiográficos a categoria bergsoniana de duração.⁶ Há diferentes questões que poderíamos destacar dessa passagem. No início do século XX, a relação entre a física e o tempo se alterou radicalmente: o tempo não era mais apenas uma unidade de medida do movimento, do deslocamento de um móvel entre dois pontos. E embora Bloch sublinhasse que para algumas ciências ele ainda se reduzisse a isso, é preciso considerar que com Einstein o mundo físico era inscrito no tempo (que deixava, por sua vez, de ser absoluto). Na própria física, o tempo se tornava essencial. Mas, creio eu, o mais interessante nessa passagem é o uso do termo plasma. No século XIX, esse vocábulo havia sido empregado pelo fisiologista Johannes Purkinje para descrever o líquido claro que permanecia após a remoção dos glóbulos e plaquetas do sangue. Em 1928, o químico norte-americano Irving Langmuir considerou que algum fluído elétrico similar àquele de Purkinje arrastava os corpúsculos elétricos. Ele o denominou de plasma (PINHEIRO 2007). Foi nesse sentido que a ciência moderna recuperou essa expressão de origem grega, que deriva do verbo *plássein*: formar, moldar.

Não quero com isso acusar o autor da *Apologia da História* de cientificismo, mas de insistir na escolha desse termo, cujo sentido moderno possuía uma história recente. Assim como o plasma sanguíneo arrasta os corpúsculos brancos e vermelhos; como os elétrons e íons são conduzidos por um fluído elétrico; o

⁶ Traduzi-la em imagens que dessem conta de certa ideia de temporalidade histórica que se tratava de promover. Bloch e Febvre evitaram comentá-la teoricamente ou mesmo apontar as possíveis dificuldades ou incongruências dessa tradução.

tempo, para a história, seria esse plasma em que banham os fenômenos de que trata o historiador. Em primeiro lugar, é o meio em que eles se encontram, mas não no sentido de um recipiente. Depois, como insiste Bloch, é o lugar de sua inteligibilidade, i.e., que molda, que dá forma aos fenômenos que estuda o historiador; é a matéria constitutiva, o fundamento sem o qual não se compreende o fenômeno histórico, e que, ao mesmo tempo, o arrasta; é um *meio* – e não um *móvel* – arrastante. Vê-se claramente como forma e conteúdo aqui não se opõem ou se separam: o fenômeno a que se dedica o historiador é formado, moldado e arrastado pelo tempo. Daí que se possa entender a dificuldade historiadora em formular uma teoria abstrata sobre o tempo, pois ela poderia implicar essa separação. Daí, então, a preocupação historiadora em criticar, denunciar e mesmo incriminar certas noções que “falsificavam”, “deformavam” a história. O que estou sugerindo com isso é que, por meio desse esforço para fundar uma história das ciências, tratava-se de pensar em uma ideia de tempo histórico que, de saída, colocasse em questão certas noções e conceitos; de constituir uma concepção de tempo implícita em um programa – traduzindo, por exemplo, historiograficamente a noção de duração – que evidenciasse esse (novo) lugar de inteligibilidade da história de que falava Bloch.⁷

116

Os textos de Febvre desse período mostram-no consciente desse problema – embora ele não se permitisse ingressar no território especulativo próprio à filosofia, há neles um pensamento a esse respeito. Em um primeiro eixo, ele rechaçava abertamente certas noções que implicavam uma concepção de tempo histórico da qual procurava tomar distância. Febvre colocava entre parênteses as noções de “origem”, “filiação” e “genealogia” (FEBVRE 2009, p. 28).⁸ Essas noções desarticulavam a relação entre os fenômenos históricos e uma nova forma de inteligibilidade por meio da qual se tratava de compreendê-los. Em um segundo eixo, tratava-se de explicitar as implicações para a história das críticas avassaladoras que, desde a virada do século, punham em xeque “a ideia antiga de causalidade” e, logo, o determinismo. Por meio dessas noções não foi apenas uma ideia de tempo que fora forjada para a história ao longo do século XIX, mas o próprio estatuto de cientificidade desta disciplina. Elas eram, como afirmava Febvre (FEBVRE 2009, p. 31), a “indestrutível coluna [de sustentação] da velha história clássica”; em suma: seu lugar de inteligibilidade. Portanto, em suas ruínas, era preciso reconstruir uma disciplina e esse lugar. Mas, ao mesmo tempo, era esse abalo, essa fissura, esse desmoronamento do edifício historiográfico clássico que tornava possível pensar esse lugar de outro modo.

Seria repetitivo mostrar como Koyré se inscrevia nesse contexto de crítica dos historiadores. Entretanto, não seria irrelevante insistir no fato de que, no

⁷ E se, em nossos dias, são evidentes os problemas e implicações teóricas e metodológicas em cometer-se anacronismos, no entreguerras, tratava-se de produzir essa evidência.

⁸ Não deixa de ser interessante observar que, no primeiro capítulo de sua *Apologie*, logo após discutir “O tempo histórico”, Bloch atacasse precisamente essas noções: “origens são um começo que explica. Pior ainda: que basta para explicar” (2006 [1942], p. 869). Ele também criticava “a ilusão dos antigos etimologistas que pensavam ter dito tudo quando, aos olhos do sentido atual, estabeleciam o sentido mais antigo conhecido; quando haviam provado, imagino, que ‘escritório’ [*bureau*] designou, primitivamente, um tecido [*étouffe*] ou ‘selo’ [*timbre*] um tambor [*tambour*]. Como se isso bastasse e não fosse mais preciso explicar esse deslocamento” (BLOCH 2006, p. 871).

interior das discussões filosóficas, o tempo se tornou uma questão incontornável no entreguerras. E os historiadores das ciências tomaram parte nestas discussões. Isso era, sem dúvida, favorecido pela importância que a fenomenologia assumiu na França a partir da década de 1920⁹ e o existencialismo durante a II Guerra. Não avancemos, todavia, nosso marco cronológico. Um exemplo claro sobre isso diz respeito ao “renascimento” de Hegel em solo francês naquele período, no qual Koyré desempenhou um papel de primeira importância. Não deixa de ser interessante observar que, num momento em que se tratava de compreender o que era o tempo, a leitura de Hegel – ao contrário do que ocorrera na França até então – permitisse pensar a lógica do devir. “A filosofia de Hegel bem parece, em suas intuições profundas, ter sido uma filosofia do tempo” (KOYRÉ 1991, p. 124). Com Koyré, a noção de tempo se tornava central na filosofia hegeliana – e isso marcaria o pensamento francês a partir de então, marca cuja obra de A. Kojève é apenas um exemplo. O terceiro número de *Recherches Philosophiques* (periódico criado e editado por Koyré), de 1933, trazia um dossiê sobre o tempo. Mas talvez a maior evidência desse interesse e preocupação explícita de Koyré sobre o assunto seja o texto inédito de um curso intitulado “O tempo” (1938). Entretanto, esse interesse não se reduziu a Koyré. Demarcando-se em relação à concepção bergsoniana do tempo, Bachelard publicava, em 1932, *A intuição do instante* e, quatro anos mais tarde, *A dialética da duração* (noção que F. Braudel retomaria mais tarde), estudos filosóficos sobre o tempo assentes no conceito de “instante” e na ideia de que o tempo não apenas é descontínuo como dialético. Oriundos da filosofia, não surpreende o fato de que os historiadores das ciências abordassem o tempo com os recursos filosóficos, ao contrário do que ocorria com os historiadores. Mas, em ambos os casos, o tempo se tornava uma questão fundamental.

117

Provenientes de trincheiras intelectuais diferentes, partindo de questões distintas entre si, refletindo sobre exigências teóricas fundamentais para a compreensão da historicidade da ciência e da religião, Febvre e Koyré colocavam o mesmo tipo de problema e opunham-se à mesma historiografia e ao modo como ela concebia o tempo de que tratava o historiador quando escrevia a história. Mas o fato de encontrarmos então a mesma problematização em autores que não se frequentavam,¹⁰ oriundos de matrizes intelectuais bastante distintas, mostra apenas que essa era uma questão mais ampla e que dizia respeito ao próprio estatuto do conhecimento histórico no período. A noção de temporalidade histórica se tornou o problema por meio da qual um novo estatuto poderia ser pensado para a história. Empregadas por certos historiadores, certas noções punham em risco a própria inteligibilidade do passado.

⁹ Koyré foi um dos introdutores e promotores da fenomenologia em solo francês.

¹⁰ Em 1931, Abel Rey e Hélène Metzger criaram um grupo de historiadores das ciências que se institucionalizaria no ano seguinte no Instituto de História e Filosofia das Ciências, na Sorbonne, fundado por Rey. Tratava-se da inscrição institucional de um esforço de profissionalização da história das ciências, que encontrava no Comitê Internacional de História das Ciências, criado por Aldo Mieli, e albergado no Centro de Síntese, de Berr, seu contraponto. Ao contrário da perspectiva de Mieli, a história das ciências que pretendia promover Rey buscava não apenas compreender plenamente a natureza da atividade científica, mas também pensá-la como parte da história da civilização e do pensamento humano. Koyré e Febvre pertenciam ao comitê de direção desse Instituto (Cf. REDONDI 1986).

Não se pode deixar de sublinhar um elemento recorrente nesses textos: a denúncia da falsificação da história; e o sentido de sua urgência: era a perda de inteligibilidade de Clio que se encontrava em jogo nessas malsinações. Um tipo de falsificação histórica bastante distinto daquele do século XIX – ou daquele que emergirá posteriormente com o revisionismo. A “falsificação” do passado deixava de ser um problema exclusivamente ligado à autenticidade e à crítica das fontes para se tornar um problema relativo à própria temporalidade com que lida a história. A questão não era mais apenas a de reconhecer a exatidão, a autenticidade e a honestidade dos testemunhos dignos de serem levados em conta pelo historiador no estabelecimento dos fatos – que deveriam ser em seguida encadeados (“coordenados”) e expostos no texto histórico. A dupla crítica, da sinceridade e da exatidão, que até então permitia expiar a deformação dos fatos passados e, desse modo, conhecer a história de forma transparente, via-se deslocada e o modo como o próprio historiador operava sobre a temporalidade tornava-se o risco disciplinar primordial. Era a própria perspectiva do historiador que “falsificava” o passado que se tratava de conhecer, que “deformava” a história que se buscava estudar.¹¹ Toda a preocupação de crítica histórica, em termos gerais, até então, buscava fazer com que o historiador não se deixasse enganar por documentos cuja veracidade e autenticidade ela prometia, ao cabo de suas operações, expurgar. Não era mais sua incúria metodológica no tratamento dos velhos papéis, mas a própria perspectiva do historiador que deformava o passado. Daí que ele não pudesse mais fazer abstração do tempo que sua perspectiva implicava. A contrafação, que até então insidia apenas sobre os materiais da história, deixava de ser documental e arquivística e se tornava um “crime” historiográfico, uma impostura face ao tempo que constituía a própria história. Daí a criminalização do anacronismo, conforme inúmeros historiadores não deixaram de insistir naquele período.¹² Nessa nova concepção, o problema da falsificação não dizia respeito aos fatos passados, mas ao tempo da história – a relação entre fatos (fenômenos) e tempo (plasma) se alterava. Daí um deslocamento importante em relação ao século XIX: a contrafação não se restringia mais exclusivamente ao espaço do arquivo, visto que extrapolava no gabinete do historiador. Outra jurisdição da falsificação então se constituía.¹³ A concepção de temporalidade histórica herdada do século XIX entrava, sem dúvida, em crise.

¹¹ No século XIX, considerava-se que o historiador, sem dúvida, poderia falsificar o passado. De um lado, poderia construir raciocínios falsos a partir de imprecisões, erros e falsas informações introduzidas em documentos pelo testemunho de observadores negligentes ou mal intencionados – ou mesmo por falsários que fabricassem documentos. Daí a injunção crítica. De outro, “ao pôr suas ideias pessoais no estudo de um texto”, como queria Fustel de Coulanges, poderia falsificar o passado por subjetivismo. Daí a exigência de que a história fosse uma ciência pura (Cf. LANGLOIS; SEIGNOBOS 1898, p. 125).

¹² Para o historiador, escrevia Lucien Febvre em 1930, “o anacronismo é um crime” (FEBVRE 1930, p. 129). J. Rancière (2011) mostrou como essa penalização do anacronismo diz respeito a um crime contra certa ideia de tempo que se constituirá com os *Annales*. Segundo ele, em Febvre, o anacronismo deixa de ser uma falta contra a cronologia: não se trata de alegar que uma coisa não existiu em determinada época, mas de que ela *não pôde* então existir. Submete-se, assim, a racionalidade histórica ao possibilismo, à lógica do possível. Para que Rabelais tivesse sido um incrédulo no século XVI, era preciso que o fenômeno da incredulidade fosse então possível. Não há espaço aqui para resumir o instigante e complexo argumento do filósofo francês. Para ele, todavia, o anacronismo em Febvre revela um problema mais profundo do que aquele sobre uma simples perspectiva sobre o passado. De minha parte, pretendo mostrar a seguir como ele se integrava a uma crítica a um conjunto de noções por meio do qual tratava-se de constituir uma concepção de temporalidade histórica.

¹³ Isso não quer dizer que a crítica do testemunho e das fontes caísse em desuso. Bloch consagrou-lhe um capítulo inteiro de sua *Apologia*.

Não deixa de ser interessante observar que dois importantes livros escritos por autores oriundos de campos intelectuais diferentes, que partiam de problemas aparentemente sem relação direta entre si, o primeiro deles publicado em 1929 e o segundo em 1942, tenham no centro de suas teses uma crítica da noção de precursor. Em primeiro lugar, essa noção indica que o tempo histórico possui um curso, segue uma direção. Mas não um curso aleatório, pois há um sentido previamente definido para ele. Depois, o precursor é exatamente aquele que se adiantou nessa corrida¹⁴ e que anunciou a seus contemporâneos (que, em função de inúmeros fatores, ouviram-no ou não) aquilo que será. É aquele que “desvendou o futuro” (FEBVRE 1971, p. 17). Poderíamos mobilizar a imagem do plasma evocada por Bloch para pensá-lo. Os corpúsculos (fenômenos, indivíduos) não apenas se encontram nessa matéria que os arrasta consigo (para nenhuma direção pré-determinada), como são moldados por ela. Eles são formados nela e com ela. Por isso, nada mais é imutável, nem mesmo o homem (BLOCH 2009, p. 878): em outros tempos, indivíduos e fenômenos tomam formas diferentes. Logo, não se pode abstraí-lo, porquanto o tempo é o seu fundamento ontológico (não posso evitar o emprego dessa expressão filosófica). Assim, como poderia haver um tempo com um sentido previamente definido e como alguém poderia se desvencilhar de um momento qualquer para percorrê-lo à jusante e à frente de seus contemporâneos? O argumento aqui é teórico, eu diria mesmo, filosófico. Por isso, o precursor é um homem “cuja justificação é impossível” (FEBVRE 1971, p. 17). Se os homens são formados nessa e por essa matéria, dirá Bloch, eles se assemelham mais a ela do que a seus antepassados. “Em suma: nunca um fenômeno histórico se explica plenamente fora do estudo do seu momento” (BLOCH 2006, p. 873). Por meio dessas críticas, tratava-se de trazer à tona uma concepção de temporalidade histórica, evidenciar o que deveria constituir a própria matéria da história, seu lugar inteligibilidade. Não se tratava mais do tempo como ordem cronológica, sucessão empírica ou necessária (causal ou não causal), linearidade, curso relativamente autônomo em relação aos indivíduos e fenômenos, mas como aquilo que se tratava de traduzir por meio de diferentes imagens. É isso que, a meu ver, permite compreender por que dois autores, oriundos de campos distintos, tenham dedicado naquele período esforços de pesquisa e anos de trabalho para redigir dois livros cujo objetivo principal era incriminar o emprego da noção de precursor. Vê-se a razão pela qual essa noção se tornava problemática – mas também o motivo das críticas à “obcessão das origens”, ao anacronismo, a explicações fundadas em genealogias, à busca de filiações e causas, próximas ou remotas. Que a noção de precursor se torne então um problema, isso nos mostra que é a *cronocidade* própria a ela que é posta em questão, que a concepção de tempo implícita nessa *crono-noção* se torna um problema diante do qual aqueles que se esforçam em reconstituir o discurso histórico não podem deixar de enfrentar. Nas críticas à noção de precursor é *cronos* que está em questão.

O conjunto de resenhas escritas pelo autor dos *Combats* durante aquele período é marcado pelo esforço para estabelecer, inicialmente, um

¹⁴ Lembre-se de que o sentido básico de “curso” é “corrida” e que cursor “é aquele que corre”.

modelo para o estudo da história das ciências e, em seguida, um programa historiográfico para essa disciplina. Pois não é da verdade e do verdadeiro que se trata em uma denúncia de falsificação? Não podemos esquecer que nas delações de falsificação o que está pressuposto é a reconfiguração dos limites que constituem o lugar em que se situa o “dizer verdadeiro” (FOUCAULT 1996) de uma disciplina, das fronteiras que separam o verdadeiro e o falso; por isso, uma série de crono-noções perde sua historicidade, deixa de ser historiográfica, é empurrada para fora de seus limites, precipita-se no reino da impostura e torna-se ininteligível.

Desde o final do século XIX, as grandes concepções de temporalidade que estruturaram o campo historiográfico durante aquele século tornavam-se objeto de profundas críticas. A concepção determinista do tempo que, de diferentes maneiras, permitia filosoficamente fundar uma concepção cientificamente sólida de temporalidade histórica, entrava em crise e ruía diante de novas concepções filosóficas e epistemológicas. É, sem dúvida, nas ruínas dessas concepções que emergiriam, a partir do início do século XX, trabalhos como aqueles de Duhem e A. Lefranc, nos quais a cronoicidade de certas noções tornava-se fundamental e que não apenas traduziam, mas também introduziam no discurso histórico certas concepções bastante particulares de temporalidade histórica. Seriam exatamente esses trabalhos que se transformariam no contraponto e modelo negativo a partir dos quais Febvre e Koyré tratariam de fundar, em outras bases, uma história das ciências. Mas é, sem dúvida, essa crise que constitui o solo epistêmico comum que torna possível compreender a emergência desse conjunto de discursos nesse período (GATTINARA 1998b, p. 55-57). E se a história das ciências e das técnicas teve um papel que não se pode considerar de segundo plano nesse contexto é porque mais do que em qualquer outro gênero historiográfico, ela não apenas permitiu pensar, mas foi até mesmo assimilada à própria racionalidade histórica pelo positivismo no século XIX.

120

Credulidade ou racionalidade?

Duas passagens nos mostram claramente então esse esforço. Em 1929, Koyré escrevia que

é tal como ele [J. Boehme] foi, tal como viveu e pensou, homem do século XVII e não do XIX (nem do nosso), com suas preocupações religiosas, com os problemas que lhe foram colocados por sua época, seu tempo e seu entorno, que devemos estudá-lo. É somente assim que poderemos esperar compreendê-lo e dar conta de sua doutrina; também talvez veremos que os dilemas que se tem por hábito colocar: ele é panteísta ou teísta? metafísico ou *homo religiosus*? são falsos e inaplicáveis em seu caso. Ele não é nem um e nem outro, mas é um e outro (KOYRÉ 1929a, p. XIV-XV).

Não se deve querer compreender a doutrina de um autor do século XVII projetando sobre ela os dilemas filosóficos de nossa época. Evitava-se, desse modo, enquadrá-lo em dilemas que, contraditórios para nós, provavelmente não o foram para si.

Em 1942, Febvre afirmava:

Experimentando restituir o estado de espírito dos nossos avós frente às coisas da religião: 'Aqui a Razão, ali a Revelação. É preciso escolher'. – Escolher? Mas para o homem real, para o homem vivo: qual o interesse da razão e da revelação, este debate de abstrações? Renan, verificando no *Futuro da Ciência* que se encontra muitas vezes, entre os crentes mais sinceros, homens 'que prestam à ciência relevantes serviços', extraía a seguinte conclusão: que a natureza humana, mais forte no fundo que todos os sistemas religiosos, 'sabe encontrar segredos para se compensar'. E acrescentava – ele que não ignorava o que se pode esconder nos lugares mais recônditos de uma consciência ávida de fé: 'Kepler, Newton, Descartes, e a maior parte dos fundadores do mundo moderno eram crentes' (FEBVRE 1971, p. 18-19).

Vemos nestas passagens por que a história do pensamento e das ideias religiosas foi estudada concomitantemente e quase que indissociavelmente àquela das ideias científicas: os limites que separavam a religião e a ciência, desde o final do século XIX, transformavam-se e elas não podiam mais ser pensadas como esferas que se situariam em polos opostos de uma grade temporal evolutiva fundada em um curso necessário. O modelo positivista, segundo o qual as concepções científicas substituíram as noções religiosas na evolução do espírito humano, ruía desde então e, com ele, a dicotomia que, nas análises históricas, havia oposto ciência e crença. Era aí que a leitura do trabalho de L. Lévy-Bruhl encontrava sua força. Era exatamente o que escrevia Koyré: as partes epistemológica (metafísica) e religiosa não podem ser pensadas separadamente em Boehme. Era precisamente o que defendia Febvre: os homens que fundaram a visão científica do mundo moderno eram crentes. Reconfiguravam-se os limites que rigidamente opunham ciência e religião, credulidade e racionalidade, em uma ordem temporal linear e sucessiva. Era exatamente essa ordenação do tempo, na qual se inscrevia credulidade e saber científico em estágios fechados e subtraídos entre si, em que a época da razão e aquela da revelação se afastavam no tempo por uma ordem de sucessão, que se encontrava em xeque. A dissolução de certa concepção de história da razão exigia repensar a relação entre crença e ciência. Daí que Koyré insistisse no estudo de uma história do pensamento que não opusesse ideias científicas e religiosas em esferas estanques ou que Febvre sublinhasse a coexistência de credulidade e ciência em pleno século XVII. Por isso, a reflexão sobre a racionalidade e mesmo sobre os fundamentos da modernidade, naquele momento, fez-se em uma zona em que o pensamento científico e religioso frequentemente se encontraram – era preciso, aliás, redefinir o que era a própria modernidade. No quadro dessa nova articulação entre credulidade e racionalidade era, todavia, preciso historicizar a razão – e não mais pensá-la como algo que se desdobra no tempo em um curso lógico – e repensar o tipo de temporalidade histórica que poderia doravante albergá-la,¹⁵ pois o tempo dessa história não

¹⁵ Não seria nessa episteme que poderíamos situar, embora em um contexto intelectual bastante diverso, o tipo de problema com que M. Weber havia se confrontado? Ao mesmo tempo, não deixa de ser interessante observar que Febvre e Koyré colocassem o problema do estudo do passado da ciência no contexto em que realizavam pesquisas sobre a história religiosa alemã. Era preciso redefinir o que constituía a própria

poderia ser pensado como aquele de uma sucessão irreversível por meio do qual no século XIX ela havia sido escrita. Essa nova história das ciências quis, de certa forma, ser o lugar dessa historicização. A sucessão diacrônica positivista era substituída pela simultaneidade sincrônica que permitia pensar, de uma nova maneira, uma nova temporalidade para a relação entre ciência e religião. Que ambos, historiadores da religião ou do pensamento religioso, tenham sido conduzidos a se confrontar, defender, promover e buscar fundar uma história das ciências, isso não deve surpreender.¹⁶

Daí a importância em se acompanhar a insistência dos enunciados – e suas implicações – segundo os quais as ideias científicas deveriam ser situadas *no tempo* para serem estudadas e compreendidas de um ponto de vista histórico, pois é a própria redefinição do que constituía o tempo da história que estava em curso nesses discursos. Era preciso repensar o curso do tempo ou mesmo se ele doravante poderia ser repensado como um *curso*. E é porque Febvre e Koyré, quando insistem na necessidade de estudar essas ideias em seu tempo não necessariamente entendem da mesma forma o que constitui a historicidade desse tempo no qual é preciso situar essas ideias, que assistimos ao nascimento, no entre guerras, de duas maneiras distintas de compreender e praticar a história das ciências. Esse já seria, contudo, um tema para um próximo ensaio.

Referências bibliográficas

BACHELARD, G. **O novo espírito científico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

122

_____. Resenha de *La science française depuis le XVII siècle*. **Recherches Philosophiques**, 4, 1934-1935, p. 521.

BLOCH, M. Apologie pour l'histoire ou métier d'historien. In: _____. **L'histoire, La Guerre, La Résistance**. Ed. crítica estabelecida por A. Becker e E. Bloch. Paris: Gallimard, 2006, p. 843-985.

BURKE, P. **A Escola dos Annales (1929-1989)**: A revolução francesa da historiografia. São Paulo: EdUNESP, 1991.

DUHEM, P. **Études sur Léonard de Vinci**: Les précurseurs parisiens de Galilée. Paris: Hermann, T. III, 1913.

FEBVRE, L. A propos d'un précis d'histoire des sciences: sciences et techniques. In: _____. **Vivre l'histoire**. Paris: Lafont; A. Colin, 2009, p. 861-862.

_____. Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées. **Civilisation – le mot et l'idée. Semaine International de Synthèse**. Paris: La Renaissance du livre, 1930.

_____. **La Terre et l'évolution humaine**. Paris: Albin Michel, 1970.

_____. **O problema da descrença no século XVI. A religião de Rabelais**. Lisboa: Início, 1970.

_____. Une science à travers sa bibliographie: Emmanuel de Margerie et la science du Jura. In: _____. **Vivre l'histoire**. p. 270-273.

racionalidade no mundo ocidental. Sem dúvida, o aprofundamento dessa questão nos conduziria ao problema da laicização e do desencantamento do mundo.

¹⁶ Na EPHE, Febvre e Koyré estavam ligados a sua Vª Seção, precisamente aquela de Ciências Religiosas.

- _____. Réflexions sur l'histoire des techniques. In: _____. **Vivre l'histoire**. Paris: Lafont; A. Colin, 2009, p. 846-850.
- _____. Techniques, sciences et marxisme. In: _____. **Vivre l'histoire**. Paris: Lafont; A. Colin, 2009, p. 850-861.
- _____. Un chapitre d'histoire de l'esprit humain. De Linné à Lamarck et à Georges Cuvier. In: _____. **Vivre l'histoire**. Paris: Lafont; A. Colin, 2009, p. 273-289.
- _____. **Vivre l'histoire**. Edição estabelecida por Brigitte Mazon. Paris: Lafont; A. Colin, 2009.
- _____. Vivre l'histoire. Propos d'initiation. In: _____. **Vivre l'histoire**. Paris: Lafont; A. Colin, 2009, p. 21-35.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.
- GATTINARA, Enrico C. Épistémologie, histoire et histoire des sciences dans les années 1930. L'Étrange théâtre. **Revue de synthèse**, v. 119, n. 1, 1998a, p. 9-35.
- _____. **Les inquiétudes de la raison**. Paris: Vrin; EHESS, 1998b.
- KOYRÉ, A. **Études Galiléennes**. Paris: Hermann, 1966.
- _____. Hegel em Iena. In: _____. **Estudos de História do Pensamento Filosófico**. Rio de Janeiro: Forense, 1991, p. 115-149.
- _____. Copérnico. In: CONDÉ, M.; SALOMON, M. **Alexandre Koyré: história e filosofia das ciências**. Belo Horizonte: FT, 2015, p. 23-41.
- _____. **La philosophie de Jacob Boehme**. Paris: Vrin, 1929a.
- _____. **La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle**. Paris: Honoré Champion, 1929b.
- _____. **Le temps**. Centre A. Koyré, Fundo A. Koyré, Cours dactylographie sur le temps d'A. Koyré, 26 mars 1938, 8 p. CAK Koyré AP c. 18 d. 6.
- _____. Orientação e Projetos de Pesquisa. In: _____. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense, 1982, p. 10-14.
- _____. Paracelso. In: _____. **Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand**. 2. ed. Paris: Gallimard, 1971, p. 73-129.
- LANGLOIS, C. ; SEIGNOBOS, C. **Introduction aux études historiques**. Paris: Hachette, 1898.
- PINHEIRO, Mário J. Plasma: the genesis of the Word. 2007. Disponível em: <https://arxiv.org/pdf/physics/0703260.pdf>.
- RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, M. (org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó: Argos, 2011.
- REDONDI, Pietro. Note et documents. In: KOYRÉ, A. **De la mystique à la science. Cours, conférences et documents – 1922-1962**. Ed. Pietro Redondi. Paris: EHESS, 1986, p. 3-17.
- _____. Science moderne et histoire des mentalités. La rencontre de L. Febvre, R. Lenoble et A. Koyré. **Revue de Synthèse**, v. 104, n. 3, 1983, p. 309-332.

Uma filosofia inquietante da história: sobre *Austerlitz*, de W. G. Sebald*

An uncanny philosophy of history: W. G. Sebald's *Austerlitz*

Felipe Charbel

fcharbel@gmail.com

Professor Adjunto

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História

Largo de São Francisco de Paula, 1 - Centro

22051-070 - Rio de Janeiro - Rio de Janeiro

Brasil

Resumo

O ensaio analisa o romance *Austerlitz* (2001), de W.G. Sebald, com o propósito de identificar os modos de figuração do tempo e da história na referida obra. Argumenta-se que Sebald, com a sua prosa de ritmo lento e caráter digressivo, um tanto antiquada na dicção e no tom narrativo, objetiva produzir efeitos de estranhamento que afetam os modos usuais de experiência do tempo dos leitores do romance. Argumenta-se ainda que as reflexões do personagem principal sobre a temporalidade moderna estão relacionados às considerações de Freud sobre o "inquietante", e que para Sebald a maneira apropriada de investigar essa dimensão insondável da historicidade seria por meio de uma "metafísica da história".

Palavras-chave

W. G. Sebald; Literatura; Historicidade.

124

Abstract

This essay examines W. G. Sebald's *Austerlitz* (2001), with the aim of identifying the modes of figuration of time and history in this novel. One argues that the features of Sebald's prose, such as the slowness, the frequent digressions, and the old-fashionedness of the diction and of the narrative tone, aim to produce effects of estrangement, affecting the ordinary modes of time experience which are common to the novel's readers. One also argues that the main character's thoughts about modern temporality are related to Freud's remarks on the "uncanny". In this sense, this essay points out that the "uncanny" is for Sebald an unfathomable characteristic of modern historicity, which can only be investigated by means of a "metaphysics of history".

Keywords

W. G. Sebald; Literature; Historicity.

Recebido em: 10/7/2015

Aprovado em: 7/12/2015

* Este ensaio é fruto de uma pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por meio da Bolsa de Produtividade em Pesquisa / Edital Ciências Humanas.

Os saberes da literatura

A busca da verdade é sempre um ato de desespero.¹

Das narrativas em prosa de W. G. Sebald, *Austerlitz*, publicada em 2001, é a que mais se volta para os problemas da história e do tempo. O romance retoma alguns dos temas habituais na poética de Sebald, como o lugar das coincidências e do acaso na vida cotidiana, as formas de eclosão do passado no presente, a melancolia do intelectual e do escritor, a *flânerie* urbana e as errâncias rurais, o comparecimento dos mortos entre os vivos, o trauma como condição insuperável da existência, o exílio e as ruínas, as formas perturbadoras de emergência da memória. No entanto, de maneira mais acentuada que em *Vertigem* (1990), *Os emigrantes* (1992) e *Anéis de Saturno* (1995), nota-se, em *Austerlitz*, uma cuidadosa articulação deste temário a um conjunto de observações sobre a temporalidade histórica, desdobradas, como conversa, nos encontros do narrador com o personagem Jacques Austerlitz.

É claro que não se trata de uma exposição sistemática de princípios — *Austerlitz* é um romance, não um tratado filosófico. Mas as narrativas ficcionais afinadas com o seu tempo e com a evolução das formas literárias possuem, quase sempre, uma capacidade nada desprezível de articular conhecimentos diversos.² “A literatura assume muitos saberes”, disse Roland Barthes (2005, p. 18) em sua aula inaugural no *Collège de France*. Ela “trabalha nos interstícios da ciência”, e está

sempre atrasada ou adiantada em relação a esta, semelhante à pedra de Bolonha, que irradia de noite o que aprovacionou durante o dia, e, por esse fulgor indireto, ilumina o novo dia que chega. A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa (BARTHES 2005, p. 18).

Na coletânea de ensaios *A descrição da infelicidade (Die Beschreibung des Unglücks)*, publicada em 1985, Sebald exibe uma visão similar à de Barthes sobre a relação entre a literatura e as ciências.³ A literatura não pode ser vista, exclusivamente, como depositária de saberes diversos, postos em circulação pela ciência, embora essa dimensão não deva ser negligenciada. Os “conhecimentos psicológicos” da literatura, escreve Sebald (2005, p. 9), “são

125

¹ Passagem do ensaio “Quando a escuridão põe um ponto final. Sobre Thomas Bernhard”. SEBALD 2005, p. 76.

² O debate sobre o potencial cognitivo da literatura ganhou fôlego nas últimas décadas, com as contribuições de filósofos, críticos literários e historiadores como Jacques Bouveresse, Martha Nussbaum, Wayne Booth, Thomas Pavel, Dominick LaCapra, François Hartog e outros. Para Bouveresse (2008, p. 174), “as obras literárias dão uma contribuição importante ao conhecimento moral”, não, porém, prescrevendo regras do bem agir ou fornecendo exemplos de orientação no mundo. Muito pelo contrário. O sentido prático da dimensão moral da literatura se voltaria para a exploração, numa espécie de “laboratório”, das “realidades enigmáticas ou obscuras” da existência — zonas inacessíveis às ciências humanas, ou por elas desprezadas. Para um panorama da discussão, conferir a apresentação de Étienne Anheim e Antoine Lilti (2010) ao dossiê “Savoirs de la littérature”, da revista *Annales: Histoire, Sciences Sociales*.

³ A produção ensaística de Sebald é copiosa. Além de ter publicado diversos artigos em revistas especializadas e defendido uma tese sobre o escritor Alfred Döblin, ele organizou algumas coletâneas com os seus textos sobre literatura. Para uma análise da relação entre a produção ensaística de Sebald e a sua obra literária, conferir SWALES (2004).

muitas vezes do mesmo valor, e em certas ocasiões superiores às percepções da psicanálise”. Escritores como Schnitzler e Hofmannsthal, por exemplo, oferecem, de acordo com Sebald, materiais de interesse considerável para a “investigação das formações e deformações psíquicas”, cujo valor vai muito além do “meramente ilustrativo”, uma vez que tais saberes contribuem para as gradações e diferenciações no âmbito dos “conhecimentos psicológicos, levemente condicionados pela tendência, tão caracteristicamente científica, ao doutrinário”.⁴ A mesma lógica valeria para o conhecimento histórico.⁵ Ao tratar da “patografia do poder e da força” em Elias Canetti, Sebald (2005, p. 62) sugere que a historiografia, por sua atenção excessiva ao particular, é muitas vezes incapaz de compreender a amplitude de certos fenômenos históricos:

se a ciência histórica tende a neutralizar a demência convertida em história e a praticar o terror do poder no registro imparcial da *res gestae*, Canetti vê no que, por meio da força, se converte em história, uma forma exacerbada de expressão paranoica (SEBALD 2005, p. 62).

126

A imagem da historiografia, como apresentada por Sebald, é um tanto reducionista, mas isso não chega a prejudicar o seu argumento. É que mesmo os defensores mais aguerridos da racionalidade histórica concordam que a abordagem científica do passado, regidas por protocolos intersubjetivos de validação, não conseguem dar conta de certo conjunto de indagações. “Como ciência”, afirma Jörn Rüsen (2001, p. 13), a história “não é a especialidade competente para responder às perguntas fundamentais sobre o sentido e, no entanto, ela se sabe movida por tais questões”.⁶ Deslocada do horizonte investigativo de uma ciência excessivamente fragmentada, exilada pelo declínio aparentemente irreversível das metanarrativas, a pergunta pelo sentido — histórico, temporal, mas também existencial — da “travessia terrena” encontra na literatura, especialmente nas narrativas ficcionais, um dos seus últimos refúgios. Nas palavras do escritor argentino Ernesto Sabato, “no mundo moderno, abandonado pela filosofia, fracionado por centenas de especializações científicas, o romance nos resta como o último observatório do qual se pode abraçar a vida humana como um todo” (*apud* KUNDERA 2006, p. 80).

⁴ A literatura, diz Barthes (2005, p. 19), “engrena o saber no rolamento da reflexividade infinita: através da escritura, o saber reflete incessantemente sobre o saber, segundo um discurso que não é mais epistemológico mas dramático”.

⁵ “Lembro-me dele dizendo em uma entrevista”, escreve Charles Simic (2007, p. 149), “que há questões que não são permitidas a um historiador, pois elas são metafísicas. A verdade para ele sempre está em outro lugar, em algum lugar ainda não descoberto na miríade de detalhes esquecidos de uma existência individual”.

⁶ O que está em jogo, segundo Rüsen, é o caráter circular da matriz disciplinar da história. A ciência histórica se alimenta continuamente da vida prática — das carências de orientação no tempo próprias da historicidade —, e simultaneamente contribui para a transformação desse horizonte, conforme novas interpretações sobre os processos históricos são postas em circulação. Tanto a literatura como o cinema contribuem decisivamente para a movimentação desse círculo. É que, enquanto utilizam os discursos historiográficos, as artes desafiam esses discursos — mesmo sem colocá-los em xeque —, incorporando-os aos seus domínios e, principalmente, propondo investigações que a ciência não entende ser da sua competência abarcar. É o caso da recorrência, na literatura e no cinema — especialmente quando se voltam para temas históricos —, do que Frank Ankersmit (2005, p. 2) chamou de “fascínio contemporâneo pela (experiência do) evento”. Há aí um paradoxo constitutivo, de enorme rendimento para as artes narrativas: por um lado, admite-se a irredutibilidade da experiência ao discurso, e ao mesmo tempo procura-se restituir, por meios diversos, algo da experiência direta do evento, da sua presença.

Neste ensaio, discutirei as investigações realizadas por Jacques Austerlitz — e postas em enredo pelo narrador do romance — sobre o sentido histórico da sua própria existência. Inicialmente, comentarei as meditações do personagem, espalhadas aqui e ali pela superfície da narrativa, sobre as experiências do tempo e da história na modernidade.⁷ Mas não tratarei exclusivamente desses parênteses especulativos, de caráter abertamente programático. É que o deslocamento do conteúdo em relação à forma levaria a uma positivação de ideias que, a despeito da abrangência hermenêutica ou da densidade analítica, possuem, antes de tudo, uma função na economia narrativa. A relevância dos saberes da literatura passa menos pelo valor supostamente universal dos seus enunciados que por sua capacidade de estremecer os horizontes de expectativa de leitores e leitoras: a literatura, escreve Barthes (2005, p. 15), “encena a linguagem, em vez de, simplesmente, utilizá-la”. Em *Austerlitz*, a prosa ralentada e digressiva, as longas frases entrecortadas por fotos perturbadoras, a acomodação dos pensamentos à dicção melancólica e de sabor arcaizante, as frequentes coincidências e a sensação de inundamento do presente pelo passado — esses traços da poética de Sebald, tomados em conjunto, produzem uma atmosfera inquietante que nos leva a estranhar a nossa consciência histórica, e a considerar o que há de insondável na maneira como concebemos a condição temporal da existência.

Passos perdidos

Então ela disse, tão baixo que quase não se podia ouvi-la: *What was it that so darkened our world?* E Elias lhe respondeu: *I don't know, dear, I don't know* (SEBALD 2008, p. 67).

127

Austerlitz é, das narrativas em prosa de Sebald, a que mais se aproxima da fisionomia tradicional de um romance. E a sua arquitetura é aparentemente simples: o narrador, que não chega a ser nomeado e carrega traços da biografia do autor, reproduz, numa espécie de testemunho secundário, suas conversas com o professor de história da arquitetura Jacques Austerlitz, a quem conhece, casualmente, na *Salle des pas perdus* de uma gare belga no ano de 1967, e com quem se encontrará, muitas vezes por coincidência, nos trinta anos seguintes. O local desse primeiro encontro não é destituído de força simbólica: a imagem dos “passos perdidos” antecipa as longas caminhadas em que Austerlitz esparramará, de forma digressiva e para deleite do interlocutor, sua erudição sobre os temas mais diversos, como a vida das mariposas e o estilo arquitetônico da era capitalista, batalhas napoleônicas e museus veterinários, fortificações medievais e a iluminação do McDonald’s. Mas o “salão de passos perdidos” é também uma metáfora do fardo da história que, aos poucos, descobrimos ser um traço da sua personalidade — Austerlitz é um andarilho que não se

⁷ J. J. Long (2007) argumenta que a fortuna crítica de Sebald, voltada, predominantemente, para os tópicos do Holocausto, trauma e pós-memória, não prestou a devida atenção à maneira como esses e outros temas se articulam à consideração histórica do problema da modernidade.

sente confortável em parte alguma, antes de tudo por não se sentir confortável consigo mesmo e com o próprio passado.

Os primeiros encontros de Austerlitz com o narrador obedecem a um regime de coincidências que flertaria com o inverossímil, não fosse a capacidade de Sebald de provocar, com o seu estilo deliberadamente anacrônico — uma espécie de “gótico contemporâneo, suavemente agitado e meditativo”, nas palavras do crítico James Wood (2011, p. ix) —, sua capacidade de provocar, nos seus leitores, efeitos vividamente inquietantes.⁸ Penso aqui na definição de Freud (2010, p. 331) do inquietante, uma das suas aventuras mais bem-sucedidas no campo do pensamento estético: “aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar”. O sentimento inquietante, para Freud, pode ser disparado de diversas maneiras, como ao nos depararmos com a figura de um duplo, na antecipação involuntária de eventos futuros, no sentimento de retorno do mesmo (os *déjà vus*), nos acasos e coincidências, e na sensação de presença dos mortos. Estes tópicos são costumeiros na literatura de Sebald, e a relação com Freud não passou despercebida. Mark McCulloh (2003, p. 3), por exemplo, defende que, “a julgar pelas reações de críticos e leitores”, muito do apelo da literatura de Sebald está relacionado à “restauração de um sentimento inquietante (assim como sublime) em relação à experiência cotidiana”.

128

A onipresença de uma atmosfera inquietante na poética de Sebald prepara o terreno para o regime de casualidades que, em *Austerlitz*, mais que nas suas outras narrativas, põe a estória em andamento. Um segundo aspecto que contribui para minimizar a desconfiança do leitor em relação aos encontros casuais de Austerlitz com o narrador é o fato de ambos serem apresentados como andarilhos inquietos, levados a explorar, num frenesi, tanto as principais cidades europeias como pequenos vilarejos, “em parte”, como diz o narrador na abertura do romance, “por motivos de estudos, em parte por outras razões que a mim mesmo não me ficaram inteiramente claras” (2003 p. 7).⁹ Longe de se tratar de um detalhe pitoresco, a frequência anormal de encontros fortuitos — nos quais Austerlitz, sem se espantar com o imprevisto e sem perder tempo com amenidades, vai direto ao ponto onde tinham interrompido a última conversa —, a incidência desses encontros fortuitos vai compondo, de forma gradual, um mosaico de coincidências cuja função simbólica é logo percebida: o que está em jogo é uma *poética do acaso*, em que a existência humana aparece impregnada, mas também regida, pelo aleatório e pelo acidental.¹⁰ E isso não apenas no que diz respeito à vida de cada um dos personagens, considerados individualmente,

⁸ Ainda segundo Wood (2010, p. 242-243), a “linguagem de Sebald é um edifício extraordinário e quase antiquário”, e “apesar de toda a sua aparente quietude”, seu princípio “é o exagero, um exagero que ele indubitavelmente aprendeu, em parte, com Thomas Bernhard”. Mas enquanto “Bernhard exagera o grotesco”, Sebald, “por contraste, exagera o elegíaco”.

⁹ Os narradores de Sebald são andarilhos que, normalmente, evitam os roteiros turísticos mais conhecidos (LONG 2010), e procuram, por meio da errância, entender os efeitos, tanto na natureza como na cultura, da destruição e das catástrofes (ARNDS 2010, p. 323). Para as apropriações feitas por Sebald da tradição literária das caminhadas, conferir MOSER (2010).

¹⁰ “Nós não somos apenas as nossas realizações”, escreve o filósofo Odo Marquard (1991, p. 5), “mas também os nossos acidentes — nossos fatídicos acidentes. Ao que faço uma única qualificação adicional: nós somos mais os nossos acidentes que as nossas realizações. Portanto, temos de ser capazes de suportar o que é acidental, porque viver com o que é acidental [...] é a nossa condição historicamente normal”. Agradeço a Sérgio da Mata pela recomendação de Marquard.

mas também no que concerne à dinâmica da História: é como se o processo histórico, em alguma medida, fosse controlado por forças insondáveis que se fazem ver por meio dessas pegadas de casualidade.¹¹

Não se trata, contudo, de uma filosofia da contingência, mas da figuração das casualidades como o aspecto *visível* da lógica, essencialmente obscura, da História. E tudo isso é apenas insinuado, por páginas e mais páginas, até que, já para o fim do romance, Austerlitz, após ser presenteado com uma foto da sua infância, dada como perdida, e relatar o sonho que, logo na sequência, teve com os seus pais biológicos, mortos há décadas, se põe a refletir sobre os mecanismos nebulosos que regem a eclosão das memórias represadas:

Não me parece, disse Austerlitz, que compreendamos *as leis que governam o retorno do passado*, mas sinto cada vez mais *como se o tempo não existisse em absoluto*, somente diversos espaços que se imbricam segundo uma *estereometria superior*, entre os quais os vivos e os mortos podem ir de lá para cá como bem quiserem e, quanto mais penso nisso, mais me parece que nós, que ainda vivemos, somos seres irreais aos olhos dos mortos e visíveis somente de vez em quando, em determinadas condições de luz e atmosfera (SEBALD 2008, p. 182, grifos meus).

Austerlitz presente uma coerência, um sentido, uma “estereometria superior” nas formas eventuais de retorno do passado, que são como pequenos rasgos na tessitura da linearidade histórica, ilhas de simultaneidade onde os acontecimentos esquecidos e o instante dilatado coexistem em desarmonia. A noção de que essa estereometria possui a qualidade de ser “superior” talvez implique uma Providência ordenadora. De todo modo, é a dimensão de coextensividade entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, independente das suas causas físicas ou metafísicas, o que chama a atenção na passagem, assim como a maneira como essa estereometria se manifesta na vida concreta: através dos detalhes. Se os mortos possuem um paradeiro efetivo — Hades, umbral, purgatório ou qualquer outro nome que o “país não descoberto”¹² possa receber —, isso não é importante. Eles fizeram residência, desde sempre, na topografia da memória, individual e coletiva, e não deixam de emergir e de nos assombrar com a sua presença, em fotos antigas, em prédios abandonados, em

¹¹ Em um ensaio sobre Robert Walser, Sebald (2013, p. 135) se pergunta se essas “similaridades, sobreposições e coincidências” são “enigmas da memória, ilusões do eu e dos sentidos, ou então os esquemas e sintomas de uma ordem subjacente ao caos das relações humanas”. Ele relata o seu espanto com uma série de coincidências ligando sua vida à do escritor suíço. Para começar, a semelhança física entre Walser e o avô de Sebald, e o fato de terem morrido no mesmo ano, 1956. Há também as similitudes literárias: a imagem da travessia do lago Constance ao luar, que aparece tanto em *Der Räuber*, de Walser (que Sebald só leu tardiamente), como em *Os Emigrantes*. Mas o que é verdadeiramente inquietante é o uso da palavra “Trauerlaufbahn”, presente em *Os Emigrantes* e que Sebald imaginou ser um neologismo seu, em uma cena similar de *Der Räuber*, escrito décadas antes. A sensação que teve ao se deparar com essa passagem, escreve Sebald, foi a de que alguém, no “outro lado”, estaria acenando para ele.

¹² Um empréstimo de *Hamlet*, a expressão dá título a um ensaio sobre *O Castelo*, de Kafka. O “país não descoberto”, para Sebald (2005, p. 42-60), é a paisagem da morte. E K., o agrimensor — como Er na mitologia platônica —, é um andarilho em tudo “semelhante às almas mortas para as quais nada é mais alheio que a sua própria história”. O castelo é o “centro imaginário dessa comarca do outro lado”, e o “enorme trabalho administrativo que ali se realiza”, o “registro incalculável de todos os mortos” em todos os tempos. Os próprios ajudantes, essas “encarnações de antigas larvas”, deixam a impressão de não estarem realmente vivos. É que todos sabem, “como reza a crença popular”, escreve Sebald, que as hospedarias são lugares “onde os mortos se reúnem para uma última partida de cartas, antes de se dirigirem ao inferno”. São o último destino de toda e qualquer viagem. “A vida e a morte não estão separadas nesse romance; uma é alegoria da outra”.

filmagens esquecidas. E o incômodo diante deles, para Austerlitz, é uma razão mais que suficiente para repensar o tempo histórico, ou mesmo para questionar a sua existência.

Entropia histórica

Que significado teria, perguntei comigo, o rio que não nasce de nenhuma fonte, que não deságua em nenhuma foz, que reflui constantemente sobre si próprio [...] (SEBALD 2008, p. 193).

Em ensaio sobre “a narrativa do trauma” em Sebald e em Coetzee, Dominick LaCapra (2013, p. 58) relaciona a melancolia dos narradores sebaldianos ao reconhecimento, que eles parecem possuir, de que o curso da história é entrópico.¹³ A ausência de sentido é experimentada não apenas como um traço das suas subjetividades, mas sobretudo como um aspecto constitutivo da condição histórica — como se a historicidade fosse uma contínua prestação de contas com o vazio da existência, e o trauma, mais que um “verossímil literário”, efeito de real, fosse, na literatura de Sebald, a condição primeira da travessia terrena.

Em *Austerlitz*, a natureza constitutiva do trauma é ainda mais nítida que nas outras narrativas do autor. Cada qual à sua maneira, narrador e protagonista se veem engastados na História, de uma maneira que não apenas marca as suas sensibilidades, mas que vai se revelando, com o passar do tempo, um verdadeiro estorvo: o narrador, pela dificuldade de lidar com a “conspiração do silêncio” e com o peso de ter nascido na Alemanha na década de 1940, em um vilarejo onde muitos, de maneira mais ou menos ativa, colaboraram com os nazistas;¹⁴ Austerlitz, por ter sido afastado dos pais em 1939, antes de completar cinco anos, e enviado de Praga à Inglaterra num *Kindertransport*, e só recordar os acontecimentos da sua primeira infância muito tarde na vida, descobrindo, por exemplo, que seu idioma natal era o tcheco, não o inglês, e que

130

¹³ A entropia história é apresentada, nos ensaios de Sebald, como “história natural da destruição”, ideia que, segundo Andreas Huyssen (2003, p. 150), incorpora “elementos de uma metafísica tradicional da natureza”, e os codifica “com a ajuda da imagem apocalíptica do anjo da história, de Walter Benjamin”.

¹⁴ Ao visitar a fortaleza de Breendonk, utilizada pelos nazistas como campo de prisioneiros, o narrador de *Austerlitz* nos revela, ao passar pela cantina onde os oficiais da SS faziam as suas refeições, que viveu, na juventude, entre pessoas como eles: “o que eu pude, sim, imaginar perfeitamente quando entrei afinal na fortaleza e olhei logo à direita [...] foram os pais de família e os filhos devotados de Vilsbiburg e Fuhlsbüttel, da Floresta Negra e da região de Münster, como eles se reuniam ali após o serviço para jogar baralho ou escrever cartas a suas amadas em casa, afinal de contas eu vivera entre eles até meus vinte anos” (SEBALD 2008, p. 27). Em uma entrevista, Sebald relata a incômoda proximidade com pessoas que colaboraram com os nazistas: “Meu pai esteve na campanha polonesa, e deve ter visto uma coisa ou duas... Sua unidade acampou nas florestas atrás da fronteira polonesa, talvez oito semanas antes de tudo começar. Tudo isso está nos nossos álbuns familiares. As primeiras fotos têm uma atmosfera de acampamento de escoteiros – eles estão sentados do lado de fora das suas tendas, consertando suas camisas, e na parte de baixo das fotos há legendas jocosas. ‘Quem precisa de mulheres?’ Então veio a ordem, e eles se moveram. E agora as fotos são de cidades polonesas, totalmente arrasadas, com apenas as chaminés deixadas de pé. Essas fotos me pareciam bem normais, quando eu era criança. Foi só mais tarde... Eu só vou para casa uma vez por ano, por dois dias, e eu olho para essas fotos, atualmente, e penso, ‘Meu Deus, o que é isso?’”. E então a entrevistadora pergunta: “Você consegue falar com os seus pais sobre isso?”. E Sebald: “Na verdade, não. Embora meu pai ainda esteja vivo, com oitenta e cinco anos... São aqueles que têm uma consciência que morrem cedo, isso vai te triturando. Os apoiadores do fascismo vivem para sempre. Ou os resistentes passivos. Atualmente, na cabeça deles, é o que são. Eu sempre tento explicar aos meus pais que não existe diferença entre resistência passiva e colaboração passiva – é a mesma coisa. Mas isso eles não conseguem entender” (SCHWARTZ 2007, p. 67).

os seus pais biológicos eram judeus, assassinados em campos de concentração.¹⁵ O modo como ambos prestam contas com o lançamento na História passa, simultaneamente, pelo reconhecimento da incapacidade de superar o passado e pela tentativa de conquistar alguma agência diante das forças impenetráveis do processo histórico: Austerlitz, perseguindo os rastros da sua vida pregressa; o narrador, se lançando à escrita.

O desejo de Austerlitz de conquistar alguma agência sobre a própria vida, após um colapso nervoso, o leva a uma investigação, não sistemática e de caráter digressivo, sobre a história, na tentativa de compreender o que ela significa, como ela é escrita e qual o seu sentido. Em uma passagem do romance, ao falar sobre a adolescência em um internato no País de Gales, onde foi criado pelos pais adotivos, Austerlitz se lembra das aulas de André Hilary, seu professor de história e dono de rara erudição sobre as guerras napoleônicas. “A *pièce de résistance* de Hilary”, recorda Austerlitz, “era sem dúvida a batalha de Austerlitz”. Capaz de descrever em minúcias a topografia do local, e de pintar um quadro bastante preciso da “disposição dos regimentos com os seus uniformes brancos e vermelhos, verdes e azuis, que no curso da batalha se mesclavam em combinações sempre novas, como cristais de vidro em um caleidoscópio”, Hilary, que “podia falar durante horas sobre o 2 de dezembro de 1805” e mesmo assim “era da opinião de que abreviava em demasia todo o relato”, se via obrigado a reconhecer, ao fim da sua exposição, que algo de essencial sempre escapava à narração histórica. “Todos nós”, diz Austerlitz, “mesmo aqueles que pensam ter atentado para os menores detalhes, nos contentamos com recursos cênicos já levados ao palco por outros à exaustão”. É que a história, para se apresentar como narrativa, precisa se valer de expedientes que acabam por afastá-la da vida:

131

Nós tentamos reproduzir a realidade, mas por mais que nos empenhemos, mais se impõem a nós as imagens batidas que compõem o espetáculo da história: o tamborileiro caído, o soldado de infantaria que acaba de apunhalar outro, o olho de um cavalo que salta da órbita, o imperador invulnerável cercado pelos seus generais, em meio ao turbilhão da batalha que se congela num átimo. *Nossa relação com a história*, esta era a tese de Hilary, era uma relação com *imagens já predefinidas*, impressas no recôndito dos nossos cérebros, imagens que continuamos a mirar enquanto *a verdade reside em outra parte*, em algum lugar remoto que ninguém ainda descobriu (SEBALD 2008, p. 74-75, grifos meus).

A verdade, para Austerlitz como para Hilary, não reside na historiografia. Naturalmente, não se trata, aqui, da verdade factual, da *res gestae* — expressão utilizada por Sebald no ensaio sobre Canetti —, mas da verdade existencial, com a sua incômoda fixação nos por quês. Ainda que estes sejam insondáveis, aos menos com os meios de que dispõem os historiadores e os filósofos, o significado particular da imersão de cada pessoa na História nunca deixa de se

¹⁵ O passado de Austerlitz só vem à tona quando uma série de casualidades, que funcionam como gatilhos para a emergência da memória reprimida, e que o levam a um espaço desativado da Liverpool Station, em Londres. Nessa ocasião, ele se recorda da sua chegada à cidade, e da recepção dos seus pais adotivos. Posteriormente, uma notícia no rádio sobre os *Kindertransporten* o faz ir a Praga, onde trava contato com Vera, uma vizinha e amiga de sua mãe que ajudou na sua criação, na década de 1930.

abrir: “quando trago hoje à memória os relatos de André Hilary, disse Austerlitz, torno a lembrar da ideia que me surgiu então, de estar ligado de alguma forma misteriosa ao passado glorioso do povo francês”. Esse sentimento, o vínculo enigmático e inquietante com a batalha que carrega o seu nome, é a maneira como o adolescente, que até então pensara se chamar Daffyd Elias e apenas algum tempo antes fora informado, pelo diretor do internato, Mr. Penrith-Smith, que deveria assinar as suas provas, por razões burocráticas, como Jacques Austerlitz — “*it appears that this is your real name*” —, essa é a maneira como o adolescente, despojado, num átimo, da própria identidade, redescreve a si mesmo: como alguém que possui, por razões que a ele não ficam inteiramente claras, um vínculo especial com a História.¹⁶

Se a historiografia, depreende Austerlitz nas suas investigações, possui uma inegável dimensão de ficcionalidade — os “recursos cênicos” e “imagens predefinidas”, “levados ao palco por outros à exaustão” —, o tempo linear, o tempo contínuo, é uma das ferramentas mais notáveis da ficção histórica: “o tempo, disse Austerlitz no observatório astronômico de Greenwich, era de todas as nossas invenções de longe a mais artificial” (SEBALD 2008, p. 103). É que como estrutura a História é caótica, inapreensível, sem sentido, entrópica, e a sua engrenagem, se é que existe uma, se faz sentir apenas em *flashes* de coincidências e nas formas intempestivas de eclosão do passado. A pressuposição de uma lógica intrínseca ao processo histórico — a “estereometria superior” — nada mais é que uma *ficção de sentido*, necessária à tentativa de autogoverno que tanto Austerlitz como o narrador devem empreender para não sucumbir à melancolia.

132

“Campo gravitacional das coisas esquecidas”

Aliás, o que sabem os esquilos, e o que sabemos nós próprios, e como nos recordamos, e o que descobrimos no final? (SEBALD 2008, p. 200).

Já no primeiro encontro se define um pacto de escuta entre Austerlitz e o narrador, em que este assume a posição de ouvinte perfeito, sempre atento e com infinita curiosidade pelos pensamentos e divagações do seu interlocutor (e após um intervalo de duas décadas em que não se comunicam, pelo testemunho da sua história familiar). Essa escuta só é possível porque há uma convergência de sensibilidades entre eles. Tanto Austerlitz como o narrador possuem uma empatia desmesurada em relação à natureza, aos animais e aos seres humanos.

¹⁶ A análise de James Wood (2001, p. xvii) do anúncio de Penrith-Smith merece ser reproduzida: “Jacques pergunta, com a polidez forçada do estudante inglês, ‘Excuse me, sir, but what does it mean?’ Ao que Mr. Penrith-Smith retruca: ‘I think you will find it a small place in Moravia, site of a famous battle, you know’. E isso é tudo! E estamos em 1949. Jacques faz a pergunta que, possivelmente, poderia ser a pergunta de todo o romance, e o diretor apenas o remete à famosa batalha de 1805 entre os franceses e os austríacos. Considere tudo o que é omitido, ou reprimido, nessa resposta. O diretor poderia ter dito que Austerlitz é um nome judaico, e que Jacques é um refugiado dos nazistas. Ele poderia, com a ajuda da perícia de Mr. Hilary, ter acrescentado que Austerlitz, perto de Brno, no que então era a Tchecoslováquia, tivera uma próspera população judaica, e que talvez o nome de Jacques derivasse dessa comunidade. [...] Ele poderia ter acrescentado que os pais de Jacques dificilmente estariam vivos”. “Mas Mr. Penrith-Smith não diz nada disso, e Jacques Austerlitz passará o restante do romance tentando encontrar as suas próprias respostas para as suas próprias perguntas”.

Sobretudo, é como se, mais que as outras pessoas, eles fossem capazes de assimilar a assiduidade dos mortos entre os vivos — não, porém, em suas existências fantasmáticas, mas como sujeitos históricos, presenças verdadeiras. Hiperaguçada pelo trauma, a empatia funciona como uma lente através da qual o passado se faz ver como força atuante no agora, contaminando o presente com a percepção, para eles ubíqua, de que cada milímetro do espaço físico reteve os flagelos, físicos ou morais, das pessoas ausentes.¹⁷ Um exemplo dessa hipersensibilidade é o esquilo empalhado que, na ocasião de sua visita a Terezín, Austerlitz observa na vitrine de um bazar de antiguidades, onde provavelmente muitos dos artefatos em exposição pertenceram aos presos do gueto. Ao se deparar com o esquilo, Austerlitz é assaltado por uma compaixão tanto pelo ser vivo que foi como que congelado num instante que não se extingue, como pelo sofrimento dos prisioneiros, impregnado naquele objeto.¹⁸

Graças a essa sensibilidade extrema para captar as formas de eclosão do passado no presente, vai se desenhando, ao longo do romance, uma figuração bastante peculiar da experiência do tempo. Austerlitz e o narrador parecem presos ao agora, a um instante hipertrofiado em que se superpõem, caoticamente, várias camadas do passado.¹⁹ Há algo do paradoxo agostiniano aqui, o tempo entendido como distensão da alma e destituído de objetividade — um presente sempre inundado de memória e de devir. Mas, diferentemente do que se dá em *Agostinho*, a experiência do instante distendido tem um peso todo próprio; nas palavras de Austerlitz, um “campo gravitacional”. Isso porque, no cronótopo do romance, tempo e espaço estão em desequilíbrio: inundado pelo tempo, o espaço se torna pesado e claustrofóbico, o sintoma de uma difusa doença da história. É o que se percebe na seguinte passagem, em que o protagonista comenta as suas andanças por Paris, à procura dos vestígios do pai desaparecido meio século antes:

133

Quando, por exemplo, nos meus caminhos pela cidade, olho para aqueles silenciosos pátios internos onde nada mudou durante séculos, *sinto quase fisicamente como a corrente do tempo se retarda no campo gravitacional das coisas esquecidas*. Todos os momentos da nossa vida me parecem então *reunidos em um único espaço*, como se os acontecimentos futuros já existissem e aguardassem apenas que chegássemos finalmente até eles, tal como nós, tendo aceitado um convite, chegamos a uma determinada casa a uma determinada hora. E não será possível imaginar, continuou Austerlitz, que também temos compromissos para cumprir no passado, no que já se foi e em grande parte está extinto, e lá temos de procurar lugares e pessoas que, quase além do tempo, guardam uma relação conosco? (SEBALD 2008, p. 250, grifos meus).

¹⁷ “Tal como as flores se voltam para o sol, assim também, por força de um heliotropismo secreto, o passado aspira a poder voltar-se para aquele sol que está a levantar-se no céu da história” (BENJAMIN 2012, p. 11).

¹⁸ Esse é o momento em que a sua língua natal, o tcheco, é recobrada, a começar por *veverka*, palavra que designa esquilo.

¹⁹ François Hartog (2012, p. 76) associa a experiência do tempo em *Austerlitz* ao presentismo: “com W. G. Sebald, estamos também em um presente que dura ou que não passa, um tempo parado, produto também de uma catástrofe que ocorreu, mas que ele não conheceu diretamente”. Hans Ulrich Gumbrecht (2010, p. 152), sem mencionar Sebald, fala em um “presente amplo”, próprio da contemporaneidade, que “acabaria por acumular diferentes mundos passados e os seus artefatos numa esfera de simultaneidade”.

A metáfora do “campo gravitacional das coisas esquecidas” evoca duas qualidades do passado: sua força e o seu poder de atração. Podemos sentir essa energia gravitacional atuando em *Austerlitz*, e isso se deve, em grande medida, à impecável harmonização das fotos, modernas e antigas, à quietude agitada da prosa. O resultado é um efeito de suspensão: é como se, em vez de um rio caudaloso, o tempo fosse um lago de águas paradas, onde as imagens do passado vêm à tona e boiam a esmo.²⁰ “O desejo de suspender o tempo”, escreve Sebald (2006, p. 145) em um ensaio sobre a poética de Nakokov, “só pode provar o seu valor na reevocação mais precisa das coisas há muito atingidas pelo esquecimento”.

Em nenhum outro momento do romance esse efeito de suspensão é mais nítido que na narrativa sobre Llanwddyn, o vilarejo onde nasceu o pastor calvinista Emyr Elias, pai adotivo de Austerlitz. Numa das suas viagens dominicais, Elias estaciona a carroça às margens de uma barragem, conduz o jovem Daffyd (Jacques) até o centro do lago, e começa a falar sobre a casa do pai, “que estava lá embaixo a uma profundidade de cerca de trinta metros sob a água escura”, e também sobre as outras casas que foram submersas “quando a barragem foi concluída, no outono de 1888”. Muito impressionado, e com a mente transbordando de narrativas bíblicas, Daffyd enxerga em Elias “o único sobrevivente do dilúvio que dera cabo de Llanwddyn, ao passo que todos os outros, seus irmãos, seus parentes, os vizinhos e demais aldeões”, na sua imaginação, ainda estariam “lá embaixo nas profundezas, onde continuavam a levar a vida sentados em casa ou andando pelas ruas, mas sem poder falar e de olhos esbugalhados”. Austerlitz se recorda, então, do álbum de fotografias do pastor, com imagens “do seu lugarejo natal”. “Eu não me cansava de olhar essas poucas fotos”, diz ele, “até que as pessoas que me fitavam de dentro delas”, principalmente “a garota sentada em uma cadeira no jardim com o seu cachorrinho no colo, tornaram-se tão familiares como se eu vivesse com elas no fundo do lago”. E prossegue: “de noite, antes de ir para a cama no meu quarto gelado, eu sentia”... Mas a frase é interrompida pela exibição de uma foto, onde identificamos uma menina com um cachorrinho no colo, e é como se ela nos mirasse diretamente das profundezas do vilarejo submerso. O efeito é inquietante.²¹

134

Talvez por conta da “presunção de veracidade que”, para Susan Sontag (2004, p 16), “confere autoridade, interesse e sedução a todas as fotos”, o uso ficcional do retrato da menina, sua inclusão num “fingimento lúdico compartilhado”²², pode passar despercebido. Mas as imagens de *Austerlitz*, como sugere James Wood (2011, p. xiv), são aspectos de uma engrenagem

²⁰ Para Amir Eshel (2003, p. 74), a literatura de Sebald se destaca pela “poética da suspensão: uma poética que suspende noções como cronologia, sucessão, compreensão e encerramento”, e que, “mais que descrever e comentar o evento histórico no tempo, constitui um evento, se torna a escrita de um tempo diferente, e literário”.

²¹ Na preparação para a foto mais emblemática do livro, a do garotinho louro que representa Jacques aos quatro anos, Sebald (2008, p. 180) escreve: “a impressão que se tem, ela disse, é de que alguma coisa se agita dentro delas, como se ouvíssemos pequenos gemidos de desespero, *gémissements de désespoir*, foi o que ela disse, disse Austerlitz, como se as fotos tivessem memória própria e se lembrassem de nós, de como nós, os sobreviventes, e aqueles que já não estão entre nós, éramos então”.

²² “Fingimento lúdico compartilhado” é como Jean-Marie Schaeffer (2010) define a ficção.

muito complexa, e ficcional: “elas são fotografias de personagens inventadas” e, ao mesmo tempo, retratos “de pessoas reais que viveram uma vez mas que agora estão perdidas para a história”. Para o leitor, não é relevante se a menina habitava ou não em Llanwddyn com o seu cachorrinho. O que nos comove é o fato de ela ter estado em algum lugar, em algum momento, e já não restar vestígios da sua existência. Olhamos para a foto e não vemos uma menina, mas um espectro, uma aparição proveniente da “terra não descoberta”, simbolizando a nossa própria mortalidade.²³

Ao jogar com a “presunção de veracidade” própria do registro fotográfico, Sebald cria um ruído no acordo tácito entre o autor e o leitor de ficção: o de que a literatura não aspiraria à verdade, uma vez que “as relações entre os textos literários e a realidade” seriam “meramente consequências de uma ilusão referencial” (PAVEL 1986, p. 6). Mas o emprego massivo de fotografias, em uma obra literária que trata de eventos históricos e comporta uma série de excursos sobre o tempo, acaba perturbando, de uma maneira quase intuitiva, esse horizonte antirreferencial: em parte, graças à instauração de uma semelhança fisionômica entre a ficção e a literatura documental, ou mesmo a historiografia, mas sobretudo pelo efeito de autenticidade que as fotos conferem ao texto, convidando o leitor a dar um novo giro no parafuso e a se voltar para a realidade. Essa alteração no modo como uma estória é contada e apreendida talvez seja o maior espólio, ainda não completamente assimilado, da literatura de Sebald. As fotos não estão ali para “ilustrar” o que quer que seja.²⁴ Elas são aspectos da narrativa. Isoladas dos registros visuais, por exemplo, as meditações de Austerlitz sobre o tempo seriam provavelmente inócuas, ou no máximo apropriações criativas, e de rigor filosófico questionável, do pensamento histórico de Walter Benjamin.²⁵ Somente como forma literária, no acontecer da literatura, essas meditações alcançam a sua máxima expressividade, sendo alimentadas pelo ritmo da prosa, pelo sabor das digressões, pelo tom melancólico da voz narrativa e, não menos importante, pela força metafórica das fotografias e dos outros registros visuais. E é através desse procedimento labiríntico que a literatura de Sebald reivindica para si tanto a incumbência de sondar o insondável, como a “impossível tarefa de encontrar a verdade”.²⁶

²³ “Quer o sujeito tenha ou não morrido, toda fotografia é essa catástrofe”, escreve Barthes (2011).

²⁴ Como sugere Mary Griffin Wilson (2013, p. 51), o uso das fotos, em Sebald, é frequentemente metafórico. Especialmente em *Austerlitz*, onde as imagens contribuem para a construção “do que Deleuze chamou de ‘tempo não cronológico’, em que várias ‘regiões’ do passado coexistem ao longo de um eixo vertical, mais que horizontal”, resultando numa “espacialização do tempo”. Para Antonio Marcos Pereira (2009), as imagens de *Austerlitz* “alteram a rota ordinária da leitura e perduram, com o magnetismo dos enigmas, nos fazendo retornar ao texto e às fotos com a pergunta ‘Mas o que está acontecendo aqui?’”. Para uma análise do procedimento de uso e seleção das imagens em *Austerlitz*, conferir POMPEU (2014).

²⁵ A influência de Benjamin é amplamente reconhecida, e se revela de várias maneiras: na ambição dos narradores sebalidianos de preservar algo do passado a despeito das forças destrutivas da História (MCCULLOH 2003, p. 55); na mobilização do conceito barroco de “história natural” (JACKMAN 2004); na relação entre o ato de narrar, a viagem e a morte (ZISSELSBERGER 2010, p. 11); na fixação com a figura do *flâneur* (LONG 2007, p. 6), dentre outros aspectos.

²⁶ A “impossível tarefa de encontrar a verdade”, escreve Sebald (2005, p. 12) no prefácio de *A descrição da infelicidade*, é um dos aspectos que contribuem para a “infelicidade do sujeito que escreve”.

Metafísica da história

[...] nas regiões mais altas o ar é menos denso, e o perigo de se precipitar-se, grande.²⁷

Em *Austerlitz*, o caráter “antiquado da dicção e do tom narrativo”²⁸ induz uma desaceleração do tempo. A morosidade no ritmo da leitura é assegurada não apenas pelo estilo — que evoca, como já foi amplamente notado, as poéticas de Adalbert Stifter e Thomas Bernhard²⁹ —, mas também pelas digressões que, fragmentando o continuum temporal, aguçam a percepção do leitor para os sinais da inundação do presente pelo passado. Juntamente com a poética do acaso, a abordagem digressiva e o ritmo vagaroso colaboram na composição de uma atmosfera algo onírica, caracterizada por uma sensação difusa de irrealidade e suspensão que, em contraste com a profusão de referenciais históricos, reforça o sentido de entropia. Ao mesmo tempo, essa atmosfera, em grande parte devedora de Kafka, prepara o terreno para a gravidade da matéria — como se a realidade fosse uma enorme distopia —, levando o leitor a intuir, gradativamente, que há algo de muito sério relacionado a *Austerlitz*.

Desde o início, a Grande História parece transbordar de *Austerlitz* através dos seus tiques (como o hábito de apertar o estojo de óculos a ponto de deixar ver “o branco dos nós dos dedos sob a pele”), fixações (por exemplo com estações de trem) e sintomas (as dificuldades na pronúncia do inglês, supostamente o seu idioma natal, e a recusa em escrever para o narrador quando este fixa residência na Alemanha).³⁰ Ciente disso, o narrador se vê obrigado a executar um contínuo ajuste de foco, como se tateasse em busca de um ângulo apropriado à exposição das vicissitudes do seu interlocutor: nem tão próximo a ponto de se colocar no lugar dele, tentando reproduzir vicariamente o que ele sentiu, e nem tão distante a ponto de inviabilizar a empatia e a compaixão. “No campo da estética”, escreve Sebald (2005, p. 173) em um ensaio sobre o escritor Joseph Roth, “há sempre, em definitivo, uma questão ética”.

Essa preocupação com a abordagem do outro é uma marca do projeto estético de Sebald, e indicia uma ética da representação ficcional que se faz ver, nas suas entrevistas, pela profusão de comentários sobre as dificuldades de se apropriar, literariamente, das vivências de pessoas que efetivamente existiram:

[...] escrever sobre campos de concentração é, na minha opinião, praticamente impossível. Por isso você tem que encontrar maneiras de convencer o leitor de que isto é algo que está na sua cabeça mas que você não vai, necessariamente, introduzir em cada página. O leitor precisa ser

²⁷ Passagem do ensaio “Para além da fronteira: *A Repetição*, de Peter Handke”. SEBALD 2005, p. 210.

²⁸ Termos de Sebald para descrever o próprio estilo. SCHWARTZ 2007, p. 86.

²⁹ McCulloh (2003, p. 25) faz um inventário das principais influências literárias de Sebald: Borges, na dimensão documental e na representação do tempo; Kafka, na dicção e no clima; Nabokov e Stendhal, na “varredura autobiográfica”; além dos frequentemente mencionados Bernhard e Stifter. Para um estudo sistemático da leitura sebaldiana de Kafka, com foco em *Vertigem*, conferir MEDIN (2010). Para a leitura de Nabokov por Sebald, conferir KLEIN (2012).

³⁰ Como percebe James Wood (2011, p. xix), à medida que avançamos no relato, “presente mas nunca dito, nunca escrito — e esse é o ato mais belo ato de contenção de Sebald —, está o outro nome histórico que sombreia o nome *Austerlitz*, o nome que começa e termina com as mesmas letras”: Auschwitz.

avisado que o narrador tem uma consciência, que ele está e talvez sempre tenha estado envolvido com essas questões. E é por essa razão que as principais cenas de horror nunca são abordadas diretamente. Eu acho que é suficiente lembrar as pessoas, porque todos nós vimos as imagens, mas essas imagens militam contra a nossa capacidade de pensamento discursivo, de refletir sobre essas coisas. E elas também paralisam, por assim dizer, a nossa capacidade moral. Daí que a única maneira de abordar essas questões seja, na minha opinião, obliquamente, tangencialmente, mais por referência que pela confrontação direta (SCHWARTZ 2007, p. 80).

Em *Austerlitz*, esse cuidado, diria mesmo esse escrúpulo, no tratamento do material histórico, se revela no minucioso trabalho de composição e de apresentação de um personagem que, embora fictício, combina aspectos das biografias de duas pessoas reais (SCHWARTZ 2007, p. 110-111). Essa aproximação cuidadosa nos prepara tanto para as singularidades quase idiossincráticas do personagem, como para as sutilezas do seu pensamento sobre o tempo e a história. É nesse contexto, no começo do romance, que o narrador se refere à “metafísica da história” de Austerlitz:

Desde o início me surpreendeu o modo como Austerlitz dava corpo a suas ideias no próprio ato de falar, como era capaz de desdobrar as frases mais harmoniosas a partir daquilo que lhe ocorria no momento, e como a transmissão de seu conhecimento através da fala constituía para ele a gradual aproximação a uma espécie de *metafísica da história*, na qual os fatos lembrados tornavam novamente à vida (SEBALD 2008, p. 16-17, grifos meus).³¹

137

O termo “metafísica da história” não é utilizado outra vez. Mas essa aparição solitária é, em si mesma, bastante eloquente.³² O que está em jogo aqui é a própria visão do personagem sobre a história, uma visão que é inseparável do seu modo de ser, do seu estilo pessoal — sua voz, seus gestos, a sintaxe das suas frases, a penetração do seu discurso. É como se Austerlitz confirmasse a máxima de Buffon de que “o estilo é o próprio homem”. George Steiner (2001, p. 46-47) escreve, em um famoso ensaio, que “quando lemos realmente, quando a experiência é a descoberta do significado, agimos como se o texto (a peça musical ou a obra de arte) *encarnasse* (esse conceito tem origem sacra) *a presença real de um ente significante*”. A ideia de encarnação é, para mim, o *punctum* da passagem, por evocar um acontecimento, uma situação, uma ocorrência singular em que “conceito e forma constituem uma tautologia”, coincidindo “ponto por ponto”. Austerlitz, para o narrador, é a encarnação da História, a sua presença real. Na fala desse homem, nos diz o narrador, “os fatos

³¹ Como as traduções para o português e para o inglês (que contou com a participação ativa de Sebald, inclusive reescrevendo diversas passagens) divergem nesse trecho, reproduzo aqui o original. “Es war Für mich von Anfang an erstaunlich, wie Austerlitz seine Gedanken beim Reden verfertigte, wie er sozusagen aus der Zerstretheit heraus die ausgewogensten Sätze entwickeln konnte, und wie für ihn die erzählerische Vermittlung seiner Sachkenntnis die schrittweise Annäherung an eine Art Metaphysik der Geschichte gewesen ist, in der das Ennerrte noch einmal lebendig wurde”. Agradeço a Pedro Caldas pelo auxílio na tradução e na interpretação da passagem.

³² Para Helen Finch (2007, p. 180), a metafísica da história “restaura a memória reprimida e aponta na direção de um nível esotérico” no relato sebaldiano da história. Amir Eshel (2003, p. 87) destaca os ecos de Marx, Adorno e Foucault, combinados numa espécie de “filosofia da histórica alegórica e sombria”.

relembrados tornavam novamente à vida”, e isso é algo que o impressiona tanto ou mais que o conteúdo do seu testemunho. O que torna possível a encarnação, a re-encenação — ou *reenactment*, para falar como Collingwood — do passado no presente? Sebald não nos diz. Mas se a literatura possui algum dever, é o de explorar essas “regiões mais altas”, onde “o ar é menos denso, e o perigo de precipitar-se, grande”. E o instrumento disponível para esse alpinismo filosófico é a sondagem metafísica.

Embora o termo “metafísica” não seja frequente na literatura de Sebald, ele é rotineiro nos seus estudos sobre literatura. Sebald sugere (2005, p. 211), em um ensaio do final da década de 1980 sobre o romance *A Repetição*, de Peter Handke, que já não existe, atualmente, um campo discursivo “em que a metafísica ainda possa reivindicar um lugar. E no entanto, a arte, onde e quando ela ocorra realmente, guarda a relação mais estreita com a esfera da metafísica”. Essa é uma opinião que ele manteve até o fim da vida. Numa das suas últimas entrevistas, de março de 2001, Sebald faz uma defesa da metafísica em termos semelhantes. Indagado sobre as conexões da sua obra com a poesia de Czesław Miłosz e Joseph Brodsky, Sebald diz que o que esses poetas “têm em comum é um interesse na metafísica”. E vai além, afirmando que em escritores como Kafka e Dostoiévski pode-se notar esse tipo de preocupação:

Eu acho que as melhores partes dos escritos de Dostoiévski são as metafísicas, e não as religiosas. E a metafísica é algo que sempre me interessou, no sentido mesmo de *especular sobre aquelas áreas que estão além do nosso conhecimento*, por assim dizer. Sempre achei deplorável e, de certo modo, tolo, que os filósofos tenham decidido, em algum momento do século XIX, que a metafísica não era uma disciplina respeitável e que deveria ser lançada ao mar, e tenham se tornado lógicos e estatísticos. Isto me parecia uma dieta muito pobre (SCHWARTZ 2007, p. 115, grifos meus).

138

“Especular sobre as áreas que estão além do nosso conhecimento”: a “metafísica da história” nada mais é que a sondagem do que há de insondável na experiência da História. Ou mais precisamente: a investigação do modo inquietante como cada pessoa se vincula à História, e em certo sentido a encarna. Para Austerlitz, essa prestação de contas com a própria historicidade é terrivelmente perturbadora, e ganha corpo, no seu discurso, como uma filosofia inquietante da história, onde o presente e o passado coexistem como num conto de Borges, e as coincidências são marcas de uma ordem oculta que, como em Nabokov, se revela nos detalhes significantes e nos rasgos sutis na tessitura do real. Por um lado, essa filosofia inquietante da história, de caráter acentuadamente metafísico, só têm lugar na ficção: por meio dela prestamos contas, de forma especulativa, com a dimensão intangível da experiência histórica — especialmente se a História for entendida como desordem caótica e como trauma estrutural. Como ficção, a metafísica da história torna possível algum controle, alguma agência, sobre a vida, torna possível que não nos deixemos aprisionar pelo vazio da existência e pela melancolia. E ao mesmo tempo permite um vislumbre, que seja, sobre a totalidade do processo, sobre

o significado de estar lançado na História. Mas a “metafísica da história” não é apenas isso, na poética de Sebald. Há toda uma dimensão da “presença real” do passado que uma visada especulativa procura, se não entender, ao menos trazer para o campo de percepção: o arrepio causado por uma foto antiga, o papel misterioso do acaso na existência cotidiana, o estranhamento de sentar em uma cadeira em que outros sentaram antes de nós, o sentimento de coabitação do espaço físico com os mortos.

Referências bibliográficas

- ANHEIM, Étienne; LILTI, Antoine. Savoirs de la littérature. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, v. 65, n. 2, p. 253-260, 2010.
- ANKERSMIT, Frank. **Sublime Historical Experience**. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- ARNDS, Peter. While the Hidden Horrors of History are Briefly Illuminated: The Poetics of Wandering in *Austerlitz* and *Die Ringe des Saturn*. In: ZISSELSBERGER, Markus (org.). **The Undiscover'd Country. W. G. Sebald and the Poetics of Travel**. New York: Camden House, 2010.
- BARTHES, Roland. **Aula**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2005.
- _____. **A câmara clara**. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BOUVERESSE, Jacques. **La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité & la vie**. Marseille: Agone, 2008.
- ESHEL, Amir. Against the Power of Time: The Poetics of Suspension in W. G. Sebald's 'Austerlitz'. **New German Critique**, n. 88, p. 71-96, 2003.
- FINCH, Helen. 'Die irdische Erfüllung': Peter Handke's Poetic Landscapes and W. G. Sebald's Metaphysics of History. In: FUCHS, Anne; LONG, J. J. (org.). **W. G. Sebald and the Writing of History**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- FREUD, Sigmund. O inquietante. In: _____. **Obras completas**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 14.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de presença. O que o sentido não consegue transmitir**. Trad. Ana Isabel Soares. Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.
- HARTOG, François. Littérature et expériences contemporaines du temps. In: VIART, Dominique; DEMANZE, Laurent (org.). **Fins de la littérature. Historicité de la littérature contemporaine**. Paris: Armand Colin, 2012.
- HUYSSSEN, Andreas. Rewritings and New Beginnings: W. G. Sebald and the Literature on the Air War. In: _____. **Present Past. Urban Palimpsests and the Politics of Memory**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

- JACKMAN, Graham. 'Gebranntes Kind?' W. G. Sebald's 'Metaphysik der Geschichte'. **German Life & Letters**, v. 57, p. 456-471, 2004.
- KLEIN, Kelvin Falcão. Entre vivos e mortos: imagem e memória. **Revista eletrônica Literatura e Autoritarismo**, v. 1, n. 19, 2012.
- KUNDERA, Milan. **A Cortina**. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- LACAPRA, Dominick. **History, Literature, Critical Theory**. Ithaca and London: Cornell University Press, 2013.
- LONG, J. J. **W. G. Sebald. Image, Archive, Modernity**. New York: Columbia University Press, 2007.
- _____. W. G. Sebald: The Anti-Tourist. In. ZISSELSBERGER, Markus (org.). **The Undiscover'd Country. W. G. Sebald and the Poetics of Travel**. New York: Camden House, 2010.
- MARQUARD, Odo. **In Defense of the Accidental**. Trad. Robert M. Wallace. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- MCCULLOH, Mark. **Understanding W. G. Sebald**. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- MEDIN, Daniel. **Three Sons. Franz Kafka and the Fiction of J. M. Coetzee, Philip Roth, and W. G. Sebald**. Evanston: Northwestern University Press, 2010.
- MOSER, Christian. Peripatetic Liminality: Sebald and the Tradition of the Literary Walk. In. ZISSELSBERGER, Markus (org.). **The Undiscover'd Country. W. G. Sebald and the Poetics of Travel**. New York: Camden House, 2010.
- PAVEL, Thomas. **Fictional Worlds**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1986.
- PEREIRA, Antonio Marcos. "Sebald explora fronteira entre ficção e memória". **Jornal O Globo**, 14 de fevereiro de 2009. Caderno Prosa e Verso.
- POMPEU, Douglas Valeriano. Uma oficina poética de lembranças. **Aletria**, v. 24, n. 2, p. 77-94, 2014.
- RÜSEN, Jörn. **Razão histórica**. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2001.
- SCHAEFFER, Jean-Marie. **Why Fiction?** Trad. Dorrit Cohn. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2010.
- SCHWARTZ, Lynne Sharon (org.). **The Emergence of Memory. Conversations with W. G. Sebald**. New York, London, Melbourne and Toronto: Seven Stories Press, 2007.
- SEBALD, W. G. **Pútrida patria. Ensayos sobre literatura**. Trad. Miguel Sáenz. Barcelona: Anagrama, 2005.

- _____. **Campo Santo**. Trad. Anthea Bell. New York: The Modern Library, 2006.
- _____. **Austerlitz**. Trad. José Marcos Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Austerlitz**. Trad. Anthea Bell. New York: Modern Library, 2011.
- _____. **A Place in the Country**. Trad. Jo Catling. New York: Random House, 2013.
- SIMIC, Charles. "Conspiracy of Silence". In: SCHWARTZ, Lynne Sharon (org.). **The Emergence of Memory. Conversations with W. G. Sebald**. New York; London; Melbourne; Toronto: Seven Stories Press, 2007.
- SONTAG, Susan. **Sobre fotografia**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- STEINER, George. Presenças verdadeiras. In: _____. **Nenhuma paixão desperdiçada**. Trad. Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SWALES, Martin. Theoretical Reflections on the Work of W. G. Sebald. In: LONG, J. J.; WHITEHEAD, Anne (org.). **W. G. Sebald - A Critical Companion**. Seattle: University of Washington Press, 2004.
- WILSON, Mary Griffin. Sheets of Past: Reading the Image in W. G. Sebald's *Austerlitz*. **Contemporary Literature**, v. 54, n. 1, p. 49-76, 2013.
- WOOD, James. W. G. Sebald's Uncertainty. In: _____. **The Broken Estate. Essays on Literature and Belief**. New York: Picador, 2010.
- _____. Introduction. In: SEBALD, W. G. **Austerlitz**. Trad. Anthea Bell. New York: Modern Library, 2011.
- ZISSELSBERGER, Markus. Introduction: *Fluchtträume / Traumfluchten*. Journeys to the Undiscover'd Country. In: ZISSELSBERGER, Markus (org.). **The Undiscover'd Country. W. G. Sebald and the Poetics of Travel**. New York: Camden House, 2010.

Reformulando los conceptos asimétricos: la simetría de la asimetría

Asymmetrical Concepts Reformulating: the asymmetry's symmetry

Ana Isabel González Manso

anabel.gonzalez.manso@gmail.com

Investigadora

UPV/EHU

Paseo Pintor Rosales 80, 6º

28008 - Madrid

España

Resumen

Los conceptos asimétricos definidos por Reinhart Koselleck tienen una gran utilidad como herramienta analítica dado que están inmersos en la problemática de la identidad del "nosotros" frente al "ellos", al tiempo que reflejan las estructuras de dominio contenidas en el lenguaje y en los conceptos. Este trabajo analiza en particular las relaciones simétricas y asimétricas de los conceptos opuestos, para proponer que un solo concepto puede jugar el papel de un par de contra-conceptos dadas las diferentes cargas valorativas con que le dotan dos grupos en lucha. Se ejemplifica esta propuesta a través de la utilización de "nobleza" como concepto asimétrico por parte de dos tendencias del liberalismo en la primera mitad del siglo XIX en España.

Palabras-clave

Reinhart Koselleck; Identidad; Representación.

142

Abstract

Asymmetrical Concepts, defined by Reinhart Koselleck, have a strong utility as analytical tools: in fact they are deeply involved not only in the identity questions regarding "Us" against "Others" but also in the supremacy structures contained in the language and concepts. This work analyzes in detail the symmetrical and asymmetrical relationships of the opposite concepts in order to propose that one concept may play the role of a couple of counter-concepts. This occurs owing to the fact that two fighting groups give different evaluations of that concept. This theoretic proposal is exemplified by the use of the "nobility" concept as an asymmetrical concept by two liberal tendencies in Spain in the first half of nineteenth Century.

Keywords

Reinhart Koselleck; Identity; Representation.

Recibido el: 19/3/2015

Aceptado el: 30/11/2015

Reinhart Koselleck definió hace ya más de treinta años los conceptos asimétricos (a partir de ahora CA) analizando los casos de Helenos/Bárbaros, Cristianos/Paganos, Hombre/no Hombre (superhombre/ infrahombre) (KOSELLECK 1979).¹ Desde este trabajo, diferentes autores han utilizado los CA como herramienta analítica en los estudios sociales dado que los CA están inmersos en la problemática de la identidad del "Nosotros" frente al "Ellos" al tiempo que reflejan las estructuras de dominio contenidas en el lenguaje y en los conceptos (FERES Jr. 2006; JUNGE; POSTOUTENKO 2011; STROHSCHNEIDER 2012). Dado que los CA entran además en el campo de las prácticas discursivas, ha sido frecuente acercarse a ellos desde la óptica de las principales metodologías que aúnan el estudio de la identidad y del discurso, es decir el "Análisis de la Conversación" (SCHEGLOFF 1997), el "Análisis Crítico del Discurso" o la "Teoría del Posicionamiento" (HARRE; van LANGENHOVE 1999). Estas metodologías buscan comprender cómo las fuerzas históricas y socioculturales afectan al discurso dominante y cómo la posición de los hablantes es construida y elige los elementos con los que construir su identidad con respecto a los otros y con respecto al discurso dominante (De FINA; SCHIFFRIN; BAMBERG 2006, p. 7). En el fondo son metodologías que defienden el constructivismo social pero buscando un acercamiento que no anule la esencia individual, que no deje fuera la "tensión irreductible que define la acción humana" (WERTSCH 1997, p. 6-7). Sin invalidar por supuesto, y compartiendo gran parte del interés por este tipo de enfoques, en el análisis que propongo en las páginas siguientes la metodología utilizada está más cerca de la empleada por Koselleck, es decir, una aproximación conceptual que evidencie la estructura semántica en la que radica la asimetría de los CA, por considerar que capta mejor todas las diferentes situaciones en acto.

143

Las representaciones sociales del pasado que sustentan la identidad grupal, desde una óptica constructivista, implican la reconstrucción del pasado como base de la memoria social. Mediante el anclaje y la objetivación, presente y futuro se recombinan en el pasado dando continuidad e identidad.² En mi opinión estos fenómenos de anclaje y objetivación serían consecuencia de la abstracción (y así pues de la mayor complejidad) de los conceptos, observable desde mediados del siglo XVIII: los seres humanos necesitan acercar los conceptos mediante imágenes concretas para facilitar su comprensión. Estas imágenes no solo tienen un significado explícito, sino que también acarrear otros ocultos a través de los sentimientos que son capaces de despertar en cada individuo perteneciente a una comunidad (BARTLETT 1932, p. 215-

¹ Los conceptos contrarios o contra-conceptos, implican una conciencia y una valoración del Nosotros y del Ellos. Para que el grupo Nosotros se convierta en una unidad de acción, y ésta sea eficaz, necesita definirse de acuerdo a conceptos que lo diferencien de los demás grupos. Las unidades históricas de acción adaptan conceptos generales a la singularidad para determinarse, excluyendo a los demás grupos de poder adherirse a esos mismos conceptos y atribuyéndoles conceptos contrarios. Así surgen para este autor los conceptos contrarios asimétricos (KOSELLECK 1993, p. 205-206).

² Anclar es clasificar y nombrar algo, lo cual implica darle un valor positivo o negativo, confinarlo en un conjunto de comportamientos y reglas. Objetivar es descubrir la cualidad icónica de una idea o un ser impreciso, reproducir un concepto en una imagen. Las imágenes relacionadas pasan a formar un núcleo figurativo que reproduce visiblemente un complejo de ideas, lo que facilita que la gente hable de ello cada vez más; esto lleva a que este paradigma figurativo cobre una independencia propia, quedando suelto en la sociedad que lo acepta como una realidad, convencional pero no por ello menos real. "La imagen se puede llegar a asimilar totalmente y lo *percibido* remplace a lo *concebido*". (ROSA; BELLELLI; BAKHURST 2000, p. 74)

226). El recuerdo voluntario (o involuntario) de memorias colectivas, tiene un propósito moral, cumple la función de mover a la acción en una dirección particular (ROSA; BELLELLI; BAKHURST 2000, p. 47). La memoria colectiva está sujeta a una continua co-construcción entre los miembros del grupo, no es un producto acabado sino un terreno de disputa entre diferentes visiones del pasado, del presente y del futuro colectivo (TODOROV 2008, p. 93). Para Teun A. van Dijk la identidad de un grupo se asocia con ideología, entendida ésta como las "creencias fundamentales que forman la base de las representaciones sociales de un grupo. Se representan en la memoria social como "esquemas del grupo" que definen su identidad" (van DIJK 2003, p. 77). La ideología nos llevaría "a construir una trama narrativa (*ludus*) en la que el pasado y el presente se vinculan para proyectar un futuro imaginado (*mythos*) a partir de los valores preferidos que, al mismo tiempo, convierten a unos hechos del pasado en más memorables que otros" (ROSA; BLANCO; TRAVIESO; HUERTAS 2000, p. 354). Los grupos, al igual que los individuos, "utilizan los recuerdos con fines identitarios, lo que hace que en ocasiones su memoria se vea distorsionada para mantener una buena imagen de sí mismos" (ROSA; BELLELLI; BAKHURST 2000, p. 70). Según Roy F. Baumeister y Stephen Hastings las formas de distorsión son el auto engaño (tendencia a la omisión selectiva de acontecimientos desagradables, invención de acontecimientos pasados), la manipulación de asociaciones entre acontecimientos (se exagera una de las causas de los acontecimientos y se minusvaloran otras), la proyección de la propia culpa sobre el enemigo o la atribución de la responsabilidad al marco contextual (BAUMEISTER; HASTINGS 1997). Todas estas técnicas serán utilizadas retóricamente en los discursos y quedaran condensadas, apresadas en los CA tal y como veremos a continuación.

El estudio de los CA, como podemos observar, es enormemente complejo porque implica cuestiones de identidad, de representaciones sociales del pasado y de ideologías que se pueden abordar desde diferentes metodologías. En el presente trabajo pretendo analizar en primer lugar, partiendo del estudio realizado por Koselleck, las diferentes problemáticas que rodean la definición y el posible uso de los CA. En segundo lugar focalizaré este abordaje teórico con su puesta en práctica en el uso de un solo concepto, el de "nobleza" como concepto asimétrico, por parte de dos tendencias del liberalismo en la primera mitad del siglo XIX en España.

Qué se puede entender por CA y cuál sería su utilidad

Koselleck, en su trabajo sobre los CA de 1979, centró su interés solo en parejas de conceptos contrarios con pretensión universal (Helenos/ Bárbaros, Cristianos/ Paganos y Hombre/ no hombre) para poder analizar la estructura semántica de la asimetría que contenían (KOSELLECK 1993, p. 209). Estas parejas de conceptos se pueden separar del contexto en el que surgieron y trasplantarse históricamente, cambiando su cualidad y su acción en el curso del tiempo (KOSELLECK 1993, p. 209-210). Pero Koselleck, poniendo de relieve el papel de los CA en la autodefinition de la identidad, dejó sin apenas consideración

la posición del grupo "Ellos", siendo solo vista a través de la mirada del grupo "Nosotros". En estudios posteriores este autor fue complejizando el contenido de los CA, apareciendo así los conceptos sucesivos, correlativos y complementarios (KOSELLECK 2012, p. 107), teniendo más en cuenta aspectos del discurso hablado y escrito y su instrumentación política (KOSELLECK 2012, p. 190) y abogando finalmente por la necesidad de realzar la mirada del grupo "Ellos". De hecho, este aspecto es el que ha centrado la atención de los autores que se han interesado en la aplicación de los CA a los estudios sociales (FERES Jr. 2006, p. 266; POSTOUTENKO 2011, p. 82-83). Otro de los aspectos que también ha suscitado debate es la importancia de la relación asimétrica o simétrica entre los conceptos opuestos (JUNGE 2011, p. 35-36 y 42), aspecto que vamos a analizar a continuación.

A. Relación asimétrica

Koselleck definió la asimetría como "aquellas coordinaciones desigualmente contrarias y que solo se aplican unilateralmente" (KOSELLECK 1993, p. 205). Pero no mencionó el porqué de su aplicación unilateral y ésta, en mi opinión, tendría dos diferentes causas: porque a quién se le aplica un concepto, que en teoría lo define, no se reconoce (o no se quiere reconocer) en esa calificación a pesar de entender el lenguaje del forjador de la asimetría o porque no puede reconocerse pues supone el manejo de conceptos que no pertenecen a su mundo conceptual. Estas dos situaciones implican una gran diferencia en el uso asimétrico de los contra-conceptos tal y como desarrollaremos ampliamente más adelante. Haremos aquí dos breves observaciones: en el primer caso la asimetría se produciría por la imposibilidad por parte del grupo "Ellos" de responder a la calificación que le atribuye el grupo "Nosotros"; este caso lo contemplamos en el apartado Ab. En el segundo caso, que analizamos en el apartado Aa, y que es el que estudia Koselleck en sus ejemplos de Helenos/Bárbaros o Cristianos/Paganos, la asimetría no es voluntaria, se produce obligatoriamente desde el mundo conceptual del grupo "Nosotros". En realidad no sabemos lo que ocurre desde la óptica del grupo "Ellos": es posible pensar que a su vez el grupo "Ellos" utilice otros contra-conceptos pertenecientes a su mundo conceptual para autodefinirse y definir al otro grupo que en ese caso pasa a ser "Ellos".

145

Aa. Ambos grupos no comparten el mismo universo conceptual

Los CA servirían solo para definir el universo conceptual del que los utiliza (grupo "Nosotros") a través de las características que atribuye al grupo "Ellos"; por su impostación da lugar siempre a contra-conceptos en relación asimétrica pues solo son utilizados por una de las partes, mientras que la otra parte no puede reconocerse en ellos, y así pues no tiene sentido que los utilice, pues no pertenecen a su universo conceptual. Una etnia es consciente de su propia identidad; una categoría étnica no tiene autoconciencia de su propia identidad pues es designada como grupo desde fuera, sin que sus miembros se reconozcan como tales (SMITH 1991, p. 20-21).

El grupo "Nosotros", que está buscando autodefinirse, asocia al grupo "Ellos" características negativas mientras que a su propio grupo las características

positivas opuestas. En algunos casos, como sucedió durante la Ilustración con el concepto Bárbaros (baste pensar en el buen salvaje rousseauiano), puede darse un proceso de autocrítica dentro del grupo "Nosotros" que conllevará una revaloración positiva del grupo "Ellos". Pero en realidad esta práctica responde al mismo mecanismo aplicado cuando se atribuyen características negativas al grupo "Ellos": deseo de definición del grupo "Nosotros" sin un deseo de conocer al grupo "Ellos", grupo que no tiene, por otra parte, conciencia de ser homogéneo (ni es capaz de articular un discurso homogéneo frente al grupo "Nosotros") y que en la práctica suele estar constituido por muchos grupos. La aparente homogeneidad del grupo "Ellos" viene del hecho de que solo se está considerando la mirada del grupo "Nosotros" hacia el exterior de su propio grupo. El grupo "Nosotros" sería homogéneo, el/los grupo(s) "Ellos" también, visto solo desde la posición del grupo "Nosotros"; visto desde la óptica del grupo(s) "Ellos", éstos no se consideran, ni lo son en la mayoría de los casos, un grupo homogéneo ni tampoco consideran al grupo "Nosotros" como un grupo homogéneo. La realidad del/los grupo(s) "Ellos" no interesa al grupo "Nosotros" por lo cual solo es considerado desde la óptica de la autodefinición del grupo "Nosotros". Los miembros del grupo "Nosotros", a través de la propia autodefinición, buscan una acción inmediata contra el grupo "Ellos". Por ello, el discurso realizado desde el grupo "Nosotros" va dirigido a sus propios miembros y no a los del grupo "Ellos". Este tipo de relación asimétrica queda perfectamente ejemplificada en situaciones de colonialismo o de imperialismo: el grupo colonizador o imperialista busca a través de su propia autodefinición, justificar su acción de sometimiento de la población colonizada.

146

Al estar considerando una situación de universos conceptuales diferentes por lo general, aunque no obligatoriamente, el grupo "Nosotros" y el/los grupo(s) "Ellos" ocuparían espacios físicos diferentes y habría un deseo de imposición del primero sobre el/los segundo(s). Mientras que la calificación negativa del grupo "Ellos" se limite a discursos dirigidos a los miembros del grupo "Nosotros", no debería provocar ninguna reacción identitaria en el/los grupo/s "Ellos". Desde el momento en el que ese discurso se traduzca en una reacción física de ataque, de sometimiento, el grupo "Nosotros" podrá ser visto como enemigo por parte del/los grupo(s) "Ellos". Esta situación ¿provocaría un proceso de unificación-identificación en el seno del grupo "Ellos"? Solo en parte y dirigida a una acción inmediata defensiva que no implica un fenómeno identitario de la misma naturaleza que el originado en el grupo "Nosotros". Analizaremos esta situación en el apartado Ba.

Ab. Ambos grupos comparten el mismo universo conceptual, pero un grupo ostenta todo el poder y no deja medios de expresión al/los grupos "Ellos" o la expresión de los mismos es minoritaria y así pues difícil de valorar

Si en el primer caso el grupo "Nosotros" define al grupo "Ellos" con vistas a poder dominarlo, en este caso la dominación física ya se ha consumado y lo que busca el grupo "Nosotros" es poder reforzar el control sobre el grupo "Ellos". En este proceso de dominación el grupo "Ellos" puede adquirir conciencia de su identidad comunitaria frente al grupo "Nosotros" en el caso

de no poseerla o infravalorarla. El ejemplo extremo considerado por Koselleck de Hombre/no hombre, en particular referido a la acción antisemita nazi, entraría dentro de esta casuística, aunque también se adapta a cualquier situación de dominio por parte de un grupo sobre otro/otros grupo(s) (ambos con conciencia de su propia identidad) en una sociedad concreta. Postoutenko califica esta asimetría de "Antagonística Fuerte"³ dentro de su clasificación de las asimetrías en un contexto explicativo más comunicativo que lingüístico o conceptual (POSTOUTENKO 2011, p. 92).

En este caso el discurso dentro del grupo "Nosotros" va dirigido no solo a sus propios miembros sino también a los miembros del grupo "Ellos". La asimetría nace del no reconocimiento por parte de uno de los grupos de las características que le atribuye el otro grupo y al mismo tiempo de la falta de capacidad (por falta de medios, represión...) para poder responderle en la misma medida. Este tipo de doble asimetría, en mi opinión, es más intensa y vivida más negativamente por una de las partes en conflicto frente al caso anterior: en el primer caso analizado, las atribuciones negativas realizadas por el grupo "Nosotros" no son entendidas ni pueden ser interiorizadas como negativas por parte del grupo "Ellos" al no hacer referencias a su mundo conceptual y así pues no tienen porque provocar una reacción de las mismas características. En cambio, en este caso, la atribución de conceptos negativos es perfectamente entendida por el grupo "Ellos", que se sentirá injustamente tratado, provocando una reacción, al menos en el interior del propio grupo (por no ser posible su expresión exterior al estar sometidos por el grupo "Nosotros"), conducente a reforzar su unidad e identidad. Nos encontramos, así pues, con que esta relación asimétrica de conceptos refuerza, simétricamente, las identidades de los grupos "Nosotros" e, involuntariamente, del/los grupos(s) "Ellos" mientras que en el caso anterior solo reforzaría, inicialmente, la identidad del grupo "Nosotros". La principal asimetría radicaría en la falta de expresión, al menos a través de los canales utilizados por el grupo "Nosotros", del grupo "Ellos" pero no implica la ausencia de expresión, al contrario, pues ésta se produce (pero solo en el interior del grupo "Ellos") y ayuda a reforzar la cohesión interna del grupo "Ellos".

En el primer caso analizado, la asimetría se basaría en que solo se refuerza la identidad de una de las partes en conflicto; en este segundo caso, los contra-conceptos provocarían una reacción simétrica de autodefinición y reforzamiento de la identidad en los dos grupos, descansando la asimetría en la falta de expresión, a través de los mismos canales de comunicación, de una de las partes. Son dos conceptos de asimetría totalmente diferentes.

B. Relación simétrica

¿Estaríamos pervirtiendo la esencia de las definiciones dadas por Koselleck sobre conceptos asimétricos si consideramos contra-conceptos en relación simétrica, o ayudaría a su aplicación como herramienta analítica en los estudios

³ Strong Antagonistic Asymmetry.

sociales? Sinceramente, consideramos que valorar la relación simétrica o asimétrica de los contra-conceptos, presentaría varias ventajas. La primera, y quizás la principal, el evitar la reproducción del discurso del grupo dominante. Si basamos la asimetría en la no identificación (motivada por cualquier causa: por pertenecer a mundos conceptuales diferentes o por no sentirse identificado en la valoración) de una las partes con los conceptos manejados por la otra parte, ¿por qué no analizar esta asimetría en un marco simétrico de igualdad de expresión y de creación de identidad de ambos grupos? Es decir valorar la simetría de la asimetría. El elemento de definición de la identidad destacado por Koselleck de los CA se mantendría pero ahora manifestado por ambos grupos y la posibilidad de análisis de su expresión permitiría superar las estructuras de dominio. Eso sí, entraríamos de lleno en la problemática de la lucha ideológica y del enfrentamiento político.

Ba. Los dos grupos no comparten el universo conceptual y cultural pero, a diferencia de la situación considerada en el apartado Aa, ambos grupos buscan autodefinirse a expensas del otro

148

Esta situación enlazaría con la planteada en el apartado Aa. Como consecuencia de la acción llevada a cabo por el grupo "Nosotros" contra el/los grupo(s) "Ellos", éstos, que hasta ese momento no habían sentido la necesidad de dar una respuesta a las invectivas discursivas por no sentirse identificados ni amenazados por ellas, reaccionan al ataque físico recibido, reforzando su propia identidad. La respuesta es con respecto a la acción física iniciada por el grupo "Nosotros", no con respecto al contenido valorativo de las calificaciones que les atribuye este grupo pues no se sienten definidos por ellas. En este caso el/los grupo(s) "Ellos" podrán usar otros conceptos en su autodefinición y en la calificación del otro grupo al que se opone(n), pero éstos estarán destinados principalmente a provocar una respuesta contra el grupo atacante. Estaríamos en la línea más genérica, más básica, de los contra-conceptos del tipo Amigos/Enemigos que no en la línea más específica, ligada a valores culturales concretos, como pueden representar los conceptos Helenos/Bárbaros. En este supuesto, el grupo "Nosotros" puede seguir manejando conceptos ligados a sus valores culturales para definirse (y en la misma acción definir al grupo "Ellos"), mientras que el/los grupo(s) "Ellos" usarían conceptos que podríamos denominar "defensivos". Estos no harían tanto referencia a valores culturales propios del grupo en cuestión, como a valores que inviten a la acción directa defensiva. Podemos hablar dentro de esta simetría (ni "Nosotros" ni "Ellos" se sienten identificados con los conceptos aplicados por el otro grupo y ambos se autodefinen y definen al otro), de una cierta asimetría en el sentido de que el grupo "Nosotros" manejaría conceptos cargados de significados culturales mientras que el/los grupo(s) "Ellos" manejarían conceptos "defensivos", debido a la necesidad de inmediatez en la respuesta defensiva. Si el enfrentamiento entre el grupo "Nosotros" y el/lo(s) grupo(s) "Ellos" permaneciese en el tiempo en el campo discursivo sin pasar a la acción directa, entraríamos en la situación contemplada en el apartado Bb.

Bb. Los dos grupos comparten el mismo universo conceptual y se produce una lucha discursiva en el campo ideológico para intentar convertirse en el grupo dominante

Esta situación es quizás la que se produce con mayor frecuencia en el mundo de las luchas políticas y, aunque no implica necesariamente acciones físicas de ataque, éstas pueden producirse por sentirse una de las partes en situación asimétrica con respecto al ejercicio del poder y/o a su capacidad de expresión. Haremos una breve mención a esta particularidad más adelante. De manera general la situación planteada en este apartado supone que, aunque no exista paridad de condiciones en cuanto a la expresión entre el grupo "Nosotros" y el/los grupo(s) "Ellos", sí contempla una posibilidad real de expresión de ambos grupos. Éstos se autodefinirán usando al otro grupo como referente negativo y a lo largo del enfrentamiento dialéctico se producirán cambios de posición y negociaciones. Este tipo de situación puede ser estudiada a través de una metodología de "Análisis de la Conversación", si se pone más el acento en la negociación de las posiciones de las partes, o a través de una metodología de "Análisis Crítico del Discurso", si se pone más el acento en el componente ideológico y las estructuras de dominio. De las diferentes situaciones contempladas, ésta quizás es la que presenta el carácter más contingente. Podría asimilarse con la "Asimetría Agonística Fuerte"⁴ definida por Postoutenko (POSTOUTENKO 2011, p. 95).

En este caso habría asimetría en cuanto a la no identificación con los conceptos atribuidos por el otro grupo (pero simetría en el sentido de que ambos grupos realizan la misma acción), simetría en la acción de usar conceptos culturales para autodefinirse (y definir al otro) y simetría en la capacidad de expresión de los mismos. Estaríamos ante un mayor grado de simetría en la utilización de la asimetría sin perder por ello la asimetría. Esta asimetría descansaría solo en la no identificación con el concepto (y el contenido que lo define) aplicado por un grupo con respecto al otro.

Este apartado es el más complejo y el que se presta a mayor número de variantes posibles. En primer lugar, tal y como mencionábamos al inicio de este apartado, existe la variante consistente en que una de las partes considere que existe asimetría, real o no, en la capacidad de expresión (en detrimento suyo) y así pues en sus posibilidades de ejercer un poder. La diferencia con el caso planteado en el apartado Ab es que en ese caso existía una asimetría objetiva en la capacidad de expresión mientras que en este caso la asimetría la crea la percepción de una de las partes. Esta percepción de la situación puede conducir a que esta parte en conflicto se sienta justificada a llevar el enfrentamiento discursivo al campo de la acción física ofensiva como único medio para poder expresarse.

En segundo lugar, y ya en el campo exclusivamente discursivo, podemos considerar la situación de que ambas partes en conflicto utilicen los mismos contra-conceptos para definirse y definir al otro. En este caso, ¿con qué situación de simetría/asimetría nos encontramos? Al pertenecer ambos grupos al mismo universo conceptual, aunque con posiciones ideológicas diferentes, pueden usar

⁴ Strong Agonistic Asymmetry

las mismas parejas de contra-conceptos para definirse ellos y definir al otro pero atribuyéndoles valores opuestos a los atribuidos por el otro grupo: por ejemplo y haciendo referencia a la España del siglo XIX, la pareja de contra-conceptos liberal/servil utilizados por los grupos liberales y los defensores de los principios del Antiguo Régimen. En este caso, ambos grupos utilizan estos dos conceptos para definirse y definir al otro: visto desde la perspectiva de los liberales, el concepto servil estará cargado de cualidades totalmente negativas mientras que visto desde la perspectiva servil será el concepto liberal el que detente todos los aspectos negativos. Podríamos pensar que en este caso se perdería la asimetría de no identificación con el concepto atribuido por el otro pues lo está utilizando para autodefinirse: pero no es así, porque en este caso, lo importante es la carga valorativa y reivindicativa con la que se dota a ese concepto. Al servil no le importa demasiado autodefinirse con el concepto de servil (este concepto arrastra significados lingüísticos negativos lo cual dificulta su uso en una autodefinition y a pesar de ello será reivindicada su utilización) desde el momento que lo dota de un contenido totalmente opuesto al que le atribuyen los liberales al hacer uso de él. Tal y como consideraba Koselleck en su estudio de 1979, no son tan importantes las palabras sobre las que descansan los conceptos asimétricos como la estructura asimétrica de argumentación. En este caso, esta estructura se basa en la diferente valoración atribuida por dos grupos, a una pareja de conceptos.

150

La siguiente variante que analizaré con más detalle por considerar que presenta gran interés, es la de considerar si un solo concepto puede jugar el papel de un par de contra-conceptos por las diferentes cargas valorativas con la que le dotan dos grupos opuestos. Supone dar un paso más frente a lo considerado previamente: la estructura asimétrica de argumentación descansaría ahora en un solo concepto, con dos cargas valorativas opuestas atribuidas por dos grupos en lucha política. Existiría asimetría en cuanto a la no identificación con la valoración atribuida a ese concepto por el otro grupo, y simetría en cuanto a la utilización de un concepto para autodefinirse y definir al otro. Como veremos a continuación, existe una oposición neta en el contenido cultural definitorio y valorativo con el que se dota a ese concepto; como consecuencia, se hace innecesaria la utilización de dos conceptos opuestos. Con un solo concepto se consiguen los mismos resultados que con dos: autodefinirse, definir al otro, gestionar el enfrentamiento entre ambos grupos, reflejar los valores culturales de referencia de cada uno de ellos e incluso, en el ejemplo que analizaré, crear dos representaciones sociales del pasado con las que cada grupo enlazará. El uso de un concepto con fines asimétricos puede recordar el concepto de "nexus" definido por Michel Louis Rouquette aunque no tiene exactamente las mismas características pues el nexus no es una construcción destinada a comprender un contexto cultural; no se discute, como las representaciones sociales, es más bien una abstracción "proyectada".⁵

⁵ "[...] les nexus peuvent être caractérisés comme des noeuds affectifs prélogiques communs à un grand nombre d'individus dans une société particulière [...] ils portent la mémoire collective d'une épopée, d'une défaite ou d'une crise, ils résument en somme une identité génétique [...] Les nexus constituent l'expression

Para desarrollar el empleo de un solo concepto estudiaré un ejemplo concreto, la utilización del concepto “nobleza” por parte del mundo liberal en general y más específicamente por parte de dos tendencias del liberalismo, la moderada y la progresista, en la primera mitad del siglo XIX en España.

Nobleza como concepto asimétrico

Los inicios del siglo XIX en España supusieron, con la guerra de la Independencia contra Francia (1808-1814) y la aprobación de la Constitución liberal de Cádiz (1812), el reconocimiento de la soberanía nacional y el comienzo del fin, teórico, del Antiguo Régimen. La implantación de un régimen liberal no estuvo exento de ciertas dificultades pues, tras la proclamación de la Constitución gaditana y la salida del ejército francés de la península, en 1814 se produjo el retorno del rey tan deseado por los españoles, Fernando VII, retenido en Francia por Napoleón. Retorno que no se vio acompañado del mantenimiento de la Constitución liberal recién aprobada, sino que supuso un retorno al absolutismo durante un sexenio (1814-1820), junto con el exilio y encarcelamiento de numerosos políticos. Este periodo fue seguido de un interludio liberal de tres años (1820-1823), que permitió el restablecimiento de la Constitución y el intento de puesta en práctica de algunos de los principios liberales contenidos en la carta magna. El final del Trienio liberal se vio marcado por la entrada del ejército levantado por la Santa Alianza, los Cien Mil Hijos de San Luis, al frente del cual iba el conde de Angulema; esta intervención dio lugar a una nueva década absolutista del rey Fernando VII, que solo finalizó con su muerte (1833). Será a partir de ese momento cuando empezará a consolidarse, finalmente, el régimen liberal pero en un contexto político-cultural diferente del que vio en sus inicios.

A lo largo del periodo que estamos analizando, con el final del antiguo régimen y el inicio de un régimen liberal, el concepto “nobleza” jugó un papel importante en los debates políticos. Durante la redacción de la Constitución de Cádiz, y al querer acabar con los restos de feudalismo aún presentes en muchas instituciones, los políticos del momento se plantearon qué papel debían de jugar los nobles en el nuevo edificio político en construcción: ¿debían formar parte del nuevo parlamento (Cortes) dado que habían participado junto con el resto del pueblo en la defensa de España contra el invasor francés (1808-1814) o debían ser considerados reminiscencias del antiguo régimen y así pues elementos a eliminar o a quitarles protagonismo en el nuevo régimen político que se estaba gestando? De esta manera, el concepto “nobleza” pasó a convertirse en un elemento fundamental del debate político en los inicios del liberalismo (en paralelo con el concepto “pueblo”) y a ser asociado con unas características en el pasado que le permitieran jugar un papel en el presente.

Podemos plantearnos si cuando los liberales, de cualquier tendencia, o los defensores del antiguo régimen mencionan el concepto nobleza, están

mobilisatrice d'une idéologie polémique apparaissant au mieux en situation de crise ou de conflit [...] D'une façon générale, la menace, réelle ou supposée, semble être une condition de l'activation des nexus [...] Le nexus apparaît comme un quasi-concept, qui n'est pas une élaboration du réel, mais une élaboration de l'imaginaire social" (ROUQUETTE 1994, p. 68-70).

refiriéndose a la nobleza de título o a una aristocracia que en muchos casos puede entenderse como élite intelectual o de protagonismo social. En el periodo que estamos considerando fue muy intenso el debate, no solo en España, del protagonismo que debían adquirir las clases medias, nueva "aristocracia" social. Las referencias a la nobleza medieval para sustentar el discurso político por parte de los intelectuales decimonónicos, haría pensar que noble implica solamente a aquellos individuos poseedores de un título nobiliario, en el pasado como en el presente. Pero el análisis de los discursos donde aparece esta defensa o crítica de los nobles, nos muestra que la situación es mucho más compleja, entremezclándose en este concepto diferentes significados: nobleza de título, élite intelectual, protagonista social, liderazgo político... No voy a analizar todos estos significados. Solo consideraré la valoración positiva o negativa del concepto nobleza según el actor político que lo utilice y la representación social del pasado con la que pretende enlazar, para mostrar cómo puede ser utilizado como concepto asimétrico.

¿Cómo consiguió el concepto "nobleza" ser un concepto clave en torno al cual rotaron gran parte de los debates parlamentarios y periodísticos y pasar a convertirse en un concepto asimétrico? La respuesta sería: a través de la relectura del papel de la nobleza en el pasado. Este papel, centrado específicamente en ciertos hechos históricos en los que los nobles se vieron implicados, realizará la función de objetivar, de reflejar a través de ciertas imágenes, las ideas políticas que definirán a cada tendencia liberal. Serán imágenes sacadas del "mercado simbólico", definidas por Pierre Bourdieu (BOURDIEU 1994, p. 37-38), o de las tradiciones electivas definidas por Javier Fernández Sebastián (FERNÁNDEZ SEBASTIÁN 2014, p. 18-19). Para Serge Moscovici el consumidor de los productos simbólicos influirá sobre el propio proceso de producción mediante la atribución de un mayor o menor valor de verdad (o de uso) a estos productos (MOSCOVICI 1984, p. 29-30).

152

A continuación presentaré una serie de ejemplos que recogen el pensamiento liberal sobre este tema, y más en particular el de cada una de las tendencias liberales, a través de las reflexiones de algunos de los políticos-intelectuales del momento. Están obviamente muy ligadas al momento contextual del debate político, pero el contenido que se atribuirá en cada caso al concepto "nobleza" descansa en unas representaciones sociales de referencia para el grupo considerado. Estas reflexiones buscan, además de crear una autoidentidad común, provocar una acción concreta: son contingentes en cuanto a la acción buscada, pero estables en cuanto al mundo cultural al que se remiten. La asimetría contenida en la estructura de argumentación descansa en las diferentes relecturas de hechos del pasado. El mundo liberal, de hecho, releerá el pasado proyectando en él los deseos de reforma y cambio que deseaban para su presente y futuro: es decir, verán elementos de los nuevos conceptos políticos manejados en épocas remotas como la Edad Media. El pasado servirá para proyectar en él los deseos de construcción de la nueva sociedad: los políticos recrearán en el pasado las características de la nueva sociedad a construir, reflejando así pues esa relectura del tiempo remoto las diferencias entre las tendencias ideológicas.

La mayoría de los intelectuales españoles hasta el Trienio liberal (1820-1823), destacaron que uno de los rasgos que diferenció a España del resto de Europa (llegando a crear un modelo historiográfico que ha perdurado hasta bien avanzado el siglo XX) fue el tipo de régimen feudal que hubo en el Medievo español y que explicaría la diferente situación y papel de la nobleza en el siglo XIX en España y en el resto de Europa. Esta diferenciación entre la nobleza española y la europea servirá a los políticos liberales para justificar el diferente camino seguido, frente a Francia en particular, en el establecimiento de un régimen liberal en la península. En este caso, el concepto "nobleza" y el pasado histórico con el que se le dota sirve como elemento en la autodefinición del movimiento liberal español frente al modelo francés o europeo en general, al tiempo que incita a la acción bajo varias perspectivas: ayudaría en la construcción del edificio liberal, marcando las características que deberían tener los nobles en la nueva sociedad (y estableciendo así diferencias con respecto al pensamiento de los defensores del antiguo régimen), en la oposición al intrusismo de ideas foráneas y alentando el prestigio de la nación española. Existirá asimetría en cuanto que esta autodefinición va realizada mirando hacia el interior de la sociedad española, no importa en realidad el pasado o el presente de la nobleza francesa o europea. Aunque nos movemos en un mismo marco conceptual, esta situación sería muy semejante, en esencia, a la analizada en el apartado Aa, aunque aquí manejando un solo concepto dotado de una valoración doble opuesta, y que se utiliza con vistas a la autodefinición del propio grupo sin interés por el conocimiento o la opinión del Otro (que en este caso puede que no responda a este ataque discursivo por no sentirse afectado directamente por el mismo).

153

Así podemos apreciar en este periodo que, para los liberales, los nobles españoles en la Edad Media no solo no se habrían manchado con un comportamiento reprobable de abusos sino que habrían actuado como intermediarios entre el rey y el pueblo, pero siempre del lado de este último. Intelectuales como Alberto Lista afirmarían: "Los privilegios feudales nunca fueron tan absurdos e injustos entre nosotros como en Francia: así nunca las clases privilegiadas pueden aspirar a una preponderancia tan antipolítica como en aquella nación [...]" (EL ESPECTADOR SEVILLANO 1809, p. 257). O en el periódico liberal El Tribuno del Pueblo Español se podrá leer: "Eran unos verdaderos Grandes y Prelados mientras unieron más sus intereses a los del Pueblo" (EL TRIBUNO DEL PUEBLO ESPAÑOL 1812, p. 68-70).

Es en realidad lo que se espera que hagan los nobles en los inicios del siglo XIX: que respeten la Constitución, la apoyen y luchan por defender los derechos de toda la nación y no solo sus antiguos privilegios. Es importante diferenciarlos de los nobles franceses de finales del siglo XVIII, cuyo pasado reprobable llevó al pueblo a unos extremos de violencia contra ellos.

Para algunos intelectuales incluso, la nobleza española habría sufrido en el pasado los mismos infortunios que el pueblo, al haber sido víctima ella misma del despotismo de los reyes (MARQUÉS DE SAN FELIPE 1811, p. 1275). La nobleza y el pueblo habrían tenido en el pasado, y así pues tendrían en el presente, los mismos intereses.

Durante el Trienio liberal, liberales moderados y progresistas (denominados en este período como exaltados) seguirán interpretando el papel de la nobleza en el pasado en función del papel que deseaban que jugase en su presente. Por ello, se producirá en los discursos un desplazamiento de la oposición nobleza española versus nobleza europea en el pasado a una interpretación (también en el pasado) benéfica de la nobleza (por parte de los moderados) versus una interpretación más crítica (por parte de los progresistas). De nuevo, a través del uso de un solo concepto con doble y opuesta interpretación de su pasado histórico, se busca la definición ideológica de cada una de las tendencias del liberalismo y la acción en la defensa del modelo político propuesto. En este caso, habrá simetría en cuanto al uso de esta táctica en sus enfrentamientos políticos.

Desde una posición liberal moderada, que buscaba la integración de la nobleza en el nuevo edificio político en construcción, se insistirá en el carácter simbólico que con el pasar de los siglos habían ido adquiriendo los títulos nobiliarios. Así, desde las páginas del periódico *El Universal*, se afirmará que la nobleza, con el tiempo y su generalización, había perdido todo su significado y solo suponía “anteponer un monosílabo al nombre de bautismo” por lo que la igualdad política propuesta desde el articulado de la Constitución de 1812 no habría hecho más que reconocer una situación de facto (*EL UNIVERSAL OBSERVADOR ESPAÑOL* 1820, nº 15).

El diputado Martínez de la Rosa también restará a la nobleza el carácter de amenaza al nuevo edificio político, pues considerará que no tenía ya ningún “odioso privilegio” y no se trataba de ninguna clase enemiga de la libertad (*MARTÍNEZ DE LA ROSA* 1821, p. 692). El diputado Garelli hablará incluso de la “domesticación” de la nobleza iniciada ya en el siglo XVI, nobleza que desde entonces habría estado más preocupada por su imagen que no por cuestiones políticas (*GARELLI* 1821, p. 743-744).

Los diputados menos moderados y los exaltados insistirán en cambio en el carácter brutal de la nobleza de época feudal, en sus intentos de restar poder a los reyes, lo cual explicaría el carácter ilegítimo de las posesiones nobiliarias adquiridas en el pasado y así pues justificaría el privarles de ellas en el presente (*VADILLO* 1821, p. 757). El diputado Martínez Marina remarcará esta interpretación negativa del papel de la nobleza feudal al afirmar que formó un estado dentro del estado y por tanto, que habría atentado contra la soberanía de la nación (en el pasado y así pues podía hacerlo en el presente)

Desde entonces la nobleza hereditaria, rica y poderosa, formó en medio de la nación, otro estado, un cuerpo numeroso, inquieto y turbulento, cuyas pretensiones ambiciosas y espíritu de insubordinación estaba en perpetuo choque, así contra la autoridad del príncipe, como con los derechos del pueblo. Los señores rara vez se unían para promover el bien común [...]. Trataban a los honrados vecinos como a esclavos (*MARTÍNEZ MARINA* 1821, p. 919).

Tras la muerte de Fernando VII y el ascenso al trono de su hija Isabel II (a través de su madre como Regente debido a su minoría de edad) se inicia la consolidación,

no sin enormes dificultades, y la construcción definitiva del régimen liberal. La Constitución gaditana, motivo de tantos debates, pugnas y exaltaciones, empezará a perder protagonismo dado que el contexto político europeo, a estas alturas, había cambiado cobrando mayor relevancia el doctrinarismo francés así como las ideas de un gobierno moderado parlamentario inglés (VARELA SUANZES-CARPEGNA 2013). Asistiremos, a partir de ese momento, al intenso debate parlamentario en torno a la redacción del Estatuto Real de 1834, de la Constitución de 1837 y finalmente de la Constitución de 1845, que dará lugar a nuevas relecturas del pasado en particular en lo referente al papel de la nobleza en el pasado.

A pesar de haber sido aprobada ya en el Estatuto Real de 1834 la creación de una segunda cámara representativa, durante la redacción de la Constitución de 1837 se debatió intensamente en las Cortes la pertinencia de seguir teniendo una o dos cámaras representativas y en particular si el Senado debería de tener un carácter popular o no. Por lo general para los liberales progresistas esta segunda cámara debería ser de elección popular. Por ello estos diputados exaltarán el papel del pueblo en la historia (minusvalorando consecuentemente el papel de la nobleza) (HEROS 1837, p. 2600; ARGÜELLES 1837, p. 2658). El diputado González ante la posibilidad de un Senado aristocrático vitalicio y hereditario resaltará las características negativas de la nobleza a lo largo de la historia, en particular durante la guerra de las Comunidades (1520), hito en la pérdida de libertades: “¿Qué hicieron en las demás épocas los nobles? Que lo diga Villalar [...]. Ahogar aquel grito [del pueblo que clamaba por su independencia]”. Para este diputado, los nobles fueron un azote y unos instrumentos de anarquía (GONZÁLEZ 1837, p. 2603). En el mismo sentido, el diputado Benegas afirmará en las Cortes:

155

Remontémonos a lo que eran en España los grandes antes de Carlos V. Eran entonces los únicos revolucionarios y reaccionarios de España, los que afligían a la Monarquía y a los pueblos, los que arrancaron para sí las gracias enriqueñas y los que se hicieron ricos-homes de pronto (BENEGAS 1837, p. 2629).

En cambio, los liberales moderados, partidarios por lo general de un Senado aristocrático, defenderán una interpretación del pasado donde nobles y pueblo aparecen hermanados y donde los nobles españoles fueron a lo largo de los siglos los verdaderos defensores de la libertad y de la civilización europea. Así el marqués de San Felices en un debate en el Senado afirmará:

El dueño de la cabaña y el señor del castillo, a las órdenes el uno del otro, juntos iban a reconquistar una patria y un altar, porque ambos eran españoles, y los señores del castillo no eran como en otras Naciones de una raza de origen extranjero y opresora; juntos dieron cima a la grande empresa de restablecer la España; y no solo la salvaron, sino que juntamente salvaron a la Europa entera, a la civilización occidental, pues a pesar de la victoria de Carlos Martel, una y cien veces hubieran atravesado los Pirineos los sarracenos, a no haberse encontrado con las incontrastables espadas españolas; espadas que eran nobles y plebeyas. Obedeciendo éstas, dirigiendo aquellas (MARQUÉS DE SAN FELICES 1844, p. 202).

A lo largo de las páginas anteriores hemos podido observar como los conceptos asimétricos presentan una gran utilidad en los estudios sociales al encerrar en ellos una gran variedad de información: sirven como criterios de autoidentificación y de identificación del "Otro" así como de gestión del enfrentamiento entre grupos y reflejan los valores culturales de referencia e incluso contienen las representaciones sociales del pasado de cada grupo. Pero como he pretendido mostrar en este estudio, la aproximación a los contra-conceptos debería realizarse desde una óptica amplia, que permita englobar las relaciones, en algunas de sus facetas, de simetría (dentro de la asimetría) así como centrar nuestra atención, más que en los términos específicos, en la carga valorativa que contienen, pues permite apreciar mejor la estructura asimétrica de la argumentación.

Referencias bibliográficas

ARGÜELLES, **Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (DSC)**. Madrid: imprenta de J. A. García, 1870-1874, 11 abril 1837, n. 166.

BARTLETT, Frederic C. **Remembering**. A study in experimental and social psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

BAUMEISTER, Roy F.; HASTINGS, Stephen. Distortions of collective memory. How groups flatter and deceive themselves. En: PENNEBAKER, James W.; PAÉZ, Dario; RIMÉ, Bernard (eds.). **Collective memory of political events**. Social Psychological Perspectives. Mahwa (N.J.): Lawrence Erlbaum, 1997.

BENEGAS, **Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (DSC)**. Madrid: imprenta de J. A. García, 1870-1874, 10 abril 1837, n. 165.

BOURDIEU, Pierre. **Language and symbolic power**. Cambridge: Polity Press, 1994.

van DIJK, Teun A. **Ideología y discurso**. Barcelona: Planeta, 2003.

El Espectador Sevillano. Cuestión II: En el caso de la representación por estamentos, ¿deberá reunirse en un solo cuerpo, o dividirse en dos cámaras? (cont.), 5 diciembre 1809, n. 65.

El Tribuno del Pueblo Español. Legislación: Examen de los medios de hacer efectiva la responsabilidad del Poder Ejecutivo, 20 noviembre 1812, n. 6.

El Universal Observador Español. Constitución Española, 26 mayo 1820, n. 15.

FERES Jr, Joao. Building a typology of forms of misrecognition: beyond the Republican-Hegelian paradigm. **Contemporary Political Theory**, nº 5, p. 259-277, 2006.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Tradiciones electivas. Cambio, continuidad y ruptura en historia intelectual, **Almanack**, n. 7, p. 5-26, 2014.

De FINA, Anna; SCHIFFRIN, Deborah; BAMBERG, Michael (eds.). **Discourse and identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GARELLI, **Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (DSC)**. Madrid: imprenta de J. A. García, 1870-1874, 28 marzo 1821, n. 31.

GONZÁLEZ, Antonio. **Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (DSC)**. Madrid: imprenta de J. A. García, 1870-1874, 9 abril 1837, n. 164.

HARRÉ, Rom; van LANGENHOVE, Luk. The dynamics of social episodes. En: _____ (eds.). **Positioning theory: Moral contexts of intentional action**. Oxford: Blackwell, 1999, p. 1-14.

HEROS, **Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (DSC)**. Madrid: imprenta de J. A. García, 1870-1874, 9 abril 1837, n. 164.

JUNGE, Kay; POSTOUTENKO, Kirill (eds.). **Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck**. Historical Semantics and beyond. Bielefeld: Transcript Verlag, 2011.

_____. Self-concepts, Counter-concepts, asymmetrical counter-concepts. En: JUNGE, Kay; POSTOUTENKO, Kirill (eds.). **Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck**. Historical Semantics and beyond. Bielefeld: Transcript Verlag, 2011, p. 9-49.

KOSELLECK, Reinhart. **Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

_____. Conceptos de enemigo. En: _____. **Historias de conceptos**. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social. Madrid: Trotta, 2012, p. 189-197.

_____. "Progreso" y "Decadencia". Apéndice sobre la historia de dos conceptos. En: _____. **Historias de conceptos**. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social. Madrid: Trotta, 2012, p. 95-112.

_____. Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos. En: _____. **Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos**. Barcelona: Paidós, 1993, p. 205-250

_____. **Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten**. Francfort: Verlag, 1979.

MARQUÉS DE SAN FELIPE. **Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (DSC)**. Madrid: imprenta de J. A. García, 1870-1874, 17 junio 1811, n. 258.

MARQUÉS DE SAN FELICES. **Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (DSC)**. Madrid: imprenta de J. A. García, 1870-1874, 30 diciembre 1844. DSC Senado, n. 23.

- MARTÍNEZ DE LA ROSA. **Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (DSC)**. Madrid: imprenta de J. A. García, 1870-1874, 25 marzo 1821, n. 28.
- MARTÍNEZ MARINA. **Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (DSC)**. Madrid: imprenta de J. A. García, 1870-1874, 6 abril 1821, n. 40.
- MOSCOVICI, Serge. The phenomenon of social representations. En: FARR, Robert M.; MOSCOVICI, Serge (eds.). **Social representations**. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Maison des Sciences de l'homme, 1984, p. 3-69.
- POSTOUTENKO, Kirill. Asymmetrical Concepts and Political Asymmetries. A comparative glance at 20th Century Democracies and Totalitarianisms from a Discursive Standpoint. En: JUNGE, Kay; POSTOUTENKO, Kirill (eds.) **Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck**. Historical Semantics and beyond. Bielefeld: Transcript Verlag, 2011, p. 81-113.
- ROSA, Alberto; BELLELLI, Guglielmo; BAKHURST, David. Representaciones del pasado, cultura personal e identidad nacional. En: _____ (eds.). **Memoria colectiva e identidad nacional**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 41-87.
- _____; BLANCO, Florentino; TRAVIESO, David; HUERTAS, Juan A. Imaginado historias de España en el tiempo de unas elecciones generales. En: ROSA, Alberto; BELLELLI, Guglielmo; BAKHURST, David (Eds). **Memoria colectiva e identidad nacional**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 349-384.
- ROUQUETTE, Michel Louis. **Sur la connaissance des masses**: essai de psychologie politique. Grenoble: Presses Universitaire de Grenoble, 1994.
- SCHEGLOFF, Emanuel. Whose text? Whose context? **Discourse and Society**, v. 8, n. 2, p. 165-187, 1997.
- SMITH, Anthony D. **National identity**. Londres: Penguin, 1991.
- STROHSCHNEIDER, Peter: Fremde in der Vormoderne. Über Negierbarkeitsverluste und Unbekanntheitsgewinne. En: Anja Becker (Hrsg.). **Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren**. Reihe: Deutsche Literatur, Bd. 8, Berlin, Akademie-Verlag 2012, p. 388-416.
- TODOROV, Tzvetan. **El miedo a los bárbaros**. Más allá del choque de civilizaciones. Barcelona: Círculo de lectores, 2008.
- VADILLO, **Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (DSC)**. Madrid: imprenta de J. A. García, 1870-1874, 29 marzo 1821, n. 32.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín. **La Monarquía doceañista (1810-1837)**. Madrid: Marcial Pons Historia, 2013.
- WERTSCH, James V. Narrative tools of History and Identity. **Culture and Psychology**, v. 3, n. 1, p. 5-20, 1997.

História e narrativa fotográfica: o caso de “Migrant Mother”, de Dorothea Lange*

History and photographic Narrative: The case of Dorothea Lange’s Migrant Mother

Antonio de Pádua Bosi

antonio_bosi@hotmail.com

Professor Associado

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Rua Pernambuco, 1777

85960-000 - Marechal Cândido Rondon - PR

Brasil

Resumo

Dorothea Lange, fotógrafa documentarista, fez uma série de fotos em 1936 sobre uma família de trabalhadores migrantes. A principal dessas fotos foi denominada “Migrant Mother” e tornou-se um ícone dos tempos da grande depressão. O objetivo deste artigo é discutir a produção do conhecimento histórico a partir dessa série de imagens e da experiência de Florence Thompson, a mulher que foi fotografada. Ao fazer isto tentarei problematizar a narrativa fotográfica e alguns dos procedimentos de Lange à luz da história e do ofício do historiador.

Palavras-chave

Narrativas; Imagem; História social.

Abstract

Dorothea Lange was documentary photographer. By 1936, she made seven photos about family of migrant workers and the principal photo was called “Migrant Mother”. It became an icon of the times of the Great Depression. The purpose of this article is to discuss the production of historical knowledge from this series of images and experience of Florence Thompson, the woman who was photographed. Besides it, I’m going to discuss the photographic narrative and some of the Lange’s procedures in the light of history and the historian’s craft.

Keywords

Narratives; Image; Social history.

159

Recebido em: 6/11/2014

Aprovado em: 28/9/2015

<?> A pesquisa que resultou neste artigo conta com financiamento do CNPq.

Neste artigo busco discutir a produção do conhecimento histórico no trabalho do fotógrafo. A formulação desse tema não é original, e promete mais do que eu posso e pretendo entregar, pois irei desenvolvê-lo a partir de um caso, uma série de registros feitos pela fotógrafa documentarista Dorothea Lange, no ano de 1936, a respeito de uma família trabalhadora migrante.

Explorar este objeto pode ajudar a compreender e explicar a construção da narrativa realizada por fotógrafos sobre um fato ou uma experiência histórica. Minha expectativa, como a dos demais historiadores, é de que uma foto conte uma história (ou mais de uma) sempre que interpretada.¹ Por isso a intromissão neste campo é uma tarefa difícil, porque as coisas e as pessoas registradas pelo fotógrafo são também atos de uma interpretação mergulhada em sua cultura. Significa dizer que os objetos enquadrados nas lentes do fotógrafo não são externos a sua observação. Nesse enquadramento, analisar uma foto e esperar dela uma história, ou mais de uma, implica lidar e examinar uma narrativa ou mais de uma.

Assim, o pressuposto para investigar esta questão é elementar, e quase não atrai objeção. Se o fotógrafo conta uma história registrando situações reais onde sua experiência, de algum modo, é atada à experiência das pessoas fotografadas, procuro saber como tal retrato da realidade é construído. Mais. Indago em que condições certas fotografias se tornam um objeto recorrente para a pesquisa histórica e, às vezes, um símbolo, um texto único de uma época, como é o caso de "Migrant Mother".

160

Um tipo de observação histórica como este, que tenta sondar com alguma profundidade o ofício do fotógrafo (no caso de Dorothea Lange, fotógrafa documentarista), deve considerar a dinâmica da produção da fotografia tanto ou mais que a própria análise da imagem. No mínimo, além de investigar o interesse do fotógrafo sobre o quê fotografar, isto implica examinar o *processo de trabalho* que produz a fotografia (KOSSOY 2001). Significa dizer também que a intervenção clássica que o historiador realiza ao vasculhar o conteúdo e o contexto histórico das imagens, tomando-as como fontes, pode ser ampliada (e enriquecida) por alguma comparação factível com o trabalho do fotógrafo.

Retomando o argumento deste artigo, o exame sobre a narrativa fotográfica de Dorothea Lange permite amadurecer as reflexões acima, particularmente seu principal trabalho, "Migrant Mother". A importância deste retrato feito em março de 1936 pode ser mensurada, à época e depois, pelo papel que assumiu de principal ícone de 1929, ao lado das engajadas canções *folk* de Woody Guthrie e do premiado "As Vinhas da Ira" de John Steinbeck.

Dorothea Lange ficou conhecida devido aos registros que fez sobre famílias de trabalhadores que migraram em busca de trabalho, assoladas pelo "Dust Bowl"² e pela grande depressão. Entre 1933 e 1939 cerca de 350 mil pessoas

¹ "Historiadores, como qualquer pessoa, esperam que uma fotografia conte uma história. Por isso estamos mal preparados para as fotografias que não contam uma história, mas duas, ou pior, no caso de um instantâneo de uma família não identificada – talvez por aquela razão notoriamente subutilizada na reciclagem de velhas fotografias – não conte nada" (SAMUEL 2012, p. 328).

² A tradução literal de "Dust Bowl" é tijela de poeira, e designa tempestades de pó de terra que aconteceram no centro-oeste estadunidense na década de 1930. Tais tempestades, que chegavam a ter centenas de metros

se deslocaram para os campos de plantação da Califórnia sem necessariamente encontrarem emprego ou habitação. Foi neste contexto que o governo de Franklin Roosevelt criou o “Federal Emergency Relief Administration”, como parte do “New Deal”, um programa para gerar emprego e renda para as famílias mais penalizadas com a crise (FISHBACK 2001).

No caso do estado da Califórnia instituiu-se uma versão estadual do programa, a respeito da qual escreveu Paul Taylor, professor de economia da Universidade de Berkeley e marido de Lange a partir de 1935. A leitura de mundo feita por Paul Taylor foi importante à medida que influenciou o interesse de Lange sobre as famílias migrantes empobrecidas pela grande depressão (GOGGANS 2010). Em documento de 15 de março de 1935, ano inaugural das fotos de Lange sobre os trabalhadores nos acampamentos da Califórnia, Paul Taylor oficializou ao estado a situação das famílias acampadas, explicando a crise e descrevendo a situação inumana dos migrantes:

Instalações decentes para trabalhadores sazonais na agricultura são uma necessidade urgente na Califórnia. Todo mês centenas de famílias sendo colocadas a migrar para trabalhar nas colheitas de 1935 que já estão em curso. As condições dos acampamentos permanecem as mesmas de 33 e 34. Os incessantes conflitos em torno do trabalho que marcaram aqueles anos não cessaram; em 35 já está construindo seu próprio recorde de greves. As condições de vida permanecem um fator agravante básico desses distúrbios (TAYLOR 1935, p. 3).

Este tipo de visão e engajamento do marido de Dorothea exerceu considerado peso para que ela se tornasse fotógrafa do “Federal Security Administration” em 1935, programa igualmente derivado do “New Deal”. Lange trabalhou neste programa durante o período de 1935 a 1939. Ao longo desse tempo ela foi refinando seu olhar sobre temas como o trabalho, a família e a mulher, assuntos bastante explorados no mundo acadêmico. Do mesmo modo buscou retratar poses que expressassem sentimentos como confiança, dignidade e perseverança, que presumivelmente ajudavam a fortalecer a sensação de que o pior da crise havia passado.

A percepção que tenho de seu trabalho, especificamente nos anos 30, me permite pensá-lo num alinhamento político de claro comprometimento de Lange com a situação dos trabalhadores migrantes nos Estados Unidos – profundamente atingidos pela grande depressão. Ela esperava ajudá-los com suas fotografias (MELTZER 1985).

Nas várias incursões realizadas nos acampamentos da Califórnia, Lange procurou indagar a realidade a partir desta compreensão que construiu acerca da grande depressão e dos americanos expropriados de suas propriedades, principalmente aqueles oriundos da área afetada pelo “Dust Bowl”. “Migrant Mother” foi um dos resultados desta procura.

de altura, resultaram de práticas agrícolas predatórias que desertificaram o solo, deixando-o árido. Milhares de famílias migraram de lá à procura de trabalho. (WORSTER, 2004).

Embora Lange tenha trocado poucas palavras com Thompson no momento das fotos, sua prática mais comum implicava em investigar preliminarmente a história de vida dos fotografados, ao menos desde 1935, quando adotou técnicas de entrevistas observadas no trabalho de seu marido Paul Taylor. As viagens para Nipomo e Imperial Valley, iniciadas naquele ano, possibilitaram a ela testar uma abordagem participativa que envolvia o conhecimento prévio da realidade e o diálogo com as pessoas retratadas. Resultou disso que suas fotografias de fato foram produzidas para contar uma história, o que decorria, também, da influência indireta do fotodocumentarismo de caráter social de Lewis Hine. Entrevistada em 1956, Lange explicou seu aprendizado com as ciências sociais argumentando que “nunca tinha ouvido uma entrevista, mas estava muito interessada na forma com que Paul conseguia respostas claras para questões sem que as pessoas realmente percebessem o quanto elas tinham a dizer” (LANGE 1968, p. 166). Todavia, cabe reconhecer que um ano depois não foi esta ideia – ao menos não inteiramente – que orientou Lange na abordagem feita à Thompson.

De modo geral, Lange tentava capturar uma realidade que revelasse os temas e os sentimentos já sublinhados em sua pauta de trabalho. Assim, a rotina de seu ofício, enquanto esteve ligada ao “Federal Security Administration”, envolvia uma triagem de pessoas e de situações, seguida de cuidadosa aproximação para, só então, conseguir uma série de fotos de variados ângulos onde a pessoa era o cenário. Tal roteiro, que norteava sua narrativa fotográfica, quase sempre requeria poses diferentes de cada pessoa fotografada. Este era seu método de trabalho para conseguir retratos representativos da realidade que buscava ressaltar.

162

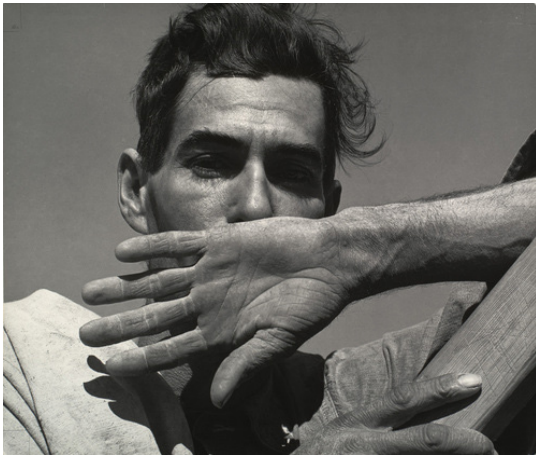
Pode-se observar este método mais de perto nas imagens feitas em novembro de 1940. Ambas foram denominadas de “Migratory Cotton Picker”, feitas em Eloy, Arizona (DYER 2012).³ A primeira ganhou fama enquanto a segunda pouco circulou. A imagem mais reproduzida é a primeira exibida neste artigo, onde o trabalhador cobre a boca com as costas da mão esquerda, num gesto que exige decifração.

Linda Gordon conta que Lange fez diversas fotos do catador de algodão até conseguir a pose que ganhou fama, onde “exibindo a mão ossuda, face magra e enrugada, mãos ressecadas, coberto de poeira, contrastando com o céu claro” (GORDON 2014, p. 50). O recorte da lente expôs o busto e, em primeiro plano, a mão cobrindo a boca. Este movimento de Lange integra sua preocupação em delinear e sublinhar os impactos da depressão sobre as vidas de trabalhadores, o que era feito – muitas vezes – escolhendo poses e nuances. Ainda se vê ali alguma influência dos tempos de fotógrafa no “Federal Security Administration”, esforçando-se para registrar e expressar, em imagem, sentimentos dos trabalhadores decorrentes das experiências vividas no contexto da grande

³ Não encontrei informação sobre a ordem em que foram fotografadas. Cabe sublinhar que a situação dos catadores de algodão no estado de Oklahoma nos anos 30, como o trabalhador retratado por Lange, havia piorado bastante com a crise. Os salários declinaram para menos da metade do que valiam uma década antes, a jornada aumentara e o algodão era transportado até os vagões de trem em sacos carregados pelos trabalhadores (WEISIGER 1991).

depressão. A esse respeito, baseada no conjunto das imagens feitas por Lange, Betsy Fahlman concluiu que esta foto evidenciava as condições deploráveis de vida e de trabalho enfrentadas na colheita do algodão (FAHLAMN 2009). Sem discordar disso, Geoff Dyer analisou a mesma imagem e assinalou que a pose não parecia natural (DYER 2012). Penso que ambos acertaram.

Figura 1 - Migratory Cotton Picker



Fonte: DURDEN 2006, p. 45.

Figura 2 - Migratory Cotton Picker



Fonte: Museum of Contemporary Photography.

A existência de duas fotos do mesmo trabalhador, sob ângulos ligeiramente diferentes e com poses bastante distintas, permite pensar que Dorothea Lange interferiu diretamente na organização da postura do catador de algodão, incluída a direção de seu olhar. Por outro lado, se os dois arranjos retiraram a espontaneidade daquele homem, não mentiram acerca da realidade fotografada. Afinal, Lange se esforçava para registrar, a partir do retrato de apenas um indivíduo, uma experiência social marcada pela miséria que atingia milhares de pessoas. Em "Migrant Mother" este método e esta narrativa fotográfica se repetirão.

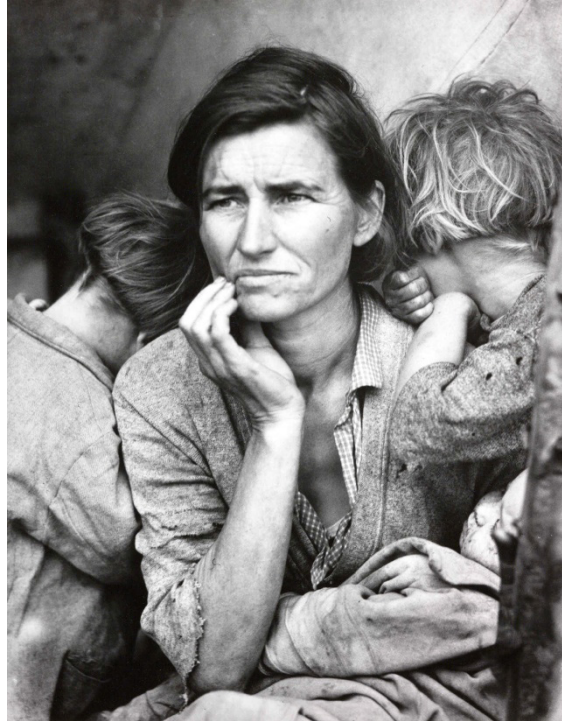
No mesmo dia em que revelou as fotos da família de Florence Thompson, a mulher retratada em "Migrant Mother", Dorothea Lange anotou o seguinte:

Março de 1936. Família de trabalhadores agrícolas migrantes. Sete crianças famintas. Mãe, trinta e dois anos. Pai é californiano nativo. Desocupados na colheita de ervilhas, Nipomo, Califórnia, porque as ervilhas ainda não estavam completamente. Essas pessoas só tinham sua barraca para vender para comprar comida. Dentre as 2.500 pessoas no acampamento, muitas estão desocupadas (LANGE 1998, p. 10).

É uma descrição objetiva, mas não fala detalhadamente sobre a situação daquelas pessoas no cotidiano do trabalho ou na rotina da vida nos acampamentos. Mas se tal anotação de Lange pouco informa sobre a família fotografada, as seis imagens feitas em março de 1936 contam uma história mais densa acerca da grande depressão. A sexta foto, conhecida por "Migrant Mother", publicada pela primeira vez no jornal "San Francisco News" de 11 de março de 1936, foi a que se destacou na série produzida e revelada por Lange.

O título que apresentou a foto foi: "O que o 'New Deal' significa para esta mãe e seus filhos?"

Figura 3 – Migrant Mother, Nipomo, California, March 1936



Fonte: DURDEN 2006, p. 12.

164

Embora a foto não tenha sido a primeira dentre as seis a ser publicada no "San Francisco News", ela conseguiu rápida notoriedade e desde então acumulou simpatias de especialistas e leigos. Diversos foram os elementos ressaltados em estudos e críticas de arte, tais como a técnica, os equipamentos utilizados e a interpretação da imagem produzida. Este último ponto que aqui recebe maior interesse tem dividido opiniões, principalmente depois de 1975, quando Florence Thompson apareceu e reclamou sua participação na foto.

Esta é uma história bastante conhecida. Florence argumentou que eles (ela, o namorado e sete filhos) vinham da região de Imperial Valley, sul da Califórnia, após o fim da colheita de beterraba, e se dirigiam para Watsonville, também na Califórnia, na expectativa de encontrar trabalho, percorrendo uma distância de 670 quilômetros, quando a corrente de sincronismo do carro quebrou. Então eles encostaram ao lado de um acampamento de catadores de ervilhas em Nipomo para esperar que o carro fosse consertado. Jim Hill, à época seu namorado, e dois de seus filhos, foram até a cidade para reparar o carro e o radiador, que também estava com problemas. Foi quando Dorothea encontrou Florence e fez as fotos.

Florence Thompson se manteve incógnita como "Migrant Mother" até 1975, ano em que escreveu uma carta a "Associated Press"⁴ se queixando da

⁴ "Associated Press" é uma agência de notícias estadunidense. Os donos são jornais e estações de rádio e televisão.

imagem que Dorothea Lange projetou sobre sua família: "Eu gostaria que ela não tivesse me fotografado. Eu não posso ganhar um centavo com isso. Lange não perguntou meu nome. Ela disse que não iria vender as fotos, e que me enviaria uma cópia delas. Mas ela nunca me enviou as fotos" (DUNN 2002).

Um de seus filhos conseguiu uma indenização pela foto. Entrevistado naquele contexto, ao mencionar que a família recebera muitas cartas reconhecendo positivamente a trajetória da mãe durante a grande depressão, disse que o sentimento de vergonha que o acompanhou durante anos havia dado lugar ao orgulho. Destaco aqui que, relativamente a um longo período entre os anos de 1936 e 1975, o sentimento da família foi de vergonha quase irretratável.

A manifestação de Thompson aconteceu dez anos após a morte de Lange, e isso deve nos fazer ver com desconfiança tal queixa. Mas não torna dissimulada sua forte discordância da interpretação corrente da foto. Na casa dos 71 anos de idade, ela parecia guardar ressentimento da situação inteira e da própria Dorothea Lange. A demora de quatro décadas para reivindicar algum ressarcimento é um indício de que este longo tempo foi vivido sob uma permanente vontade de desagravo incapaz de concretizar. À época do reclame de Florence, uma de suas filhas que compôs a foto insistiu bastante em dizer que a miséria e a fome nunca as atingiram. Para ela Lange adicionara elementos dramáticos àquela família.

Alimenta a interpretação de Thompson o fato de os milhares de dólares envolvidos nas transações da foto não terem sido úteis para aliviar sua situação. É preciso lembrar que aquela foto havia atingido o status de obra de arte. Em 1998, uma cópia contendo anotações manuscritas e assinatura de Lange foi vendida por 244.500 mil dólares. Até mesmo a fama da foto ficara somente para sua autora. Florence Thompson não havia sido uma celebridade como sua imagem.

Sem dúvida aquela foto criou a reputação que tornou Lange famosa. Nenhum dos retratos que tirou alcançou a popularidade de "Migrant Mother" ou o mesmo interesse de críticos. Frequentemente ela se via obrigada a explicar a produção e o contexto da foto, mas raras vezes deixou isso registrado. Parece que havia uma dificuldade em explicar detalhadamente a circunstância da foto. Suas observações eram taquigráficas, como se não existisse o que contar que destoasse da tragédia vivida pelos milhares de trabalhadores migrantes, pares de Florence. Pode-se avaliar que este quase silêncio de Lange era também uma forma de se queixar da sombra que o sucesso de "Migrant Mother" projetava sobre o restante de seu trabalho.

Durante entrevista concedida em fevereiro de 1960, Dorothea disse que nunca soube o nome da mulher que fotografou. Que depois de um longo dia de trabalho se aproximou "como um imã" daquela família que se abrigava sob uma tenda. E igualmente ao relato escrito em 1936, Lange destacou a miséria como a condição principal da família. Citarei o trecho inteiro.

Fevereiro de 1960. Eu vi e me aproximei de uma mãe faminta e desesperada, como se fosse um imã. Eu não me lembro como eu expliquei minha presença ou minha câmera, mas eu me lembro que ela não me fez perguntas. Eu tirei cinco fotografias, focalizando cada vez mais perto na mesma direção. Eu

não lhe perguntei seu nome ou sua história. Ela me disse sua idade, que tinha trinta e dois anos. Ela disse que eles tinham sobrevivido de legumes congelados que colheram perto do acampamento e de pássaros que as crianças matavam. Ela disse que já tinham vendido os pneus do carro para comprar comida. Ela estava sentada no "alpendre" da tenda, com seus filhos reunidos em torno dela, e parecia saber que minhas fotografias poderiam ajudá-la, e então ela me ajudou (LANGE 1998, p. 10).

Uma foto, duas histórias. Lange faleceu antes de Florence Thompson dar um nome próprio à "Migrant Mother". Portanto, a comparação dos relatos é o mais próximo que se pode chegar de algum tipo de acareação, ou heurística dessas fontes. São duas percepções diferentes. Troy Owens, filho de Thompson, contestou a declaração de Lange dizendo que "não havia forma de vender nossos pneus porque nós não tínhamos nenhum para vender. Os únicos pneus que nós tínhamos estavam no Hudson [carro] e nós viajamos com eles" (COOKMAN 2009, p. 127). Problema menor foi a referência a cinco fotos – e não seis – feitas naquela tarde. Lange a descartou devido à opacidade da imagem.

Todavia, este tipo de "inexatidão" da memória não invalida a narrativa de Lange. Foi uma recordação julgada incompleta, mas não foi um defeito da memória. Foi uma elaboração. Ela pode ter fundido outras imagens de seu trabalho ao contexto vivido com a família de Thompson, reforçando aspectos dramáticos da grande depressão. É este "erro" da memória que confere significado às seis fotos feitas e ao que declarou sobre elas em 1936 e 1960. Lange não se referia apenas à família de Florence. Ela considerava todos os trabalhadores migrantes que viviam naquela situação.

166

Neste enquadramento, a imagem tornou-se ambivalente porque sugeria uma condição da qual Florence, apesar de reconhecer, se envergonhava. Uma de suas filhas, pouco tempo antes da mãe falecer em 1983, reforçou este sentimento ao dizer que a foto causara vergonha na família tornando-a determinada a nunca mais ser tão pobre. Já a lente de Dorothea buscava evidenciar os estragos causados pela grande depressão, acentuando os traços mais visíveis da miséria econômica e social dentro de uma nação próspera, o maior PIB do planeta desde as duas últimas décadas do século XIX. Lange esperava alcançar o socorro do governo caso comovesse a população, e conseguiu. Depois da publicação da foto o governo enviou toneladas de alimentos para o acampamento de Nipomo (MAY 1985).

Mas não há como julgar os sentimentos de Thompson e de sua família. A rigor, eles não negaram a profundidade corrosiva da crise econômica que os devastava. Também não desmentiram que participaram *exemplarmente* daqueles tempos históricos, margeando o sul e o ocidente da Califórnia, como "ciganos da colheita", na denominação de John Steinbeck. Mas não queriam ser estandarte dos trabalhadores migrantes violentamente pressionados pelo capitalismo.

A narrativa fotográfica produzida por Lange não capturou esta dimensão da experiência social de Florence. Há uma explicação razoável para isso. Na concepção de Lange, camadas mais profundas dessa experiência não contariam para a prática do documentário fotográfico, ou deveriam ser amalgamadas ao que havia de mais emblemático na situação vivida pelos milhares de trabalhadores na condição de

Florence. A imaginação de Lange podia assimilar os constrangimentos, embaraços e humilhações contidos nas percepções daqueles trabalhadores, mas não capturava o que havia de particular no sofrimento de cada família – uma história difícil de ser tocada –, de modo que tais sentimentos foram segregados relativamente à intenção de divulgar uma imagem que fosse poderosa em requisitar socorro aos miseráveis. Por esse motivo, seu trabalho residia em encontrar exemplos físicos de trabalhadores torpedeados pela grande depressão.

“Migrant Mother” foi um dos resultados desta busca e também do processo de trabalho de Lange que produziu tal imagem. Dentre as seis fotografias feitas em menos de 15 minutos, a última expressou a escolha que pareceu mais adequada.⁵ Além da definição das pessoas, do lugar e da experiência que comporiam a foto, os procedimentos e passos que formalizaram tal escolha nos ajudam a esclarecer os limites que Dorothea enfrentou para manejar o enquadramento da imagem, a iluminação, o contraste, as cores, os planos, etc., sem dissimular a realidade. Pode-se dizer que isso tudo compõe uma investigação cujo padrão, depois de localizadas as pessoas a serem fotografadas, pode ser enxergado num sistemático recortar e revirar os sujeitos retratados. Vejamos a sequência das seis fotos realizadas em março de 1936.

Figura 4 – Foto de Dorothea Lange



Figura 5 – Foto de Dorothea Lange



167

Figura 6 – Foto de Dorothea Lange

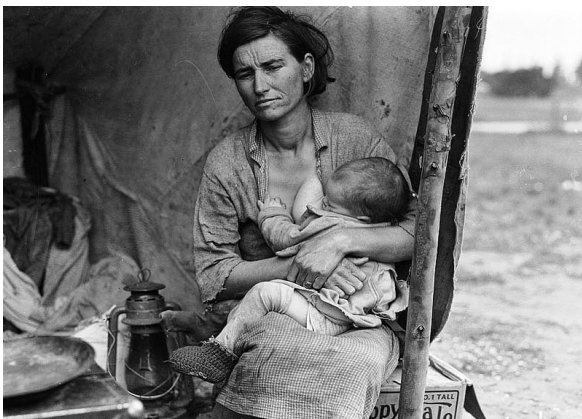


Figura 7 – Foto de Dorothea Lange



⁵ As imagens foram capturadas do Acervo do site da Library of Congress. Acesso em 10 mar. 2009. Disponível em: <http://www.loc.gov/search/?q=dorothea+lange&in=original-format%3Aphoto%2C+print%2C+drawing>.

Figura 8 – Foto de Dorothea Lange

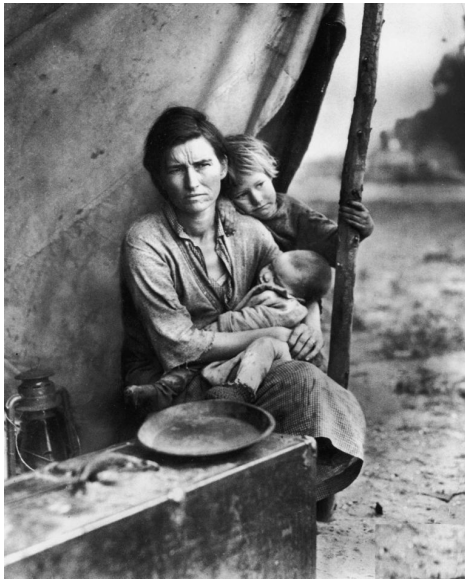
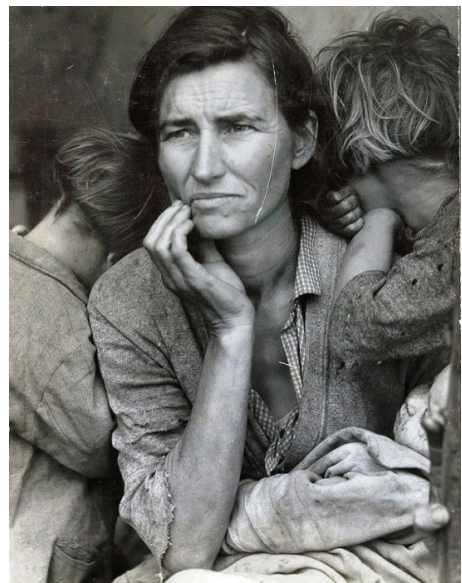


Figura 9 – Migrant Mother



168

Um exame mais detalhado da tenda improvisada e dos utensílios que estruturaram a paisagem fotografada pode indicar as mudanças intencionais na sequência das fotos. É o que acontece quando comparamos as duas primeiras fotos e verificamos que (i) a cadeira de balanço mudou de lugar, (ii) um dos filhos saiu de cena e (iii) Florence deixou de fitar Dorothea diretamente nos olhos. Aliás, a primeira foto foi a única em que ela encarou Lange. Nas outras cinco seu olhar repousou noutros pontos de referência. Quanto a Lange, todas as fotos foram feitas do lado direito de Florence.

Nesta comparação percebe-se que Dorothea aproximou-se da família concentrando o foco na tenda. Este movimento ganhou progressiva intensidade na sequência das imagens, buscando ressaltar Florence. A retirada de cena das crianças pode ter sido proposital para salientar a maternidade a partir do bebê de colo – um dos pontos recorrentemente identificados à foto pela produção acadêmica. O rápido momento em que Florence passa a amamentá-lo, entre duas poses, reforça a dinamicidade deste cenário. Não há dúvida de que Dorothea mexeu e rearranjou a paisagem e as presenças dos filhos em torno da mãe. O que é quase impossível de saber é se fez isso de maneira ostensiva, pedindo a um e outro que saíssem ou que entrassem no ângulo de sua câmera, ou se aguardou que se movimentassem espontaneamente até encontrar a pose desejada.

Nas quatro fotos seguintes a presença da tenda é bastante diminuída e os poucos objetos pessoais desaparecem, tais como a cadeira e uma mala, restando um prato vazio sobre outra mala que estava de pé servindo como mesa.

A pose final mostra três filhos e uma mãe angustiada. O tema principal de Lange era a condição do trabalhador migrante, mas a fama da foto se estruturou também em assuntos transversais salientados nas centenas de publicações da imagem na década de 1930, como a maternidade e a condição feminina, o que assegura haver nela muitas informações de sua época. Muitas críticas assim interpretaram a angústia de Florence congelada na foto.

Uma lista especificando as coisas e pessoas eliminadas nesta última pose relativamente às cinco anteriores evidencia o tipo de heurística fotográfica realizada por Lange. Os elementos descartados tinham fortes conexões com a miséria, a fome e o desamparo. A tenda extremamente precária, o prato vazio, a sujeira, uma criança descalça, a pobreza dos utensílios, tudo poderia compor o quadro de apelo social perseguido por Lange. Sua escolha, entretanto, foi limpar a cena à medida que reconhecia o lugar e os personagens. No final dessa operação, o enquadramento deixou em cena a mãe e três filhos.

Por outro lado, a despeito da ordem das poses, pode-se pensar que Dorothea escolheu uma dentre as seis fotos como a melhor ou sua preferida. Não encontrei evidências sobre isso. Num ângulo diferente, cabe pensar que a foto tornou-se mais famosa e valiosa a partir das exposições artísticas das quais participou. Deixo este ponto aberto como um problema histórico. Sobre o método de Lange, esse tipo de heurística foi proposital. Em 1941, Dorothea ainda ajustaria “Migrant Mother” para uma exposição. Na preparação da foto o retoque mais visível feito por Lange retirou o polegar de Florence que aparecia em primeiro plano e que poderia dispersar a atenção sobre pontos mais comoventes da imagem.

Cabe acentuar novamente que o campo visual de Lange foi fortemente influenciado pela situação dos trabalhadores migrantes rurais. Quando olhava para acampamentos como o de Nipomo era isso que via e que procurava. Como alguém que produz um texto científico, Lange explorava seu campo de pesquisa selecionando as melhores evidências que sustentariam sua tese – que aqueles migrantes precisavam de ajuda. Lange sabia que a identificação ou a comoção popular com uma imagem não dependiam exclusivamente da decisão e da habilidade do fotógrafo, mas aprendera também que sua narrativa visual – ou o sucesso desta – só funcionaria se articulasse forma e conteúdo.

Entretanto, um dos problemas em elaborar uma narrativa sobre a tragédia e realçá-la é saber quando o limite do licencioso e do devasso é alcançado ou ultrapassado. A queixa de Florence Thompson, embora tardia e interessada por uma reparação, via as fotos como uma impostura ou exagero. Ela sustentou que nunca deu autorização para a publicação da foto. Está claro, porém, que esta foi igualmente a base da argumentação para requerer alguma indenização. Mas é verdadeiro também que nunca, até aquele momento, Florence havia se identificado *como* a migrant mother, embora não tivesse se identificado *com* ela.

Finalmente, a trajetória de Thompson adiciona um ponto importante que quero mencionar como conclusão deste texto.

O que é dado a conhecer sobre Florence aponta para um percurso acidentado e pouco incomum para pessoas que, desde cedo, orbitavam em torno da pobreza e do trabalho duro. Ela nasceu numa aldeia indígena, em 1903, no estado de Oklahoma. Casada aos 17 anos com Cleo Owens, deslocou-se para o oeste, onde trabalhou, junto ao marido, em serrarias e fazendas. Em 1931, o ano em que seu marido morreu de tuberculose, Florence tinha 28 anos, cinco filhos e estava grávida do sexto. Até 1933 ela encontrou trabalho em restaurantes e fazendas. Retornou para Oklahoma e de lá migrou com

seus pais para o norte da Califórnia, onde conheceu Jim Hill, com quem teve mais três filhos e a continuidade de uma vida dura. Além de ter trabalhado no campo, ela se ocupou em hospitais, bares, restaurantes, enfim, numa escalada de atividades precárias sem qualquer rota de fuga.

Quando Lange a fotografou certamente sua situação agravara-se devido à grande depressão, embora a foto não mostrasse nada que lhe fosse estranho ou que fosse uma novidade. No momento em que a crise de 1929 alcançou aquela família eles já eram trabalhadores errantes. A partir dali Florence não conseguiu modificar o curso de sua vida, plantada nos estratos baixos da classe trabalhadora estadunidense.

Os deslocamentos frequentes de Florence em busca de trabalho, e as diversas ocupações temporárias e precárias ao longo da vida, marcaram-lhe tão definitivamente que a troca de uma casa comprada pelos filhos por um trailer foi explicada por ela como uma necessidade visceral de “ter rodas sob seus pés”. Isto foi dito no final de sua vida. É um sentimento ambíguo. Por um lado é expressão de sua experiência e identidade, consolidadas nos termos da superação dos tempos da grande depressão. Mas é também uma evidência de que a movimentação de Florence percorreu uma mesma faixa social sem nunca ter escapado dela. Todavia sua imagem tenha se tornado o ícone da depressão – a prova de um fato histórico –, sua condição social e de milhares como ela permaneceu inalterada ao longo dos anos.

170

Constatar isto não significa tomar sua vida como um fracasso, senão vê-la sob um ângulo de duração mais longa que transborda os anos da crise. Neste sentido é que se pode compreender o retorno da foto ao mundo de Florence, quando precisou de tratamento contra o câncer no início da década de 1980. “Migrante Mother” foi reimpressa por seus filhos e vendida como forma de levantar recursos para o tratamento médico. Este esforço, realizado em agosto de 1983, um mês antes de sua morte, resultou em 30 mil dólares (ELLIS, 1998).

Grosso modo, a despeito de seus constantes deslocamentos, pode-se dizer que Florence atravessou oito décadas do século XX nos Estados Unidos fixada no mesmo lugar social. Neste caso, a singularidade conferida à grande depressão pode embaçar a visão sobre a história e impedir que se tome o drama vivido por trabalhadores migrantes nos anos 30 articulado ao processo, mais longo, de crise do capitalismo. Em 1932, a renda dos pequenos proprietários era metade do que havia sido uma década antes. Na imensa zona atingida pelo “Dust Bowl” o alqueire de terra havia despencado de 14,95 dólares em 1920 para 30 centavos doze anos depois (OHRN 1980). Pelo menos metade dos trabalhadores da indústria perdeu seus empregos, quando não havia seguro-desemprego. Nas cidades os abrigos para sem-teto se encheram e a distribuição de sopas tornou-se um evento concorrido. A subalimentação facilitou um surto de tuberculose, o mesmo que matou o marido de Florence em 1931. Os salários caíram e a taxa de exploração aumentou (COGGIOLA 2009).

Vale dizer ainda que a particularidade de 1929, tornada um fato histórico, residia na intensidade da crise do capitalismo, mas não na crise *em si*. A superprodução, a queda da taxa de lucro e a política de crédito fácil com juros

altos e prazos curtos, não foram acidentais, mas o resultado do desenvolvimento histórico do capitalismo. Florence não sabia disso e é improvável que sua participação na foto tenha sido expressão de engajamento político, nem antes e nem depois.

Tampouco Dorothea Lange se mostrou, neste ponto, menos historicista a respeito dos tempos da grande depressão. Em entrevista no ano de 1964, sem mencionar "Migrant Mother", ela narrou uma retrospectiva dos anos 30 sem indicar ou reconhecer desdobramentos no tempo presente (DOUD, 1964). Seu olhar pretendia construir uma memória sobre os trabalhadores migrantes que os mostrasse a partir do drama da pobreza e do desemprego e, ao mesmo tempo, os tornasse heróis de uma época. Mesmo quando se queixou que sua foto havia se transformado num ícone daqueles tempos, Dorothea o fez porque se ressentia devido ao seu trabalho ter sido ofuscado por uma única imagem (SOUZA, 2000). Na década de 40, a mudança de pauta no trabalho de fotógrafa, ao encolher o espaço para os trabalhadores do campo, repercutiu um sentimento hegemônico nos Estados Unidos de que o pior havia ficado para trás.

Igualmente ao que ela disse noutras entrevistas, aquela parte de sua vida foi percebida e contada como um tempo passado *único, singular*, uma leitura bastante próxima a Ranke, sobre como cada época se relaciona diretamente com Deus. Seu engajamento a partir da "Federal Emergency Administration" nunca subiu acima da depressão para avistar o que havia à frente. Mas isto não era um defeito de seu trabalho, senão uma característica e uma evidência do limite defronte o qual ela fotografava o real.

Por fim, para ambas, "Migrant Mother" representou um encontro em Nipomo, Califórnia, que confirmou a grande depressão como um fato histórico importante em suas vidas. Dividiram esta percepção sem sequer precisarem conversar com profundidade sobre o furor da crise. Todavia viveram distintamente aquela experiência social. Suas visões pareciam estar do mesmo lado (talvez estivessem), e eram legítimas ao expressarem a realidade social. Mas se mostraram, ao fim, irreconciliáveis. Dorothea Lange tentou fotografar e exprimir o impacto da grande depressão sobre os trabalhadores migrantes. Florence Thompson recusou o estigma da miséria, o que equivaleu igualmente a reconhecer a força daquela crise iniciada em 1929. Um fato, duas histórias.

171

Referências bibliográficas

- AUBENAS, Sylvie. **Gustave Le Gray, 1820-1884**. Los Angeles: Getty Publications, 2002.
- BAYER, H. et alli. **The Masters**. Florence: Scala Group S.p. A., 2010.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: **Obras Escolhidas. Magia e Técnica. Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 2011, p. 165-196.
- COGGIOLA, Osvaldo. **As Grandes Depressões. 1783-1896 e 1929-1939**. São Paulo: Alameda, 2009.

- COOKMAN, C.H. Photography as a tool for a social reform. In: **American Photojournalism: Motivations and Meanings**. Evanston; Illinois: Northwestern University Press, 2009.
- DOUD, Richard K. **Oral history interview with Dorothea Lange**. 1964 May 22. Acesso em 10 jan. 2013. Disponível em: <http://www.aaa.si.edu/collections/interviews/oral-history-interview-dorothea-lange-11757#transcript>.
- DUNN, Geoffrey. **Photographic license**. New Times. 2002. Acesso em 8 mai. 2012. Disponível em: http://www.newtimes-slo.com/archives/cov_stories_2002/cov_01172002.html#top.
- DURDEN, Mark. **Dorothea Lange**. New York: Phaidon, 2006.
- DYER, Geoff. **The Ongoing Moment: A Book About Photographs**. United Kingdom: Canongate Books Ltd., 2012.
- ELLIS, J. Working-class Women and Middle-class Writing. In: **Silent Witnesses: representations of working-class women in United States**. Bowling Green: Bowling Green State University Press, 1998, p. 131-178.
- FAHLMAN, Betsy. **New Deal Art in Arizona**. Arizona: University of Arizona Press, 2009.
- FISCHER, Julia C. **Constructing a First Impression of Japan: Recreating a Photo Album of Felice Beato**. 2007. Ohio State University. Disponível em: <https://kb.osu.edu/dspace/bitstream/handle/1811/32022/FISCHER.pdf;jsessionid=003BD6C519ACDA560862CEF5EDD3906D?sequence=1>. Acesso em 21 de fev. 2012.
- FISHBACK, Price V. et al. **The Origins of Modern Housing Finance: The Impact of Federal Housing Programs During the Great Depression**. University of Arizona. September 2001, 47 f. Disponível em: <http://economics.yale.edu/sites/default/files/files/Workshops-Seminars/Economic-History/fishback-020228.pdf>. Acesso em 26 jan. 2012.
- GOGGANS, Jan. **California on the Breadlines: Dorothea Lange, Paul Taylor, and the Making of a new deal narrative**. Berkeley: University of California Press, 2010.
- IZZO, Whitney A. **Beyond the Façade: Maxime Du Camp's Photographs of Egypt. A Thesis in Art History for the Degree of Master of Arts**. The Pennsylvania State University. The Graduate School College of Arts and Architecture, 2009.
- KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**. 2. ed., São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- LANGE, Dorothea. **The Human Face**. Paris: NBC Editions, 1998.
- _____. **The Making of a Documentary Photographer. An interview by Suzanne Riess**. Berkeley: Regional Oral History Office, University of California, 1968.

- MAY, Cheryl. **Woman's Work**: An Analysis of Dorothea Lange's Photography Career in Conflict With Family Life. A Master's Thesis in Master of Science. Department of Journalism and Mass Communications. Kansas University. Manhattan, Kansas, 1985.
- MELTZER, Milton. **Dorothea Lange. Life through the camera**. New York: Penguin, 1985.
- MIGRANT MOTHER. **Acervo do site da Library of Congress**. Disponível em: <http://www.loc.gov/search/?q=dorothea+lange&in=original-format%3Aphoto%2C+print%2C+drawing>. Acesso em 10 mar. 2009.
- MULLINS, Charlotte. **The World on a Plate**: The Impact of Photography on Travel Imagery and its Dissemination in Britain, 1839-1888. Ph.D., Art History, University of Sussex, 2012.
- OHRN, Karin B. **Dorothea Lange and the Documentary Tradition**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1980.
- RANKE, Leopold Von. **Pueblos y Estados em La História Moderna**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1948.
- SAMUEL, Rafael. Old Photographs. In: **Theatres of Memory. Past and Present in Contemporary Culture**. Londres: Verso, 2012, p. 315-377.
- SOUZA, Jorge P. **Uma História Crítica do Fotojornalismo Ocidental**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2000.
- TAYLOR, Paul. **Conditions of migrant farmer workers**. March 15, 1935. Prints and Photographs Division, Library of Congress, Washington, D.C. Disponível em: <http://www.journalofamericanhistory.org/>. Acesso em 01 nov. 2011.
- WEISIGER, Marsha L. Mythic Fields of Plenty. The Plight of Depression-Era Oklahoma Migrants in Arizona. In: **The Journal of Arizona History**, v. 32, n. 3, p. 241-266, 1991.
- WORSTER, Donald. **Dust Bowl**: The Southern Plains in the 1930's. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Resenhas

review essays

O peso da memória na História

The weight of memory in history

NORA, Pierre. *Esquisse d'ego-histoire* – précède de L'histoire selon Pierre Nora par Antoine Arjakovsky. Paris: Desclée de Brower, 2013. 97p.

Daniel Afonso da Silva

daniel.afonso66@hotmail.com

Pós-doutor

Ceri-Sciences Po de Paris

Rua Eugênio Gomes, 52 - Jardim Pérola

08474-350 - Cidade Tiradentes - São Paulo

Brasil

Palavras-chave

Memória; História; Presente.

Keywords

Memory; History; Present.

175

Recebido em: 1/5/2015

Aprovado em: 6/8/2015

Colombey-les-deux-Eglises. Haute-Marne. Noroeste da França. 9 de novembro de 1970. 19h10. Morre Charles de Gaulle (1890-1970). O general. O homem do apelo do 18 de junho de 1940. O herói da resistência. Da França livre. Da reconciliação franco-alemã. Da abertura das fronteiras. Da construção europeia. Do “*non dans l’histoire*”, no dizer de André Malraux. Aquele fim de tarde, início de noite, marcou profundamente a vida e o destino de todo francês. Gaullistas e anti-gaullistas. Desaparecia o personagem nacional dos mais marcantes daquela geração. Os norte-americanos tinham vivido experiência similar em 1945, no adeus ao seu presidente Franklin Delano Roosevelt (1882-1945). Os soviéticos, à sua maneira, sentiram essa emoção em 1953, nos funerais de seu Josef Stálin (1878-1953). Os britânicos vivos jamais esqueceriam o aziago ano de 1965 quando seu primeiro-ministro Winston Churchill (1874-1965) se foi *forever*. A morte de De Gaulle levava os franceses a sorver o luto e as consequências de sua dor. O silêncio perpétuo do general fazia completo o *tableau* no além dos valorosos que estiveram na proa da superação do “inferno”, como entende Max Hastings, da segunda guerra mundial. Uma página da história mundial, portanto, foi virada naquele outono de 1970. Mas uma carga ainda maior de história e memória seria movida na história e na memória dos franceses.

176

De Gaulle e seu gaullismo forjaram uma consistente unidade nacional germinada no movimento da libertação. O trauma da ocupação nazista, da capitulação do marechal Pétain e do governo de Vichy teriam como paralelo somente os tempos soturnos da decapitação do monarca e dos seus nos anos que sucederam 1789. Desde 1944 esse homem que partira a Londres em 1940 para organizar e liderar a resistência fazia parte do imaginário dos franceses. Era tido como a providência. Muita vez, o salvador. Após certo ostracismo, ele retornaria em 1958, aclamado pelo povo, para solucionar os contritos da França com a Argélia. Fundaria a Vª República. Redefiniria as instituições francesas. Venderia a “*grandeur de la France*”, como magistralmente descreveria Maurice Vaïsse.

As agitações de Maio de 68 lhe colocariam em questão. O ano seguinte, 1969, sua retirada da vida pública seria sem volta. De sua *Boisserie*, depois daquele fatídico 9 de novembro de 1970, vivo, ele não sairia jamais.

O sofrimento em torno desse incidente, a morte de seu general, foi sentido aos instantes. Não tardou que os franceses comessem a admitir certa orfandade. O homem do *18 juin* se calara para sempre. À tout jamais. A unidade nacional que ele representava passou a ruir. Ou ao menos ruir mais velozmente. Não por coincidência, a *grandeur* da França começou também a ser fortemente contestada. Verdade que os protestos de 68 produziram certa negação dela, mas a partir de 1971 tudo foi ficando muito mais evidente. Foram sendo reveladas e exaltadas as atrocidades cometidas pelos franceses contra franceses durante a ocupação. A deportação de judeus da França para Auschwitz era deveras sabida. Mas os relatos de açoitamentos e maus-tratos foram se multiplicando e escandalizando. O “*affaire Touvier*” – Paul Claude Marie Touvier, condenado à morte por colaboracionismo nos anos de ocupação e agraciado

pelo presidente Georges Pompidou em 1971 – causou grande espécie. O filme-documentário *Le chagrin et la pitié* de Marcel Ophüils, com depoimentos de sobreviventes de Vichy, causou imensa apreensão seguida de desilusão. O estudo pioneiro de Robert Paxton, *La France de Vichy*, demonstrando a plena e progressiva cumplicidade do marechal Pétain com a exterminação de judeus, causaria profunda indignação. Muito da possível unidade nacional francesa estava, assim, depauperada e nenhum político ou líder intelectual foi capaz de restaurar. Somado a isso, nos anos de 1970, a França assistiu taciturna ao fim de seus trinta anos gloriosos. Viu sua população rural, *les terroirs*, virar urbana – em 1945 os camponeses representavam 45% dos franceses; em 1975, eram menos de 10%. Além de suas fronteiras, o choque do petróleo e o desenlace das descolonizações reacendiam inapelavelmente os traumas da relação francesa com a Argélia, em especial, e com toda a região do norte da África em geral.

Esse conjunto de transformações, somados aos desdobramentos da *cold war*, alterou o centro de gravidade da memória, da história e da História. A disciplina, História, deslocada do coração da política para ganhar autonomia científica e acadêmica em fins do século 19, entrou em profundo exame consciência. O presente reganhou seu lugar. Luta política cotidiana voltou, mais fortemente, a mobilizar memórias. Os eventos e acontecimentos hodiernos passaram a demandar mais atenção e julgamento. Ora da memória, sempre da História – memória de testemunhas dos acontecimentos; História como disciplina em mutação especialmente na França. O tempo presente passou a ter alguma dignidade na reflexão de História e de memória. Depois da percepção francesa da grandiosidade do 9 de novembro de 1970 essa tendência de valorização do presente só fez crescer nos domínios da História. Malgrado a atuação de jornalistas. A despeito das malversações dos políticos. O adágio corrente do general “*l’histoire n’est pas une nostalgie*” foi sendo compreendido em sua essência. A história e a memória do tempo presente, como legítimo campo de estudo da História, viraram verdade. Ou, ao menos, novamente assunto para historiadores como defende Pierre Nora em seu notável *Esquisse d’ego-histoire*.

Maestro de orquestra da *Nouvelle histoire*, Pierre Nora vem tornando célebres e notáveis diversas gerações de escritores – notadamente historiadores – desde os anos de 1970. Desde essa época, ele vem sendo o responsável principal da área de ciências humanas e humanidades da prestigiosa casa de edições Gallimard. Praticamente todos os grandes historiadores da terceira geração da escola dos *Annales* – que sucederiam, preservando e modificando, as matrizes historiográficas da geração do eterno Fernand Braudel – foram por ele, Pierre Nora, publicados. Todos pelo selo Bibliothèque des Histoires-Gallimard. Mesmo o manifesto da nova história, concretizado em *Faire de l’histoire* de 1974, foi suscitado, produzido e editado por ele, Pierre Nora. Sua promissora carreira de editor caminhou ligada à sua carreira de historiador. Editor da Gallimard e professor na École des hautes études en sciences sociales, a EHESS, foi o essencial de seu percurso.

Desde o início de sua carreira sua obsessão como historiador sempre recaiu sobre o presente. Entretanto, a escola dos *Annales* a qual era ligado tinha como foco o passado. Mesmo sendo do conhecimento de todos *L'étrange défaite* de Marc Bloch. Os responsáveis pelo presente, mais precisamente a história do tempo presente, eram Pierre Renouvin e Jean-Baptiste Duroselle, na Sorbonne e na Sciences Po, adversários acadêmicos dos seguidores do grupo da EHESS e, portanto, de Pierre Nora. Mesmo isolado em sua escola dos *Annales*, Pierre Nora segue seu comprometimento com o tempo presente. *Les Français d'Algérie*, seu primeiro livro, constata essa *démarche*. Sua contribuição ao *Faire de l'histoire* daria os contornos da escolha e seus *Essais d'ego-histoire* confirmariam o percurso. Mas foram seus sete volumes de *Les lieux de mémoire* que consolidaram sua *expertise* como historiador do presente tanto que editor. Essa sua dual importância e originalidade levou François Dosse, dos mais produtivos historiadores-escritores de sua geração, a consagrar-lhe o monumental *Pierre Nora. Homo historicus*.

Além de biografar seu colega e amigo Pierre Nora, François Dosse lhe induziu a publicar em livro artigos espalhados por jornais e revistas franceses dos últimos 40, 50 anos. Dessa empresa Pierre Nora daria a luz em 2011 a *Présent, Nation, Mémoire e Historien publique. Esquisse d'ego-histoire* recobra o sentido destas duas publicações. Consiste no agrupamento de duas manifestações públicas suas – “*Esquisse d'ego-histoire*” quando do seminário Histoire et mémoire de la Shoah a 3 de maio de 2012 no Collège des Bernardins e “*L'historien, le pouvoir et le passé*” quando da comemoração do Tricentenaire de l'Académie des arts, des lettres et des sciences a 3 de outubro de 2012 em Bordeaux.

178

Circundado na tese da alteração do centro de gravidade da História nos últimos 30, 40 anos, Pierre Nora nessa *Esquisse d'ego-histoire* vai ressaltando a importância da reflexão histórica e historiográfica sobre o presente. Desprezado pelos historiadores, o presente – mais que o passado – incide em campo permanente de batalhas historiográficas. Não se trata de presentismo de fluidez de acontecimentos, ou seja, de história instantânea de interesse jornalístico. Mas de responsabilidade do historiador sobre o presente objetivando conferir-lhe justamente história. O império dos acontecimentos torna a vida, e a história, aparentemente “líquida” e leve. O ofício do historiador nesse sentido compete demonstrar, como sugeria o mestre Braudel, que “o passado sempre tem algo a dizer”. E fazer entender que o momento incerto e inseguro que vivemos, ao menos desde meados dos anos de 1970, possui continuidades e suspensões carregadas em história e memória que precisam ser afrontadas pela História. Como demonstração dessa sua preocupação, Pierre Nora apresenta, dentre outras, duas situações concretas que demandam e induzem ao labor os historiadores. Primeira: a multiplicação das comemorações. Segunda: o aumento da longevidade das pessoas.

Considerando a França como chão de análise, Pierre Nora indica que de 1880 a 1980 foram criadas e ratificadas pela Assembleia Nacional 6 datas comemorativas oficiais. Entre elas o próprio *14 juillet*, dia da festa nacional. De 1980 a 2005 foram criadas mais 6. Vê-se, assim, uma clara aceleração da

multiplicação de datas comemorativas. Essa aceleração induz, portanto, à fixação de totens no calendário oficial francês. Essa condição leva historiadores a temas e problemas muita vez externos de seu cotidiano de historiador. Novas datas acendem debates públicos, históricos e historiográficos. Ora monopolizados por políticos interessados em seu destino eleitoral; ora por jornalistas afeitos à celebração do momento. Mas, mais que isso, novas datas acabam conduzindo a justificação de histórias em detrimento de outras. A afirmação de periodizações muita vez massacrando outras. A imposição de temas e problemas quase sempre em menosprezo de outros. Alguns consideram isso como demandas sociais da História. Outros consideram os usos públicos dela. Independentemente dessa discussão, o impacto disso sobre o ensino de História e sobre a reflexão historiográfica representa para Pierre Nora a reticência maior.

O segundo fator de reticência consiste no impacto da longevidade humana adquirida nos últimos tempos sobre a História. A longevidade de sobrevivente das “eras dos extremos” acabou por proporcionar oportunidade, neste início de século 21, para a revanche das vítimas. A história vista de baixo foi engolida pela demanda das vítimas. A “memória viva” de incidentes passados e traumáticos do século 20 cada vez mais vem sendo mobilizada com fins de reparação, negação e revisão. Essas operações – reparação, negação, revisão – competem à classe política e judiciária. Mas a ratificação delas – os elementos de prova e verificação – ficam a cargo de historiadores. A eles, historiadores, cumpre, nesses casos, mais e mais, arbitrar entre “memória viva” e a “memória histórica”. Essas memórias – a humana e a histórica – jamais estiveram em campos tão opostos como nos tempos que correm. Essas novas demandas impõem ao historiador rever suas práticas e seus conceitos no sentido de reconhecer o peso pesado da memória no presente e na História.

179

Referências bibliográficas

- BLOCH, Marc. **L'étrange défaite**. Paris: Franc-Tireur, 1946.
- BRAUDEL, Fernand. **Civilisation matérielle, économie et capitalisme – Xve XVIIIe siècle**. Paris: Armand Colin, 1993.
- DOSSE, François. **Pierre Nora**. Homo historicus. Paris: Perrin, 2011.
- FRANK, Robert (dir.). **Pour l'histoire des relations internationales**. Paris: PUF, 2012.
- HASTINGS, Max. **Inferno**. The World at the war. 1939-1945. Londres: Haper press, 2011.
- MALRAUX, André. **Non**, fragments d'un Roman sur la résistance. Paris: Gallimard, 2013.
- NORA, Pierre; LE GOFF, Jacques. **Faire de l'histoire**. Paris: Gallimard, 1974.
- NORA, Pierre. **Essais d'ego-histoire**. Paris: Gallimard, 1986.
- _____. **Les Français d'Algérie**. Paris: Julliard, 1961.

_____. **Les lieux de mémoire.** Paris: Gallimard, 1997. 7 vols.

_____. **Présent, Nation, Mémoire.** Paris: Gallimard, 2011.

_____. **Historien publique.** Paris: Gallimard, 2011.

PAXTON, Robert. **La France de Vichy, 1940-1944.** Paris : Editions Seuil, 1973.

VAÏSSE, Maurice. **La grandeur:** la politique étrangère du général de Gaulle (1958-1969). Paris: Fayard, 1998.

Um Jesus histórico é possível? Abordagens e aspectos teórico-metodológicos de pesquisa

An historical Jesus is possible? Approaches and theoretical methodological aspects of research

CHEVITARESE, André Leonardo; FUNARI, Pedro Paulo A. *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Klínē, 2012. 76p.

João Carlos Furlani*

joao.furlani@gmail.com

Mestrando em História

Universidade Federal do Espírito Santo

Leir/ES, Prédio Barbara Weinberg II, 2º

Av. Fernando Ferrari, n. 514 - Goiabeiras

29075-910 - Vitória - ES

Brasil

Palavras-chave

Cristianismo; Objeto histórico; Historiografia.

Keywords

Christianity; Historical object; Historiography.

181

Enviado em: 9/10/2015

Aprovado em: 3/2/2016

* O autor possui fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

Personagens históricas que possuem repercussão por séculos ou milênios e que persistem como poderosos lugares de memória não são tão comuns assim, mas elas existem. Esse é o caso de Jesus de Nazaré que, mesmo não tendo deixado nada escrito, assim como o filósofo grego Sócrates ou Sidarta Gautama, também conhecido como Buda, é conhecido e reverenciado até os dias atuais.

Falar sobre a pessoa de Jesus não é o mesmo que falar sobre fé e religião. É claro que uma coisa pode envolver a outra, mas ambas podem ser enxergadas de maneiras distintas. E é isso que podemos ver no livro *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*, escrito por André Leonardo Chevitarese e Pedro Paulo A. Funari, no qual um dos objetivos é mostrar, de maneira breve e introdutória, como Jesus de Nazaré, o homem que viveu há mais de dois mil anos, pode ser estudado como uma personagem histórica. A intenção dos autores, nessa obra, não é abranger todos os pontos concernentes a Jesus; nem o cristianismo em si, exceto nos momentos em que o mesmo influi para a pesquisa do Jesus histórico. A intenção é, numa perspectiva historiográfica, expor o que se sabe sobre Jesus e as discussões propostas por estudiosos acerca de sua vida.

Falar sobre um Jesus histórico não é algo simples. Ao contrário, é mais complexo do que aparenta, o que, conseqüentemente, pode levar a considerações distintas e conflitantes. Todavia, ao analisar Jesus como objeto histórico, considerações sobre a própria história são essencialmente importantes. Considerando que a história se faz com documentos, que o passado já não mais existe e apenas podemos conjecturar a seu respeito por meio de testemunhos, diretos ou indiretos, materiais ou imateriais, já temos uma noção inicial de como o Jesus histórico é visualizado atualmente. Nesse sentido, podemos ponderar sobre quais seriam as fontes para a pesquisa sobre Jesus. Os autores respondem a essa questão mencionando os manuscritos do Novo Testamento; as escavações arqueológicas; os achados de Qumran; as descobertas de Nag Hammadi; os escritos judaicos; além dos testemunhos externos ao ambiente judaico-cristão do primeiro século d.C.

Sem dúvida, os evangelhos são os documentos mais conhecidos, por constituírem relatos sobre vida e morte de Jesus. De acordo os autores, ao refletirmos sobre o próprio vocábulo "evangelho", que pode ser traduzido como "boa notícia", logo veremos que seu conteúdo se refere à vinda de Jesus como salvador da humanidade.¹ Segundo esse mesmo ponto de vista, Linda Woodhead (2004, p. 16), em concordância com diversos outros autores, observa que as narrativas dos evangelhos podem ser explicadas como tentativas de adequação da vida de Jesus à lógica da expectativa judaica. Além de que, não se pode esquecer, esses textos foram escritos em grego e em períodos distintos após a morte de Jesus.

¹ Da raiz grega εὐαγγέλιον (*euangelion*), os evangelhos são considerados como uma espécie de gênero literário, marcado por seu conteúdo que retrataria as "boas novas". Os quatro evangelhos considerados como canônicos (Mateus, Marcos, Lucas e João) não são meros relatos narrativos, mas também são literaturas de divulgação, que promovem discursos, parábolas, testemunhos e relatos de Jesus em vida, bem como pós-ressurreição.

No que se refere às cartas ou epístolas, temos de levar em conta que estas constituem um gênero literário próprio, muito utilizado pelos primeiros cristãos. Como afirma Bakhtin (1992), a carta, em suas diversas formas, faz parte dos gêneros discursivos, sejam eles particulares ou públicos, oficiais ou não, nos revelando informações tanto acerca do destinatário quanto do remetente. As cartas ou epístolas, na Antiguidade, podiam ser enviadas a fim de auxiliar o correspondente, aconselhá-lo, exortá-lo, admoestá-lo ou consolá-lo (MARTINS 2011, p. 67), segundo determinados preceitos, assim como vemos no caso dos paleocristãos.

Já as fontes arqueológicas remetem, em sua maioria, a situações da vida cotidiana. Acerca de nosso assunto, diversas descobertas têm confirmado passagens dos evangelhos, como, por exemplo, a prática de crucificação, na qual o condenado era pregado numa estaca de madeira, diferentemente da tradição conhecida em que, na maior parte das vezes, era feito uso de cordas para amarrar os indivíduos. Todavia, outras fontes, escritas ou de cultura material, desafiam “a concepção de que nos estágios mais antigos da Igreja era unânime a fé na ressurreição de Jesus” (CHEVITARESE; FUNARI 2012, p. 18). Para Chevitarese e Funari, seguindo outros especialistas, nem mesmo os evangelhos considerados canônicos (ou seja, os de Mateus, Marcos, Lucas e João) concordam em determinados assuntos, como, por exemplo, ao se referirem às tradições sobre a concepção de Jesus por intermédio do Espírito Santo, narrativa ausente, por exemplo, em Marcos.

Pontos interessantes são ressaltados ao longo de todo o livro *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*, como o fato de Jesus só receber o nome “Cristo”, que significa “ungido” de Deus, após sua morte. Isso significa, em outras palavras, que Jesus não era chamado de Cristo em vida, mas apenas depois de sua morte passou a ser conhecido como “Jesus Cristo, Filho de Deus” (Mc. 1, 1).

Os autores, de forma breve, trazem informações concernentes ao debate sobre a vida de Jesus. Quanto a isso, um elemento importante que não deve ser desconsiderado é a relação da personagem com João Batista. Jesus, como pregador, teria sido muito diferente de João, pois não se vestiu como o profeta Elias (Mc 1, 6). Ao sair do Rio Jordão para pregar ao povo em suas aldeias, não se apresentou como um homem consagrado a Deus, que deveria abster-se de vinho e fermentados – ao contrário, bebeu e comeu carne. Em suma, após uma fase inicial de convivência com João Batista, Jesus teria se tornado um pregador errante, sendo conhecido por seus ensinamentos simples, diretos e cortantes, discursos que emanavam autoridade na relação com os menos favorecidos, e também por suas parábolas, algumas de interpretação complexa.²

Nas investigações sobre o Jesus histórico, em algum momento, nos depararemos com a questão das ações miraculosas. Contudo, sabemos que

² Proveniente do termo grego παραβολή (*parabolē*), as parábolas podem ser consideradas como um tipo de analogia. Uma parábola é uma sucinta história didática, em prosa ou verso, que ilustra uma ou mais lições ou princípios, em grande parte, de maneira simples. Numa parábola, muitas vezes, encontramos um dilema moral a ser solucionado, para, então, termos respostas práticas para a vida (GOWLER 2000, p. 99).

os milagres faziam parte do cotidiano do homem antigo ou, ao menos, eram percebidos como algo plenamente possível, a depender de diversos fatores, ressaltam os autores. Além disso, é seguro que os feitos prodigiosos possuíam forte apelo popular. Todavia, os saduceus, fariseus ou essênios, judeus considerados instruídos e cultos, não se deixavam seduzir por manifestações prodigiosas, nem mesmo as apreciavam (CHEVITARESE; FUNARI 2012, p. 32).

Não se restringindo às questões específicas sobre Jesus, os autores traçam, em sua obra, também uma breve trajetória das concepções, métodos e mudanças que ocorreram no limiar da pesquisa historiográfica sobre o Jesus histórico desde o período anterior ao Iluminismo, no século XVIII.

De forma geral, antes do Iluminismo, Jesus não era estudado como uma figura histórica no sentido moderno. Logo, os não-cristãos pouco interesse dispensavam a sua figura. Nesse momento, os próprios cristãos encaravam as narrativas bíblicas como lembranças estritamente históricas da vida do Nazareno.

Muitos estudiosos, ao analisar os evangelhos, ou tentar ordená-las cronologicamente, esbarram em algumas questões geradoras de conflitos e discordâncias. Dependendo da forma e da intenção com a qual a investigação está sendo conduzida, certos argumentos são correntes, como já expressava Albert Schweitzer. Para o autor, Martinho Lutero declarou que os evangelhos não seguiam nenhuma ordem específica sobre as lembranças dos atos e milagres de Jesus, o que não seria algo relevante. Além disso, Lutero prossegue: “se uma dificuldade se levanta em relação à Sagrada Escritura e nós não podemos resolvê-la nós devemos deixá-la de lado” (SCHWEITZER 2003, p. 13). Essa visão é corrente entre os interessados no Jesus da fé, em contraste com um Jesus histórico.

184

Já num contexto influenciado pelo Iluminismo, no qual questionamentos filosóficos impactaram diretamente os campos da política e da religião, Chevitarese e Funari (2012, p. 40-41) declaram que houve uma “primeira busca pelo Jesus histórico”, marcada, principalmente, pelas biografias dessa personagem, que variavam em seus conteúdos, métodos e hipóteses – como a afirmação segundo a qual as curas de Jesus teriam ocorrido por meio de técnicas terapêuticas, ou mesmo que tudo sobre Jesus não passava de mito. Já na primeira metade do século XX, um grande ceticismo vigorou sobre a possibilidade de se analisar a figura de Jesus por um viés histórico. Alguns especialistas, como Albert Schweitzer, chegaram até mesmo a declarar que seria melhor deixar a questão do Jesus histórico de lado. O que, para alguns cristãos, foi um alívio, uma vez que bastava que Jesus tivesse nascido de uma virgem, vivido sem pecado, morrido para remir os pecados da humanidade e ressuscitado três dias depois (CHEVITARESE; FUNARI 2012, p. 49).

A segunda metade do século XX foi marcada pela experiência do pós-guerra, na qual até mesmo a figura de Jesus foi utilizada como aparato para o nazismo, uma vez que, entre 1933 e 1945, fortaleceu-se a ideia de que Jesus não era judeu, mas que esses últimos foram os grandes responsáveis por sua crucificação. Essa perspectiva influenciou de diversas maneiras as interpretações sobre Jesus. Como consequência, especialistas alemães se

insurgiram contra essa visão, o que reavivou as pesquisas sobre o Jesus histórico, agora marcadas pela contribuição da Arqueologia, Antropologia, Filosofia e História, que passam a contribuir fortemente para o avanço das pesquisas (CHEVITARESE 2013a, p. 7).

Já em 1985, temos outro evento importante para as pesquisas sobre o Nazareno, o chamado *The Jesus Seminar*, fundado por Robert Funk. Esse seminário teve o propósito de buscar analisar Jesus sob um ponto de vista histórico, e possuiu três fases, que os autores, de forma sucinta, buscaram apresentar. Em suma, pretendeu-se isolar qual teria sido o núcleo básico dos ditos e feitos de Jesus, diferenciando-os das interpolações posteriores. Todavia, devido ao caráter objetivo e reconstrutor do seminário, há autores que o consideram como uma tentativa de busca, no fim das contas, por um "Jesus real", o que, teoricamente, diferencia-se de uma análise histórica mais subjetiva, mas sendo, em certa medida, próximo a ele (SCHIAVO 2009, p. 30).³

Um ponto essencial a se destacar é o questionamento sobre como as pessoas se relacionavam com a memória na Antiguidade, reflexão necessária para as pesquisas sobre o Jesus histórico e o paleocristianismo. Segundo Cheviaterese e Funari (2012, p. 12), a alfabetização não era difundida e a maioria das pessoas era analfabeta. Mesmo as que dominavam a escrita, se fiavam na memória para se lembrar do que liam. Os livros já existiam, mas eram rolos que eram abertos para que pudessem ser lidos. Os livros ou *volumina*, nesse momento, eram transcritos, coluna a coluna, em longos retângulos de papiro ou de pergaminho, enrolados em cilindro, que se iam desenrolando à medida da necessidade da leitura, para em seguida se enrolar de novo, procedimento distinto daquele da Antiguidade Tardia, quando o *volumen* cede lugar ao *codex*, formado de cadernos cosidos que permitam edições de tamanhos consideráveis (MARROU 1977, p. 13-14). No caso do *volumen*, era, portanto, impraticável realizar uma rápida consulta a passagens de obras como hoje fazemos com documentos impressos e digitais. Ou seja, na Antiguidade, as pessoas decoravam o que tinham lido ou ouvido, o que lhes proporcionava reproduzir longos trechos. Além disso, a memória, segundo os autores, é subjetiva e estamos sempre sujeitos a recordar determinados momentos da vida, manter certas frases e situações e a esquecer e suprimir outras. E foi por meio desses e de outros mecanismos que os seguidores do Nazareno recordaram ou suprimiram certos episódios e ditos de Jesus (CHEVITARESE; FUNARI 2012, p. 13).

Convém ressaltar que essa "busca por um Jesus histórico" não se pauta pela simples objetividade, na qual há a procura por uma "verdade" sobre Jesus ou um "Jesus real", como alguns pesquisadores insistem em afirmar – mesmo que alguns ainda o façam. Ao se trabalhar com aspectos da memória, de narrativas orais e de discursos, a subjetividade, as representações e o caráter religioso também devem ser levados em conta mediante uma análise que tende cada vez mais a ser transdisciplinar.

³ Os resultados dos debates, além dos métodos e consequências para o estudo do Jesus histórico, provenientes do Seminário de Jesus foram publicados, incorporados e também criticas em diversas obras. Todavia, podemos encontrar uma explanação sobre os mesmos em Schiavo (2009).

Pautando-se nas transformações epistemológicas ocorridas na historiografia, bem como nas contribuições que o Seminário de Jesus puderam proporcionar, as investigações atuais sobre o Jesus histórico ampliam consideravelmente seus fundamentos teórico-metodológicos, incorporando perspectivas advindas da Sociologia, Antropologia, História, Arqueologia, Ciências da Religião, Linguística, entre outros campos de estudo. Para os autores, pesquisar o Jesus histórico não significa iluminá-lo sob um ponto de vista exclusivo da História, em virtude da intensa transdisciplinaridade que envolve tal temática acerca de uma das personagens mais conhecidas em todos os tempos. Desse modo, há sempre a possibilidade de visualizarmos um Jesus tanto histórico, como sociológico, religioso ou narrativo, construído de diversas maneiras e em momentos distintos, como assinala Chevitarese (2013a, p. 9), no caso da produção cinematográfica sobre Jesus, na qual os filmes nos revelam as recepções que a época contemporânea faz acerca de Jesus e de seu tempo. Mais precisamente, isso quer dizer que as construções fílmicas revelam mais informações sobre as interpretações que a contemporaneidade faz dessa figura histórica do que sobre o contexto do século I propriamente dito.⁴

Por fim, podemos dizer que *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*, mesmo que de forma sucinta, cumpre com seu propósito: o de servir de leitura preliminar e indispensável para um tema cada vez mais popular, que é o Jesus histórico. Seu caráter introdutório não significa que a obra deva ser tida como superficial, uma vez que, nela, encontramos referências importantes quanto a perspectivas de análise atuais e à historiografia recente, o que lhe permite atuar como bibliografia de apoio, além de instigar o leitor a se debruçar cada vez mais sobre um tema tão rico e complexo.

186

Referências bibliográficas

BAKHTIN, Michail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CHEVITARESE, André Leonardo. Entrevista com André Leonardo Chevitarese: um novo olhar sobre o estudo do Jesus histórico e do paleocristianismo. **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 1, p. 5-12, 2013a.

_____. **Jesus no cinema**: um balanço histórico e cinematográfico entre 1905 e 1927. Rio de Janeiro: Klínē, 2013b. v. 1.

_____; FUNARI, Pedro Paulo A. **Jesus histórico**: uma brevíssima introdução. Rio de Janeiro: Klínē, 2012.

GOWLER, David B. **What are they saying about the parables?** New York; Mahwah: Paulist Press, 2000.

⁴ Para mais informações sobre a representação de Jesus no cinema, sob um viés histórico cf.: Chevitarese 2013b.

- MARROU, Hénri-Irinée. **Décadence romaine ou antiquité tardive?** III^o-IV^o siècle. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- MARTINS, V. G. D. Reflexão sobre a escrita epistolar como fonte histórica a partir da contribuição da teoria da literatura. **Língua e literatura**, v. 13, n. 20, p. 61-72, 2011.
- SCHIAVO, Luigi. A busca pelas palavras e atos de Jesus: o *Jesus Seminar*. **Caminhos**, v. 7, n. 1, p. 29-53, 2009.
- SCHWEITZER, Albert. **A busca do Jesus histórico**. São Paulo: Novo Século, 2003.
- WOODHEAD, Linda. **Christianity**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã

Culture makes sense: guidelines between yesterday and tomorrow

RÜSEN, Jörn. *Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã*. Tradução de Nélio Schneider. Petrópolis: Vozes, 2014. 362p.

Larissa Accorsi*

larissaaccorsi@hotmail.com

Mestranda em História

Universidade Federal de Ouro Preto

Avenida Professor Magalhães Penido, 443, Apto 702 - São Luiz

31270-700 - Belo Horizonte - Minas Gerais

Brasil

Palavras-chave

Sentido; Cultura; Didática da história.

Keywords

Sense; Culture; Didactic of history.

188

Recebido em: 3/9/2015

Aprovado em: 11/1/2016

* Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Com uma nova tradução para o idioma português, novamente o público brasileiro tem a oportunidade de entrar em contato com a obra de um contemporâneo teórico da história de notável influência. *Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã* reúne uma coletânea de textos em sua maioria já publicados em outra ocasião em alemão, e que podem ser analisados a partir de uma perspectiva de síntese de sua trilogia *Teoria da História*, uma vez que os cinco aspectos que compõem sua matriz disciplinar perpassam a obra como um todo.

Entretanto, acreditamos que para além desse quadro teórico, o autor concede maior destaque ao conceito que considera ser o ingrediente aglutinador das ciências da cultura em geral, a produção de *sentido*, de forma a realçar sua importância dentro da matriz disciplinar em consonância com a diversidade cultural do mundo moderno e, por isso, a necessidade de uma cultura do reconhecimento, de uma maior disposição ao diálogo entre as diferentes tradições.

Recentemente homenageado com o título de doutor *honoris causa* na Universidade de Brasília, Jörn Rüsen, nasceu no ano de 1938 em Diusburgo, na Alemanha, formou-se em história, filosofia, literatura e pedagogia na Universidade de Colônia, onde se doutorou com uma tese sobre Johann Gustav Droysen, em 1966. Sua trajetória acadêmica como professor inclui as universidades de Bochum, Bielefeld (onde sucedeu Reinhart Koselleck no ano de 1989) e Witten-Herdecke, onde permaneceu até se aposentar no ano de 2007. Sua produção científica inclui escritos a respeito da teoria e metodologia da história, historiografia, aprendizagem histórica, e, não menos importante, sobre a consciência histórica e a comunicação intercultural.

189

Antes de iniciarmos a resenha do livro é necessária uma breve contextualização a respeito de seus contemporâneos para que possamos, em seguida, inseri-lo historicamente em meio intelectual. Rüsen escreve após autores como Reinhart Koselleck, Odo Marquard e Hermann Lübbe, teóricos que possuíam certo ceticismo com relação às grandes narrativas e às prodigiosas expectativas de futuro caídas em descrédito após principalmente a segunda metade do século XX.

É importante ressaltar que tais autores, embora sejam conhecidos por integrarem a chamada geração cética, não devem ser associados a tendências pós-modernas da história, ou seja, são denominados céticos devido a sua proximidade e percepção em relação ao momento de intensa instabilidade e desconforto em que se encontrava a Alemanha naquele período. Acreditavam rigorosamente na ciência histórica como um lugar de reflexão e constante mudança do homem em meio social. Além do cenário alemão, Rüsen estava atento também à escola francesa dos *Annales*, principalmente no que diz respeito a sua proximidade com os métodos das ciências sociais.

Portanto, é possível situarmos a escrita de Rüsen numa época em que o pensamento teórico estava cercado por intensas discussões em torno da pluralização de novas possibilidades de escrita da história e seus métodos, ao mesmo tempo em que o próprio estatuto científico da história e sua capacidade de representação do real estavam em pauta. Dessa forma, Rüsen se insere nesse

debate mostrando que mesmo em meio a multiplicação de novos objetos e de novas formas de apreensão do real, era necessário aos historiadores que, desde o princípio de suas análises, tivessem em conta uma visão geral da disciplina histórica, a qual o autor conceituou como matriz disciplinar.

Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã é um livro dividido em quatro partes, cada uma contando com três ou quatro textos. A primeira parte denominada "Apropriações da tradição", mostra que o eixo das argumentações gira em torno das discussões da pós-modernidade, onde, Rüsen de forma eloquente retoma alguns dos escritos clássicos do pensamento teórico-filosófico de Kant, Lessing e Droysen à luz de novas interpretações.

Intitulada "Impulsos do pensamento teórico", a segunda parte reúne um conjunto de textos que mostram num exemplo concreto a adequação de boa parte de seu quadro teórico relativo à produção de sentido. Rüsen se utiliza da memoraçãoda sociedade alemã, mostrando como as gerações posteriores a derrota na segunda guerra e, sobretudo, após o holocausto, tiveram posturas distintas à maneira pela qual lidaram com o passado e, como conseguiram incluir tais eventos em sua cultura, revelando como o sentido atua em meio à sociedade.

A terceira e a quarta partes, respectivamente "Cultura da ciência" e "Potencialidades na formação de sentido", trazem discussões mais pontuais sobre o que vem a ser o sentido e qual seu lugar no pensamento científico e, sobretudo, no mundo da vida.

190

Ainda na introdução do livro, Rüsen afirma o que para alguns poderia indicar um *nonsense* teórico ao salientar a necessidade de reabilitação de uma filosofia da história. No entanto, vale sublinhar que desde o Iluminismo tal conceito se multiplicou em diversas outras vertentes, como bem argumenta Odo Marquard. Portanto, para Rüsen o que interessa é recuperar seu aspecto de totalidade em função da própria heterogeneidade que lhe é inerente, pois o conceito de etnocentrismo nos diz que um grupo se delimita em função da diferença do outro, ou seja, o cerne da questão para Rüsen é que ao nos posicionarmos frente à alteridade o fazemos a partir de extremos excludentes.

A proposta de Rüsen de uma reabilitação da filosofia da história pode ser equiparada ao seu conceito de matriz disciplinar, visto que este pode ser lido como uma espécie de quadro teórico, onde, a partir de um ponto de vista geral, é possível produzir interpretações ou, a rigor, não excluir diversas outras perspectivas. Sua única condição, ou melhor, o ponto de partida de qualquer teoria diz respeito à estreita relação que necessariamente deve coexistir entre pensamento científico e vida cotidiana; esse é início de qualquer análise histórica.

Desta maneira, para uma análise cultural que seja capaz de tematizar os inúmeros fenômenos de um grupo de pessoas, Rüsen afirma que ela só pode ser feita a partir de uma narrativa mestra, pois, caso contrário, cairíamos naquela mesma filosofia hoje intensamente criticada. A questão narrativa ocupa em Rüsen um lugar comum por meio do qual o conhecimento científico é apresentado e levado ao mundo da vida, de modo que as críticas dirigidas às narrativas como textos literários e por isso ficcionais não encontram lugar em

seu pensamento, pois, tanto a linguagem como a pesquisa científica cumprem papéis essenciais e interdependentes em seu quadro teórico.

Um dos textos mais expressivos do livro é "Segundo Kant: ideia europeia da história universal com propósito intercultural", onde Rüsen faz uma releitura do clássico texto de Kant, "Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita", publicado pela primeira vez no ano de 1784, de forma a mostrar que em meio à era globalizada, onde os processos de sociabilidade se tornam cada vez mais inflexíveis, o papel das ciências culturais é problematizar as diferenças em favor de uma melhor convivência entre as diversas culturas.

Rüsen sublinha a necessidade de todas as culturas de estabelecer uma narrativa mestra que seja capaz de expor suas especificidades e diferenças em relação ao outro, pois a questão da não aceitação de uma narrativa universal diz respeito àquela filosofia da história da época das luzes, onde a cultura do Ocidente foi tomada como a principal e assim, produziu a depreciação de sociedades não ocidentais, além de genocídios e crimes contra a humanidade.

Portanto, a releitura de Kant além de retomar discussões em torno da estrutura das narrativas totalizantes, chama a atenção, à medida que mostra ser possível e necessária uma historiografia comparada intercultural, sendo esta também uma das principais funções da história em meio à rapidez e à fluidez das comunicações entre os indivíduos, "quando se trata, portanto, de englobar fundamentalmente as diferenças culturais em perspectiva histórica e de modo universalista, a perspectiva kantiana de história universal continua convincente" (RÜSEN 2014, p. 23).

Memoração, enquanto ato de trazer à tona memórias, seria, para Rüsen, um conceito chave para compreendermos uma das formas pelas quais o sentido se manifesta, pois é partir dela – da memoração – que podem surgir orientações para o agir cotidiano, uma vez que ela tem por finalidade orientar o presente e preparar também o futuro. Memorações são comumente ativadas quando a coerência habitual das coisas é quebrada e precisamos reaver algum momento passado para provermos de sentido, de alguma forma, o presente. Entretanto, há também um âmbito menos positivo desse tipo de operação tão valorizado a partir da virada culturalista, pois lado a lado com a consciência histórica, a memoração, de acordo com Rüsen, necessita ainda de uma melhor reflexão teórica que explique de forma mais clara sua atividade.

Quando nos perguntamos pela função da memoração no processo de formação de identidade, a resposta de Rüsen nos encaminha para o exemplo da sociedade alemã pós 45, onde o passado, através de uma dimensão estética, simbólica e afetiva faz presente através de espaços físicos, que os "permitem experimentar de maneira imediata a diferença entre passado e presente, e nessa experiência da diferença, dão início à memoração coletiva e possibilitam um discurso público" (RÜSEN 2014, p. 116). Portanto, a construção de lugares de memória, enquanto lugar produtor de sentido, além de manter acessível à lembrança do passado, serve para sinalizar, sobretudo, de modo instrutivo uma mudança histórica.

É evidente que Rüsen tem em mente as dificuldades de se estabelecer uma cultura europeia, tanto em âmbito nacional como regional, entretanto, ele

sublinha que os aspectos diferentes, e até mesmo depreciativos, que compõem tais sociedades devem ser vistos como uma “força propulsora da própria união europeia” (RÜSEN 2014, p. 142). Um exemplo que pode elucidar melhor a questão foi a reunificação das duas Alemanhas, onde, nas palavras de Rüsen, não bastou “um distanciamento crítico, nem um inventário de devastações” (RÜSEN 2014, p. 142) . Há que se pensar para além da rasa dicotomia entre vítima e algoz de uma vez por todas e, através dos diversos meios produção de sentido buscar novas direções nas produções científicas que, na visão do autor, certamente terão algum impacto sobre a vida prática.

Outra atribuição do sentido frente a essas breves considerações aqui realizadas, pode surgir, como preconiza Rüsen, a partir de quatro operações mentais expostas por tipos ideais: 1) a experiência histórica: onde o tempo é experimentado para que possamos prosseguir mesmo em meio a contingências; 2) a interpretação: forma pela qual se torna possível lidar com a contingência e, o presente passa a ser visto como espaço permissível de mudança; 3) orientação: onde as interpretações podem ser de fato executadas; 4) motivação: quando o tempo interpretado é “enviado ao endereço da vontade humana” (RÜSEN 2014, p. 185). De forma simples e direta, o passar do tempo se torna algo que faz sentido no e principalmente para o presente.

Outro ponto que acreditamos ser uma boa contribuição do livro diz respeito à didática da história, onde o autor demonstra, a partir da exposição dos múltiplos aspectos que envolvem a construção do pensamento histórico, a finalidade e/ou a função da história em seu leque mais amplo, seja: o de mostrar como o aprendizado histórico está associado diretamente à competência experiencial, ou seja, o sentido funciona como a porta de entrada para que o passado adquira algum significado para o presente. Assevera que o ensino e a aprendizagem da história, para se tornarem efetivamente ativos, devem ser explorados a partir de algo que tenha alguma significação para o mundo da vida.

Sobre o que tanto gostam de discutir os pós-modernos sobre a história ter – ou não – uma função efetiva para o agir humano, Rüsen, assim como Koselleck, buscou em Husserl o que ele chamou de “retenções” e “protensões”, ou seja, não há sequer um ato humano que não seja baseado num período anterior ao exato presente e, que não esteja em conexão com uma futura ação. Ressalvo que não estamos falando aqui de um futuro longínquo, mas de um tempo dinâmico do próprio cotidiano. À vista disso, completando o ciclo de sua matriz disciplinar o autor conclui que a produção de sentido está presente em todas as esferas da vida, logo, as ciências são também parte daquilo que elas mesmas investigam – isto deve ser algo claro para aqueles se dedicam a investigar o mundo de forma científica, salienta Rüsen.

Dessa maneira, quando pensamos que as consequências da Modernidade trazem consigo o que Max Weber chamou de “desencantamento do mundo” ou como sugeriu Odo Marquard, que uma das funções da história seria a de compensar os danos causados pelo excesso de racionalização, Rüsen responde que é exatamente em função de todas essas mazelas que ela deve atuar como força orientadora capaz de buscar no passado elementos que ainda hoje fazem

sentido e trazê-los para a reflexão para que, de alguma forma, consigam preparar o terreno para o porvir. “Os envolvidos devem, como foi dito, interpretar o evento temporal do seu próprio mundo e de si mesmos para poderem efetuar em vida a sua própria temporalidade e apropriar-se dela. Eles precisam dar-lhe um sentido com o qual se relacionam com ele” (RÜSEN 2014, p. 256).

É permissível afirmar então que a produção de sentido, enquanto um lugar a partir do qual nossas carências de orientação são percebidas e, então ativadas, é o momento onde direcionamos nossas perspectivas orientadoras no dia a dia que, a rigor, servem de base para os interesses científicos que, devidamente elaborados através de regras que fundamentam as pesquisas empíricas, retornam para a vida prática. Dito isso, notamos que o componente do sentido desde há muito está presente em sua obra, no entanto, é neste livro em específico que ele aparece como um elemento essencial de sua matriz disciplinar.

Referências bibliográficas

ASSIS, Arthur. **A teoria da história de Jörn Rüsen**: uma introdução. Goiás: Editora UFG, 2010.

RÜSEN, Jörn. **Cultura faz sentido**: orientações entre o ontem e o amanhã. Tradução de Nélio Schneider. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **História Viva**: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: Editora UnB, 2007.

_____. **Razão histórica**: teoria da história: fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora UNB, 2010.

_____. **Reconstrução do passado**. Brasília: Editora UnB, 2007.

Luz e sombra na história da historiografia

Light and shadow in the history of historiography

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora Unesp, 2012. 423p.

Rafael Petry Trapp

rafaelpetrytrapp@gmail.com

Doutorando em História

Universidade Federal Fluminense

Rua Ramiro Barcelos, 1069 - Centro

96810-054 - Santa Cruz do Sul - Rio Grande do Sul

Brasil

Palavras-chave

Historiografia; Biografia; História intelectual.

Keywords

Historiography; Biography; Intellectual history.

194

Recebido em: 24/4/2015

Aprovado em: 23/10/2015

Que interesse pode haver no estudo de trajetórias de intelectuais esquecidos? O que significa e como definir o “fracasso” na história das ideias? Como os campos historiográficos, no Brasil e alhures, se constituem e se legitimam também a partir de exclusões? Tendo por base essas e outras perguntas, o livro da historiadora Maria Lúcia Pallares-Burke, *O triunfo do fracasso*, traz à tona a trajetória pessoal e intelectual de Rüdiger Bilden. Alemão, nascido em Eschweiler em 1893, tendo imigrado para os Estados Unidos e se radicado em Nova York em 1914, Bilden foi uma figura ímpar no campo de estudos de história da escravidão e das relações raciais no Brasil entre as décadas de 1920-40. Seu nome e pensamento, entretanto, por terem se perdido nas malhas do tempo, constituíam tênues linhas de uma obscurecida nota de rodapé na história da historiografia. O trabalho de Pallares-Burke remodela esse quadro.

Quando falamos que Bilden, na história da historiografia, figurava como uma esmaecida “nota de rodapé”, nos referimos ao fato de ele ser lembrado – quando, e nas poucas vezes, que o foi – por sua estreita relação com Gilberto Freyre, cultivada ao longo de várias décadas, a partir do início dos anos 1920, quando se conheceram e se tornaram amigos na Columbia University. Um dos aspectos *concretos* dessa relação está consubstanciado nada menos que em *Casa-Grande & Senzala* (1933). Ao tomar em mãos a obra, Bilden ficou estupefato por nela encontrar algumas das teses sobre a história brasileira que ele desenvolvia – e que compartilhava com Freyre – ao longo dos anos 1920, tendo em vista um livro que, por infortúnios diversos, não chegou a ser concluído. Tal fato de imediato nos intriga e prende a atenção, e talvez aí encontremos razão para o subtítulo “Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre”, chamariz que, felizmente, não condiz com a obra como um todo.

O livro é fruto do que a autora denomina de uma “obsessão” sobre o mistério em torno do nome de Rüdiger Bilden – até então aparentemente coadjuvante –, que pululava nos documentos de suas pesquisas sobre o jovem Gilberto Freyre – trabalho que redundou, aliás, em uma aclamada biografia intelectual do período de formação do sociólogo pernambucano (Cf. PALLARES-BURKE 2005). O livro é escrito a partir das parcas fontes documentais disponíveis, a maioria delas constituída de correspondências e textos esparsos do historiador alemão, encontrados em arquivos na Alemanha, Estados Unidos e Brasil. A partir de uma minuciosa, exaustiva e criativa pesquisa, portanto, a historiadora reconstituiu a singular e dramática biografia do personagem em questão.

A reflexão inicial parte de uma discussão sobre os “vencedores” e os “perdedores” na história. Por que estudar a trajetória de um *loser* como Bilden? Um intelectual que nunca finalizou um livro, nem teve uma posição de destaque no mundo acadêmico, um sujeito esquecido, legado ao ostracismo? Revisando olhares e mudanças pelas quais passou o campo historiográfico mais geral no século XX sobre quais indivíduos, ou tipos de indivíduos, merecem ser alvo da atenção historiadora, a constatação – plena de uma obviedade ofuscada – recai no fato de que qualquer vida humana é interessante, de que a condição humana está presente, de formas diversas, em qualquer sujeito. Os “perdedores” também imprimem sua marca nos processos históricos que vivenciaram, ainda

que nem sempre com lances gloriosos. Nos meandros da história intelectual, por debaixo de histórias silenciadas, de projetos inacabados, de livros inconclusos ou abandonados, o estudo dessas trajetórias fenecidas pode desvelar sentidos inauditos do que se poderia tomar por “vitória”, como se mostra o caso de Bilden. O “triunfo do fracasso”, na definição de Pallares-Burke.

O núcleo central do livro é dividido em cinco capítulos. Os três primeiros recobrem a trajetória de Rüdiger Bilden desde a vida na Alemanha, a mudança para Nova York em meados dos anos 1910, a decisiva passagem pela Columbia na década de 1920, a viagem ao Brasil e as desventuras várias que fizeram com que seu inovador livro – que consistiria, na realidade, no texto de uma tese de doutorado – sobre o papel da escravidão na história brasileira não viesse a lume.

O interesse de Bilden na história do Brasil constituiu-se no decorrer de sua formação na Columbia, iniciada a partir de 1917. Nessa instituição o jovem estudante alemão pôde se relacionar com intelectuais como o antropólogo Franz Boas e o historiador William Shepherd. Este último, um dos primeiros historiadores norte-americanos a se interessar pela América Latina, foi pessoa decisiva para que Bilden se debruçasse já na pós-graduação, em 1922, sobre o tema, ainda insuficientemente inexplorado, da influência da escravidão no desenvolvimento histórico do Brasil.

A área de estudos de história latino-americana e brasileira estava tomando corpo nesse período na Columbia, através do empenho de Shepherd, que se tornou importante mentor intelectual do estudante alemão. Tendo recebido duas bolsas de estudo entre 1922 e 1924, que lhe franquearam estabilidade financeira, Bilden se dedicou com afinco ao tema de seu doutorado em curso, que tinha por título *Slavery as a Factor in Brazilian History*. A boa situação de vida, que se mostraria depois, desafortunadamente, episódica, permitiu-lhe também uma viagem de estudos ao Brasil, que se concretizou, com a ajuda do amigo diplomata e historiador Oliveira Lima, em 1925.

A viagem de pesquisa para o Brasil marcou profundamente o jovem Bilden, que definia com mais precisão os contornos da nova abordagem histórica que trazia – ou, melhor dizendo, que praticamente inventava. Viajando por Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, tomava corpo em seu espírito a ideia do Brasil como um “laboratório de civilização”. Já nos Estados Unidos, em 1927, retornando do Brasil – país que ele jamais tornaria a ver novamente –, esperava-se que o conjunto de suas ideias, fontes e impressões de viagem tomasse corpo no livro que ensaiava.

Um sinal de como este trabalho vinha tomando forma está no artigo que ele publicou na revista norte-americana *The Nation*, em 1929, intitulado “Brazil, Laboratory of Civilization”. Neste texto o autor afirmava, contrapondo-se frontalmente às ideias ainda em voga do racismo científico, que a alegada inferioridade do Brasil tinha razões históricas e culturais, nada tendo de biológico ou racial. Considerava o sistema colonial brasileiro assentado sobre três aspectos, quais sejam a monocultura latifundiária, a escravidão e a miscigenação, os quais teriam ensejado a produção histórica de um novo e alternativo modelo de civilização. Sem negar os antagonismos raciais e resíduos de discriminação, Bilden

asseverava que esses antagonismos se davam mais em termos de categorias sociais, tais como “senhores” e “escravos”, do que entre raças – brancos, negros, índios e mestiços. Em suas palavras, “a causa dos males não é a raça: foi a escravidão” (BILDEN *apud* PALLARES-BURKE 2012, p. 193).

O artigo no *The Nation* terminou por ser a única amostra publicada do que teria sido o “livro que não foi”. Não são muito claras as razões concretas pelas quais o trabalho doutoral de Bilden não chegou a termo, mas a autora apresenta hipóteses plausíveis. Entre elas estariam, certamente, a imensa amplitude – e ambição – do projeto de pesquisa, fato admitido por ele mesmo; alguns trabalhos que assumiu nos anos seguintes, como de professor na Fisk University, no Tennessee, que lhe tomavam, pela dedicação que despendia com seus alunos, bastante tempo; certo “esvaziamento”, com a aparição de *Casa-Grande & Senzala*, em 1933, do tema que ele se propunha a investigar; e também os problemas pessoais – como intermitentes depressões – e as imensas dificuldades financeiras que o acompanhariam, infelizmente, pela maior parte de sua vida. Pallares-Burke, aliás, é pródiga em demonstrar como a condição de estrangeiro foi muitas vezes decisiva para os infortúnios de Bilden. Vivendo em uma época agitada pelas duas grandes guerras mundiais, o fato de ser alemão nos Estados Unidos mostrou-se um peso às vezes difícil de ser superado.

“Para além do livro que não foi” constitui o título dos dois últimos capítulos do livro, que abordam o período de sua trajetória da década de 1930 até 1956. Bilden votou-se, em meados dos anos 1930, à docência em algumas instituições de ensino e também ao ativismo junto ao efervescente movimento negro. Em 1936 conseguiu uma oportunidade de se dedicar à sua especialidade na Fisk University, notória universidade negra. Sua experiência como professor universitário, todavia, durou apenas até o término do contrato, em 1938. A partir daí ministrou cursos esporádicos sobre relações raciais em instituições como o Harlem Labor Center, em Nova York, e o Tuskegee Institute, do Alabama. Foi também nesse período que conheceu e se tornou próximo de vários membros da *intelligentsia* negra da “Renascença do Harlem”, como Arthur Schomburg e Aaron Douglas. Bilden era reconhecido como autoridade no campo de história da escravidão e das relações raciais no Brasil, e mostrou-se sempre interessado, comprometido e atuante com as questões do negro e do racismo nos Estados Unidos.

A partir do final dos anos 1950, com o livro sobre o Brasil deixado de lado, projetos fracassados e muita dificuldade em conseguir uma posição como professor nos Estados Unidos, Bilden tornou-se o obscuro espectro de que falávamos no início do texto. Teria terminado seus dias como escriturário, vivendo em um melancólico apartamento em algum lugar ignorado de Greenwich Village, Manhattan. Morreu, ao que tudo indica, esquecido e abandonado, em 1980.

Finalmente, no “Epílogo” Pallares-Burke aborda a relação entre o historiador alemão e Gilberto Freyre. Na Columbia, nos anos 1920, os dois fizeram de uma sólida amizade também esteio de relações e trocas intelectuais. O jovem Freyre deixara patente a admiração por Bilden em um elogioso artigo escrito sobre o trabalho do amigo para o *Diário de Pernambuco*, em 17 de janeiro de 1926. O teor da avaliação positiva do trabalho de Bilden, contudo, mudou

sensivelmente quando esse mesmo artigo foi republicado décadas mais tarde, em 1979, no livro *Tempo de Aprendiz*. A autora demonstra como Freyre faz um imenso esforço em mudar o sentido de suas afirmações pretéritas, em um claro exercício derogatório do papel que Bilden teve em sua trajetória e para suas perspectivas intelectuais, especialmente aquelas de *Casa-Grande & Senzala*. O exemplo descrito é sintomático, entre outros apresentados no livro, da obtusa postura ulterior do sociólogo brasileiro frente a alguém que ele sabia ser muito importante – e que passou a ser visto como uma presença incômoda em sua biografia intelectual. Mostra-se acertada, portanto, a escolha da autora em tratar da relação entre Bilden e Freyre em epílogo, não submetendo um à enfezada sombra do outro.

O livro de Pallares-Burke inaugura a historiografia sobre a trajetória e pensamento de Bilden, e redimensiona, em vários aspectos, o quadro mais geral das interpretações históricas e historiográficas, no Brasil e nos Estados Unidos, sobre as temáticas da escravidão, miscigenação e relações raciais brasileiras. Se não se pode, em absoluto, negar a genialidade de Freyre em desenvolver as ideias centrais de *Casa-Grande & Senzala*, estas não podem mais ser vistas sem se passar por uma revisão crítica que aponte as relações entre o pensamento deste para com o de Bilden, reflexão que o paciente e obstinado trabalho de Pallares-Burke traz à tona.

198

Embora se trate de um livro de cunho biográfico, é importante frisar também que a autora preserva um lúcido olhar analítico para as questões de ordem mais contextual. Além de todas as articulações que são estabelecidas entre a trajetória de Bilden com as problemáticas mais amplas de seu tempo, como as guerras mundiais, o racismo e os movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos, a leitura nos possibilita uma melhor compreensão da formação dos estudos brasileiros neste país, bem como da própria historiografia brasileira, ainda que marcada, nesse caso, por uma exclusão.

Para além das dificuldades que a vida reservou a Bilden, e contra as quais ele não pôde a contento se desvencilhar, a figura do historiador alemão emerge no belíssimo texto de Pallares-Burke não mais como uma “nota de rodapé”, mas sim como personagem de um capítulo fundamental e estruturante da historiografia brasileira. *O triunfo do fracasso* é um soberbo trabalho de pesquisa, que desvela o que há de mais “humano, demasiado humano” na formação dos campos intelectuais e historiográficos mundo afora. É, sobretudo, um testemunho sensível sobre a vida de Rüdiger Bilden, um indivíduo profundamente imerso nas questões, problemas e dilemas de seu tempo, e que ganha, com a presente obra, um verdadeiro e merecido reconhecimento.

Entrevista

Interview

El culto a Bolívar y la historiografía venezolana: talla con el historiador Germán Carrera Damas

The Cult of Bolivar and the Venezuelan historiography: interview with Germán Carrera Damas

Anatolio Medeiros Arce

anatoliomedeirosarce@hotmail.com

Doutorando em História

Universidade Federal da Grande Dourados

Rua Engracia Xavier de Matos, 6290 - Jardim Brasília

79841-050 - Dourados - Mato Grosso do Sul

Brasil

Losandro Antonio Tedeschi

tedeschils@hotmail.com

Professor Adjunto

Universidade Federal da Grande Dourados

Rua Pedro Celestino, 1735. Jardim Tropical

79824-040 - Dourados - Mato Grosso do Sul

Brasil

Palabras-clave

América Hispana; Historiografía; América Latina.

200 Keywords

Hispanic America; Historiography; Latin America.

Recebido el: 13/7/2015

Aceptado el: 10/2/2016

Germán Carrera Damas es uno de los historiadores más conocidos de Venezuela. Sus libros son muy utilizados, tanto en las universidades como en la academia militar venezolana. Sin duda, una de sus obras más conocidas es el libro *El culto a Bolívar* publicado en 1970, que va por su séptima edición. Sin embargo, Carrera Damas también escribió otros libros, como *Una nación llamada Venezuela* (1984); *Historia de la historiografía venezolana* (1961); *Rómulo histórico* (2013), y otros. *Rómulo histórico* fue publicado tras el análisis del manuscrito por un conjunto de expertos de distintos ámbitos del conocimiento: historiadores, politólogos, antropólogos, sociólogos y hasta literatos. En la actividad docente, Carrera Damas es Profesor Titular (jubilado) de la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ocupó la Cátedra Simón Bolívar en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, y la inauguró en las universidades de Colonia (Alemania) y Universidad Nacional Autónoma de México. En el servicio diplomático venezolano fue embajador de la República de Venezuela en México, República Federal de Alemania y la Unión Soviética.

Esta entrevista con Germán Carrera Damas fue realizada por Anatólio Medeiros Arce y revisada por Losandro Tedeschi. El encuentro fue intermediado y posibilitado por la escritora e historiadora venezolana Mirla Alcibíades.¹ Los dos autores también hicieron la supervisión final de la entrevista. El método utilizado fue de preguntas abiertas hechas al entrevistado, facultándolo leerlas o no. Carrera Damas optó por no leerlas y autorizó la grabación en audio de la entrevista y su posterior transcripción. La entrevista se desarrolló en la residencia de Carrera Damas, en una mañana de 15 de abril de 2015 en Caracas, Venezuela.

201

1. *Anatólio Medeiros Arce: Buen día señor Germán Carrera Damas. Con mucho gusto te hago esta entrevista. Voy hacer la primera pregunta... En líneas generales ¿qué es el culto a Bolívar y qué rol él tiene en la historiografía venezolana?*

Germán Carrera Damas (GCD): ¿Tú quieres un libro? [risas]

2. *AMA: Puede ser [risas]...*

GCD: Quiere otra versión del libro [risas]... Bueno... Aquí está dicho. Convirtieron un culto del pueblo en un culto para el pueblo. Ahí está toda la perversión. La gente admiraba a Bolívar. Lo admiraba porque, bueno, las personas no se mueven por ideas, se mueven por creencias y ellos estaban persuadidos de que Bolívar era el cargador de la libertad. Incluso creían que Bolívar era el que había libertado los esclavos y todas estas cosas. Toda la gente tenía devoción por Bolívar y el aparato político, es decir, los mismos que habían acompañado a Bolívar, viendo que la independencia no daba los beneficios

¹ Conocida escritora venezolana y autora de libros sobre la participación de las mujeres durante el proceso de Independencia de Venezuela.

que se esperaban, casi automáticamente, transfirieron la responsabilidad. Entonces, hicieron de Bolívar el actor único... El actor único. Y a partir de ahí construyeron ese culto que sirve para manipular al pueblo. Apelando a sus sentimientos, genuino, auténtico. Pero, con fines... digamos así, nada genuino, nada auténtico porque es simplemente alcanzar el poder, ejercer el poder y beneficiarse del poder en todo caso. Bueno, la formula que está respondiendo aquí [él se refiere a su libro, *El culto a Bolívar*] convertir un culto del pueblo en un culto para el pueblo, que es así que se define todo esto. Y lo que vemos ahora, por ejemplo, con el actual presidente cuando él dice "están agrediendo la cuna de Bolívar"; es ruin para lo que está siendo atacado. Eso es para manipular a la gente y así le convierten en villano y lo que se está diciendo se corresponde con los escritos de Bolívar. Pero es una gran farsa. Ahora, hay un culto a Bolívar que ese sí es genuino... Es lo que practica gente como yo. Yo admiro a Bolívar. Pero lo admiro como un gran hombre, como un gran guerrero, como un pensador, pero también como un hombre. Es decir, él vivió situaciones muy difíciles, que cometió graves errores que incluso llegó a ser, él mismo, agente involuntario de descredito de otras personas. Uno de ellos lo practicó a Miranda, pues. Es decir, era un hombre que estaba inmerso en una gran polémica, en una gran discusión. Pero era un hombre que estaba aprendiendo y lo extraordinario es que fue capaz de sintetizar toda la teoría de la Independencia de las colonias hispanas, del imperio hispano-americano, de diseñar una concepción, una política, una estrategia y llevarla a la práctica. Eso lo singulariza como un hombre realmente excepcional... con los errores, por supuesto, y también errores graves, pero con aciertos de tan amplio que superan con mucho lo que podríamos considerar que fueran errores o desaciertos. Pero debemos respetarlo de su integridad, no deificarlo. Porque hizo mucho para ser un hombre y muy poco para ser un Dios. Ese es mi punto de vista sobre el asunto. Mire, el mayor error que se ha hecho Bolívar, lo dice el ilustre historiador americanista el británico, John Lynch, que ha escrito un libro sobre Bolívar (LYNCH 2006). John Lynch llegó a decir en su libro "Aun en los momentos de su decadencia, Bolívar era superior a todos los que lo rodeaban". Yo tengo buena relación con John Lynch, por eso que está en las palabras de él, que son muy valerosas, sobre mi libro. No sé si me permite...

3. AMA: *Sí, sí...*

GCD: Mire, Lynch lo que él habla del libro... y yo le digo a John, porque eso no es un británico [risas], los británicos no son tan impulsivos. Y él me dice, mire, este [Bolívar] realmente era un hombre admirable. Pero, para mí, eso es un reconocimiento que se corresponde. No está diciendo que era un Dios, que era un superhombre... era superior a los que lo rodeaban. Pero eso era propio de los grandes hombres. Entonces, desde el punto de vista, la misión de Bolívar, si quieren la de un historiador, que él entiende a valorar la obra, valorar sus personajes, pero dentro de su integridad.

4. *AMA: Y ¿crees tú que hoy el culto a Bolívar llegó hasta parámetros exagerados?*

GMD: No exagerado, desorbitado [risas]. Claro. Yo tengo en la mente, la imagen de un... lamentablemente... la imagen de un hombre común, de un obrero como se quiera, en la calle, enfrentándose a una manifestación de viejitas, muchachitos, mujeres ... una de la oposición, y el hombre gritando: "Enemigos de Bolívar" [risas].

5. *Mirla Alcibíades: Sí, una síntesis que ya es todo exacto.*

GCD: Se queda espantoso hasta donde se puede ir y ser fanatizada una sociedad por el uso constante y sistemático, abusivo, de una persona histórica; basándolo en su contenido real y poniéndolo como criterio referencial para todos. Yo hago la broma de preguntarles: bueno ¿qué opinaba Bolívar sobre la bomba atómica? [risas]. No tenemos que llegar a este extremo. Bueno, yo creo que es el máximo de una consciencia histórica. Cualquiera que sea el país, el país donde sea, hacer de una figura la síntesis de esa consciencia histórica. La conciencia histórica es mucho más plural, mucho más diversa, mucho más rica que la vida de una persona. Entonces aquí se llegó a sustituir la consciencia histórica de los venezolanos por lo que se llama el pensamiento o la conciencia bolivariana. Eso es muy perjudicial. Felizmente, ya hay una reacción considerable. Hoy en día hay por lo menos, no sé, cinco o seis obras que llevan adelante esto. Está en la obra de Castro Leiva (1987), en la obra de Manuel Caballero (2007), en la obra de Elías Pino Iturrieta (2014). Hay una serie de obras donde ellos han desarrollado una serie de aspectos. Aún han dicho que si yo no voy actualizar mi libro. Y les digo, ¿para qué? Yo no soy el dueño del tema. Yo lo planteo en un momento en que consideré que era necesario. Pero ahora lo están desarrollando otros.

¿Por qué crees tú que yo escribí este libro? Fueron razones no académicas, sino como la misión del historiador que práctica una norma. Yo hablo del deber social del historiador. El historiador no puede estar fuera de su tiempo, teniendo el tiempo como tiempo histórico: pasado, presente y futuro. En consecuencia no puede desentenderse de aquellos que constituyen las preocupaciones, las diversidades de su sociedad. Yo comencé a trabajar en eso ya sistemáticamente cuando regresé del exilio. Estuve diez años exiliado durante el gobierno de Pérez Jiménez. Regresé aquí en 58 [1958] y me encontré con que los hombres que estaban planteando de nuevo la democracia en Venezuela estaban utilizando las mismas ideas que había usado la dictadura. Y aquello sí me preocupó. Porque veía que íbamos por un camino malo, en el sentido de que esas ideas de Bolívar corresponden a otro tiempo y fueron pervertidas y utilizadas para justamente dominar y controlar a la sociedad, no para un desarrollo democrático. Y yo escribí este libro para alertarlo, o mejo dicho, con la emoción de que yo iba a alertar a estos dirigentes políticos. Por supuesto nadie lo leyó. Olvídate. E hicieron exactamente lo mismo. Ahora cuando después de tanto tiempo cuando están comenzando a ver las cosas desde otro prisma. Pero la culpa no fue de ellos, la culpa fue mía porque en ese momento yo no había hecho los estudios de

historia y de historiografía que después yo he hecho. No me había dado cuenta de que entre la proposición de un nuevo conocimiento y la incorporación de este conocimiento a los niveles de la educación, lo mínimo es un cuarto de siglo. Mínimo un cuarto de siglo.... Salí del nivel de la proposición científica y pasé al tema de la incorporación a la conciencia histórica común. Y por lo mismo al nivel escolar. Yo no sé cómo ha sucedido esto en Brasil, yo no lo he estudiado, pero aquí la situación ha sido esta. Creo que en otros países será semejante. Conozco el caso de Colombia, el caso de Ecuador. Ellos no convirtieron a Bolívar en un culto. Pero los peruanos tienen razón para que Bolívar les haga algo. Bueno, Perú era la primera potencia del imperio hispano-americano. Y por órdenes del general Sucre lo convirtieron en un paisito más. Esta era la realidad. Entonces para ellos Bolívar y sobre todo Sucre, no los aceptan. Todavía aún los tratan... Esa era el origen de mis preocupaciones científicas, por cierto. Yo estaba preparando mi obra sobre la historia de la historiografía venezolana y daba cuenta de que el culto a Bolívar era una constante. Pero además de la continuidad política, en este libro se reitera también esa continuidad política, porque después de diez años en el exilio ver que la democracia iba a cometer los mismos errores – y que no se avergonzaron en utilizar las mismas armas que se usaron contra ella – me parecía un gran error ideológico. Lo mismo en el pensamiento. Quizá la consecuencia más grave de este culto es que exonera al pensamiento de ser creativo.

6. AMA: *Y ¿crees tú que hay un bolivarianismo letrado y un bolivarianismo popular?*

204

GCD: Desgraciadamente en todo esto se ha terminado como fundiendo, porque se le ha convertido en la ideología oficial. Pero no oficial de un gobierno, sino del Estado. Cambian los gobiernos y eso sigue. Por ejemplo, en el gobierno de Luis Herrera Campins (1979-1984) llegó el culto a Bolívar a un nivel que hacía que eso pareciera a una figura casi artesanal porque se tiene una televisión, tiene una radio, la prensa. Entonces, todo eso de la momificación del culto y es lo que este gobierno ha hecho. No sé si consideraron que en toda la firma que ha recorrido todos dicen que están defendiendo la tierra de Bolívar. ¡Esto no es tierra nuestra, es la tierra de Bolívar! [risas]. Pero tampoco yo seré injusto si atribuyera esto a una particularidad de los latinoamericanos o de Venezuela, no. Los alemanes hicieron lo mismo, los italianos con Mussolini seguían evocando al Imperio Romano al nivel del mediterráneo. Es decir, los pueblos son inclinados a buscar un refugio para sus angustias en lo que consideran lo más glorioso de su pasado. Esto es bastante normal por eso yo aquí lo cumplí el ordenamiento y cumplí mi trabajo bajo la égida de cosas como estas. No puede darse la prueba más triste de la propia pequeñez de un hombre que su incredulidad para con los grandes hombres. Esto está en [Thomas] Carlyle. Pero, lo que es esto: la obra de un hombre pequeño que se muestra incrédulo a de un grande hombre. Y todos no comprenden la posible crítica a la que podría ser objeto de una autoridad. Porque esto es una realidad: no hay mayor estupidez que tratar de cambiar las creencias de un pueblo cuando no se tiene aún con qué sustituirla. Es un problema muy complejo, no tiene nada de circunstancial, va al

fondo. Ese es la mayor inclinación en creer que en dudar, eso lo sabe lo lógico completamente. Así como la tendencia del musculo es el reposo, la tendencia del marido es la incredulidad [risas]. Entonces, aceptar las cosas como están más holgado, más fácil que ponerse a pensar..

7. AMA: *En los días actuales ¿qué podríamos entender sobre el concepto de Bolívar de Patria Grande?*

GCD: Mira, Bolívar era un hombre de un pensamiento del siglo XVIII. Él no llegó al siglo XIX, él creía en los universales, la humanidad, la justicia, la verdad y todos sus discursos están basados en esto. Entonces su capacidad de ver todo el mundo hispánico como una misma misión se correspondía con aquél pensamiento. Pero él no era el único, recuerda la constitución política de la monarquía española – que ahora están en vigencia según el primer ministro de España – ¿que es lo que hacen? Habla de los españoles de Europa y de los españoles de América. Una misma nación porque el concepto de nación tiene que ser relacionado con patria y el concepto de país tiene esa relación con el Estado. La gente confunde estas dos cosas. Para que sea una sola nación lo que significa es factores de identificación y sobre todo una memoria histórica que tenga elementos comunes. Fíjate como está ubicada la unidad de la nación germánica y quería unirla, y en el comienzo se empezó a criarla, y por eso se anexo a los reinos porque había que tener a todos los que tenían orígenes germánicos. No pretendían restablecer el Imperio Romano como hizo en el caso del Mediterráneo. Entonces no querían a conquistar el norte de África como el lógico, no. Yo creo que estos son procesos históricos muy normales, lo que no quiero decir es que sean justos o aceptables. Pero el historiador no se plantea las cosas en términos de justicia o de aceptación, sino de autenticidad histórica. Para Bolívar, la idea de que toda América existe en una nación, lo que quiere decir es que todos los latino-americanos tienen elementos comunes. Lo que él había olvidado es que en toda América Latina había por lo menos 150 sociedades que no son de origen hispánicas. Sí, la sociedad guaraní, por ejemplo. En México, si le dices a uno Totonaca o a un Maya que él es un mexicano no les gustará mucho. “Porque yo soy un Totonaca, o un Maya”, dicen. Yo conozco muy bien a México, yo fui embajador allá y también estuve exiliado allí. Existe lo que es la antigua civilización Maya, incluye la península de Yucatán y una parte de lo que es Centroamérica casi hasta Honduras. Ellos son Mayas y hablan a su idioma y tienen sus periódicos. Y esta cultura Maya es la cultura más desarrollada y más antigua del Caribe. Sin embargo, los historiadores lo ignoran. Yo tuve la experiencia, cuando era miembro de la dirección del Comité Editorial de *Historia del Caribe*. Entonces, la gente del Caribe, del Caribe Anglo, considera que ellos son el Caribe. En cambio, en el Caribe Hispánico no cuenta. Y lo que es el Caribe Maya menos todavía. Pero aquí hay que decir, en cambio, ustedes no existían cuando ya los Mayas tenían idioma, numeración y otras cosas. Si algo merece un volumen específico es la cultura y civilización Maya. Por eso yo abandoné el comité, mi consciencia de historiador no me permitía aceptar esto. Esto es un

punto. Nosotros no somos una sola naci3n, los hispanoamericanos. Somos varias naciones y por eso la alternativa es la del Estado plurinacional. Pero entonces lo que se d3 cuenta en compartir los problemas con alguien que es mestizo, pero no es ind3gena y que est3 viviendo el mayor conflicto entre Aimaras y Quechuas que es milenario. Tienen mil a3os. Son dos culturas que est3n en legitimidad y en M3xico ha de los Mayas en el sur, por ejemplo, a los Totonacas a los Caraunaras en el norte. Entonces es una distancia de Italia a China. Ahora, 3Cu3l es la Am3rica Latina? Son varias las nacionalidades que pueden formar Estados Nacionales, eso es otra cosa. Pero, ustedes [Brasil] tienen el mismo problema. Tiene un Brasil negro, africano, tiene varias sociedades ind3genas de todas las l3neas. Darcy [Ribeiro]² y yo habl3bamos mucho de eso, de las sociedades ind3genas y tienen abajo "la peque3a Suiza" con gente del sur...

8. AMA: *S3, los blancos.*

GCD: De origen suizos adem3s.

9. AMA: *Italianos...*

GCD: S3, Por eso le digo. Es un universo extraordinario. Nosotros en Venezuela tenemos la ventaja y la desventaja al mismo tiempo. Nuestras sociedades ind3genas eran realmente primarias, no construyeron ciudades y eran fundamentalmente cazadores y recolectores y con una estructura propia del paleol3tico superior y as3 permanecieron. No hay una sola ciudad constru3da por los abor3genes venezolanos. Pero, y si usted va a Per3, va a Bolivia y va a M3xico y m3s a3n va a Yucat3n que es 3nico, existe una cultura urbana, hay una gran diferencia entre un mundo y el otro.

10. AMA: *Y por fin, 3podr3a haber un culto a Bol3var sin el componente militar?*

GCD: Usted est3 tocando en el punto m3s interesante. Mira, a m3 se ha ocurrido escribir y lo digo en mis clases cosas que son realmente... casi blasfemia. Por ejemplo: 3Cu3l es el d3a del Ej3rcito Venezolano? Es el d3a 24 de julio de 1821 cuando comienza la Batalla de Carabobo que fue cuando "nuestro glorioso Ej3rcito"... los militares son atemporales, son los mismos hasta aqu3 [risas]... son ellos, estos mismos los que nos dieron la Independencia, la Patria, la libertad. 3D3nde ellos nos dieron? En Carabobo [risas]. Pero cuando t3 estudias la historia te das cuenta de que en Carabobo quien luch3 por la independencia fue el Ej3rcito de la Rep3blica de Colombia. Que hab3a sido fundada en 1821 en C3cuta dos meses antes. Pero, 3qu3n dirig3a el Ej3rcito? Un general colombiano, nacido venezolano, Sim3n Bol3var. Porque Bol3var fue el primer colombiano de la historia. No hubo colombianos antes de Bol3var. La ley fundacional de Colombia se aprob3 en Angostura, aqu3 mismo en el Orinoco, el 17 de diciembre de 1819.

² Darcy Ribeiro (1922-1997), antrop3logo, escritor y pol3tico brasile3o. Ense3o en la Universidad de Bras3lia.

Y el artículo primero de esa ley dice: desde el día de hoy, la República de Venezuela y de la Nueva Granada serán reunidas en una sola República que llevará el glorioso nombre de Colombia. Pero cuando Bolívar homologó esta ley, él tenía que promulgarla, la aprobó el Congreso, pero tú sabes que una cosa es la aprobación y otra cosa la promulgación. Cuando él promulgó esta ley y terminó de firmar Simón Bolívar, él fue el primer colombiano. Sí, porque la nación es un resultado de la historia. Pero las formas de la nación pueden venir desde la monarquía absoluta hasta la República. Entonces, ¿Cuál es la República de Colombia? ¿Quién fue el primer colombiano? Simón Bolívar. Porque si usted dice a los militares que ellos no fueron los que ganaran la batalla de Carabobo, sino que fue el Ejército de Colombia... Pero Colombia la fundamos los venezolanos en Angostura. Es la obra máxima de los venezolanos, históricamente, no es la independencia, es haber fundado Colombia. Primer caso en la historia de pueblos que se reúnen, sin violencia, con el objeto de abrir un futuro común. Es el primero caso en la historia. Ni Venezuela conquistó a Nueva Granada ni Nueva Granada conquistó a Venezuela. Y sin embargo se funden en una sola nación. Por eso la ley que se aprueba en Angostura dice: las Repúblicas de Venezuela y de Colombia serán una sola, pero cuando se reúne el Congreso en Colombia y aprueban la ley de la unión de los pueblos de Colombia ya no hablan de República, sino que dice que los pueblos de la antigua Capitanía General de Venezuela y del Virreinato se reúnen en uno solo que es la República de Colombia. Hay una diferencia de nivel. La función de Estados es una cosa, pero cuando ellos se funden en una función de pueblo... entonces ¿dónde comienzan a fundarse las naciones? Con Colombia. Un problema con la historia es que quien la lee críticamente, y sobre todo con conocimiento que va más allá del visual, puede tener tropiezos muy serios. Y eso continúa. En Carabobo se consolidó la independencia de Venezuela, pero es un engaño. Primero, lo que se consolidó fue la independencia de Colombia. Uno de los departamentos era Venezuela. Pero, además, la consolidación de la independencia no sucedió en Carabobo. Sucedió en Bolivia [Perú], en Ayacucho en 1824. Dónde el Ejército de Colombia, con auxiliares peruanos, chilenos, comandados por un general colombiano, nacido en Cumaná, Antonio José de Sucre, terminó con el Imperio Hispanoamericano. ¿Dónde quedan estos 'militarcitos' que creen que son los padres de la patria y los añoran ahora en el país? Ellos cumplieron su papel, no hay dudas, heroicamente. Pero no era verdad que sea el Ejército de Venezuela, este Ejército atemporal como lo he dicho. Eso es un gran fraude. Entonces, lo que se desarrolló aquí fue el Ejército de Colombia: Imagínate el apego popular que me llevo. Porque además que ellos [los militares] miran y justifican su precioso respaldo en Venezuela pretendiendo que la verdadera independencia se logró cuando nos separamos de Colombia. Curiosamente Colombia es la más grande obra de Simón Bolívar. Y nosotros nos 'liberamos' de Bolívar. ¿Esto no te parece que está llamando a contradicciones en estos asuntos?...

11. AMA: Pero no. Porque ya he leído a Manuel Caballero... Entonces, el punto de vista es lo mismo. Por ejemplo, a él no le gusta la palabra quinta República porque

no hubo la cuarta República. Manuel Caballero, en uno de sus libros, plantea que Venezuela surgió tras la muerte de Bolívar cuando se apartaron los dos países.

GCD: Mira. Manuel Caballero fue mi "hijo". Él estudio historia porque yo lo pedí a su mama y le permitió a estudiar historia. Le tengo en el mejor recuerdo. Era tan amigo mío y yo lo quería tanto que yo hablaba mal de él. Porque yo digo que para querer a alguien hay que hablar mal de él [risas]. Y hoy en día él me hace falta para pelear. Pero Manuel no llegó realmente a formarse una conciencia de historiador. Magnifico escritor, se lee con verdadero gusto. Pero él era capaz de sacrificar el conocimiento a una metáfora. Con una metáfora él quería decir lo todo. Porque él era fundamentalmente un escritor, periodista que llegó a la historia y trasladó a la historia aquél estilo. Y muchos me decían a mí "tú deberías escribir con Manuel para que le llegues a la gente". Yo les respondía que a mi no me interesa llegar a la gente y aquél que no entendía lo que yo entiendo que haga un esfuerzo. Debes escribir con todos los asientos científicos, no puede ser de otra manera. Ahora, le tengo con el mayor respeto y voy a leer a don Manuel con verdadero placer, pero vivía a peleas con él por eso. Porque es brillante, impacta, capta la atención, es verdad, de primera... Pero no desarrolló realmente una mente de historiador. Cuando él estaba ya en las últimas me llamaron y yo fui a la clínica dónde él estaba un poquito antes de morir. Tú sabes que pasamos un par de horas allí planeando el seminario que íbamos hacer juntos. Y yo lo quería mucho. La gente nos veía pelear y creían que era antipatía. No, no, no. Era una manera de amarnos...

208

12. MA: Un modo entre amigos.

GCD: Sí. Por eso te digo, con honor, Manuel fue un gran escritor, un gran periodista, hizo cosas muy buenas, tiene un destello histórico muy valioso, pero no llegó a formarse en la disciplina intelectual, aburrída, pesada de un historiador. Y esto lo digo con veneración y esto lo recuerdo.

13. MA: Es que la gente que no está en su campo, no le exigen a los llamados científicos duros. Al físico jamás le exigen la concepción histórica amplia, al físico le exigen que escriba como un físico.

GCD: Bueno, para mí esto es una idea reconfortante. Y cuando yo veo a Lynch que es capaz de escribir eso: "hay poco libros a los cuales pueda decirse que son modelos de su género". ¡Caramba! Cuando yo recibí esto de Lynch, me dije, bueno, no perdí tiempo. Tú sabes que los británicos, como decía hace un rato, no son probos al elogio. Y Lynch es de un nivel admirable. Y yo creo para mí, que lo que define el problema del culto a Bolívar no es la esencia misma del fenómeno, sino la actitud que se asuma ante esto. Por eso yo creo que hay que acercarse de Bolívar con el criterio de historiador crítico, y eso es enaltecerlo, no es disminuirlo. Porque era un hombre que fue capaz de revolucionar... el Bolívar esclavista de 1814 se convierte en el Bolívar que plantea, que tan pronto se

promulgue la Constitución de Bolivia, quita la esclavitud. Pero hay diez años entre un Bolívar y otro. Y es el mismo Bolívar. Porque pasa de un esclavista, él pide ayuda a los ingleses para devolver los esclavos a su nivel, pero diez años después declara la abolición de la esclavitud. Eso es de un honor admirable.

14. MA: *Pero, lo convenció Petión.*

GCD: No, lo convencieron los esclavos alzados que salieron corriendo de Caracas. Y así se dió cuenta que era imposible establecer la República y lograr la independencia sobre la base de una sociedad esclavista. Ese era Bolívar. Entonces, si tú hablas de esclavismo en Simón Bolívar, a comienzo, ¿está contra Bolívar? ¡No! Está planteando el hombre como era históricamente. Es él mismo que revoluciona. Existe la famosa frase que todos deben haber oído, la carta de Bolívar a los representantes de su Majestad Británica del año 28 [1828] que dice que "los Estados Unidos están destinados por la providencia a plagar la América de miseria en nombre de la libertad". Entonces, nos encontramos algunos tontos que dicen que Bolívar era antiimperialista. Bolívar, lo que temía, era una realidad, es decir, por aquellos que no habían conocido la libertad. Él temía que el desbordamiento de la libertad pusiera en peligro la independencia. Porque eso haría imposible el establecimiento de la República y la consolidación del nuevo sistema. Pero esto estaba reflejando una situación que no era de ninguna manera única para América Latina. Era la controversia que había en los Estados Unidos entre Washington y Jefferson. Washington era un hombre de pensamiento conservador. Y en este caso es Bolívar. Jefferson estaba entusiasmado con la Revolución Francesa. Entonces, las diferencias entre ellos no eran casuales. Eran dos concepciones. Washington quería consolidar la unión y el otro creía que la consolidación se lograría por la unidad y la plena libertad. Y eso era lo que temía Washington. A eso es a lo que se refiere Bolívar. Pero, como tuvo, el experto en letras y nada más, y no es visto históricamente entonces... este tonto que acaba de morir ahora [Eduardo Galeano] de "*Venas abiertas de América Latina*"... muestra a Bolívar como un antiimperialista...

209

15 MA: *Él hizo un daño al pensamiento de este continente con un simplismo...*

GCD: Y en otro libro. Cuando yo leí en él que los criollos se pegaban a tener esclavos para tener trabajo gratis. Pero, ¿tú tienes idea de algo? Un esclavo de veinte años, joven, con buena salud, valía hasta 400 pesos. Era como comprar un tractor. En cambio una res se podía comprar con 4 pesos. ¿Dónde está el trabajo gratis? Si para tener un esclavo tenía que invertir allí una parte muy considerable de su capital. Entonces, no era trabajo gratis. No tenía idea de lo que estaba hablando. Porque además de invertir el capital, tiene que mantenerlo y cuidarlo. Ustedes, un tractor lo cuidan. Entonces, ¿dónde está el trabajo gratis? Si alguien piensa que el trabajo esclavo era un trabajo gratis, no tiene idea de lo que es la esclavitud. Y Galeano pretendía decirlo en cargo de la historia de América. La ignorancia es grande, sabes, y peligrosísima para los destinos del pueblo.

16. MA: *Aquellos que dicen que la ignorancia es osada.*

GCD: Bueno, hay la famosa frase de Einstein:³ "la m3s universal de las leyes es la estupidez"

17. AMA: *Bueno, ya ocupamos demasiado el tiempo de Carrera Damas.*

GCD: Esto para m3 me es como abrir una llave. Tengo apenas cuarenta a3os ocup3ndome, pero ya no escribo m3s sobre esto.

18. MA: *La llave ya lo cerr3.*

GCD: S3. La cerr3 y sobre todo porque estoy en retiro porque creo que hay mucha gente que est3 haciendo cosas buenas. Est3n tomando aspectos para desarrollarlos... Entonces me siento gratificado. No van a ponerse ahora a decir que fulano dice algo como yo ya lo dije. No, tienen el derecho de decir lo que quieran. La m3s anticient3fica de las posiciones es la qui3n cree que es que con 3l se termina el saber. Para m3, la mayor dicha es que lo que uno puede buscar, contin3e, sino que lo supere. Pero yo no me inquieto un minuto en llegar abonando el sentido del saber. Yo acabo de publicar un libro sobre R3mulo Betancourt. Todas las liciones se elijen. Ese es un libro en serie. Pero el borrador que este libro tenia aproximadamente 1200 cuartillas. Bueno, como yo consideraba que el tema era importante, le ped3 a la fundaci3n Betancourt que ese borrador lo pusiera en la p3gina de la fundaci3n invitando a todo el mundo que hiciera observaciones, cr3ticas, lo que fuera. Pero con absoluta libertad. Pero, se formaron nueve grupos de historiadores, soci3logos, antrop3logos y hasta literatos. Y estudiaron el borrador y me entregaron 125 partillas de observaciones, recomendaciones, refutaciones. Yo para redactar el libro, me reun3 con el borrador, con el volumen uno, pero antes de entrar y trabajar, hice p3blico el borrador. En dos grupos. Y me reun3 con ellos en la fundaci3n. En sesiones desde la nueve de la ma3ana a la una, en s3bado. No para discutir, sino para evaluar las observaciones directamente. Bueno todos tomaban nota. Y luego cuando yo fui a redactar los seis borradores, por supuesto, las observaciones, m3s las notas que ellos hab3an hecho, m3s no que ellos hab3an pensado ya se fundieron en 1400 partillas. Uno puede decir "t3 est3 loco, como vais a poner en tu trabajo al alcance de todo el mundo". Y yo digo, "caramba, ahora estoy dirigiendo tres tesis", basadas en el borrador. De profesores, uno est3 estudiando la cuesti3n agraria que me interes3 much3simo; otro la cuesti3n del concepto de soberan3a popular que es la base de la democracia; y el otro est3 estudiando la Doctrina Betancourt, en relaciones internacionales. Est3n haciendo tesis de doctorado sobre esto. Porque est3n viendo cosas que yo no v3. Yo las esboqu3, y hoy est3n estudiando en profundidad. Y as3 salta a uno el

³ Albert Einstein (1879-1955), f3sico y te3rico alem3n establecido en los Estados Unidos. 3l desarroll3 la teor3a de la relatividad.

conocimiento. Te digo, yo no tengo el proyecto de ser dueño de los temas ni nada. Yo he tratado de ser un científico y no hay mayor proposición de falta de sentido científico que las personas que creen que la ciencia termina con ellos.

AMA: *Gracias por todo....*

Caracas, 15 de abril de 2015.

Referências bibliográficas

CABALLERO, Manuel. **¿Por qué no soy bolivariano?** Una reflexión antipatriótica. 4. ed. Caracas: Alfadil Ediciones, 2007.

CARRERA DAMAS, Germán. **El culto a Bolívar:** esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela. 7. ed. Caracas: Editorial Alfa, 2013.

_____. **Una nación llamada Venezuela.** Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.

_____. **Historia de la historiografía venezolana.** Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1985.

_____. **Rómulo histórico.** Caracas: Alfa, 2013.

CASTRO LEVIA, Luis. **De la patria boba a la teología bolivariana.** Caracas: Monte Ávila Ediciones, 1987.

GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina.** México: Siglo XXI Ediciones, 2004.

LYNCH, John. **Simon Bolívar:** a life. New Haven: Yale University Press, 2006.

PINO ITURIETA, Elías. **El divino, Bolívar.** Caracas: Editorial Alfa, 2014.

Pareceristas deste número

reviewers of this issue

Pareceristas deste número

Alexandre Avelar (UFU)
Aline Magalhães (PUC-Rio)
Carla Lois (CONICET – Universidad Nacional de La Plata) - Argentina
Carlos Maia (UERJ)
Christian Lynch (IESP-UERJ)
Clóvis Mendes Gruner (UFPR)
Conrado Pires de Castro (UFLA)
Dalton Sanches (UFOP)
Daniel Brauer (UBA – Universidad de Buenos Aires) - Argentina
Fabio Muruci dos Santos (UFES)
Felipe Brandi (Centre de Recherches Historiques) - França
Francisco de Oliveira (Universidade de Lisboa) - Portugal
Francismary da Silva (UNIR)
Gilvan Ventura da Silva (UFES)
Giselle Venancio (UFF)
Hilton Costa (UFPR)
Inés Yujnovsky (UNSAM-Escuela Argentina de Fotografía) - Argentina
Luciano Gatti (UNIFESP)
Luis Fernández Torres (Universidad del País Vasco) - Espanha
Marçal de Menezes Paredes (PUC - Rio)
Maria Eugenia Gay (Universidad Nacional de Quilmes) - Argentina
Mario Ayala (UBA – Universidad de Buenos Aires) - Argentina
Mateus Reis (UFOP)
Moema Vergara (MAST)
Pedro Pereira Caldas (UNIRIO)
Raphael Guilherme de Carvalho (UFPR)
Rodrigo Turin (UNIRIO)
Rosa Belvedresi (UBA – Universidad de Buenos Aires) - Argentina
Temístocles Cezar (UFRGS)
Teresa Bandeira de Mello (UERJ)

213

Normas de publicação

editorial guidelines

1) As colaborações poderão ser feitas sob as seguintes formas:

1.1. Artigo inédito e original (entre 28.000 e 54.000 caracteres com espaço, incluindo as notas e as referências bibliográficas).

1.2. Resenha de livro (máximo de 18.000 caracteres com espaço). As resenhas devem ter título, seguido pela referência bibliográfica completa da obra. Caso seja necessário, a bibliografia deve vir ao final da resenha, e as notas devem seguir os padrões editoriais da revista. Recomenda-se que as resenhas de livro escrito por um só autor apresentem uma avaliação crítica do trabalho à luz da literatura previamente existente sobre o tema.

1.3. Textos e documentos historiográficos. Os documentos devem ser antecidos por um pequeno texto de apresentação, escrito pelo autor da submissão. O conjunto (apresentação + documento) não deve ultrapassar os 80.000 caracteres com espaço. Recomenda-se entrar em contato com os editores antes de preparar a submissão.

1.4. Entrevistas. Devem contar com um texto introdutório acerca do entrevistado. O conjunto (apresentação + entrevista) deve conter de 27.000 a 54.000 caracteres com espaços. Recomenda-se entrar em contato com os editores antes de preparar a submissão.

2) A revista aceita três tipos de resenha:

2.1. Resenha resumo: texto que se limita a resumir ou descrever o conteúdo de um livro, sem qualquer crítica ou julgamento de valor, sem a preocupação de relacionar a obra resenhada a outras do mesmo gênero. Objetivo principal é informar o leitor e divulgar a obra.

2.2. Resenha crítica: além de resumir a obra, faz uma avaliação da mesma, apontando aspectos positivos e negativos, além de procurar situá-la em relação a outras do gênero ou que tratam do mesmo tema. Trata-se de um texto de opinião, também conhecido como *recensão crítica*. O objetivo da resenha crítica não é apenas informar o leitor sobre a obra, mas guiar o leitor no conjunto da produção historiográfica sobre um dado assunto, indicando parâmetros para o estudo de um tema, ao situar a obra em relação aos estudos e apontar suas contribuições e lacunas. Exige que o resenhista tenha conhecimentos da área e erudição suficiente para poder situar a obra em um contexto de estudos.

2.3. Resenha temática: trata de vários textos que tenham um assunto comum; é uma espécie de balanço bibliográfico sobre um tema. Tem caráter necessariamente crítico, pois demanda análise e opinião sobre os estudos tratados. Assim como no caso da resenha crítica de uma obra, a resenha temática também tem por objetivo guiar os leitores no conjunto dos estudos sobre um dado tema.

3) Os artigos devem conter, no início, resumo (de 700 a 1.050 caracteres com espaço) e três palavras-chave, ambos seguidos de traduções para língua inglesa.

4) Recomenda-se que os autores dividam os artigos em seções, que devem consistir em títulos explicativos, em negrito e com maiúscula apenas no início

(ou, se nele houver, substantivo próprio). Em hipótese alguma será aceita a divisão de seções por algarismo.

5) Serão aceitas resenhas de livros que tenham sido publicados, no máximo, há três anos ou então títulos há muito esgotados e com reedição recente. Recebemos, excepcionalmente, resenhas de obras publicadas em anos anteriores, desde que haja justificativa, considerando a relevância do livro e a atualidade das questões que aborda.

6) A contribuição deve ser original e inédita, não estar sendo avaliada por outra publicação e não ter indicação de autoria. Os autores devem excluir todas as informações do arquivo que possam identificá-los como tal.

7) Quando houver financiamento da pesquisa, o autor deve indicar, em nota de rodapé ligada ao título da contribuição, a instituição financiadora.

8) As resenhas, os textos e documentos historiográficos e as entrevistas deverão conter três palavras-chave em português e em inglês, assim como os respectivos títulos nos dois idiomas.

9) As citações em língua estrangeira devem ser traduzidas. O original constará em nota de rodapé, com a informação sobre a autoria da tradução.

216

10) Todos os artigos, inclusive os submetidos para publicação em dossiê, serão analisados por, pelo menos, dois membros do Conselho Consultivo ou assessores *ad hoc*, que podem, mediante consideração da temática abordada, seu tratamento, clareza da redação e concordância com as normas da revista, recusar a publicação ou sugerir modificações. Os pareceres têm caráter sigiloso. Ao Conselho Editorial fica reservado o direito de publicar ou não os textos enviados de acordo com a pertinência em relação à programação dos temas da revista.

11) Os artigos, resenhas, entrevistas e textos e documentos historiográficos passarão por uma pré-seleção do Conselho Editorial que avaliará sua pertinência com relação à temática do periódico. Uma vez aprovados na pré-seleção, serão encaminhados para pareceristas.

12) As resenhas, entrevistas, e textos e documentos historiográficos serão avaliados por um membro do Conselho Editorial ou Consultivo, que levará em conta os critérios de pertinência temática do material apresentado com relação à linha editorial do periódico e a qualidade e consistência do texto da resenha, entrevista ou texto e documento historiográfico.

13) As palavras-chave devem ser preferencialmente retiradas do banco de palavras-chave elaborado pelos editores da revista. Caso o autor considere recomendável inserir uma palavra-chave que não esteja contida no referido

banco, deve expressamente pedir sua inclusão no sistema de busca. A solicitação será avaliada pelos editores.

14) As colaborações devem ser enviadas em Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 e com margens de 3 cm. As citações com mais de três linhas devem ser destacadas do texto, sem aspas, compondo parágrafo com recuo, à direita, de 1,5 cm, corpo 11 e espaçamento simples.

15) Todos os textos deverão ser apresentados após revisão ortográfica e gramatical. A revista publica contribuições em português, espanhol, inglês, francês e italiano.

16) As notas de rodapé devem ser apenas de caráter explicativo. As referências devem vir em corpo de texto tendo o seguinte formato: (ABREU 2005, p. 36).

17) A referência à textos clássicos também deve ser feita no corpo do texto, com indicações do nome do autor, da primeira palavra do título da obra (em itálico) e da seção e/ou as linhas citadas, tal como nos seguintes exemplos: Aristóteles, *Poética* VII; Tucídides, *História* IV, 49. A referência completa à obra citada deve aparecer ao final do texto, na lista da bibliografia utilizada.

18) As referências bibliográficas, listadas em ordem alfabética, devem estar no final do texto e seguirem os modelos abaixo:

217

Livro

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

Capítulo de livro

CASSIRER, Ernst. A linguagem. Introdução e exposição do problema. In: _____. **A filosofia das formas simbólicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 9-74.

Coletânea

CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.). **Representações**: contribuições a um debate transdisciplinar. Campinas: Papyrus, 2000.

Artigos em periódico

RIGOLOT, François. The Renaissance Crisis of Exemplarity. **Journal of the History of Ideas**, v. 59, n. 4, p. 557-563, 1998.

Texto disponível na internet

HEGEL, Georg W. F. **Filosofia da História**. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1995. Disponível em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1657/1>. Acesso em: 20 set. 2013.

Trabalho publicado em anais eletrônicos

ARAÚJO, Rodrigo Cardoso Soares de. O polêmico Corsário, um pasquim da Corte Imperial (1880-1883). In: SEMINÁRIO DIMENSÕES DA POLÍTICA NA HISTÓRIA: ESTADO, NAÇÃO, IMPÉRIO, I, 2007, Juiz de Fora. **Anais...** Juiz de Fora: Clio Edições, 2007, p. 500-501.

Tese acadêmica

RIBEIRO, Tatiana O. **A apódexis herodotiana**: um modo de dizer o passado. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Artigo de jornal

GLEISER, Marcelo. Newton, Einstein e Deus. **Folha de S. Paulo**, 13 jun. 2010. Ilustrada, p. A23.

Pede-se os autores que indiquem, nas referências bibliográficas, a primeira edição de livros com várias reedições, seguindo o padrão: CROCE, Benedetto. Teoria e storia della storiografia. Bari: Laterza, 1973 [1913].

19) Desde o seu terceiro número, a revista **História da Historiografia** adotou a nova ortografia estabelecida no Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa. Recomenda-se aos colaboradores a adoção da nova ortografia nos materiais enviados para avaliação e publicação na revista.

218

20) O envio de manuscritos implica a cessão de direitos autorais e de publicação à **História da Historiografia**, que não se compromete com a devolução das colaborações recebidas. Os textos publicados na revista não podem ser republicados em outros meios e/ou formatos sem a autorização expressa dos editores. Os dados, conceitos e opiniões apresentados nos trabalhos, bem como a exatidão das referências documentais e bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores.

21) Todas as colaborações devem ser enviadas exclusivamente pelo site da revista: <http://www.historiadahistoriografia.com.br>.

Diretrizes para autores

guidelines for authors

1) Sugestões para a elaboração de resumo:

O resumo é um breve sumário do artigo. Ele não deve ser uma introdução do texto, mas uma descrição completa e sintética do conteúdo do artigo, indicando os objetivos e os aspectos centrais do argumento, a forma de abordagem do tema e as conclusões e/ou hipóteses do estudo. As informações devem ser expostas em um parágrafo, com narrativa contendo introdução (tema central do estudo e objetivos), meio (forma de abordagem do tema e fontes utilizadas) e fim (conclusões ou hipóteses principais).

1.1. Detalhamento das partes do resumo:

Introdução: a parte inicial do resumo deve fornecer uma introdução ao tema ou problema do estudo. Ela deve identificar a questão central do trabalho. É preciso dizer em poucas palavras sobre o que é o artigo. A introdução deve ser seguida pelos objetivos (gerais e específicos) do estudo, sendo possível eliminar a introdução e expor os objetivos no início de forma mais direta.

Meio: apresenta de forma clara as questões, os objetivos, os argumentos centrais e a forma de abordagem do tema.

Fim: indica a conclusão principal do estudo ou a hipótese (quando houver).

1.2. O resumo deve poder responder às seguintes questões:

220

Do que o texto trata?

Quais os objetivos?

Como o estudo foi conduzido?

Quais foram os resultados ou as conclusões da pesquisa?

Lembramos aos autores que o resumo é o primeiro contato do leitor com o estudo e pode ser o único elemento recuperado nas bases de dados científicos sobre um determinado tema. Além disso, se o resumo for bem escrito poderá auxiliar os avaliadores do artigo, esclarecendo possíveis dúvidas sobre os objetivos e conclusões do autor. Também poderá atrair leitores para o texto.

2) Sobre as palavras-chave

As palavras-chave devem comunicar os conceitos e/ou categoriais centrais do estudo. A seleção criteriosa das palavras-chave facilitará a recuperação das pesquisas, uma vez que tais palavras são utilizadas na indexação e busca de estudos nas bases de dados científicos.