

Abismo – o Collège de Sociologie, Walter Benjamin, e a reaproximação entre socialismo e esoterismo na França (1935-1948)

Abyss – the Collège de Sociologie, Walter Benjamin and the rapprochement between socialism and esotericism in France (1935-1948)

Renato Amado Peixoto^a

E-mail: renatoamadopeixoto@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-2342-4215> 

^a Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Departamento de História, Natal, RN, Brasil

RESUMO

Poucos anos antes do início da Segunda Guerra, delinear-se-ia na França a aproximação entre o socialismo e o esoterismo ocidental. Esse esforço, produzido no entorno do Collège de Sociologie como reação ao Fascismo, visava reativar ideias e esforços que podem ser rastreados desde a Revolução Francesa. A metanarrativa daí resultante, operada por vários intelectuais à volta de Georges Bataille, dentre os quais Walter Benjamin e Pierre Klossowski, procurou fixar suas origens no Valentianismo e, depois, na teologia romana. Visava-se criar uma alternativa intelectual ao marxismo por meio das ideias de Fourier, Blanqui, Sade e Nietzsche, produzindo um constructo que iria influenciar decisivamente o Pós-estruturalismo na década de 1960.

ABSTRACT

A few years before the beginning of the Second World War, the rapprochement between socialism and western esotericism would be outlined in France. This effort, produced around the Collège de Sociologie as a reaction to Fascism, aimed to reactivate ideas and efforts that can be traced back to the French Revolution. The resulting meta-narrative, constructed by various intellectuals around Georges Bataille, including Walter Benjamin and Pierre Klossowski, sought to establish its origins in Valentianism and, later, in Roman theology. The aim was to create an intellectual alternative to Marxism through the ideas of Fourier, Blanqui, Sade, and Nietzsche inventing a construct that would decisively influence Post-structuralism in the 1960s.

PALAVRAS-CHAVE

Marxismo; História da historiografia; Walter Benjamin

KEYWORDS

Marxism; History of Historiography; Walter Benjamin

*L'abisso è il risucchio di una pianura. Perché adorare un
risucchio?*
(*UMBERTO ECO, Il pendolo di Foucault*)

Segundo os editores de *Selected Writings* – projeto multivolume da Universidade de Harvard que selecionou e traduziu para o inglês os textos mais representativos da produção de Walter Benjamin –, a cooperação com os membros do Collège de Sociologie é a mais importante, porém menos compreendida relação intelectual do seu período maduro (EILAND 2002, p. 442-443). Além disso, pouco se conhece das ligações entre o Collège e uma organização para a qual servia de porta de entrada, a sociedade secreta do Acéfalo, para a qual as ideias de Benjamin eram a grande inspiração, pois a ativação da religião no enfrentamento do fascismo passava pelo esoterismo, um dos seus campos de *expertise*.

Deve-se fazer notar que os intercâmbios de Benjamin com cada um dos integrantes do Collège eram bastante diferenciados e matizados, indo desde a admiração e amizade, o caso da relação com George Bataille, à condescendência e colaboração entre um mestre e seu jovem e diligente pupilo, caso de Pierre Klossowski, até ao misto de desprezo, medo e extremo respeito intelectual, como em relação a Roger Caillois.

O propósito deste artigo é aclarar essas ligações e intercâmbios, de modo a se poder alinhar a ideia de que a aproximação entre o esoterismo ocidental e o socialismo, empolgada por Klossowski desde o Pós-Guerra e somada ao projeto pós-estruturalista na década de 1960 derivou da colaboração entre Bataille, Benjamin e Klossowski no entorno do Collège.

Nesse sentido, entendemos o 'esoterismo ocidental' enquanto um conjunto de movimentos e tradições religiosas e filosóficas que coexiste com o Cristianismo e o Judaísmo desde o Renascimento, formulando um projeto que procura

construir uma grande narrativa reunindo a filosofia à teologia e, a racionalidade à revelação, o qual emergiu como identidade no século XVIII (HANEGRRAFF 2012; 2019). E, que ideia de 'colusão' é útil para inteligir a aproximação do esoterismo com o socialismo, uma vez que tem sido utilizada pela história política e pela história da religião no esforço de compreender a transformação das crenças religiosas e a sua adaptação a determinado uso do político, perscrutando o processo de confluência e síntese de suas posições antitéticas (GRIFFIN 2008).

Certamente, isso interessa à história intelectual, uma vez que os raciocínios e parte dos conteúdos trabalhados por Bataille, Benjamin e Klossowski ficaram à margem da academia; à história do Socialismo, já que se reconhecem aqui leituras e referências muito influentes, mas que foram taxadas de utópicas, alienantes ou anacrônicas pelas narrativas produzidas a partir da Revolução Russa; e, importa ao Pós-estruturalismo, porque se apresentam insumos e tensões inexploradas, os quais permitem repensar as origens, os problemas e as direções desse movimento.

A Obra de Arte

Benjamin e Klossowski se conheceram em Paris durante o segundo semestre de 1935, num dos encontros da Contre-Attaque, a frente de intelectuais de esquerda resultante da união dos grupos surrealistas liderados por Bataille e André Breton (KLOSSOWSKI 2014a; 2014b). Essa frente visava contribuir para o abrupto desenvolvimento de uma ofensiva revolucionária e se assemelhava a outros movimentos de esquerda pelo seu caráter antidemocrático, antirreformista e antinacionalista, mas distinguindo-se desses por defender a recriação das táticas e ideias fascistas em benefício da esquerda, especialmente no que tange à criação de um *mythos* "no serviço dos interesses universais da humanidade" (SURYA 2002, p. 221).

Desde então, Bataille passaria a ser interlocutor de ambos, até se tornar, em 1940, o depositário de parte dos manuscritos de Benjamin, inclusive *Passagens*, e do seu bem mais precioso, a gravura *Angelus Novus* de Paul Klee, os escondendo na Bibliothèque Nationale (SCHOLEM 2012).

A colaboração intelectual entre Benjamin e Klossowski teve início com a entrega do texto, ainda inédito, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* [doravante *A Obra de Arte*], para ser vertido ao francês. No sentido de compreender essa colaboração, é interessante apontar que Klossowski já havia traduzido vários textos de Horkheimer, um intelectual muito próximo de Benjamin, e que a tradução de Klossowski seria a única versão de *A Obra de Arte* até 1955, ou seja, por mais de vinte anos.

Além disso, deve-se lembrar que a atividade de tradução atraía muitíssimo a Benjamin, e, de fato, Klossowski era um tradutor talentoso, que acabaria se distinguindo por traduzir do latim e do alemão, autores muito diversos – Suetônio, Virgílio, Giles de Rais, Tertuliano, Agostinho, Wittgeinstein, Heidegger e Nietzsche. Desse último, inclusive, acabaria se tornando um reputado especialista, sendo-lhe confiada as traduções dos *Fragmentos Póstumos* (1887-1888) e da *A Gaia Ciência* para a edição completa e definitiva da obra de Nietzsche, publicada pela editora De Gruyter.

Apesar disso (ou por conta do prazer da atividade conjunta), o esforço em torno de *A Obra de Arte* se tornaria um verdadeiro pesadelo. Segundo Klossowski, por Benjamin tanto insistir para que se discutisse cada critério de tradução e se sentisse no direito de intervir no trabalho, o produto final havia se tornado incompreensível (KLOSSOWSKI 2014b).

Mas o esforço de tradução conjunto consolidou um interesse recíproco e continuado em torno do esoterismo e da obra de Charles Fourier, no que a ideia de autoria se coloca em xeque, segundo as informações legadas por esses intelectuais, e conforme o exame de suas atividades.

Em 1937, Fourier é o tema das iniciativas de publicação encaminhadas por ambos a Adorno, um dos editores da revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, a mesma que havia publicado *A Obra de Arte* em 1936: Klossowski prometeu o ensaio *De Sade a Fourier*, e Benjamin enviou a resenha crítica de uma antologia recém-publicada de Fourier (FOSS-HEIMLICH 2018).

Tudo isso é corroborado nas versões posteriores de *A Obra de Arte*, especialmente no que tange à aplicação da ideia de 'aura', que muito deve à Teosofia; em *Passagens*; e na elaboração das *Teses sobre a filosofia da História* [doravante *Teses*], sobretudo se for inquirido o sentido emprestado por Benjamin à figura do 'Angelus Novus', transformada no 'Anjo da História' (BENJAMIN 1991a).

Note-se, finalmente, que a revista era ligada ao Institut für Sozialforschung de Frankfurt, editada em Paris por conta da situação política na Alemanha e publicava textos em inglês, francês e alemão. Assim, Benjamin poderia ter publicado *A Obra de Arte* no idioma em que fora escrita, mas preferiu o francês, muito provavelmente visando impactar o meio intelectual local (HITE 2014).

O Collège de Sociologie

A colaboração entre Bataille e Klossowski se espalhou, da *Contre-Attaque* à criação da revista *Acéphale* e, dessa, para a fundação do Collège de Sociologie, em Paris, onde Benjamin teve uma participação discreta, já que o seu curso, previsto para 1939-1940, foi cancelado com o fim do próprio Collège na eclosão da Segunda Guerra.

Entre os ouvintes do Collège se dava a arregimentação de adeptos para uma sociedade secreta, a *Acéphale*, na qual as ideias esotéricas e políticas de Benjamin haviam se tornado um dos principais motores intelectuais.

Sabe-se que a sociedade secreta ainda existia no Pós-guerra e que eventos de grande porte como a Exposition Internationale du Surréalisme de 1947 foram utilizados para a divulgação de suas ideias. Nessa exposição havia, inclusive, um altar para celebrar o ídolo “Acéfalo”, circunstância que levou vários intelectuais – como Artaud e o próprio criador da figura do ídolo, o ilustrador Masson –, à recusa em participar da sua programação (THEVÉNIN 2016).

Segundo Falasca-Zamponi, a participação de tantos intelectuais de peso nessas organizações se devia ao fato de que, ao reavaliarem o papel das forças irracionais no contexto da democracia e do combate ao fascismo, entenderem que os instintos e as emoções, mais do que a razão, nutriam os movimentos de direita, e que esses insumos, por sua eficiência, deveriam ser recriados e ativados à esquerda. E, depois, as discussões levadas a cabo nessas organizações passaram a enfatizar as forças afetivas e sexuais, na medida em que essas lhes permitiam demonstrar as ligações complexas entre o poder e o sagrado e também serviam para impelir à participação mais intensa dos indivíduos na vida. Buscando uma síntese acadêmica dessas ideias, esses intelectuais procuraram reativar autores pouco divulgados à época, como Fourier e Sade, para aprontar uma leitura libertária de Nietzsche, por acreditar que o seu pensamento havia sido capturado pelo Nazismo e que seria necessário trazê-lo para o campo da esquerda. Essa radicalização seria expressa na sociedade secreta do Acéfalo, porque as afinidades eletivas baseadas na vontade comum foram testadas continuamente, providenciando um conjunto de experiências de atração e repulsa, as quais foram capazes de transformar um grupo composto por individualidades muito fortes numa comunidade organicamente ligada, estabelecida e duradoura (FALASCA-ZAMPONI 2006).

Já no texto “La Conjuración Sacrée”, que abria a primeira revista *Acéphale*, se declarava à guisa de manifesto: “SOMOS FERROZMENTE RELIGIOSOS [grifo do autor]” (BATAILLE

2013, p. 1), e isto seria enfatizado na imagem do “Acéfalo”, repetida em todas as capas da *Acéphale*, e em várias ilustrações internas.

Acéfalo era a figura de uma divindade sem cabeça que, adotando a posição cruciforme, empunhava um punhal na mão esquerda e o seu coração, incandescente, na outra, ensaiando o autossacrifício pela extração do órgão vital. Era, sobretudo, um símbolo de protesto contra o “fascismo monoencefálico” e a democracia, dialogando com a religião dos antigos astecas, o cristianismo e o *dionisismo* – explicaria Masson, cinquenta anos depois (THEVÉNIN 2016).

A ideia de elevação pelo autossacrifício era proporcionada pela metáfora da “extração dos órgãos”, comum a surrealistas como Artaud e Bataille, e, apresentada na figura do ídolo pela amputação dos seus mamilos, em cortes no formato de estrela, proporcionando a relação entre as ideias do cosmos e da revolução socialista.

Já os intestinos à mostra denotavam o “eterno labirinto” – expressão de variadas implicações tanto em relação ao esoterismo quanto ao pensamento de Nietzsche. O sexo, por sua vez, fora trocado por um crânio, e onde deveria figurar a mandíbula ficava o ânus divino à mostra, deslocado para a frente do corpo (THEVÉNIN 2016).

Desde 1936 até 1939, cinco números da revista *Acéphale* foram elaborados e todos visaram aprontar uma leitura libertária de Nietzsche, começando por apartá-lo da leitura nazista para aproximá-lo de Sade (n. 1, jun. 36). Passou-se ao tema da morte de Deus, interpretado na direção da possibilidade de recriação teológica (n. 2, jan. 37) e, à afirmação litúrgica do *dionisismo* (n. 3 e 4 jul. 37). Por fim, chegou-se à sacralização de um *corpus* ideal da obra de Nietzsche, os “estados valetudinários”, o período final de vida do filósofo, quando a sífilis lhe teria permitido se acercar da destruição de sua individualidade (n. 5, jun. 39).

Jeremy Biles aponta que as relações constituídas pelos articulistas da *Acéphale*, estavam muito longe de ser uma recuperação ou atualização do pensamento de Nietzsche, mas antes, deveriam ser compreendidas como uma má interpretação intencional visando afastá-lo da leitura nazista e existencialista para produzir um novo Nietzsche, à esquerda. Por conta disso, os articulistas da *Acéphale* teriam preferido contrapor “a inevitável decadência e morbidez de Nietzsche” à sua vitalidade, e salientar “a recusa patológica de Nietzsche em abraçar a decomposição”, elevando a valor de discurso os excrementos, a putrefação e a morte (BILES 2007, p. 52-53).

Os estados valetudinários, efetivamente, seriam o objeto de *expertise* de Klossowski nas três décadas seguintes e isso resultaria na publicação, em 1969, de *Nietzsche e o Círculo Vicioso* – texto muito valorizado por vários pós-estruturalistas –, e em 1970, na publicação das obras seminais *A Moeda Viva* e *Sade e Fourier* (provavelmente o texto que fora prometido a Adorno em 1936).

Essas ideias levaram ao estabelecimento do Collège e à organização de cursos, palestras e reuniões de estudo em dois anos letivos, 1937-1938 e 1938-1939, ocasionando o desenvolvimento de discussões que iam desde a política, o sagrado, a sociologia e o militarismo até o erotismo, a pornografia e a necrofilia. Relembre-se que parte das leituras agendadas para o período de 1939-1940 ficaria a cargo de Benjamim, não fosse a Segunda Guerra Mundial (HOLLIER 1988).

Se, por um lado, o embate de ideias e a perseguição política na Europa do final da década de 1930 tornaram factível o desenvolvimento das ligações simbólicas, entrevistas na figura do Acéfalo, e serviram de insumo à produção de cinco números da *Acéphale* e à organização do Collège; por outro, o debate e a escrita desses conteúdos, por sua densidade e envolvimento desencadearam a ideia de organizar uma sociedade secreta, franqueada apenas a alguns integrantes do Collège (FALASCA-ZAMPONI 2006). Finalmente, em prol dessa sociedade secreta

foram elaboradas meditações, práticas iniciáticas e cerimônias, estas últimas praticadas na floresta de Saint-Germain e na cidade de Paris.

Por conta de sua natureza, a sociedade secreta conseguiria sobreviver à ocupação da França pelos nazistas e inspiraria a exposição surrealista de 1947, para a qual os seus adeptos produziram o volume *Da Costa encyclopédique*. Mas, paradoxalmente, o esoterismo já estava por demais associado ao Fascismo para que se produzisse o efeito esperado: o sinal disso é que Adorno já fazia então circular as opiniões que acabariam sendo publicadas em 1950, com o título de *Teses contra o ocultismo* (KUCZYNSKA 2014), em que se condenaria apologeticamente o esoterismo e estigmatizaria a sua pertinência ao meio intelectual: “O pecado cardeal do ocultismo é a contaminação do espírito e da existência, a última tornando-se, ela mesma, o atributo do espírito” (ADORNO 1978, p. 244).

Contudo, para seguimento de nosso argumento, é importante colocar que as *Teses contra o ocultismo* estavam em contraponto à boa parte do raciocínio desenvolvido por Benjamin e das digressões de Klossowski pós-Segunda Guerra.

Agesilaus Santander

Por conta de ser difícil desvincular Bataille de Benjamin, esses de Klossowski e todos esses da produção do Collège, nosso artigo busca centrar-se na análise da colaboração intelectual entre Benjamin e Klossowski e seu desenvolvimento, recortada no período que vai de 1935 até 1940, mesmo porque esse raciocínio ficou apontado em correspondência do próprio Klossowski, escrita logo após a jornada de maio de 1968 em Paris (2014a).

Nesse sentido, é interessante perceber que as Teses estavam ligadas às questões anteriores, na medida em que replica não apenas a intenção da sociedade secreta em ligar

o esoterismo ao socialismo, mas também a preocupação de fundar uma teologia e sua origem.

Além disso, Klossowski empolgaria a tarefa de “escovar a história a contrapelo” do ponto de vista consolidado na colaboração, ou seja, o vitorioso destinado a ser escovado era o Cristianismo, para que se pudesse recuperar dos escritos dos apologistas a teologia antiga: “poucos suspeitaram como foi triste ressuscitar Cartago” (BENJAMIN 2006b, p. 391).

Deve-se notar que essa leitura já era insinuada por Jules Michelet desde, pelo menos, a obra *A Feiticeira*, de 1862, a qual teve grande repercussão na França, sendo discutida nos grupos de Breton, Bataille e no circuito do Acéfalo (BAUDUIN 2014), por conta de apresentar a feitiçaria e a magia como movimentos revolucionários contra a opressão da Igreja Católica e a autoridade monárquica. Em relação ao nosso argumento, cabe assinalar que Michelet não apontava em *A Feiticeira* apenas a visão prometeica do *luciferianismo* – “Se Satanás tiver feito isto, há que se render homenagem a ele, reconhecer que ele pode muito bem ser um dos aspectos de Deus!” (MICHELET 1862, p. 453) –, mas também as vantagens competitivas do Cristianismo decorrentes do enfraquecimento do “culto antigo” pela ação dos governantes, ideia que influenciou a escrita das *Teses* e de várias observações nos convolutos de *Passagens*.

Deve-se aqui frisar que os principais textos de Benjamin ficaram sob a guarda de Bataille – escolha que por si já diz muito da relação entre esses dois intelectuais, e que Benjamin tinha plena consciência de fazer uma explosiva mistura de esoterismo e materialismo histórico nas *Teses*. Exemplo disso é que deixaria de mencioná-la na correspondência que mantinha com Adorno e, numa carta endereçada à esposa desse, disse que as *Teses* deveriam ficar guardadas durante vinte anos, porquanto achava que seriam “entusiasticamente mal compreendidas” (EILAND 2002, p. 441).

Desse modo, em busca de elucidar a percepção de Benjamin, buscaremos trabalhar por meio de três artigos seminais para o

exame da sua produção no período de exílio: “Walter Benjamin and his Angel”, de Gershom Scholem; “Historical Materialism or political messianismo”; e “Dialectics at a Standstill”, de Rolf Tiedemann.

Walter Benjamin and his Angel

No que tange à “Walter Benjamin and his Angel”, cabe salientar que Benjamin dialogou com textos de Scholem e insinuou a sua remissão ao esoterismo em pontos cruciais das *Teses*; que Scholem foi seu amigo e confidente; e que, às vésperas de sua primeira tentativa de suicídio, Benjamin legou por testamento o seu bem mais precioso, a gravura *Angelus Novus*, a Scholem (SCHOLEM 2012).

Um dos lineamentos interpretativos do artigo é que a relação entre esoterismo e marxismo feita por Benjamin deve ser recuada a 1913, pois, a despeito de todos os contrastes, existiriam poucas diferenças de tom as *Teses* e textos nos quais o erotismo prevalece, como *A Metafísica da Juventude*.

Avançando, deve-se observar que esse erotismo é próximo daquilo que Klossowski e Benjamin identificariam nas ideias de Fourier e Sade enquanto “o jogo livre das paixões”, mas que as posições de Bataille, juntando erotismo, transgressão e crueldade teriam influenciado o deslocamento da quase pueril *A Metafísica da Juventude* para o composto radical de política e esoterismo do período das *Teses*. Contudo, é interessante notar que Benjamin aproveita a estrutura do texto de 1913 na feitura das *Teses*: compare-se, por exemplo, a parte VIII da primeira seção de *A Metafísica da Juventude* com a parte IX das *Teses* – em ambos os textos Benjamin situa o objeto literário em relação às marcas da temporalidade e constitui a ideia de uma *tradição* estagnada, a ser superada pela chegada desejável e inevitável do futuro (BENJAMIN 1991a; 1999).

Também não existiria um sentido inequívoco de desenvolvimento na produção de Benjamin, mas uma produção

errática, e que as digressões esotéricas eram paralelas e/ou adicionais aos demais textos, e, estes só podem ser entendidos no enfrentamento dessa complexidade.

O problema é que esse lineamento foi elidido das análises da produção de Benjamin, uma vez que, à exceção de Scholem (onde mais se insinua que se apresenta o esoterismo de Benjamin), os analistas preferem o termo 'misticismo judaico', mais asséptico e palatável, posto que se questionariam os termos da construção e circulação de sua identidade no Pós-Guerra, concentrado em torno do marxismo. Por conseguinte, apresentar o esoterismo e a identidade esotérica como fios condutores da análise da produção de Benjamin é uma novidade que se oferece aos analistas.

Conforme sugere Scholem pode-se verificar tal problema no desdobramento do 'Angelus Novus' naquilo que Benjamin identificaria como o 'Anjo da História' nas *Teses*, a partir das referências místicas retiradas de um poema do próprio Scholem, chamado "Saudações do Angelus".

A análise de Scholem procura enfatizar que toda digressão das *Teses* se desenvolve a partir da gravura de Klee (que desde 1921 era objeto de meditação para Benjamin), isto é, aquilo que ele entendia estar representado na gravura. Por representação não se deveria compreender a apresentação de algo, mas o que Benjamin vinha se esforçando para resgatar do esoterismo desde janeiro de 1933 em "Doutrina do Similar", já que "a penetração no domínio do 'Similar' [seria] de fundamental valor para a iluminação de setores maiores do Saber oculto" (BENJAMIN 1991b, p. 204).

Segundo Scholem, essa compreensão foi antecipada no texto semibiográfico "Agesilaus Santander", escrito em agosto do mesmo ano, onde Benjamin relacionou a mística e os costumes judaicos para revelar que Agesilaus Santander era o nome secreto que lhe fora legado ao nascimento, e que esse emprestaria diferentes significados à sua existência à medida que prosseguisse no seu trajeto de vida. Experto na cultura

e religião judaica, Scholem aponta que a referência ao nome secreto apenas emoldurava o conhecimento esotérico, uma vez que isso não dizia respeito ao costume de que no ritual da *brit milá* todo homem judeu recebe um nome hebraico a ser usado nos documentos religiosos e nas sinagogas. A partir de sua convivência com Benjamin, e conhecendo a sua paixão por anagramas, Scholem afirmou que Agesilaus Santander, selado com o 'i' supérfluo, [era] um anagrama de "O Anjo Satã" (Der Angelus Satanas)" (SCHOLEM 2012, p. 216).

Comparando as duas versões de "Agesilaus Santander", Scholem demonstra que Benjamin correlacionou cabala, astrologia e misticismo judaico para apresentar a similaridade entre si próprio àquilo que acreditava estar representado na gravura de Klee, de modo a poder tecer uma apreciação teológico-política da história, assumindo a posição gnóstica a respeito do *luciferianismo*, muito próxima daquilo proposto no entorno do Collège. E, em "Agesilaus Santander", alguns dos elementos trabalhados nas *Teses* já estavam aprontados, tais como: "Ele não espera nada de novo do futuro, exceto a visão da pessoa para a qual ele mantém a sua face virada" (BENJAMIN 1999, p. 713). Inclusive, Scholem reconhece por essa passagem que a sentença de Karl Kraus, "A Origem é o fim", citação da parte XIV das *Teses*, já fora o objeto de um ensaio escrito por Benjamin em 1931, onde também encadeava a questão da produção teológica àquilo que então nomeava de 'Angelus Novus':

Nem a pureza nem o sacrifício dominam o demônio; mas quando origem e destruição vierem juntos, seu reino terá fim. Como uma criatura originada da criança e do canibal, seu conquistador estará ante ele: não um novo homem – um monstro, um novo anjo. [...] Angelus – este é o mensageiro nas velhas gravuras (BENJAMIN 1999, p. 457).

Assim, Scholem reconhece a apreensão de Benjamin diante de uma época conturbada e seus perigos, apontando que isso o levou à compreensão de que o materialismo histórico nada

mais era do que uma marionete do jogo histórico, o qual só poderia vencer tomando a seu serviço a maestria oculta da *teologia*, que devia ser redescoberta e reavivada (SCHOLEM 2012).

Pode-se acrescentar que a compreensão do nome Agesilaus Santander como um anagrama e a relação disso com o esoterismo é diretamente apontada pelo próprio Benjamin noutro texto do mesmo verão de 1933 – “Antíteses a respeito da Palavra e Nome”, que versa sobre a natureza mágica das palavras e dos nomes e da comunicação das matérias na comunidade mágica (BENJAMIN 1999).

Se a ideia da produção teológica já precedia a ligação de Benjamin com o Collège, as *Teses* também dão continuidade ao diálogo poético, intratextual e esotérico com Scholem, iniciado em 1923 e encaminhado em outubro de 1933, logo depois da composição de “Agesilaus Santander”.

Nesse caso, entendemos que houve um retorno dinamizado pela parceria com Klossowski, e que à diferença do diálogo anterior, sobressaía a ideia da redescoberta e do avivamento do esoterismo, dependente da invenção de sua origem. Nesse sentido, a 5ª quadra de “Saudações do Angelus”, tomada como mote para a parte IX das *Teses* por Benjamin, tem por objetivo reapresentar, ao próprio Scholem, a 6ª e a 7ª quadras do poema:

Meu Olho é todo Negro e cheio
Minha Vista nunca está vazia
eu sei o que devo anunciar
e muitas outras coisas também.

Eu sou uma Coisa não simbólica
significo o que sou
você usou à toa o Anel Mágico [Zauberring]
eu não tenho sentido (SCHOLEM 2017).

A 6ª quadra faz alusão à reapresentação do 'Angelus Novus', frisando a missão de se ter que inventar uma origem da colusão com o socialismo, e se poderia dizer, literalmente, de um início teologicamente construído, pois na 7ª quadra se faz referência ao instrumental da "Doutrina do Similar", já transformado no contato com os conteúdos disponibilizados pelo Collège e incrementados na parceria com Klossowski. Observe-se que Anel Mágico, no 3º verso é uma referência ao livro *Der Zauberring*, escrito por Fouqué e publicado no ano de 1825, em que o tema do duplo é recorrente e o Anel Mágico é apresentado como um objeto cuja compreensão deve ser remetida à tarefa de desenvolvimento do conhecimento esotérico.

Historical Materialism or political messianismo

Já no artigo "Historical Materialism or political messianismo", Tiedemann (1989) coloca um lineamento interpretativo que é interessante para a continuação de nosso raciocínio. Para esse autor, o caráter das *Teses* era pertinente ao materialismo dialético. Ainda que Benjamin colocasse os seus leitores diante de conceitos explicitamente teológicos, como Redenção, Messias, Anticristo, Dia do Julgamento, Verdadeiros Crentes, esses deveriam ser entendidos como imagens, analogias e parábolas. Afinal, esses conceitos faziam parte da terminologia e dos conteúdos com os quais Benjamin trabalhava e a partir dos quais fazia o exame do materialismo histórico à luz das condições de seus dias, aprontando críticas tanto à socialdemocracia quanto ao stalinismo. E que, a despeito de possuir uma erudição e curiosidade muito amplas, Benjamin tivera pouquíssimo interesse em se aproximar dos textos de Marx, completando a leitura de apenas dois textos: *As Lutas de Classe em França*, no ano de 1928, e *O 18 Brumário*, em 1938.

Assim, à falta de maior aproximação com o *corpus* do materialismo dialético e desiludido com os rumos do socialismo real, especialmente com o Pacto Nazi-Soviético, Benjamin teria suprido essa lacuna através de uma reflexão

própria, dialogando mais especificamente com o *18 Brumário* e recorrendo a autores com os quais teria maior familiaridade. E, se acontecera o afastamento do conceito de história de Marx em direção a palavras de ordem e temas mais próximos ao socialismo utópico, blanquismo e anarquismo, isso decorreria do caráter fragmentário das *Teses*, uma vez que esse texto era dependente das considerações de outro projeto inacabado – *Passagens*.

Assim, seria necessário esclarecer o que Benjamin discernia por “teologia” nas *Teses* e os termos daí derivados do “materialismo histórico” como “oprimido”, dada a excentricidade dos seus referenciais em relação aos cânones acadêmicos. Conforme Tiedemann, Benjamin apontou que a tarefa da história não era apenas dar aos oprimidos o acesso à tradição, mas também criá-la. E pode-se notar que a citação que serve de mote à parte XIV das *Teses* remetia justamente à questão da origem – “A Origem é o fim” e, conforme Scholem colocou, Benjamin ligava diretamente essa reflexão à representação do seu ‘Angelus Novus’.

Mas, o argumento da parte XIV é endereçado diretamente a Marx, pensando o *18 Brumário* em direção à fabricação de uma origem em prol dos oprimidos – à Roma de Robespierre. Ali Benjamin colocou as implicações práticas da produção de uma origem do político por meio da sua ideia do *Jetztzeit*, ligando essa produção às possibilidades de uma origem teológica e juntando as questões colocadas em “Doutrina do Similar” à concepção da temporalidade descontínua.

Logo, a produção teológica não era apenas uma questão de método, mas também uma questão de produção das origens do religioso que interessava ao uso do político, já que Benjamin parece ter reparado na junção feita por Marx no *18 Brumário*, e, especialmente as relações encetadas a partir da frase bíblica “Deixe que os mortos enterrem seus mortos”.

E, pelo termo ‘Jetztzeit’ Benjamin problematizaria a representação engendrada naquilo que se poderia definir como

um aparecimento simultâneo, por conseguinte, desvinculado de uma relação de substituição do objeto e apresentado às condições de um jogo histórico amplo.

Avançando a partir do raciocínio de Tiedemann, acredito que a teologia de Benjamin não fica apenas circunscrita ao metafórico – imagens, analogias e parábolas –, mas reverbera uma parte legítima do pensamento de Benjamin e, tão importante quanto as demais, o esoterismo, e se conjuga ao seu afastamento do materialismo dialético no período do Collège.

Essas digressões juntam a gnose, movimentos heréticos cristãos e judaicos (como os adamitas e os sabatianos) e o misticismo judaico, às contribuições contemporâneas de Éliphas Levi e da Teosofia e, todos esses, às ideias de socialistas franceses que prestavam atenção ao esoterismo, como Fourier e Blanqui. Por exemplo, Benjamin associava as questões da emancipação moral e do amor livre, que lhe interessavam intensamente, com a “glossolalia” e a “linguagem angélica”, ou “linguagem divina”, que atribuía ao período adâmico, no que, com certeza, foi ajudado por Klossowski, mesmo porque isso se constituiria numa de suas linhas de trabalho no Pós-guerra.

Por conseguinte, estaríamos diante de uma colusão do esoterismo com o socialismo, mas, em que medida a inserção de Benjamin no Collège nos permite discerni-la?

Passagens

Numa correspondência de 1952, um dos poucos escritos relativos à sociedade secreta ou a seus integrantes, que veio à luz, Klossowski lembraria que havia conhecido Benjamin antes de ter se juntado a Bataille na revista *Acéphale*, e que Benjamin os seguiria ao *Collège* e à sociedade secreta do Acéfalo, embora divergisse deles em praticamente tudo. Mas, no campo religioso eles convergiam: segundo Klossowski, ambos escutavam Benjamin com paixão, posto que possuía

“um conhecimento prodigioso de todas as correntes esotéricas”, além do que “as mais remotas e secretas doutrinas pareciam, através dele, tornar-se um esoterismo artesanal que poderia descortinar para nós, a qualquer momento, os mistérios arcanos” (KLOSSOWSKI 2014a, p. 1).

Discordando do rótulo de teórico marxista pespegado a Benjamin, Klossowski (2014a) apontava que a sua “poderosa originalidade” o distinguia como um dos grandes pensadores contemporâneos, ainda que desconhecido à época e, ao contrário de suas próprias ideias acerca do Cristianismo, o equiparava ao profeta Isaías:

Existia nesse marxista, ou melhor, crítico extremado, um visionário cujas imagens eram tão ricas quanto às de Isaías. Ele vivia dividido entre os problemas que só a necessidade histórica poderia resolver e as imagens de um mundo oculto que sempre se impuseram a ele como a única solução. Mas isto era o que ele considerava ser a mais perigosa tentação (KLOSSOWSKI 2014a, p. 1).

Afirma ainda que, imerso nesse dilema insolúvel, Benjamin ansiava “pela liberação total, com a vinda do *jogo livre das paixões* no sentido de Fourier”, aproveitando para frisar: “por quem ele tinha uma admiração sem limites” (KLOSSOWSKI 2014a, p. 1).

Ora, a correspondência de 1952, além de apontar a existência de várias divergências e de diferentes envolvimento entre Bataille, Benjamin e Klossowski no entorno do *Collège*, também deixa claro que o interesse pelo pensamento de Fourier e o esoterismo guiaram boa parte da colaboração entre os três intelectuais. E Fourier era, então, tomado não apenas como um dos iniciadores do socialismo, mas como alguém que o conjugara com o esoterismo, inclusive, tornando essa conjunção operativa nos falanstérios.

Provavelmente, Benjamin mais influenciou que participou das atividades do *Collège* e, inclusive, parte das suas restrições

a essa participação derivava do difícil relacionamento com Caillois, um de seus líderes. Se as trocas intelectuais e a amizade norteavam as relações com Bataille e Klossowski, ainda que esse último fosse considerado por Benjamin mais como um discípulo, Caillois era enxergado num estranho misto de respeito, inveja, medo e desprezo, sobretudo a partir de 1938, quando a relação entre eles se intensificou.

Por um lado, Caillois é repetidamente citado em *Passagens*, como referência e guia para a investigação, além do que, Benjamin nutria grande interesse pelas suas palestras no *Collège* a respeito da violência e das drogas, provavelmente porque essas somavam-se às suas próprias experiências visando restaurar a teologia por meio dos sonhos (TIEDEMANN 2002; KLOSSOWSKI 2014a).

Por outro lado, numa das cartas endereçadas a Horkheimer, Benjamin reclama da crueldade patológica de Caillois e o descreve como repulsivo, por conta de julgar que as suas tendências se aproximavam às de Goebbels, o Chefe da polícia nazista. Essa apreciação levaria Benjamin a criticar vários dos escritos de Caillois, e alguns desses textos, sabe-se hoje, eram destinados ao consumo do *Collège*, como *O Vento do inverno* de 1937 (BENJAMIN 2006b).

As críticas a Caillois foram também desenvolvidas na correspondência com Horkheimer e em alguns artigos, mas os complexos sentimentos que simultaneamente os ligavam e separavam – compreensível apenas se considerada a questão do esoterismo –, impediram Benjamin de assumir as suas diferenças em público, preferindo mesmo escondê-las sob pseudônimo, conforme seu gosto, anagramas – como foi o caso de “J. E. Mabbin” na crítica ao texto *Aridez* (BENJAMIN 2006b).

Dialectics at a Standstill

Finalmente, no artigo “Dialectics at a Standstill”, Tiedemann (editor da publicação-base de *Passagens*, o volume VII da *Gesammelte Schriften* de Benjamin), busca demonstrar que *A Obra de Arte*, as *Teses* e *Passagens* estariam intimamente ligadas do ponto de vista epistemológico e metodológico, opinião também esposada por Adorno. Aponta, ainda, que teologia e comunismo convergiam no pensamento de Benjamin desde 1929, e que esse havia interrompido o trabalho em *Passagens* exatamente por causa dos problemas de representação que se atravessavam à frente de sua aproximação com o materialismo histórico (TIEDEMANN 2002).

Tiedemann também realça o caráter fragmentário e provisório de *Passagens*, mostrando que apenas três textos deveriam ser considerados acabados: “O anel de Saturno ou Sobre a construção em ferro”, escrito em 1929; e as duas versões de “Paris, a Capital do Século XIX” [doravante *Paris*], a de 1935, e a 1939. Depois, ressalta que *Paris* fora escrito para ser apresentado ao Institute of Social Research com a intenção de integrar *Passagens* como projeto de pesquisa dessa instituição.

Pode-se acrescentar à digressão de Tiedemann outra inferência, a qual ajuda a resolver o problema da pesquisa de *Passagens*, uma vez que a maioria das anotações de Benjamin não foi datada e ficaram prejudicadas pela disposição feita por assunto: as duas versões de *Paris* funcionam como mapas e roteiros de *Passagens*, na medida em que muitas das anotações estão relacionadas ao desenvolvimento da colaboração entre Benjamin e Klossowski.

O interessante, para os fins de entender o raciocínio a ser desenvolvido, é que: a) existem duas versões do mesmo texto; b) ambas foram trabalhadas no período das parcerias no Collège; c) as duas versões foram escritas nos limites de seu recorte cronológico, ou seja, ao início e ao fim da colaboração;

e, d) cada uma dessas versões coincide com a feitura de outros dois textos já trazidos para nosso exame, respectivamente, “Agesilaus Santander” e as *Teses*.

Embora semelhantes do ponto de vista estrutural ou narrativo, as duas versões de *Paris* encerram diferenças marcantes em suas proposições teóricas e metodológicas, na organização dos conteúdos e nas referências políticas.

Paris, capital do século XIX

Se a figura do anjo emergia repentinamente em “Agesilaus Santander” como a interpretação luciferiana da revolta a partir dos insumos esotéricos, na versão de 1935 a questão do materialismo já começava a ser compreendida nos termos de mercadoria, enquanto valor cultural e fantasmagoria – “uma imagem enganosa, produzida para deslumbrar, que é em si mesmo uma mercadoria, no qual os valores de troca ou as formas de troca escondiam o seu valor de uso” (TIEDEMANN 2002, p. 938).

Por conseguinte, não seria por acaso que, em lugar de Marx, Benjamin começaria a se fixar nos escritos de autores de esquerda que tivessem juntado a atuação revolucionária, o esoterismo e a ultrapassagem moral – casos de Fourier e Baudelaire –, permitindo iniciar a constituição daquilo que passaria mais tarde a ser definido como “materialismo hedonístico” e, no caso da linha de trabalho de Klossowski, na “pornologia superior”, conforme a avaliação de Deleuze em 1969.

Contudo, a versão de 1939 inicia com a comparação entre a História e Janus, o deus bifronte dos romanos, utilizando a seguinte citação: “olhe para o passado ou o presente, ele vê as mesmas coisas”. A partir dela Benjamin remete a compreensão de *Passagens* “a uma ilusão expressa por Schopenhauer, na fórmula de que para capturar a essência da história é suficiente comparar Heródoto e os jornais matutinos”

(BENJAMIN 1991c, p. 62). No seguimento, indica que essa é a expressão da sensação de vertigem característica do século XIX – “o ponto de vista que concebe o curso do mundo de uma série ilimitada de fatos congelados sob a forma de coisas”, a “História das Civilizações” (BENJAMIN 1991c, p. 62).

Essa apresentação confunde os especialistas, na medida em que tal fórmula até hoje não fora encontrada nos escritos de Schopenhauer (BENJAMIN 2002), o inventor das ideias de “fantasmagoria”, do “eterno retorno do mesmo” e, como nota Tiedemann, “o único filósofo idealista que não havia tornado o progresso a assinatura do processo histórico como um todo”, ultrapassando, inclusive a Marx, como referência para Benjamin (TIEDEMANN 2002). E, acrescentamos, Schopenhauer foi aquele que em *Parerga e Paralipomena* dissertou sobre problemas que tocavam diretamente a Benjamin: os espectros e a magia, o fenômeno do *Wahrträumen* [o sonhar verdadeiro] e o *Doppelgänger* [o duplo].

Se, na versão de 1935, o falanstério de Fourier”, a engrenagem formada “na intrincada colaboração das *paixões mecânicas* com as *paixões cabalistas*” e “projetado para restaurar os seres humanos às relações em que a moralidade se tornava supérflua” era o elemento mais importante na colusão do esoterismo com o marxismo, na versão de 1939 cederia parte de sua glória para Louis Blanqui e Baudelaire (BENJAMIN 2002, p. 5).

A versão de 1939 se desenvolve a partir da fantasmagoria da civilização, para concluir na proposição mediatizada pelo Collège: o eterno retorno de Nietzsche, em que o argumento central é facilitado pela referência às figuras e obras de Blanqui e Baudelaire (BENJAMIN 2002).

O fato é que, no decurso da colaboração no Collège, Benjamin se convencera da frivolidade das teses de Fourier frente à descoberta do livro de Blanqui *A Eternidade pelos astros* e à comparação do Falanstério com os experimentos descritos por Sade em *Os 120 dias de Sodoma*

(BENJAMIN 2002). Isso pode ser verificado na versão de 1939, quando Benjamin passou a apontar que as harmonias de Fourier não guardavam relação com as místicas de números de quaisquer tradições, mas antes eram fruto das suas elucubrações, ainda que altamente desenvolvidas (BENJAMIN 1991c).

Por sua vez, Sade não é citado na versão de 1939, mas percebe-se que a leitura de *Os 120 dias de Sodoma* levou Benjamin a entender que “a similaridade entre Fourier e Sade residia no momento construtivo que é próprio a todo sadismo” (BENJAMIN 2002, p. 638). Assim, os experimentos dos sadistas, em sua crueldade, seriam reconhecidos como o inverso do mecanismo idílico de Fourier, levando-o a exprimir essa impressão pela fórmula esotérica “os extremos se tocam” – o *ouroboros* (BENJAMIN 2002, p. 639).

A Eternidade pelos astros, escrita por Blanqui na prisão do forte de Taureau, em 1872, seria a prova cabal de que sua concepção da história era acertada. Afinal, o revolucionário, mesmo com pouquíssimo conhecimento do esoterismo (Benjamin o definiu como um autodidata), distinguira, numa experiência próxima ao êxtase, algo semelhante àquilo que ele vinha burilando durante muitos anos: a fantasmagoria cosmológica do eterno retorno,

A circunstância do desconhecimento geral de *A Eternidade pelos astros* foi vista por Benjamin como prova, ou sinal de sua exuberância (BENJAMIN 2002, p. 112), ademais porque Blanqui apresentava essa ideia “dez anos antes do *Zaratustra*”, como “uma imagem do progresso que – antiguidade imemorial se pavoneando num aparato de última novidade – se revela, ela mesma, a fantasmagoria da história” (BENJAMIN 1991c, p. 76).

A eternidade pelos astros

Nesse ponto, é interessante observar que Benjamin notara a importância dada por Engels à noção do desejo utópico em Fourier e Hegel, e que esse engendrara o raciocínio da revolução por meio das menções à vinda do Messias (EILAND 2002). E, segundo Smith (2018), Benjamin encadeara as elucubrações em torno de Fourier com a obra de Sade, distinguindo que a inspiração do trabalho desse último era a “negação revolucionária [...] da antiga lei do Gênesis”, pois “o que constituiu o crime de Adão e Eva não é que eles provocaram a Lei, mas que eles a suportaram”.

Assim, Benjamin lidava com a ideia de que não um, mas dois desejos utópicos afluíam nas revoluções, e que isto se relacionava à unidade de oposições de Hegel – plataforma central do materialismo histórico e dialético. Para Smith, este raciocínio refletia a colaboração de Benjamin com os recém-convertidos à não dialeticidade no Collège, como Klossowski (SMITH 2018). Por conseguinte, em 1939 a colusão do esoterismo com o socialismo já estava centrada numa digressão que, juntando Sade, Baudelaire e Blanqui, permitia trabalhar o conceito de História nas *Teses*.

A fantasmagoria da história seria, então, expressa na repetição infindável de tipos finitos, na medida em que a natureza, em sua expansão, teria de reproduzi-los incessantemente. E como cada espécime humano seria eterno, a cada momento de sua existência o número dos seus sócios seria também infinito no tempo e no espaço. Desse modo, não existiria propriamente uma origem, mas novos começos. Por conseguinte, se juntaria o sentido filosófico da imanência ao da transcendência: homens, ações, atuações e ideias percorreriam um percurso eterno entre os sistemas estelares e o universo (BENJAMIN 1991c).

Além disso, a ‘doutrina do similar’ permitia entender o encadeamento da fantasmagoria da história como o

reconhecimento do laço entre esoterismo e socialismo, nas figuras, na biografia e nas obras de Blanqui e de Baudelaire.

Nesse sentido, a resignação de Blanqui frente à derrota estaria explicada a partir de sua compreensão da possibilidade perpétua da revolução, e isso já estaria demonstrado, pelo menos para Benjamin, não apenas pela repetição de antigos conceitos esotéricos em *A Eternidade pelos astros*, mas também pela sua verificação em *As Flores do Mal*.

O leitor deve notar que, na versão de 1935, Baudelaire era apenas o literato que permitiria explicar tipos parisienses (o *flâneur*, o *bohème*, etc.) e o contexto de *Passagens*. Já na versão de 1939, os poemas “Os sete velhos” e “Litanias de Satã” serviam para relacionar esoterismo, contexto, revolta e história, e para realocar o luciferianismo de *As Flores do Mal* num sistema mais amplo, o qual fora possibilitado pela descoberta do texto de Blanqui.

Em vários apontamentos de *Passagens* pode-se observar a perplexidade de Benjamin frente ao relato de que Baudelaire era capaz de desenhar de memória o rosto de Blanqui. A partir disso, passaria a reconhecer a figura do revolucionário nas alegorias luciferianas de Baudelaire – como em “Os sete velhos” –, e a apontar as relações entre *A Eternidade pelos Astros* e *As Flores do Mal*, e entre o abismo de Blanqui e o inferno de Baudelaire.

A visão luciferiana de progresso e revolta, articulada na alegoria de Paris e do capitalismo, foi substituída por uma nova asserção, em que a ultrapassagem da ideia de progresso, vital para a elaboração do conceito de fantasmagoria, dava lugar à repetição inexorável da revolução, mas impunha a asserção da não dialeticidade, com a subsequente substituição do luciferianismo por um sistema de representação mais adequado àquilo que fora revelado a Benjamin, na leitura de Sade – o novo desejo utópico.

O sonho com o mapa do inferno

Reconhecida a pertinência das ideias esotéricas de Benjamin e as suas parcerias no Collège, cabe agora apontar como isso foi transposto para a linha de trabalho assumida por Klossowski no Pós-guerra.

Em razão dos limites deste artigo, o raciocínio será centrado em uma publicação de 1948, a tradução do livro *De Anima* de Tertuliano, norteando o seu exame pelas cartas em que Klossowski trata da parceria com Benjamin.

A tradução para a língua francesa dos escritos, em latim, de autores cristãos dos primeiros séculos, consumiu boa parte do tempo de Klossowski no período e note-se que esse ainda se dedicava à literatura, à filosofia e ao desenho. Chama a atenção que o objeto desse esforço tenham sido os textos de dois apologistas do cristianismo, Tertuliano e Agostinho, ambos nascidos na região de Cartago, e que eles se destacaram na condenação ao Paganismo.

A citação “poucos suspeitaram como foi triste ressuscitar Cartago”, atribuída por Benjamin a Flaubert, o qual, por sua vez, a atribuiu aos teólogos medievais, pode ser compreendida como uma invectiva: nas *Teses*, está diretamente relacionada à tarefa de reescrita da história, a contrapelo dos documentos produzidos pela ortodoxia cristã, pois nada restava da teologia romana, exceto o que assim pudesse ser recolhido dos apologistas. E, segundo Smith,

Um de seus pontos primários de referência [de Klossowski] era o politeísmo da Roma pagã, onde o termo *theologia* era entendido no seu sentido literal, enquanto um discurso sobre os deuses. Como resultado, a teologia de Klossowski teria pouco a ver com a Cristandade – era não-cristã e, mesmo, anticristã – uma teologia completamente renovada pela recuperação de modos heterodoxos de pensamento que haviam sido apagados pelo monoteísmo e pela ortodoxia cristã (SMITH 2018, p.16).

Ainda que o leitor não se tenha convencido de que este fosse o interesse de Benjamin, pouco resta a duvidar da profunda imersão de Klossowski na antiga teologia, e de que ele acreditasse que Benjamin o havia impelido à busca de uma sociedade socialista, mas organizada nos termos de *classes afetivas* (KLOSSOWSKI 2014a, p. 1).

Neste ponto, mais um argumento há que ser considerado: desde o verão de 1938, nas reuniões do Collège e até o outono, na sociedade secreta do Acéfalo (BROTCHIE 2018), Bataille e Kojève vinham burilando os conceitos de Hegel para conectá-los às leituras de Nietzsche, visando constituir meditações e exercícios que pudessem ser aplicados às práticas iniciáticas e cerimônias do Acéfalo. O problema é que os dois acabaram se convencendo de que não existia nenhuma atividade religiosa que pudesse se adequar aos seus propósitos, sendo, portanto, necessário inventar algo capaz de funcionar nos termos político-religiosos propostos em 1939, ou seja, que se ultrapassasse a dialética hegeliana e se resgatasse uma “negatividade sem função” (HUSSEY 2000, p. 56-61).

Essa invenção, nomeada de “A prática da alegria diante da morte”, reunia os textos e referências de Bataille aos métodos de contemplação mística católica de Teresa de Ávila e João da Cruz, e esses às reminiscências neoplatônicas do *Corpus Areopagiticum* de Pseudo-Dionísio e às proposições de Mestre Eckhart (HUSSEY 2000, 62), produzindo consequências tremendas aos destinos de Klossowski e, talvez, de Benjamin. No caso de Klossowski, esse enfrentaria uma violenta crise religiosa, que o levou não apenas ao catolicismo, mas a ingressar na ordem Dominicana de La Lesse, onde permaneceu como noviço até 1945, ano em que apostatou essa crença.

O fato é que em sua apostasia, Klossowski não abraçou o luciferianismo, nem buscou refúgio na magia, conforme fizeram outros franceses que somavam o anticlericalismo ao socialismo pela via religiosa do luciferianismo, esoterismo e do neocatolicismo – casos de Baudelaire, do *fourierista* Éliphas Lévi e dos saint-simonistas. Klossowski, no entanto, acabaria

adensando uma certa historiografia do socialismo, a que se iniciou em 1847 com *Historie des Montagnards* de Alphonse Esquiros.

Esquiros apresentou o Gnosticismo e a sua recuperação pela Ordem dos Templários como a origem da extrema-esquerda francesa e do socialismo em geral, numa trilha que prescindia de Marx e apresentava a Jesus Cristo como o primeiro revolucionário (STRUBE 2016). E, não por acaso, exatamente nesse período Michelet havia editado o *Procés des Templiers*, para publicá-lo entre 1841 e 1851.

Ora, o trabalho de Klossowski na tradução de Tertuliano já era paralelo a *Sade meu próximo*, e se fazia em respeito à não dialeticidade, num contexto histórico e social em que a crítica ao Nazismo e a denúncia do Holocausto se aprontavam por sua apresentação como a expressão do *extremo mal*. Por conseguinte, a adesão ao luciferianismo e o emprego das figuras luciferianas não faziam mais sentido à colusão entre o esoterismo e o socialismo no Pós-guerra, uma percepção já avançada por Benjamin em *A Paris do Segundo Império em Baudelaire* – texto exaurido de *Passagens*, em 1938.

Embora tomasse o cuidado de dizer que o satanismo de Baudelaire não devia ser levado à sério, sendo mais uma atitude não conformista, Benjamin salientou que o poeta era “completamente familiarizado com o aspecto dual de Satã”: o do sentido gnóstico, que se acrescentava ao argumento de rebeldia das classes baixas; e o do estilo aceito pelas classes altas, o da ‘missa dos ágios’ (BENJAMIN 2006b, p. 11-12). Observa-se que essas relações já haviam sido expostas por Michelet em *A Feiticeira*, no ano de 1862, e, novamente, por Jules Bois em *O satanismo e a magia*, em 1895 (McINTOSH 2011).

Pois, a missa dos ágios não era apenas uma alegoria da missa negra, mas também de Baudelaire, e essa impressão fora colocada por um intelectual que creditava imensa importância à alegoria como instrumento de interpretação dos textos. No

caso, é importante salientar que a missa negra é uma inversão dialética e criativa da liturgia Tridentina e implica, para os seus fiéis, a crença simultânea em uma divindade infernal e na capacidade operativa do ritual original.

Ora, guiar-se pelas impressões de Benjamin seria o passo óbvio para Klossowski no Pós-guerra, mesmo porque isso se aplicava às suas crenças de que os sonhos e as visões sob o efeito do ópio ou do haxixe possibilitavam o vislumbre de outros sistemas, por conseguinte, tornando possível a sua investigação. E, numa carta para Adrienne Mounnier, a qual cuidava de publicar o legado de Benjamin em 1952 e fora a responsável pela facilitação da tentativa de sua fuga para a Espanha em 1940, Klossowski perguntou: “Você poderia saber, de algum modo, o que aconteceu com os diários dos quais ele costumava ler passagens para mim, particularmente daqueles sonhos onde tudo era tão movimentado?” (KLOSSOWSKI 2014b, p. 19).

Klossowski se referia à notícia de que Benjamin procurou, até o derradeiro instante, proteger uma “grande pasta preta” – para alguns o manuscrito da última versão de *Passagens* (BENJAMIN 1991c, p. 1193; 2002, p. 946). Contudo, o que nos interessa nesse raciocínio é que para Klossowski só importava o relato dos sonhos. E, pelo menos um desses sobreviveu para nos ajudar a compreender o interesse de Klossowski e todo o esforço dispendido na tradução e investigação dos textos de um religioso do séc. II:

Eu me vi de pé em frente a um mapa e, simultaneamente, em pé na paisagem que ele representava. A paisagem era terrivelmente triste e vazia; eu não poderia dizer se sua desolação era a de uma terra erma e rochosa ou de um vazio terreno cinza povoado apenas por letras maiúsculas. Estas letras se contorceram e se curvaram em seu terreno como se seguissem o cume de montanhas; as palavras que elas formaram eram aproximadamente equidistantes umas das outras. Eu sabia ou aprendi que estava no labirinto do meu canal auditivo. Mas o mapa era, ao mesmo tempo, o mapa do inferno (BENJAMIN 2006a, p. 335-336).

O mapa do inferno foi sonhado em 6 de março de 1938, no mesmo período em que as transformações no Collège, tocadas por Bataille e Kojève, se intensificavam. E o sonho surpreende não apenas porque o raciocínio em *A Obra de Arte* é ali reconhecível, mas porque há o relato da técnica de distribuição dos topônimos sobre a arte cartográfica, uma vez que a disposição da tipografia no mapa necessariamente deve acompanhar o percurso das cadeias de montanhas.

Entretanto, o mapa do inferno revela também o raciocínio intelectual conformado à esfera do religioso, o que permite inferir que as conclusões exauridas do sonho poderiam ser utilizadas noutros projetos. E, ainda em 1938, acontecia no Collège algo semelhante às Grandes Navegações do séc. XVI: do espaço limitado e limitador do Inferno se navegava, subitamente, à alegoria libertadora e não dialética do insondável abismo e de suas repetições infinitas, e à nova visão da história que se afirmava no contexto da produção de meditações como “a prática da alegria diante da morte”.

Sobre Abismo

Benjamin registra diligentemente esta ultrapassagem e a tensão que envolve a sua invenção em *Passagens*: “Com Blanqui o cosmos se tornou um abismo. O abismo de Baudelaire é desprovido de estrelas; ele não pode ser definido como espaço cósmico. Menos ainda o exótico espaço da teologia [...]” (BENJAMIN 2002, p. 271-272).

Ele ainda refere a sua relação com a interpretação da História: “Sobre o abismo: profundidades de espaço, alegoria de profundidades de tempo” (p. 365). Finalmente, deixa apontada a conexão entre as suas prospecções oníricas, a delimitação do novo espaço mítico e as suas referências – “Sobre o Abismo, e o verso ‘Tenho medo do sono, o túnel que me esconde’: Conheceis o Terror de quem Adormece? Até os dedos dos pés tremem porque o Chão lhes falta e os Sonhos começam” (BENJAMIN 2002, p. 370).

Assim, o esforço de Klossowski em torno da tradução do livro *De Anima* foi guiado por um roteiro que pode ser reconhecido nas anotações de Benjamin, de como ler a contrapelo a obra do apologista do século II, para resgatar criativamente a teologia antiga. Benjamin buscava, justamente, os conteúdos acerca da produção onírica, da representação, da repetição e das ideias acerca da origem e do começo, já que Klossowski traduziu apenas sete dos 58 capítulos da obra, exatamente os concernentes ao sono, ao sonho e à morte.

Nesses capítulos, Tertuliano argumentou contra a ideia de que a alma se separava do corpo durante os sonhos e a favor de que o sono era apenas uma função natural do organismo. E, ainda, denunciou a ilusão dos sonhos e das visões, e da sua interferência na escrita da História, apontando que isso havia propiciado a criação e a reprodução incessante de novos ídolos. Por fim, acusava de mentira a crença de que a alma permanecia nos corpos após a morte ou deles se apartava, de modo a se dividir ou fracionar em várias outras (TERTULIANO, 2018a).

Tomar *De Anima* como o primeiro objeto da leitura do Cristianismo a contrapelo oferecia ainda a vantagem de corroborar e avançar na fantasmagoria cosmológica de Blanqui, porquanto outra obra de Tertuliano – *Adversus Valentinianus*, era uma das únicas fontes de acesso ao Valentinianismo, o sistema de ideias que, muito provavelmente, Benjamin tinha em mente quando julgou os avanços de Blanqui e Baudelaire para detectar o novo desejo utópico.

Esse sistema, em lugar de uma origem, propunha um ser antes do começo – *Bythos* [Abismo], não criado, imenso, infinito, invisível e eterno. Em vez de começo, esse sistema argumentava com a ideia de eternas permutas e substituições, uma vez que Abismo havia emanado apenas um número limitado de entidades e, portanto, a combinação delas era finita. Em lugar de representações de divindades, apresentava os seus simulacros e imitações: explicava Demiurgo, o criador do mundo material, como uma imitação de Abismo, e o demônio

como a contraposição de Demiurgo – uma criatura espiritual e mais próxima de Abismo, portanto, possuidor de uma melhor compreensão das coisas que Demiurgo (TERTULIANO, 2018b).

É a partir dessa articulação que Klossowski finalmente se decide pela teologia romana como fio condutor de suas análises em *Nietzsche, le polythéisme et la parodie* (1957) para conciliar Sade, Fourier e Marx em prol de desenvolver o “materialismo hedonista” de Benjamin – “o jogo livre das paixões” (KLOSSOWSKI 2014b).

Considerações finais

No período imediatamente anterior à Segunda Guerra, se consolidou a aproximação entre esoterismo e socialismo e no entorno do Collège, ressedimentando uma tradição que remontava à Revolução Francesa. Empolgada por Bataille, Klossowski e Benjamin, essa aproximação se apoia numa releitura de Nietzsche, no afastamento do legado de Marx, na ênfase do ‘jogo livre das paixões’ e na pesquisa de insumos nas obras de literatos e revolucionários do XIX.

Depois da Guerra o esoterismo perdeu boa parte de seu atrativo para a esquerda, devido aos ataques de intelectuais ligados à Escola de Frankfurt, dentre eles Horkheimer, Adorno e Lukács, que constituíram uma metanarrativa que explicava o fascismo e o nazismo como resultantes da “destruição da razão”, operada desde Schelling, em que esoterismo e antissemitismo se misturavam (HANEGRAAFF 2019).

Klossowski aprofundou as orientações de Benjamin a fim de organizar os insumos do esoterismo no interior de outra metanarrativa alargada em direção à teologia romana, em que apoiaria contribuições seminais para o Pós-estruturalismo.

Contudo, meu leitor, outras conclusões podem ser exauridas da versão de 1939 de *Paris*: por uma epígrafe que faz referência ao deus romano Jano, Benjamin apontava que

Passagens se guiaria pelas observações de Schopenhauer, como um exame da reificação de certa concepção de história no século XIX e da consolidação do seu resíduo [*résidu*] – a ‘História da Civilização’. Benjamin se propunha a mostrar que a ascensão das novas formas de criação e de comportamento possibilitavam a manifestação de ‘fantasmagorias’: as arcadas, as exposições universais, a experiência do *flâneur*, o projeto de reurbanização de Haussmann, etc. (BENJAMIN 2002, p. 14).

Descobrimos que a elucubração de Benjamin se baseia no capítulo XXXVIII de *O mundo como vontade e representação*, em que Schopenhauer distinguia o moto da história: *Eadem, sed aliter* [o mesmo, mas de outra maneira], encadeando a sua explicação a partir da leitura de Heródoto (SCHOPENHAUER 1966, p. 444). E essa é exatamente a imagem resumida por Benjamin na seguinte fórmula: “para que se apreenda a essência da história, basta que se compare Heródoto e o jornal matutino” (BENJAMIN 2002, p. 14). E, ao final da argumentação de Benjamin, até o mais poderoso adversário dessa sociedade, Louis Blanqui, havia vislumbrado no êxtase esotérico os efeitos terríveis das fantasmagorias do XIX, deixando registrada essa impressão no seu derradeiro livro, *L’Eternité par les astres*.

Observe-se que a epígrafe que faz referência a Jano, o deus romano das mudanças e transições, dos começos e dos inícios, se baseia na iconografia que o apresenta como uma figura bifronte, mas de feições iguais:

A História é como Jano; tem duas faces. Se ela olha para o passado ou o presente, vê as mesmas coisas (BENJAMIN 2002, p. 14).

E Schopenhauer utilizava exatamente a figura de Jano para trabalhar o problema da eterna repetição, mas lhe acrescentava uma compreensão da *diferença*:

Em vez disso, admitamos que a religião, como Jano, ou melhor, como Yama, o deus brâmane da morte, tem duas faces, uma

amigável e a outra sombria. Cada um de nós manteve o olhar fixo em apenas uma delas (SCHOPENHAUER 2017).

Adrian Del Caro (2013), tradutor das obras de Schopenhauer para a Universidade de Cambridge, lembrou que em *Parerga e Paraliponema* se apontava o seguinte:

Poderia ser que Jano (sobre o qual Schelling acabou de lecionar uma disciplina acadêmica e declarasse ser ele a 'unidade primal') seja Yama, o deus da morte que tem duas faces, e algumas vezes quatro?

Observe-se que Schopenhauer desenvolveu a sua impressão articulando a imagem de Janus a partir do deus da morte do *Rigveda*, Yama, e a compreensão de Schelling. No primeiro caso, se deve notar que a impressão de Schopenhauer ia além da religião hindu para se basear na iconografia do budismo tibetano, no qual Yama é representado com várias faces. Nesta vertente do budismo, Yama governa a 'Bhavachakra' [roda da vida] como guia e juiz, coordenando uma outra fantasmagoria, pela qual se buscava explicar a 'Samsara', o fluxo contínuo de reencarnações, oferecendo 72 permutações possíveis aos seres sencientes. Ora, não apenas o eterno retorno ficava apontado, mas também as permutações falanstéricas de Fourier e o 'Angelus Novus' de rosto sombrio, voltado para o passado, o contrário da ideia de progresso.

No segundo caso, o da compreensão de Schelling, Del Caro aponta que, numa nota de *Parerga e Paraliponema* Schopenhauer disserta a respeito da "explicação de Schelling sobre Jano na Universidade de Berlim e que este significa 'caos como unidade primal'". E, Del Caro nos diz que preferiu traduzir o termo *Ur-Eins* por 'unidade primal', na medida em que Schopenhauer buscava então desenvolver o conceito de *Ureinheit*, usado por Schelling, e que Nietzsche o repetiu como *Ur-Eine* em *O Nascimento da Tragédia* (CARO 2013).

Certamente a repetição não passaria em branco para Benjamin, que preferiu utilizar Schopenhauer em vez de Nietzsche em *Passagens* e seguiu o seu rastro na direção de produzir uma metodologia que lhe permitisse acessar a 'unidade primal'.

O leitor que conhece a história do cristianismo certamente deve ter estranhado a ausência de Irineu dentre os apologistas trabalhados por Benjamin e Klossowski, uma vez que *Adversus Haereses* é uma das principais obras de acesso às obras dos gnósticos, especialmente o Valentinianismo.

O fato é que isso não se fazia necessário, uma vez que Schopenhauer já havia discernido que para Schelling "Deus não está em Deus mesmo, mas em sua razão enquanto fundamento primeiro, ou por melhor dizer, insondável". E que este recolhera a fórmula de Böhme, o qual somente poderia tê-la obtido no *Adversus Haereses*: "Era Abismo, redemoinho, profundidade sem fundo, o Insondável dos Valentinianos" (SCHOPENHAUER 1981, p. 47).

Finalmente, devo dizer que na passagem de *Parerga e Paraliponema* relativa à Yama e à 'unidade primal' se ofereceu a Benjamin e, por extensão, a Klossowski, uma fórmula a ser contraposta à célebre "Deixe que os mortos enterrem seus mortos" do *18 Brumário* de Marx: "Em tempos de guerra os portões da morte são abertos".

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Minima Moralia**: Reflection from Damaged Life. London: Verso, 1978.

BATAILLE, George. A Conjuração Sagrada. **Acéphale**. n. 1, jun. 1936. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013.

BAUDUIN, Tessel. **Surrealism and the Occult: Occultism and Western Esotericism in the Work and Movement of André Breton.** Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, v. V (I). TIEDEMANN, Rolf (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991(c).

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, v. I (I). TIEDEMANN, Rolf. *et. al.*; SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. (ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991a.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, v. II (I). TIEDEMANN, Rolf.; SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. (ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b.

BENJAMIN, Walter. **Selected Writings**, v. 2 - 1927-1934. JENNINGS, Michael (ed.). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Press, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Selected Writings**, v. 3, 1935-1938. JENNINGS, Michael (ed.). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Press, 2006a.

BENJAMIN, Walter. **Selected Writings**, v. 4 - 1938-1940. JENNINGS, Michael (ed.). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Press, 2006b.

BENJAMIN, Walter. **The Arcades Project.** Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

BILES, Jeremy. **Ecce Monstrum: Georges Bataille and the Sacrifice of Form.** New York: Fordham University Press, 2007.

BROTCHIE, Alastair; GALLETTI, Marina (ed.). **The Sacred Conspiracy - The Internal Papers of the Secret Society of Acéphale and Lectures to the College of Sociology.** London: Atlas, 2018.

CARO, Adrian Del. Chasing a Janus footnote in Schopenhauer's PPII: On the Schelling-Schopenhauer-Nietzsche Thread. **Workshop on the works of Schopenhauer**, University of Texas at San Antonio, 6 nov. 2013. Disponível em <https://bit.ly/2M1Z4f5>. Acesso em 28 jul. 2019 [citado com autorização expressa do autor].

DELEUZE, Gilles. **Logique du sens**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

EILAND, Howard.; JENNINGS, Michael. Cronology. *In*: BENJAMIN, Walter. **Selected Writings** v. 3, 1935-1938. EILAND, Howard.; JENNINGS, Michael (ed.) Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Press, 2002.

FALASCA-ZAMPONI, Simonetta. A Left Sacred or a Sacred Left? The Collège de Sociologie, Fascism, and Political Culture in Interwar France. **South Central Review**, v. 23, n. 1, p. 40-54, 2006.

FOSS-HEIMLICH, Paul. Sade and Fourier and Klossowski and Benjamin. *In*: KLOSSOWSKI, Pierre. **Living Currency** (Followed by Sade and Fourier). London: Bloomsbury, 2018.

GRIFFIN, Roger. **Clerical Fascism in Interwar Europe**. London: Routledge, 2008.

HANEGRAAFF, Wouter. **Esotericism and the Academy** - Rejected knowledge in Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HANEGRAAFF, Wouter. Rejected knowledge... So you mean that esotericists are the losers of history? *In*: HANEGRAAFF, Wouter J. *et al.* (eds.). **Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019.

HITE, Christian. Translator Introduction. *In*: KLOSSOWSKI, Pierre. Letter on Walter Benjamin. Pierre Klossowski, translated by Christian Hite. **Parrhesia**, n. 19, p. 1-4, 2014.

HOLLIER, Denis. **The College of Sociology** (1937-39). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

HUSSEY, Andrew. **The Inner Scar**, The mysticism of Georges Bataille. Amsterdam: Rodopi, 2000.

KLOSSOWSKI, Pierre. Between Marx and Fourier: Pierre Klossowski, tradução de Andrew McGettigan. **Anthropology & Materialism**, n. 2, p. 1-2, 2014a.

KLOSSOWSKI, Pierre. Letter on Walter Benjamin: Pierre Klossowski, tradução de Christian Hite. **Parrhesia**, n. 19, p. 14-21, 2014b.

KUCZYNSKA, Agnieszka. Surréalisme en 1947- Occultism and the Post-War marginalization of Surrealism. **Art Inquiry**. Recherches sur les arts. v. 16, p. 87-100, 2014.

McINTOSH, Christopher. **Eliphas Lévi and the French Occult Revival**. Albany: State University of New York Press, 2011.

MICHELET, Jules. **La Sorcière**. Paris: E. Dentu, 1862, p. 453.

Revista Acéphale

SCHOLEM, Gershom. **Greetings from Angelus: Poems**. New York: Archipelago Books, 2017.

SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin and his angel. *In*: DANNHAUSER, W. (ed.). **On Jews and Judaism in crisis: Selected Essays**. Philadelphia: Paul Dry Books, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Tradução de Leopoldo Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1981.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga and Paraliponema** - Short philosophical essays. v 2. Tradução de Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. **The World as Will and Representation**, v. II. Tradução de E. Payne. New York: Dover Publications Inc., 1966.

SMITH, Daniel. Pierre Klossowski: From theatrical theology to counter-utopia. *In*: KLOSSOWSKI, Pierre. [e-book] **Living Currency**. London: Bloomsbury Academic, 2018.

STRUBE, Julian. Socialist religion and the emergence of occultism: a genealogical approach to socialism and secularization in 19th-century France. **Religion**, v. 46, n.3, p. 359-388, 2016.

SURYA, Michel. **Georges Bataille**: An intellectual biography. London: Verso, 2002.

TERTULIANO. Adversus Valentinianus. *In*: TERTULIANO. **Tertullian - Complete Works**. Hastings: Delphi, 2018b.

TERTULIANO. De Anima. *In*: TERTULIANO. **Tertullian - Complete Works**. Hastings: Delphi, 2018a.

THEVÉNIN, Paule.; MASSON, André. Acéphale or the Initiatory Illusion: Paule Thévenin and André Masson, tradução de Rainer J. Hanshe. **Black Sun Lit**. 28 Out. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2M9PvvA>. Acesso em: 15 out. 2018

TIEDEMANN, Rolf. Dialectics at a Standstill: Approaches to the Passagen-Werk. *In*: BENJAMIN, Walter. **The Arcades Project**. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 929-945, 2002.

TIEDEMANN, Rolf. Historical Materialism or political messianism *In*: SMITH, Gary. **Walter Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics**. Chicago: The University of Chicago Press, p. 175-209, 1989.

NOTA SOBRE O AUTOR

Renato Amado Peixoto

renatoamadopeixoto@gmail.com
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Natal
Rio Grande do Norte
Brasil

ENDEREÇO DE CORRESPONDÊNCIA

Renato Amado Peixoto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Departamento de História.
Av. Sen. Salgado Filho, 3000, Campus Universitário
Lagoa Nova
59078970
Natal, RN - Brasil

FINANCIAMENTO

Nenhum Financiamento foi declarado.

CONFLITO DE INTERESSE

Nenhum conflito de interesse declarado.

Copyright (c)
2020 *História da
Historiografia:
International Journal
of Theory and History
of Historiography*.
Este é um artigo
distribuído em Acesso
Aberto sob os termos
da Licença Creative
Commons Atribuição-
Não Comercial-
Sem Derivações 4.0
International.



RECEBIDO EM: 28/MAIO/2019 | APROVADO EM: 23/SET./2019