

**Sobre corpo, tempo e presença: abordagens
fenomenológicas para a história**

**About body, time and presence: phenomenological
approaches to history**

*Pedro leal Gomes*¹

¹ Email: pedro_leal7@hotmail.com

RESUMO

O objetivo deste artigo é pensar as questões do corpo e da temporalidade na tradição fenomenológica, especificamente em algumas obras de Hans Ulrich Gumbrecht e Jean-Luc Nancy. Minha hipótese é de que o corpo surge para os autores em sua contemporaneidade como uma urgência ético-política, produzindo em suas escritas uma radicalização em comparação a outras fenomenologias. Desta forma, poderei pensar em termos introdutórios as consequências dessa radicalização do corpo na escrita da história contemporânea, tendo em vista que a questão do corpo também parece ser decisiva neste momento.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo; Temporalidade; Fenomenologia; Historiografia.

ABSTRACT

This article's goal is to think the issues of the body and temporality in the phenomenological tradition, especially in some works of Hans Ulrich Gumbrecht and Jean-Luc Nancy. My hypothesis is that the body emerge to the authors within their contemporaneity as an ethical-political urgency, producing in their writing a radicalization in comparison with other phenomenologies. Therefore, I'll be able to think in an introductory way the consequences of the body's radicalization consequences on the contemporary historical writing, in view of the body's issue also appears to be decisive in this moment.

KEYWORDS: Body; Temporality; Phenomenology; Historiography.

Joguei a primeira ciranda no ar², ou o início

Neste artigo versarei sobre a relação entre corpos e temporalidade a partir da fenomenologia. Isto é, pensarei o problema nos seguintes termos: é possível nos relacionarmos com os tempos de forma mais direta a partir do corpo e não pelas sínteses possíveis a partir do sentido? Com fundamento nesta relação, é concebível produzir uma crítica a certa concepção de temporalidade presente na história disciplinar - aquela que separa radicalmente passado, presente e futuro para congelar e estabilizar o passado, ignorando o presente e o futuro como partes constitutivas da história e da historiografia? Se a resposta for sim, poderia a fenomenologia oferecer ferramentas conceituais e modos de escrita que articulam temporalidade e corporalidade? A fim de elucidar essas questões abordaremos alguns textos de Hans Ulrich Gumbrecht e Jean-Luc Nancy, com o objetivo de perceber como elas se apresentam para cada autor, quais as interlocuções possíveis entre eles e quais suas diferenças fundamentais. Minha intenção é justamente tentar fazer outras partes do corpo visíveis na escrita e contar uma história com o corpo.

Há um movimento interno na fenomenologia, principalmente de autores mais contemporâneos, de crítica a certa forma de pensar a relação entre ser e mundo³. Para eles, há um esquecimento ou uma negação do corpo como questão central para pensar esta relação. Hans Ulrich Gumbrecht está inserido neste movimento fenomenológico quando mobiliza sua crítica ao que chama de “visão metafísica de mundo”, e também ao que denomina de “primazia do sentido” na

² Referência à música de Mestre Anderson Miguel, ver mais em MIGUEL, 2001.

³ Michel Henry, Hannah Arendt, Renaud Barbaras, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, para nomear brevemente, são autores e autoras que de alguma maneira pensaram com e contra a fenomenologia, produzindo formas criativas – do ponto de vista do corpo – de pensar a relação entre ser e mundo.

forma de produzir conhecimento nas humanidades. Ao trazer a ideia de *presença*, a tentativa de Gumbrecht é mostrar um outro tipo de relação fundamental entre humanos e mundo, de existência e de produção de saber, uma relação que tenha o corpo como fundamento. Penso que esta relação corporal, mediante a noção de presença, também pode se apresentar na interação com as temporalidades enquanto modos de temporalização e de relação com o tempo. Nesse sentido, minha hipótese é a de que há uma preocupação ético-política (RANGEL, 2019) nas tematizações de Gumbrecht, isto é, uma busca por se relacionar com questões contemporâneas a partir da tematização de diferentes formas de imaginar corpos e tempos.

Neste trabalho, também estarei em constante diálogo com Jean-Luc Nancy, filósofo francês contemporâneo, sobretudo com sua ontologia do corpo. Minha percepção é que este autor é quem mais radicaliza a questão do corpo na tradição fenomenológica, tanto no conteúdo de sua filosofia quanto na forma. Se o corpo, para Nancy, é algo sempre relacional, que nunca está fechado em si mesmo, mas que se fabrica nas aberturas, sua escrita performará a mesma dinâmica. Não há propriamente um sistema filosófico em sua ontologia do corpo, não há a pretensão de definir, circunscrever e delimitar o corpo. Sua proposta é uma escrita menos sistemática e mais dispersa,

donde se busca estirar la expresión, la escritura, para producir efectos de extrañeza y exterioridad. Sus posiciones filosóficas más interesantes y originales se juegan de forma intrínseca con esas operaciones expresivas – discurso sucinto, juego con la equívocidad de las palabras, de los instrumentos lingüísticos como las preposiciones, las formas verbales, etc. (RAMÍREZ, 2014, p. 54).

Ao produzir uma *excritura*, ao nos prender e desprender de seu texto, Nancy nos fornece conceitos, ritmos, equívocos e desorientações para imaginarmos o corpo. Nesse sentido, minha hipótese é a de que também há uma

preocupação ético-política (RANGEL, 2019) nas formas como Nancy imagina o corpo.

Buscarei colocar Gumbrecht e Nancy como autores que possuem preocupações ético-políticas e que pensam o corpo como fundamental à produção de conhecimento. Neste sentido, eles participam do chamado giro ético-político, o qual pode ser definido como uma tendência no interior das humanidades e mais especificamente na teoria da história e na história da historiografia, que articula uma preocupação minuciosa com o mundo contemporâneo a partir do problema da diferença/alteridade. Trata-se de uma atividade ética, na medida em que

é ou pode ser, ao menos de forma mais geral e de acordo com seu sentido mais originário, uma atividade teórica preocupada e dedicada a pensar o mundo no interior do qual ela (esta atividade) se torna possível. Ou ainda em outras palavras, e para nos aproximarmos de uma compreensão heideggeriana, dedicar-se à ética pode significar preocupar-se e pensar questões, limites e possibilidades próprias ao espaço ou mundo no interior do qual nos encontramos, o que compreendemos estar sendo intensamente realizado por historiadores(as), filósofos(as) e teóricos(as) contemporâneos (...) (RANGEL, 2019, p. 30).

O termo *político* hifenizado diz respeito justamente a essa atuação, que é um comportamento “mais específico na medida em que se orienta objetivo-explicitamente (o quanto isto é possível) por um conjunto de determinações mais sistemático” (RANGEL, 2019, p. 30).

Seja dialogando com a temporalidade, a corporalidade ou com outros temas, há uma tendência, autoconsciente ou mesmo irrefletida, de articular o pensamento com uma atividade em relação ao mundo contemporâneo. Por fim, é uma preocupação ético-política que tem como direção a diferença/alteridade justamente pela “necessidade de se resguardar espaços para grupos e modos de ser específicos” (RANGEL, 2019, p. 30). Um movimento atento às mais diversas

formas de ser e estar, e em nosso caso, de se relacionar a partir/com os corpos, os múltiplos passados e formas de temporalização.

Ao aproximar ambos autores como corpos preocupados com a relação entre pensamento e corpo em um gesto ético-político, é importante salientar suas diferenças, especificamente um Gumbrecht ainda bastante conectado com a primazia heideggeriana do humano e um Nancy mais livre desta, com uma constante preocupação contra-antropocêntrica.

O mais fundo está sempre na superfície⁴: o que pode um corpo, afinal?

O corpo enquanto ontologia é o horizonte da filosofia de Jean-Luc Nancy, e é ela que deixaremos afetar nossa pele nessas páginas. Se Deleuze pergunta, a partir da filosofia de Espinosa, “o que pode um corpo?” (DELEUZE, 2017, p. 147), partindo de Nancy, poderíamos formular a questão: O que é um corpo? Ou citando-o diretamente, “o que é isto que é um corpo?” (NANCY, 2000, p. 06). O que nos encantou especialmente na abordagem de Nancy em relação ao corpo foram dois momentos, 1) em geral, nos textos fenomenológicos – sobretudo clássicos, mas não apenas -, sentíamos o corpo como qualquer coisa que não um corpo, isto é, faltavam os espasmos, os cheiros, os líquidos, os toques, os gostos, as contrações. O corpo poderia ser sinônimo de existência, ser, mundo, mente, consciência, alma, vida e nem saberíamos dizer a diferença. Nesse sentido, Nancy nos brinda com diversas dessas materialidades em sua escrita. 2) Se por um lado sentíamos falta do corpo nas concepções a este respeito vinculadas à tradição fenomenológica, percebíamos simultaneamente um exagero do antropos. Em termos gerais, a imaginação fenomenológica tem como horizonte apenas o humano – o que dizer da “mudação humana-excepcional e rabugenta

⁴ Referência ao poema de Paulo Leminski, ver mais em LEMINSKI, 2013.

heideggeriana”? (HARAWAY, 2016, p. 11) Ora, quando pensamos em corpos queremos pensar nas florestas, nos rios, nos espíritos, nos pássaros, na xícara de café, neste teclado em que escrevo.

São dois momentos que podem, inclusive, causar confusões entre si; isto é, como poderíamos sentir falta dos aspectos tão sinceros do corpo humano como as lágrimas, as fezes, o calor, e mesmo assim questionar a ênfase humanista de determinadas abordagens? Nossa excitação pela proposta de Nancy surge dos restos dessa confusão, do que sobra, sendo justamente nessa contradição pouco contraditória que gostaríamos de nos colocar, devagarinho, com atenção na escuta, no tato, no paladar, no cheiro e no olhar.

O corpo, para Nancy, não é somente um acontecimento determinado, não é a origem nem um modo particular de percepção de tais acontecimentos, mas é o próprio acontecer; é abertura, descontinuidade, é “existência endereçada ao fora (...) Ex-istência: os corpos são o existir, o acto mesmo da ex-istência, o ser.” (NANCY, 2000, p. 20). Não temos um corpo; somos, experienciamos e vivemos o corpo, “trata-se de um problema ontológico: corpo é equivalente de existência, e se o ser é essência e a essência é existência, então o corpo é o ser (SÁNCHEZ, 2009, p. 154, tradução nossa). Diferentemente da ontologia heideggeriana, o ser-á autêntico não é apenas humano, consciente de sua finitude, mas as mais diferentes existências surgem como existentes que dão sentido ao seu mundo circundante.

Os corpos são diferenças. São, portanto, forças. Os espíritos não são forças: estes são identidades. Um corpo é uma força diferente de várias outras. Um homem contra uma árvore, um cachorro diante de um lagarto. Uma baleia e um polvo. Uma montanha e uma geleira. Você e eu (NANCY, 2012, p. 47).

Baleia, polvo, geleira, montanhas, cachorros, lagartos: corpos, existências, seres.

O corpo como acontecimento é também um espaço, mas não um espaço fechado em si e estático, mas aberto e, neste sentido, corpo é lugar; um “lugar com vibração e intensidade singulares, sempre móvel, múltiplo” (DINIZ, 2020, p. 143). Desta forma, a ontologia do corpo é a própria ontologia, não há ser antes do corpo, pois ser é corpo e corpo é ser.

Os corpos são lugares de existência, e não há existência sem lugar (...) O corpo-lugar não está cheio nem vazio, não tem fora nem dentro, assim como não tem partes nem totalidade, funções ou finalidade (NANCY, 2000, p. 15).

Corpo é fragmento, verdade estilhaçada, um abandono. Nosso corpo é próprio, mas é também estrangeiro, é presença e ausência. “É a instância que nos permite conhecer, tocar, comer – é, portanto, um meio para atingir o mundo” (DINIZ, 2020, p. 141 e 142); da mesma maneira, é um estranho, “é também o corpo de que não se escapa, que não podemos atingir com a mesma intensidade que atingimos o mundo – não podemos comê-lo -; o corpo que pesa, que nos ata à Terra, para o bem e para o mal” (DINIZ, 2020, p. 142).

A filosofia do corpo de Nancy busca escapar de noções como sujeito, consciência, mente, na medida em que essas noções, em boa parte do cânone filosófico, ou rejeitaram o corpo, ou o colocaram como par antitético e assimétrico daquilo que era considerado realmente importante. O autor dialoga com a desconstrução derridiana, colocando-se na tarefa de desconstruir as verdades acerca do corpo; ele radicaliza essa operação na medida em que também busca a própria verdade da não-verdade, quer dizer, “a verdade (ou não verdade) do desconstruído não está “no” próprio desconstruído, mas no “resto” que fica (para

nós) após a operação desconstrutiva” (RAMÍREZ, 2014, p. 230, tradução nossa). Assim, o esforço de Nancy não é pensar o corpo enquanto propriedade do sujeito, do indivíduo e da consciência, sobretudo porque não é seu desejo substantiva-lo ou sujeitá-lo. Não pretende pensar “meu corpo” ou “o corpo”, mas afirmar corpo enquanto “pura exterioridade, espacialidade, espaçamento, ‘existência’ (que é sempre, para Nancy, coexistência)” (RAMÍREZ, 2014, p. 231, tradução nossa).

A relação corpo-pensamento na filosofia de Nancy se afasta das abordagens representacionistas, que tentam buscar a profundidade dos significados no corpo, ou a revelação dos mistérios do corpo por meio da significação. Quer dizer, o corpo não remete sempre a algo fora dele, porque isso o limitaria a ser visto como representação de. Tampouco é vetor da intencionalidade, ou fenômeno. Igualmente, sua filosofia não nos leva a um tipo de saber pré-conceitual ou anterior às formas de significação. Sua proposta é justamente pensar um corpo-limite, quer dizer,

o corpo não deve ser pensado como anterior ou posterior, exterior ou interior, à ordem significante, mas em seu *limite*. Ele [Nancy] nos pede que pensemos o corpo como a palavra *em excesso*, na medida em que “o sentido flutua e se interrompe e começa” no corpo-limite. Isso não quer dizer conceber o corpo como algo fora do sentido – ou como “matéria desconhecida, intacta e intocável, jogada em uma transcendência improvável, fechada na imediatez mais densa”. Isso significaria, afinal, afirmar o sentido por sua intangibilidade (DINIZ, 2020, p. 142).

Não há uma oposição entre corpo e sentido, mas um corpo do sentido. O corpo faz sentido, um sentido outro que não o da projeção transcendental. Não há mediação, “pensar o corpo deveria significar tocá-lo ou sentir seu peso, isto é, seu estar no mundo” (DINIZ, 2020, p. 143). Desta forma, a ontologia do corpo se revela também como escrita (*excrita*), não porque demonstra uma significação, mas porque

indica um gesto para *tocar* no sentido. Um tocar, um tacto que é como o gesto de endereçar: aquele que escreve não toca apreendendo, prendendo na mão (como em *begreifen* = agarrar, que é a palavra alemã para <<conceber>>), mas toca quando endereçado, enviado *ao* contacto de um fora, de algo que se subtrai, se aparta e se espaça. O seu próprio toque, que é deveras o *seu* – é-lhe por princípio retirado, espaçado, apartado. E é isso a escrita: que o contacto estranho advenha, e que o estranho permaneça estranho ao contacto (permanecendo *no* contacto estranho *ao* contacto: é toda a questão do tacto, do contacto dos corpos (NANCY, 2000, p. 18 e 19).

A minha escrita, o meu tocar no lápis que por sua vez toca as folhas, ou o movimentar das teclas no computador enquanto surgem letras na tela são movimentos e endereçamentos meus, ao mesmo tempo que não o são, saem de mim e se tornam estranhos, surgem como um fora e são corpos outros que mobilizam um estranhamento (e um reconhecimento), ou seja, é a partir do meu corpo que estou relacionado ao meu corpo como um retorno do estranho. O filósofo formula a seguinte questão: “como tocar então no corpo, em vez de significá-lo ou de obrigá-lo a significar?” (NANCY, 2000, p, 11). Independente do como, o tocar o corpo, os toques no corpo e os toques do corpo sempre acontecem; na escrita, com a escrita, ao longo da escrita. O toque acontece nas bordas do ato de escrita, no limite das palavras e das frases, nas margens. A escrita é, então, um “tocar o corpo (ou antes, tal e tal corpo singular) com o *incorpóreo* do <<sentido>>, e assim *tornando o incorpóreo tocante*, ou fazendo do *sentido* um toque.

Pensamos que tudo é corpo, “intelecto, mente, informação, significado, virtualidade, etc., são aspectos ou expressões do corpo e da materialidade do mundo” (PAZETTO, 2020, p. 123 e 124). Neste trecho citado, Debora Pazetto está preocupada com a afirmação corrente de que certas corporeidades, neste caso, brasileiras, caracterizadas pela espontaneidade, ludicidade criativa, vistas no futebol de rua, no carnaval, no samba, na capoeira, seriam corporeidades

reprimidas por parte das culturas em virtude de uma valorização do trabalho intelectual. O problema dessa afirmação é justamente a exclusão da corporeidade própria do trabalho intelectual, reforçando a dicotomia corpo/mente. Nesse sentido, concordamos com a autora quando ela afirma que

eu não diria que o corpo é reprimido ou desvalorizado em benefício do trabalho intelectual porque este também é corporal. Os humanos do formigueiro cibernético não são menos corporais do que os sambistas e capoeiristas. O que acontece, em ambos os casos, é o atrofiamento de alguns aspectos da experiência corporal-perceptiva e, ao mesmo tempo, o aperfeiçoamento ou expansão de outros aspectos (PAZETTO, 2020, p. 124).

Certamente, a dinâmica aperfeiçoamento/atrofiamento não é meramente casual ou inocente; como bem aponta a autora, está inserida em um contexto colonial, em que, por exemplo, corpos racializados terão suas corporeidades mais visadas pelos dispositivos de controle, de exploração e de hierarquização.

Se tudo é corpo, mesmo a alma é corpo. “Como diz a etnógrafa Joana Miller, a partir de suas análises dos Mamaindê: alma é aquela parte do corpo que a gente não vê” (PAZETTO, 2020, p. 124). Sobre a alma, Jean-Luc Nancy afirma que

o corpo é simplesmente uma alma. Uma alma, enrugada, gorda ou seca, peluda ou calosa, áspera, flexível, estalejante, graciosa, flatulenta, irisada, nacarada, super maquiada, coberta de organdi ou camuflada em cáqui, multicolor, coberta de graxa, de chagas, de verrugas. É uma alma em acordeão, em trompete, em ventre de viola (NANCY, 2012, p. 46).

Quer dizer, a alma é material; corpo é alma, e alma é corpo. A diferença é que a alma é a parte invisível do corpo; segundo Ligia Diniz, a alma é forma do corpo “e, por isso, corpo ela mesma, como consciência estendida” (DINIZ, 2020, p. 144). Há, ainda, uma sutileza na materialidade da alma que faz sua

invisibilidade aparecer, “a alma é material, mas tão “sutilmente” que desaparece; ela escapa do corpo apenas pela boca” (DINIZ, 2020, p. 144). Escapa pela boca em sons, gemidos, grunhidos, barulhos, em sentidos e palavras que são, “eflúvios do corpo, emanações, leves dobraduras do ar que vem dos pulmões e é aquecida pelo corpo” (NANCY, 2012, p. 44).

Nancy surge como um autor que nos ajuda a pensar a nossa relação com a existência e com o mundo (com os passados) em um vocabulário fenomenológico, mas que está fora do paradigma da consciência e o faz a partir de uma ontologia do corpo. Neste sentido, ele aparece como uma referência imprescindível para que nas próximas páginas eu possa dialogar de forma mais interessante com a noção de presença, de Gumbrecht, sobretudo para produzir um olhar menos antropocêntrico, já que a própria noção de produção de presença parece estar imersa naquilo que Gumbrecht aponta como metafísica do sentido, especialmente quando pensa a questão do corpo, produzindo uma espécie de essencialismo que eu gostaria de evitar.

O corpo que produz presença e seus efeitos

Nesta parte tematizarei a reflexão de Hans Ulrich Gumbrecht acerca da ideia de presença, tendo como eixo primordial as questões do corpo e da temporalidade. Pretendo percorrer a tensão entre efeitos de sentido e efeitos de presença e demonstrar como a questão do corpo é incontornável para o autor. Ao mesmo tempo, buscarei evidenciar a relação entre produção de presença e temporalidade na tentativa de pensar o que é ou o que poderia ser uma historiografia da presença e uma escrita da história que tenha no corpo um fundamento.

A ária de Mozart, o golpe do boxeador, o quadro de Edward Hopper, o passe do quarterback e a “pedalada” de Robinho são fenômenos privilegiados

para uma análise da presença – como afirma Marcelo Jasmin na apresentação da obra *Produção de Presença* (2014)⁵ -; da mesma maneira um chute ao gol de Marta, a execução da ginasta Nadia Comaneci nos jogos olímpicos de 1976 e uma performance de Lygia Clark. Estes são fenômenos que, segundo Gumbrecht, tendem a forçar uma relação que é da ordem da experiência, do corpo; momentos que estão predominantemente tensionando a exclusividade da linguagem, que são menos familiares ao sentido e que portanto são favorecidos por uma análise da presença. Essas situações se apresentam como mais fortemente vinculadas à presença pois são acontecimentos que podemos experimentar “fora” da linguagem, simplesmente acontecem à nossa frente, ocupam espaço e são tangíveis aos nossos corpos. Ao nos atingirem, produzem efeitos específicos que estimulam uma certa aproximação com o mundo no qual existimos. Desta forma, uma investigação que procure acentuar efeitos de presença tenta restabelecer certo caráter de coisidade daquilo que compõe o mundo, busca o que existe nos espaços de vivências e experiências não conceituais.

Ao mesmo tempo que Gumbrecht está preocupado com a questão do corpo, me parece que ainda permanece em uma chave excessivamente antropocêntrica, tendo em vista que a presença me parece disponível apenas aos humanos. Ainda que o autor fale em corpos, existentes e entes, especialmente pelo seu vínculo com Heidegger, o autor, ao contrário de Nancy, produz uma hierarquia em que animais, minerais, ambientes e outros-que-humanos não entram como participantes dessas palavras. A sensação é que Gumbrecht, quando pensa a produção de presença e o corpo, ainda tateia a partir de um viés excessivamente metafísico, do sentido. Não por acaso, Nancy pensa em *corpo*, e Gumbrecht tensiona aquilo que seriam dois elementos subjacentes, em que *corpo* ainda permanece excessivamente vinculado ao *sentido*. Daí a dificuldade de Gumbrecht pensar a produção de presença para além da pele humana, das mãos

⁵ Tradução feita por Ana Isabel Soares do original *Production of Presence* (2004).

humanas que se relacionam com papiros, da poesia feita somente por humanos e de construções históricas feitas por uma única espécie.

O autor define *presença* como uma referência espacial, o que é “presente” para nós está à nossa frente e é capaz de ter impacto imediato em nossos corpos, está ao nosso alcance e é tangível às mãos humanas. Quanto à noção de produção, ela não está associada ao sentido comum de fabricação de objetos ou criação de materiais industriais, está vinculada, sobretudo, ao sentido etimológico do latim (*producere*), que se refere ao ato de “trazer para diante”, “empurrar para frente”, por isso

“produção de presença” aponta para todos os tipos de eventos e processos nos quais se inicia ou se intensifica o impacto dos objetos “presentes” sobre corpos humanos. Todos os objetos disponíveis “em presença” serão chamados, neste livro, “as coisas do mundo”. Ainda que possa defender-se que nenhum objeto do mundo pode estar, alguma vez, disponível de modo não mediado aos corpos e às mentes dos seres humanos, o conceito “coisas do mundo” inclui, nessa conotação, uma referência ao desejo dessa “imediatez” (GUMBRECHT, 2010, p. 14).

Pensemos no valor positivo que automaticamente damos à noção de “profundidade”; se algo é “profundo” torna-se mais complexo e desafiador, possui sentidos ocultos que necessitam ser descobertos. Em contrapartida, ao dizer que algo é “superficial” estamos evidenciando os defeitos, ou seja, aquilo que não ultrapassou a superfície, que não percorreu o difícil caminho em busca de sentido. O autor afirma que

a relação entre humanidade e mundo pode ser descrita como uma interseção de dois eixos. Um eixo horizontal coloca em oposição o sujeito, observador excêntrico e incorpóreo, e o mundo, um conjunto de objetos puramente materiais, que inclui o corpo humano. O eixo vertical será, portanto, o ato de interpretar o mundo, por meio do qual o sujeito penetra na

superfície do mundo para extrair dele conhecimento e verdade, um sentido subjacente (GUMBRECHT, 2010, p. 50).

Desta forma, a superfície e o superficial estão estreitamente ligados ao que Gumbrecht chama de efeitos de presença, efeitos que foram sistematicamente deixados de lado pela tradição ocidental nas humanidades, ao contrário do que está além do físico – metafísico -, que está intimamente conectado à profundidade e ao sentido. Os efeitos de sentido acabam produzindo um tratamento daquilo que está à sua frente ou acrescentando algo que falta, ou recorrentemente retendo apenas um aspecto do que está diante de nós, e ao fazê-lo, performa uma redução.

Para Gumbrecht, há uma predominância da concepção metafísica – do campo hermenêutico – e ela surge no limiar da modernidade, isto é, a partir da transição da cultura medieval caminhando até o século XIX. É um período em que a relação entre a humanidade e o mundo sofre alterações que se materializam na hegemonia do sentido. Hegemonia justamente porque ambos, presença e sentido, se relacionam com comportamentos humanos necessários, a despeito de coordenadas espaço-temporais; o que muda, temporal, histórica e epocalmente (sendo inclusive fundamental à própria consolidação de determinada temporalidade ou época) é justamente essa diferença. Podemos viver em um momento em que aspectos mais próprios ao sentido sejam mais amplificados ou em uma realidade em que afetos e particularidades da presença se sobressaltem mais, podendo mesmo existir certa hipostasia de algum deles em determinados contextos, em que a tensão é enfraquecida, mas ambos são partes constituintes da nossa relação com o mundo, as coisas, o conhecimento e os ambientes.

O diagnóstico feito por Gumbrecht do surgimento da hegemonia do campo hermenêutico no limiar da modernidade pode ser visto como um movimento que percebe a falta do corpo nas nossas relações com o mundo, movimento que é também de alguns outros autores já mencionados da tradição fenomenológica. A resposta de Gumbrecht para esse diagnóstico é justamente a

proposição da noção de presença, sobretudo para pensar uma relação com mundos que tenha centralidade no corpo. De acordo com Thamara Rodrigues,

a insistência de Gumbrecht nos “efeitos de presença” pode ser vista também como um gesto de resistência. Ao longo da modernidade, a tradição ocidental privilegiou as esferas do sentido na análise das experiências estéticas. E ainda hoje o tem feito. Isso significa dizer que aqueles elementos que podem ser explicados mediante uma narrativa foram priorizados como objetos por excelência do humano. Daí o abandono do poder do corpo como dimensão fundamental ao estar-no-mundo. Daí sangue, suor e carne terem sido substituídos por silício (RODRIGUES, 2019).

Nesse sentido, a atenção aos efeitos de presença é também um gesto de resistência ao abandono do corpo como dimensão incontornável da existência.

Para Gumbrecht, há um acontecimento primordial para que o diagnóstico, a crítica à hegemonia do sentido e a proposição de novas abordagens pudessem existir. No século XIX, temos o que ele chama de uma virada epistemológica fundamental no surgimento do “observador de segunda ordem” (GUMBRECHT, 2010, p. 62); nesse contexto, o sujeito do conhecimento agora estaria condenado a observar a si mesmo observando o objeto. Quer dizer,

a emergência desse nó autorreflexivo, sob a forma do observador de segunda ordem, teve duas consequências importantes. Em primeiro lugar, o observador de segunda ordem percebeu que cada elemento do conhecimento e cada representação que ele pudesse produzir dependeriam sempre, necessariamente, do ângulo específico de observação. Assim, começou a ver que existia uma infinidade de descrições para cada objeto potencial de referência – e essa proliferação, em última análise, destruía a crença na estabilidade dos objetos de referência. Ao mesmo tempo, o observador de segunda ordem redescobria o corpo humano, mais especificamente os sentidos humanos, como parte integral de qualquer observação do mundo (GUMBRECHT, 2010, p. 62).

Diversas foram as tentativas de resolução dos problemas levantados pelo surgimento do observador de segunda ordem, ou, como definiu Foucault, da “crise da representação” (GUMBRECHT, 2014, p. 61); os estudos culturais comparados, a fenomenologia e o construtivismo são alguns exemplos. É relevante apontar que a crise da representação pode ser vista como fazendo parte da hipostasia do sentido, como um movimento interno do campo hermenêutico, em que o corpo é ainda um obstáculo a ser superado, ou pertencendo a uma reação à hegemonia do sentido como crítica que propõe e apresenta o corpo como fundamental. Para Gumbrecht, foi Heidegger, com a publicação de *Ser e tempo* em 1927, quem produziu as melhores respostas para esses desafios e conseguiu, de alguma maneira, revisar a visão de mundo metafísica hegemônica nas humanidades inaugurando a noção de “ser-no-mundo”⁶ e reformulando o paradigma sujeito/objeto, trazendo o corpo e o contato humano com as coisas do mundo para as humanidades novamente.

O argumento em favor de uma retomada dos efeitos de presença, da materialidade e da simultaneidade não significa dizer que queremos uma mera substituição de supremacias, ou seja, não é desejo de Gumbrecht extinguir o campo hermenêutico das humanidades; o que pretende é que entendamos a alternância entre efeitos de presença e efeitos de sentido, e que a hegemonia dos efeitos de sentido tem silenciado vários aspectos não só da nossa capacidade de conhecer, mas da própria experiência do viver.

⁶ *Ser-no-mundo*, no original *Dasein*, significa a constituição ontológica da vida humana, quer dizer, a abertura da vida humana ao Ser e a capacidade de interrogar seu sentido (ESCUADERO, 2015). Ainda que atualmente se perceba, através de perspectivas como a hermenêutica materialista e o novo materialismo filosófico, a capacidade não só de construir sentidos, mas também a capacidade de perceber - nos conceitos heideggerianos como o de *ser-no-mundo* - a presença das coisas do mundo, ou seja, de deixar elementos não-humanos indicarem o caminho da interpretação (ARMANI, 2017).

Historiografia da presença ou como presentificar passados

Após a reflexão sobre a produção de presença, podemos nos deter mais diretamente no vínculo de tudo isso com a história. Segundo Gumbrecht, a relação entre sociedades e cultura histórica passou por algumas mudanças específicas até a contemporaneidade, materializando-se em diferentes maneiras de experimentar histórias e de compreender passado, presente e futuro.

A *historia magistra vitae*, fórmula clássica dos antigos e medievais, é a compreensão do passado enquanto um eterno depósito de exemplos a serem estudados para a formação do presente e do futuro, sendo o passado “mestre da vida”. Na Idade Média, por exemplo,

todas as ações e eventos do passado eram considerados possíveis orientações para a formação do presente e do futuro – pois ainda não se acreditava que o mundo humano estava em constante transformação. Por isso, todas as narrativas acerca do passado, tidas como verdadeiras, podiam se tornar “exemplos” (GUMBRECHT, 2010, p. 148 e 149).

A partir do renascimento e do humanismo, considerava-se apenas uma parte do passado relevante como guia para o presente e o futuro: os humanistas do início da era moderna buscavam exemplos na Antiguidade clássica europeia, em Roma e na Grécia. Ao mesmo tempo negavam o mundo medieval que os antecederam, afinal, foram os humanistas que descreveram o medieval como um período de “trevas”.

No fim do século XVII e durante o século XVIII, surgiu uma nova consciência do tempo que veio a ser chamada de *tempo histórico*; essa nova maneira de relação com o tempo aumentou radicalmente a premissa de “aprender com passado”, pois implicava a busca por leis da história que

poderiam ser cientificamente identificadas, descritas, mensuradas e que, ao final, conduziriam a determinado futuro ideal, planejável e mais ou menos passivo de predição.

O tempo histórico implicava supor que as coisas não resistiriam à mudança no tempo, mas que, como o presente e o futuro não podiam deixar de ser diferentes do passado e como estávamos, por isso, constantemente deixando o passado para trás, havia um modo de “aprender com o passado”, precisamente pela tentativa de identificar “leis” de mudança histórica e desenvolver, com base nessas “leis”, cenários possíveis para o futuro (GUMBRECHT, 2010, p. 150).

É nesse contexto que o presente surge como um tempo de transição, em que a humanidade dava forma e sentido ao passado, projetando e imaginando possíveis futuros. Da mesma forma, o presente surge como o início de um novo tempo, é o momento de planejamento do futuro e de transformação já que o passado é deixado para trás. Como afirma Valdei Araújo,

a compreensão do presente como o início de um novo tempo leva ao imperativo da constante transformação. A história, convertida em um singular-coletivo, é experimentada como um processo em aceleração que arrasta o homem em seu impulso para adiante. Essa experiência teria seu lado angustiante perfeitamente caracterizado por Walter Benjamin na análise do quadro *angelus novus*, de Paul Klee (ARAUJO, 2006, p. 317).

De acordo com Gumbrecht, apenas recentemente temos compreendido que o presente percebido enquanto o momento que “deixa o passado para trás” e “entra no futuro”, percepção fundamental ao cronótopo *tempo histórico*, não corresponde mais a algumas das necessidades contemporâneas.

A cultura histórica contemporânea, ou o que o autor chama de cronótopo *presente amplo*, surge em razão de que nossa experiência tem sido a de um futuro que nos parece inacessível e, ao mesmo tempo, sentimos mais ansiedade do que

nunca para preencher o presente com artefatos do passado e reproduções fundadas nesse artefatos; isto é, estamos em meio a uma inacessibilidade de futuros e preenchidos por novos passados que já não queremos deixar para trás, fazendo com que o tempo passe cada vez mais lentamente, e que sintamos o presente cada vez mais alargado, um presente amplo. Segundo o autor, há uma ânsia pelo preenchimento do presente com artefatos do passado; por tocar, ouvir ou cheirar o passado, e essa vontade é o que o autor chama de desejo de presentificação.

Esse desejo de presentificação pode estar associado à estrutura de um presente amplo, no qual já não sentimos que estamos “deixando o passado para trás” e o futuro está bloqueado. Um presente assim amplo acabaria por acumular diferentes mundos passados e os seus artefatos numa esfera de simultaneidade (GUMBRECHT, 2014, p. 152).

A leitura de Gumbrecht aponta para o surgimento do cronótopo *presente amplo* como um fator que nos coloca a necessidade de imaginarmos outras relações possíveis com o passado e a história. Seguindo a dualidade supracitada dos efeitos de presença e efeitos de sentido, o cronótopo moderno *tempo histórico* está essencialmente conectado ao campo hermenêutico e ao sentido, enquanto o *presente amplo* nos demanda outras formas de relação ligada às culturas de presença. Por fim, há outro desejo que subjaz o fascínio pelo passado, que alimenta a necessidade da cultura contemporânea de presentificar passados em busca de simultaneidade e materialidade: o desejo existencial de atravessar a fronteira do nascimento em direção ao passado, de viver no passado, de interagir com os mortos. Assim, o “desejo de viver no passado, em grande parte sufocado pela obsessão com o futuro e com os projetos utópicos da modernidade, é liberado quando o futuro é esvaziado de seu caráter emancipador” (ARAUJO, 2006, p. 322).

A história, enquanto disciplina acadêmica, tem permanecido

majoritariamente no cronótopo *tempo histórico*, ou seja, seu projeto tem sido interpretar e reconceitualizar o conhecimento sobre o passado ou tem sido “aprender com a história”. Ao passo que um presente ampliado, que acumula diversos passados e artefatos passados numa esfera de simultaneidade, necessita concomitantemente de uma historiografia da presença, como nomeou Valdeci Araújo. Desta forma,

não há razão para que os romances históricos ou os filmes de época que permitem efeitos de presentificação sejam menos complexos que romances e filmes que procurem demonstrar que é possível aprender com a história. Mas de que modos gerais as técnicas que usamos para presentificar o passado são diferentes, por exemplo, das técnicas de aprender com o passado? (GUMBRECHT, 2014, p. 153 e 154).

De igual maneira, não há razão para que uma historiografia da presença seja menos complexa que uma historiografia que busque aprender com a história, a questão é quais as maneiras e técnicas distintas que utilizamos para alcançar qualquer que seja nosso objetivo. Ao passo que a historiografia ligada às culturas de sentido tem um caráter mais diacrônico e de distanciamento, a historiografia da presença tem uma perspectiva mais sincrônica própria da busca pela simultaneidade, fazendo com que o espaço seja um fator imprescindível - afinal é no espaço que nosso corpo entra em contato com objeto que associamos ao passado.

Gumbrecht nos convida, enquanto historiadores e historiadoras, a desenvolver uma dupla-capacidade,

primeiro, descobrir objetos nos seus próprios mundos cotidianos que não tenham uso prático evidente neste contexto (...) e, segundo, estar disposto a refrear-se, tanto de encontrar para esses objetos uma função prática, quanto de desviar nossa atenção deles (deixando-os “presentes à mão”) (GUMBRECHT, 2014, p. 154).

Ao nos perguntarmos o que esses objetos históricos “querem dizer” ou perscrutarmos um sentido, a presentificação nos levaria a pensar como teríamos nos relacionado com tais objetos, como nossos corpos entrariam em contato com determinados objetos se tivéssemos encontrado com eles em seus mundos cotidianos passados; é a maneira pela qual interagimos com as coisas do passado como se estivessem em nosso mundo. Para o autor, uma das vantagens de nos deixarmos atrair pelo passado nessas condições “está na circunstância de que, ao atravessarmos o limiar de mundo-da-vida que é o nosso nascimento, damos as costas ao futuro sempre-ameaçador e sempre-presente da nossa morte” (GUMBRECHT, 2014, p. 155).

Uma das maneiras clássicas de produzir presenças passadas no presente é o contato físico com papiros, manuscritos em pergaminho ou livros visivelmente antigos,

isto acontece com grande intensidade sempre que o meio em questão estiver materialmente danificado seja porque, em primeiro lugar, por exemplo, a parte que falta de um papiro, ou seja, sua ausência, ativa nossa imaginação, seja porque, segundo o rastro de um ato violento ou de uma deterioração física completa (metaforicamente falando, sua “cicatriz”) pode disparar uma reação corpórea no observador (GUMBRECHT, 2009, p. 18).

Isto explica, de alguma maneira, o fascínio da maioria dos historiadores e historiadoras com as horas no arquivo, com o ritual de entrada em um mundo passado – o colocar das luvas, da máscara - e com o toque delicado e atencioso ao objeto passado. Entretanto, há outra possibilidade de presentificação que são as impressões produzidas por estilos e formas de linguagem antigas, “como acontece com os leitores contemporâneos do alemão com as frases perfeitamente construídas e muitas vezes sintaticamente exuberantes da prosa de Thomas

Mann” (GUMBRECHT, 2009, p. 18), ou como ocorre na escrita de Guimarães Rosa, através da criação de neologismos explorando as qualidades visuais e sonoras da linguagem. Não poderíamos dizer o que os sons da escrita de Guimarães ou o ritmo da prosa de Mann “significam”, mas não há dúvidas de que são componentes materiais próprios, que constituem ambientes passados da vida humana e que também são capazes de nos provocar determinada experiência.

A historiografia da presença nos levaria a um investimento significativo nos efeitos de presença tendo em vista o excesso de sentido. Se há uma demanda contemporânea por presença, é importante que a historiografia disciplinar saiba responder a essa procura. Marcelo Rangel nos auxilia com categorias para entender esta dinâmica. Para ele,

há algo próprio à temporalidade contemporânea que também tem tornado possível esse desinteresse pela história, pelo ensino de história, pela tematização e discussão mais cuidadosa de passados. Eu diria que há certa apatia e mesmo antipatia pelo(s) passado(s) ao menos no que diz respeito a um modo de relação com o passado que está na base da nossa atividade (da nossa disciplina): o modo epistemológico-crítico-pragmático (RANGEL, 2021).

Quer dizer, por um lado há um excesso de sentido e um desejo por presença, por outro há um desinteresse ou antipatia por um modelo específico de relação com passados, o epistemológico-crítico-pragmático. Uma historiografia da presença não abandonaria o modo epistemológico-crítico-pragmático, mas a partir da busca por efeitos de presença, retornaria como uma historiografia que tensiona presença e sentido, que valoriza a dimensão epistemológico-crítico-pragmática e seus afetos como paciência, constância, tenacidade, modéstia, atenção, certo ceticismo (crítico) ou desconfiança, ira/fúria (justa ira) e o amor (RANGEL, 2021). Assim, o modo epistemológico-crítico-

pragmático estaria em tensão constante com a dimensão estética e seus afetos.

Ao mesmo tempo, como aponta Marcelo Rangel, levando em consideração o excesso de sentido e o desinteresse pela historiografia, temos que ter cuidado com o tipo de relação estética e a história que estamos buscando. Há um risco de nos aproximarmos de relações de presença que não desafiem pressupostos, que não causem estranhamento, que não busquem contatos com as diferenças. A hipótese de Rangel é a de que

quanto mais nos afastamos de uma relação epistemológico-crítico-pragmática mais cuidadosa e confiante em passados e futuros, mais vamos perdendo as companhias ideais à experiência do tempo e nos empobrecendo, nos distanciando dos afetos, experiências, dramas, orientações e sonhos que podem dar suporte e estimular uma relação crítico-criativa com a história (com o tempo, especialmente no que diz respeito à participação em seu movimento de transformação, de diferenciação) (RANGEL, 2021).

Aqui, o movimento de diferenciação é central, seja na relação epistemológico-crítico-pragmática proposta por Rangel ou na relação estética. Isto é, há grande demanda por presença, mas não é qualquer presença que nos interessa. É necessário que esta relação estética com a história não exista apenas para uma mera e constante atualização de nós mesmos, num círculo identitário vicioso.

Como mencionamos anteriormente, a proposta gumbrechtiana não pretende uma substituição de culturas de sentido – próprias do campo hermenêutico e da metafísica – por culturas de presença. Evidentemente é possível comparar em seus significados certas formas de versos, ou tentar explicar certa cadência rítmica de uma prosa, mas, ao fazê-lo, nós estamos transitando da presentificação de passados para a sua interpretação, na terminologia de Gumbrecht: dos efeitos de presença aos efeitos de sentido. O autor nos apresenta um ótimo exemplo da oscilação entre eles:

supostamente, na Argentina não se deve dançar tangos que tenham letra – mesmo se a surpreendente qualidade literária das letras de tango tenha sido sempre motivo de legítimo orgulho nacional. A razão por trás dessa convenção parece ser que, numa situação desequilibrada de simultaneidade entre efeitos de sentido e efeitos de presença, prestar atenção à letra de um tango tornaria muito difícil seguir com o corpo o ritmo da música; e a atenção assim dividida provavelmente tornaria quase impossível o deixar-se ir, aquele – literal – “deixar cair” o corpo no ritmo dessa música (GUMBRECHT, 2010, p. 138 e 139).

Não há complementaridade entre efeitos de presença e efeitos de sentido, ou um momento no qual as tensões terminam e uma estruturação harmônica acontece; quem tentar encontrar a complexidade de significações das melancólicas letras de tango, por exemplo, deixará de encontrar a fusão dos movimentos da dança em seu corpo. Nesse sentido, a dinâmica presença/sentido é sempre uma relação instável, uma tensão, um desassossego, uma oscilação.

Quando dançamos uma roda de *caxambu*⁷ – uma festa intermediária entre “cerimônia religiosa e diversão secular” (SLENES, 1992), quando recitamos os poemas de Ana Cristina Cesar ou falamos uma frase impactante de Angela Davis, estamos convocando esses artefatos históricos para uma nova vida,

os sons e os ritmos das palavras são atirados contra nossos corpos do mesmo modo que eram atirados aos corpos dos espectadores naquele tempo. Aí reside um encontro – uma imediatez, uma objetividade do passado-feito-presente – que não pode ser minado por nenhum ceticismo (GUMBRECHT, 2014, p. 24).

Uma escrita da história pautada na produção de presença não tem como objetivo uma verdade da racionalidade científica (*Wahrheit*), mas antes

⁷ Caracterizada por ser uma dança em forma de roda, em que os participantes escravizados se movimentavam em sentido contrário ao do relógio (SLENES, 1995).

momentos de desvelamento (*Unverborgenheit*) da verdade (*Alétheia*), isto é, a presença de certos passados como parte da vida do presente. O que importa, sob a ótica da cultura de presença, é relacionar-se com os artefatos do passado de modo corporal.

Se, por um lado, as impressões de Gumbrecht são interessantes para pensar uma crítica à historiografia moderna e suas insuficiências tendo em vista as demandas contemporâneas, o próprio autor mostra sua imersão no *tempo histórico*, ao permanecer em uma lógica demasiado humana de corpo. Nancy, sob o ponto de vista do corpo, me parece ser mais radical em sua filosofia, contribuindo para tornar a produção de presença mais corpo e mais corpos, especialmente ao tensionar a primazia do humano como produtor de mundos, de sentido e de temporalidade.

A partir da fenomenologia e de uma crítica a certa compreensão de temporalidade, pude compreender a questão do corpo como uma demanda ético-política (RANGEL 2019), de Gumbrecht e Nancy, autores que buscaram tematizar a questão do corpo a partir de demandas contemporâneas e a partir de seus próprios corpos. O corpo surge para esses autores como uma urgência do agora e como uma necessidade de busca pela diferenciação: dos corpos, dos sentidos dos corpos e da história. Gumbrecht tematiza a questão da produção de presença, modo de relação com o mundo e com outros seres e existências eminentemente corpóreas, ou ainda como uma relação que também afeta outras partes do corpo – humano - que não somente a mente e a consciência. Por sua vez, Nancy, através de uma ontologia do corpo, mostra a possibilidade de pensar partes dos corpos que geralmente ficam escondidas nos saberes e nas filosofias, e a própria possibilidade de pensar corpos para além dos humanos. Ambos autores me levaram a pensar sobretudo a questão da escrita historiográfica na medida em que as palavras, além de significados e sentidos, podem produzir presença e incorporar diferentes gestos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO, Valdei Lopes de. **Para além da autoconsciência moderna: a historiografia de Hans Ulrich Gumbrecht.** *Vária história*, v. 22, p. 314-328, 2006.

ARMANI, Carlos Henrique. **Reflexões sobre o contexto na História Intelectual: entre a virada linguística e o novo materialismo filosófico.** [S.l.]: Tempos Históricos, v. 19, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza e o problema da expressão.** São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. **Espinoza – filosofia prática.** Tradução: D. e L. Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 23-24.

DINIZ, Ligia Gonçalves. **Imaginação como presença: o corpo e seus afetos na experiência literária.** Curitiba: Editora UFPR, 2020.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927.** Herder Editorial, 2015.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **A presença realizada na linguagem: com atenção especial para a presença do passado.** *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 2, n. 3, p. 10-22, 2009.

_____. **Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura.** Contraponto, 2014.

_____. **Depois de “Depois de aprender com a história”, o que fazer com o passado agora.** *Aprender com a história*, p. 25-42, 2011.

_____. **Em 1926: vivendo no limite do tempo.** Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. **Graciosidade e Estagnação: Ensaios Escolhidos.** Introdução e organização Luciana Villas Bôas; Tradução Luciana Villas Bôas, Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2012.

_____. **Pensamento Arriscado: intelectuais como**

catalisadores de complexidade. Folha de São Paulo, Caderno Mais, p. 18-19, 2001.

GUMBRECHT, Hans Ulrich; PINTO BELLIN, Greicy. **Um contraponto à comparação: Seis considerações sobre o engajamento com um passado pós-histórico.** *rth* 1, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 119–127, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/69677>. Acesso em: 22 maio. 2022.

GUMBRECHT, Hans Ulrich; SOARES, Ana. **Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir.** Contraponto; PucRio, 2010.

HARAWAY, Donna J. **Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene.** Duke University Press, 2016

LEMINSKI, Paulo. **Toda poesia.** Editora Companhia das Letras, 2013.

MIGUEL, Mestre Anderson. **No Ar.** São Paulo: EAEO Records, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cSAFgvmB8CU>. Acesso em 17 abr. 2021.

NANCY, Jean-Luc. **58 indícios sobre o corpo.** Revista da Universidade Federal de Minas Gerais, v. 19, n. 1 e 2, p. 42-57, 2012.

_____. **Corpus.** Tradução de Tomás Maia. Lisboa: Passagens, 2000.

_____. **Corpo, fora.** Rio de Janeiro: 7 letras, 2015.

PAZETTO, Debora. **Corpo e descolonização na arte brasileira contemporânea.** *Artefilosofia*, v. 15, p. 120-132, 2020.

RAMÍREZ, Mario Teodoro. **Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Pünty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo.** *Eidos*, n. 21, p. 221-236, 2014.

RANGEL, Marcelo de Mello. **A urgência do ético: o giro ético-político na teoria da história e na história da historiografia.** *Ponta de Lança, São Cristóvão*, v. 13, n. 25, p. 27-46, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/12619>. Acesso em: 03 jul. 2020.

RANGEL, Marcelo de Mello. **Ensino de História: temporalidade, pós-verdade e verdade poética.** *Revista Tempo e Argumento, Florianópolis*, p. e0110, 2021. DOI: 10.5965/21751803ne2021e0110. Disponível em:

<https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/21751803ne2021e0110>. Acesso em: 1 set. 2022.

RODRIGUES, Thamara. **Aprendizado de amor e de morte**. HH Magazine - Humanidades em rede, Mariana, dez 2019. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/aprendizado-de-amor-e-de-morte/>. Acesso em: 28 abril. 2022.

SÁNCHEZ, Oscar Barrera. **La excritura ontológica-social del cuerpo en la obra de Jean-Luc Nancy**. Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, v. 4, n. 8, p. 148-162, 2009.

SLENES, R. "**Malungu, ngoma vem!**": África coberta e descoberta do Brasil. Revista USP, n. 12, p. 48-67, 28 fev. 1992.

Recebido em Setembro de 2022.

Aprovado em Novembro de 2022.