

ISSN 1518-7640

# Cadernos de Pesquisa do CDHIS

Revista do Centro de Documentação e Pesquisa em História  
Instituto de História/Universidade Federal de Uberlândia



Autorretrato, Mário de Andrade (1927)

ano 35 número 2 julho-dezembro de 2022

EDUFU

SUMÁRIO

Editorial \_\_\_\_\_ pg. 1  
*Thiago Lenine Tito Tolentino*

Apresentação \_\_\_\_\_ pg. 3  
*Nathália Sanglard e Patrícia Reis*

**Dossiê: “Historicidade e formas de representação da experiência”**

O Problema da Unidade da Cultura Europeia: Auerbach e Curtius  
\_\_\_\_\_ pg. 12  
*Patrícia Reis*

Experienciando a modernidade: a tragédia da cultura e as crises do tempo na  
obra de Georg Simmel \_\_\_\_\_ pg. 42  
*Edmo Videira Neto*

Viver na reserva, ressignificar a tutela e r-existir perante o SPI: o que os  
Tenetehar-Tembé contam dessa história? \_\_\_\_\_ pg. 67  
*Benedito Emílio da Silva Ribeiro*

Câmbio Negro: o racismo moderno enquanto parte-integrante do projeto de  
mundialização do capitalismo \_\_\_\_\_ pg. 101  
*Hanna Henriques Debs e Sérgio Paulo Morais*

Memória em chamas: imagens do Brasil de 2021 em sua historicidade ardente  
\_\_\_\_\_ pg. 120  
*Lucas Manuel Mazuquieri Reis*

# Cadernos de Pesquisa do CDHIS

Sobre corpo, tempo e presença: abordagens fenomenológicas para a história  
\_\_\_\_\_ pg. 151

*Pedro leal Gomes*

Resistir: caminhos alternativos para o estudo do testemunho  
\_\_\_\_\_ pg. 180

*Maria Eliza Zahner*

As igrejas inclusivas no Brasil. Os casos da Igreja Cristã Inclusiva (ICI), de  
Uberlândia/MG, e da Igreja Cristã Contemporânea (ICC)  
\_\_\_\_\_ pg. 197

*Mara Regina do Nascimento e Vinicius Roesler Pereira*

## Tradução

O que é história? O que é literatura? \_\_\_\_\_ pg. 228

*Dominick LaCapra*

Tradução: *Naiara Damas e Eduardo W. Cardoso*

Revisão: *Nathália Sanglard*

## Editorial

É com grande satisfação que lançamos mais um número dos nossos *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*. Primeiramente, gostaria de agradecer às organizadoras Nathalia Sanglard e Patrícia Reis pelo trabalho aqui apresentado. Temos neste número uma edição instigante e inovadora. O dossiê “Historicidade e formas de representação da experiência”, em sua concepção conceitual, convida o leitor a apreciar variadas produções, épocas, ambiências, processos, perspectivas e elaborações históricas que enriquecem estes *Cadernos*.

De fato, o eixo teórico-conceitual aberto pelas organizadoras apresenta-se de maneira bastante profícua à possibilidade de por em contato desde produções que remetem à filologia alemã acerca do medievo até às apreciações da história indígena contemporânea, marcada pela oralidade, passando ainda pela experiência hodierna em torno das representações e conflitos identitários cotidianos.

Sem dúvida, uma das maiores riquezas de um referencial teórico está em sua capacidade de agregar produções simbólicas variadas, criando assim uma perspectiva histórica robusta e aberta. As organizadoras parecem ter encontrado um viés desta categoria. Abre-se uma interessante vereda que ainda poderia agregar produções ficcionais, artísticas, teóricas, ensaísticas etc. oriundas de diversos lugares, épocas e grupos humanos.

Acredito que entregamos ao leitor um volume denso que, por sua capacidade de articulação interdisciplinar e fôlego teórico, deverá contar, no futuro, com outros dossiês na mesma temática.

Boa leitura!

*Thiago Lenine Tito Tolentino*

*Coordenador do Centro de Documentação e Pesquisa em História da UFU*

## Apresentação

### Dossiê: Historicidade e formas de representação da experiência

O deslocamento, o exílio, o trauma, o luto, o transe. As intersecções de gênero e raça. O processo de escrita. Distintos modos de estar no e experimentar o mundo. Como dizê-los, representá-los? Ao que eles respondem quando são invocados? São a polissemia da ideia de experiência e a impossibilidade de capturá-la em uma histórica única as razões do interesse em organizar o dossiê *Historicidade e formas de representação da experiência*.

Do ponto de vista da escrita da história, os modos de experimentar o tempo atravessaram transformações que ensejaram diferentes ordens e articulações entre passado, presente e futuro. O passado, repositório das coisas vividas, como promessa de repetição; o futuro como abertura para o incógnito, para o inaudito, em função da dimensão progressiva e irrepitível do tempo; o lamento pelo empobrecimento da experiência na contemporaneidade; os crescentes questionamentos acerca da separabilidade e da sequencialidade das instâncias temporais e a experiência como maneira de localizar epistemologicamente sujeitos e objetos configuram algumas das traduções possíveis para essa relação, a qual, sobretudo a partir da década de 1970, ganhou espaço no campo historiográfico com a constatação de que o tempo não é uma essência igualmente percebida em todas as localidades, culturas e sociedades.

A consciência da historicidade do tempo e de suas múltiplas apreensões não resolve, porém, a questão de como capturar e encerrar – e mesmo se essa tarefa seria possível – em textos, em imagens, as distintas maneiras de estar e figurar-se no mundo. Nesse sentido, também nos anos 1970, a desconstrução das formas narrativas de representação historicistas e de seus pressupostos, como o da distância e da objetividade, abriu uma crise das formas e dos conteúdos e tensionou as instáveis fronteiras entre história, literatura e ficção.

O debate a respeito da natureza narrativa da história na segunda metade do século XX viabilizou, para autores como Paul Ricoeur, o “retorno do vivido” a um discurso que prescindira do sujeito. A história seria o lugar por excelência do encontro entre o tempo lógico da reflexão historiográfica e o tempo da experiência concreta, e no “duplo estatuto de realidade e ficção”, constitutivo da narrativa histórica, residiria sua especificidade: um potencial explicativo-narrativo que, ao contrário do discurso ficcional, não abdicaria de uma “intenção de verdade”<sup>1</sup>.

Contudo, para além das leituras que exploram as proximidades e distâncias entre as narrativas histórica e ficcional, o que interessa a este dossiê é refletir acerca dos modos de sentir, compreender e dar a ver a experiência. Por isso, de Mário de Andrade, cujo autorretrato furtivo ilustra a capa deste dossiê, tomamos a inspiração para pensar as muitas formas de “apanhar a poesia do real”, mesmo que essa busca, quando muito, encontre apenas sombras.

\*\*\*

Reunimos neste dossiê artigos que contribuem, cada um com uma visada diferente, para perscrutar o tema da experiência, por meio da literatura, da

---

<sup>1</sup> RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Editora Papyrus, (Tomo I. Trad. Constança Mardondes César, 1994); (Tomo II. Trad. Maria da Penha Villela-Petit, 1995) e (Tomo III. Trad. Roberto Leal Ferreira, 1997).

história indígena, das conexões entre modernidade e racismo, da construção da historicidade a partir das imagens, do corpo e da religiosidade.

Abrindo esta reunião de textos, **Patrícia Reis**, em **“O problema da unidade da cultura europeia: Auerbach e Curtius”** analisa os estudos de Erich Auerbach e Ernst Robert Curtius, produzidos nos anos 1930, em relação à obra poética de Dante Alighieri. Embora seja possível demarcar diferenças significativas entre suas perspectivas, ambos identificaram, no início do século XX, a ocorrência de uma “crise europeia”, nas palavras do primeiro, ou de uma “crise da *Bildung*”, nos termos do segundo. A função da filologia românica, como disciplina fundada no idealismo e no romantismo alemão, seria recuperar o sentido dessa totalidade para a Europa contemporânea, como uma maneira de responder ao mundo em transformação – tanto em virtude da Segunda Guerra Mundial, dos movimentos políticos de massa e do exílio, quanto das inovações artísticas modernistas.

Foi assim que a Idade Média apareceu em suas leituras: para Curtius, como uma etapa importante da história ocidental, responsável por construir a Europa como uma “unidade de sentido”, unificando os mundos antigo e moderno através da tradição latina. Já Auerbach sustentou que a cultura europeia teria sido fruto da síntese de duas tradições – a judaica e a cristã –, as quais conformariam um modo particular de interpretação da realidade, denominada “interpretação figural”. Para isso, a autora examina o importante estudo **“Figura”** (1938), de Auerbach e artigos de Curtius que tematizaram Dante, escritos ao longo da década de 1930, bem como seu polêmico livro **Deutscher Geist in Gefahr** (1932).

No artigo **“Experienciando a modernidade: a tragédia da cultura e as crises do tempo na obra de Georg Simmel”**, Edmo Videira propõe avaliar o modo como, na obra de Simmel, o conceito de Modernidade recebe uma tonalidade específica quando considerado à luz da categoria de “tragédia da

cultura”. Segundo o autor, a noção simmeliana de cultura seria algo como uma jornada da alma subjetiva que parte para o mundo em busca de suas instâncias objetivas – tais quais a arte, a moral, a ciência, a religião e o direito – e delas se alimenta. Plenamente preenchida, a alma retornaria para si em um novo estado, como um espírito objetivo dotado de um valor específico adquirido pela experiência. No entanto, o imperativo do cultivo teria se tornado um problema na modernidade, uma vez que a aceleração do tempo como marca fundamental da vida cotidiana nas cidades teria gerado, no sujeito, uma crise relacionada à experiência do tempo. Sempre fugidivo e exigente, o ritmo da vida moderna seria incompatível com o processo paciente e demorado de aquisição cultural. Soma-se a isso o número sempre crescente de objetos, que deixam de ser apenas meios e tornam-se fins em si mesmos – como, por exemplo, o dinheiro.

É assim que se configura a dimensão trágica da cultura. Todavia, ao contrário do herói trágico grego, o homem moderno não se reconcilia com seu destino ao fim da trama; na verdade, esse homem sequer pode ser considerado um herói, uma vez que, na modernidade, as identidades encontram-se diluídas e homogeneizadas. Submetido aos ditames de um mundo que corre apressado, o sujeito moderno se automatiza e se adapta à velocidade da vida na persecução dos fins que lhe são impostos. Por conseguinte, ele sonha em parar o tempo e realizar a cultura; sente saudade do passado e anseia por uma realização utópica desse ideal no futuro, mas é indiferente em relação à irrealização da cultura no presente. Nesse sentido, a modernidade seria o lugar da cisão entre sujeito e objeto.

Na sequência, em **“Viver na reserva, ressignificar a tutela e r-existir perante o SPI: o que os Tenetehar-Tembé contam dessa história?”**, **Emílio Ribeiro** realiza o cruzamento entre pesquisa etnográfica e reflexão teórica sobre a relação dos povos Tembé com as instâncias de poder tutelar. Somando-se a uma produção historiográfica que recusa identificar as vivências indígenas a um

passado primitivo, o texto explora o modo como esses povos lidaram e lidam com os órgãos de poder indigenistas, a exemplo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), respondendo às arbitrariedades de tais instâncias com estratégias de *r-existência* e formas de manutenção da autonomia frente à tutela. O ponto de partida do autor é a criação, pelo SPI, de uma reserva localizada entre os rios Guamá e Gurupi no ano de 1945, a fim de realocar os Tembé e os demais povos que habitavam a região mais vasta da antiga Aldeia São José. Esse movimento, contudo, não teria levado em conta as peculiaridades das relações entre os povos que ali viviam e muito menos a sua relação com o território.

Longe de sugerir uma aceitação passiva das condições impostas pelo SPI, Ribeiro mostra como os Tembé mantiveram sua capacidade de agência perante o poder tutelar e, ainda, como frequentemente utilizaram-no em seu proveito. Seu texto, portanto, é um convite à reflexão e se une a um rico conjunto de pesquisas atuais acerca da história indígena, cuja referência consiste em conceitos e práticas advindos de experiências próprias, em vez de uma racionalidade pretensamente universal.

**Hannah Henriques Debs e Sérgio Paulo Morais** discutem em “**Câmbio Negro: o racismo moderno enquanto parte-integrante do projeto de mundialização do capitalismo**” como o avanço global do capitalismo, em perspectiva transatlântica, encontrou na distinção racial uma aliada importante. A análise atravessa diferentes tradições, como o pensamento decolonial – com ênfase para autores, como Aníbal Quijano, Edgardo Lander e Walter Mignolo –, o marxismo – nomeadamente, com Peter Linebaugh – e o pós-estruturalismo – com Paul Gilroy e Judith Butler. O argumento é enriquecido, ainda, com a perspectiva de Grada Kilomba, na qual são associados ao fenômeno do racismo moderno a sociabilidade e os processos psíquicos em que se experimentam a cultura e a linguagem. Assim, o texto avalia a transformação que o continente americano imprimiu no processo de mundialização do capitalismo ao adicionar

o elemento racial como “instrumento mental” da modernidade, palavras de Quijano citadas por Debs e Moraes. Para além das manifestações geográficas e sociais do racismo, a dominação da população negra se deu em um nível mais profundo de criação de alteridades, em um corte claro entre sujeitos “não-racializados” e “racializados”: “a branquitude, portanto, teria sido colocada enquanto identidade dependente – alterna e posterior – da Negritude, a qual, por sua vez, consistiria em uma amálgama das fantasias brancas do que se deve ser”, notam os autores.

**Lucas Mazuquieri Reis em “Memória em chamas: imagens do Brasil de 2021 em sua historicidade ardente”** desenvolve uma reflexão acerca dos efeitos de determinadas práticas visuais na conformação da historicidade brasileira recente. Assim, as fotografias do incêndio da Cinemateca Brasileira, a obra de *net-art Ditamapa*, o incêndio da estátua de Borba Gato, a depredação do Escadão Marielle Franco e sua posterior restauração são avaliados não como meros instrumentos de representação da experiência, mas como agentes capazes de produzir uma determinada experiência do presente. Seguindo a linha de William J. T. Mitchell, o autor salienta a eficácia de tais práticas visuais em conduzir conflitos sociais, estabelecer identidades e projetar desejos em disputa no campo simbólico que se conforma no inconsciente coletivo dos sujeitos.

No entanto, Mazuquieri Reis não supõe que a passagem entre imagem, memória e laços afetivos seja imediata. Apoiado nas considerações de Didi-Huberman, ele atribui ao historiador a tarefa de realizar uma “montagem”, isto é, de reorganizar as imagens lançando sobre elas uma nova luz em um processo de reelaboração crítica e formação de novos significados. Dessa maneira, o próprio autor busca realizar um ato de “montagem”, que considera os acontecimentos retratados “na dimensão ontológica de sua existência histórica, aproximando e contrastando diferentes políticas de memória que

disputam visibilidade na arena pública, o que permitiria compreender a *historicidade* desses eventos”.

Também contribui para este dossiê **de Pedro Leal Gomes, com o artigo “Sobre corpo, tempo e presença: abordagens fenomenológicas para a história”**. A partir da tradição da fenomenologia, em particular de Hans Ulrich Gumbrecht e Jean-Luc Nancy, o autor discute as relações entre temporalidade e corpo, observando em ambos uma preocupação ético-política na maneira de conceber o corpo e seus vínculos com o mundo. Para Gumbrecht, certos fenômenos que se apresentam ao sujeito exigem um modo de percepção que ultrapassa a linguagem, pois correm pela via da experiência. Eles tensionam, assim, a primazia do sentido linguístico, para privilegiar um modo particular de análise que coloca o corpo em evidência, através da noção de presença. Essas situações, por meio dos efeitos que produzem, permitem uma aproximação entre o homem e o mundo e, dessa 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”, destaca Gomes. A perspectiva gumbrechtana, no entanto, como observa o autor, não iria além do campo de ação humana, mantendo um viés antropocêntrico.

Já a ontologia do corpo em Nancy foge à exclusividade do humano, ao pensá-lo como “sinônimo de existência, ser, mundo, mente, consciência, alma, vida”. Nesse sentido, os animais, a vida vegetal, os recursos naturais e os objetos inanimados são também corpos, dos quais a reflexão fenomenológica deve se ocupar. Nancy mimetiza, em sua própria *excritura*, essa natureza aberta, produzindo movimentos de aproximação e afastamento, mudanças de ritmo e estranhamentos, a fim de produzir uma experiência de leitura. Embora tanto o filósofo francês, quanto Gumbrecht estejam inseridos no chamado “giro ético-político”, uma vez que articulam “uma preocupação minuciosa com o mundo

contemporâneo a partir do problema da diferença/alteridade”, Nancy teria radicalizado a questão, segundo o autor, ao identificar no corpo uma propriedade relacional que transborda o privilégio do sujeito humano como produtor de sentido.

Em **“Resistir: caminhos alternativos para o estudo do testemunho”**, **Maria Eliza Zahner** propõe uma chave analítica para pensar a literatura de testemunho, para além do trauma. De acordo com a autora, a prevalência dessa noção para compreender a motivação de sobreviventes de eventos-limite para se lançarem na escrita parece não dar conta de explicar alguns registros literários. A partir das obras de Ruth Klüger e Scholastique Mukasonga, a primeira, sobrevivente do campo de Auschwitz, a segunda, do genocídio em Ruanda, Zahner elabora uma reflexão sobre o lugar da angústia, do luto e, sobretudo, da resistência, como peças disparadoras da escrita e da construção da identidade.

Fechando os artigos, **Mara Regina do Nascimento e Vinicius Roesler Pereira** exploram dimensões da religiosidade contemporânea em **“As igrejas inclusivas no Brasil. Os casos da Igreja Cristã Inclusiva (ICI), de Uberlândia/MG, e da Igreja Cristã Contemporânea (ICC)”**. Dentre as muitas congregações neopentecostais no Brasil, algumas têm se notabilizado no espaço público por discursos moralizantes, em defesa de uma concepção tradicional de família, o que culmina, muitas vezes, em leituras homofóbicas e sexistas. Entretanto, há igrejas que visam a acolher a pluralidade de sexualidades e identidades de gênero, como a Igreja Cristã Inclusiva e a Igreja Cristã Contemporânea, analisadas no texto. Os autores se interrogam, assim, sobre as acomodações e as negociações estabelecidas no interior dessas igrejas, o tratamento destinado aos fiéis LGBTQIA+ e os limites da noção de inclusão, indicando o quanto as questões de sexualidade e de gênero não são campo pacífico na experiência da religiosidade, mas, ao contrário, terreno de disputas e contradições.

Por fim, o dossiê conta com a tradução do ensaio **“O que é a história? O que é literatura?”**, em que **Dominick LaCapra** avalia criticamente a proposta teórica de Ivan Jablonka, notadamente em **A História é uma literatura contemporânea: manifesto pelas ciências sociais**. Traduzido por **Naiara Damas e Eduardo Wright Cardoso**, o texto explora, à maneira de uma resenha expandida, os méritos e os limites do livro de Jablonka, que, em 2021, foi publicado em português pela Editora da UnB. Ao analisar a compreensão do historiador francês da história como uma literatura do mundo real, LaCapra sinaliza, como uma lacuna mais ampla do livro, a falta de uma análise mais detida e aprofundada de textos e outros artefatos, como filmes, embora destaque a importância de sua reflexão sobre as relações entre história, literatura e ficção, visto que ela aponta para linhas investigativas pouco percorridas na tradição intelectual francesa, em especial aquela dos *Annales*. Por essa valiosa contribuição para mapear a recepção de Ivan Jablonka, cujos textos têm ganhado, recentemente, versões em português, agradecemos aos tradutores e, em especial, ao empenho da professora Naiara Damas para obter junto a LaCapra a autorização para a tradução e a publicação.

Esperamos que a pluralidade de temas e abordagens aqui presentes ensejem boas e proveitosas leituras.

*Nathália Sanglard (UERJ)*

*Patrícia Reis (UNICAMP)*

## **O Problema da Unidade da Cultura Europeia: Auerbach e Curtius<sup>1</sup>**

## **The Problem of the Unity of European Culture: Auerbach and Curtius**

*Patrícia Reis* <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Agradeço a leitura atenta e os excelentes comentários de André Martins, dos quais este artigo se beneficiou. Igualmente, os apontamentos e sugestões de Gabriel Vertulli e Mark Minnes.

<sup>2</sup> Doutora em História pela PUC-Rio e professora temporária de Teoria da História na UNICAMP.

## RESUMO

A geração de filólogos alemães da primeira metade do século XX interpretou os eventos políticos, sociais e culturais de seu tempo nos termos de uma *crise europeia*. Tal situação evocaria uma *urgência*, uma tarefa que, a seu ver, poderia ser enfrentada de modo eficaz pela Filologia Românica. Naturalmente, essa crise remete aos eventos políticos imediatamente anteriores: a ascensão do Nacional-Socialismo, a Segunda Guerra Mundial e o exílio, mas não apenas. Ela traduz, também, as transformações culturais em curso, o surgimento da estética modernista e o desaparecimento gradativo de um mundo cuja unidade era o pressuposto fundamental. A função da filologia, disciplina construída sobre os pilares do idealismo e do romantismo alemão, seria recuperar o sentido dessa totalidade para a Europa contemporânea, recolocando os clássicos em seu lugar devido e opondo aos partidarismos político-nacionais o cosmopolitismo próprio da cultura ocidental. Essa tarefa restauradora teve como ideal o resgate da Idade Média latina, anteriormente desprestigiada pela sobriedade da estética iluminista e neoclássica. Dante Alighieri foi exemplar, nesse sentido: um modelo estético, político e moral para a Alemanha contemporânea. Este artigo evidencia a relevância que o poeta assumiu na reflexão de dois destacados romanistas – Erich Auerbach e Ernst R. Curtius – em seus escritos da década de 1930.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filologia Românica; Dante Alighieri; Erich Auerbach; Ernst R. Curtius; crise europeia.

## ABSTRACT

The generation of German philologists of the first half of the 20th century interpreted the current political, social, and cultural events in terms of a *European crisis*. Such a situation would evoke an urgency, a task that, in their view, could be effectively addressed by Romance Philology. Naturally, this crisis refers not only to the immediately preceding political events – the rise of National Socialism, the Second World War and the exile –, but also the ongoing cultural transformations, the emergence of modernist aesthetics and the gradual disappearance of a world whose unity was the fundamental assumption. The function of Philology, a discipline built on the pillars of German Idealism and Romanticism, would be to recover the meaning of this totality for contemporary Europe, restoring the classics to their rightful place and opposing national-political partisanship with the cosmopolitanism of Western culture. This restorative task had as its ideal the rescue of the Latin Middle Ages, previously discredited by the sobriety of the Enlightenment and Neoclassical aesthetics. Dante Alighieri was exemplary in this sense: an aesthetic, political, and moral model for contemporary Germany. This article highlights the relevance that the poet assumed in the reflections of two prominent Romanists – Erich Auerbach and Ernst R. Curtius – in their writings of the 1930s.

**KEYWORDS:** Romance Philology; Dante Alighieri; Erich Auerbach; Ernst R. Curtius; European crisis.

## Uma renovação restauradora: o lugar de Dante nos textos dos anos 1930

„Methode ist Erlebnis“ [“Método é vivência”] (SPITZER, L. 2015, p. 1 [1948]): eis o modo como, citando Friedrich Gundolf (1880-1931), o linguista Leo Spitzer (1887-1960) definiu o procedimento crítico da “nova filologia” humanista, da qual ele mesmo era praticante. Naquela ocasião, Spitzer buscava definir as bases que distinguiriam a sua prática e a de seus contemporâneos da tendência positivista da filologia tradicional conduzida por seus mestres. No lugar de uma análise eminentemente descritiva dos elementos materiais e quantificáveis que compõem os textos literários, a nova geração de filólogos pós-1930 assumiria uma postura interpretativa em relação aos textos, imiscuindo à compreensão das obras as suas vivências particulares. “Eu escolhi relatar-lhes minhas próprias vivências, inclusive, porque a abordagem básica do intelectual como indivíduo, condicionado como é por suas primeiras experiências, por sua *Erlebnis*, como os alemães dizem, determinam o seu método[...].” (Idem, *ibidem*. Minha tradução).

Enquanto conformadoras de uma determinada visão de mundo, essas primeiras experiências permitiriam reunir em um único projeto crítico perspectivas tão distintas quanto as de Spitzer, Benedetto Croce (1866-1952), Ernst Robert Curtius (1886-1956) e Erich Auerbach (1892-1957). Observem-se as palavras deste último na introdução de *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* [*Linguagem Literária e seu Público no Fim da Antiguidade Latina e na Idade Média*]:

Os fragmentos que se seguem – assim como meu trabalho como um todo – brotam dos mesmos pressupostos que os deles [os estudiosos acima mencionados]. Minha obra, entretanto, mostra uma consciência muito mais clara da *crise europeia*. Em fase

prévia, e a partir daí com crescente urgência, deixei de olhar para as possibilidades europeias da filologia românica como meras possibilidades e passei a considerá-las como uma *tarefa específica de nosso tempo* – uma tarefa que não poderia ter sido prevista ontem e que não será mais concebível amanhã. (AUERBACH, E. 1965, p. 5. São meus os grifos, o adendo e a tradução)

Ora, Auerbach fala de uma *crise europeia*, de uma circunstância localizada temporal e espacialmente cuja consequência teria sido, para ele, o despertar de uma *urgência* circunscrita às *possibilidades europeias da filologia românica*. Naturalmente, essa crise remete aos eventos políticos imediatamente anteriores: a ascensão do Nacional-Socialismo, a Segunda Guerra Mundial e o exílio, mas não apenas. Ela remete, também, às transformações culturais em curso, ao surgimento da estética modernista e ao desaparecimento gradativo de um mundo cuja unidade era o pressuposto fundamental. A tarefa da filologia, disciplina construída sobre os pilares do idealismo e do romantismo alemão no século XIX, seria traduzir o sentido dessa totalidade para a Europa contemporânea, recolocando os clássicos em seu lugar devido e opondo aos partidarismos político-nacionais o cosmopolitismo próprio da cultura ocidental. Esse teria sido o objetivo maior que, em retrospecto, os intelectuais acima mencionados impuseram às suas reflexões.

Nos quadros da Romanística, essa função restauradora teve como ideal o resgate da Idade Média latina, anteriormente desprestigiada pela sobriedade da estética iluminista e neoclássica. Seguindo a redescoberta e a canonização romântica das obras literárias medievais, os romanistas das primeiras décadas do século XX encontraram em Dante Alighieri um modelo estético, político e moral para a Alemanha contemporânea. Tendo esse cenário como ponto de partida gostaria de evidenciar, nesse artigo, a relevância que Dante assumiu na reflexão de dois dentre os filólogos anteriormente mencionados – Erich Auerbach e Ernst R. Curtius – em seus escritos da década de 1930. Refiro-me, notadamente, a *Figura* (1938), aos artigos de Curtius que tematizaram Dante e a *Divina Comédia* e ao

polêmico livro *Deutscher Geist in Gefahr* (1932) [*O espírito alemão em perigo*]. A escolha, como se verá, é justificada: desde os anos 1920, a crítica acadêmica e não acadêmica revisitava o poeta florentino com entusiasmo, tanto que o ano de 1921 ficou conhecido na história da recepção alemã como o “Ano do jubileu de Dante” [*Dantes Jubiläumsjahr*], devido aos eventos e publicações que comemoravam os seiscentos anos de sua morte. Para os leitores contemporâneos de Dante, a *Divina Comédia* era algo como um pergaminho do passado, preenchido com caracteres hieroglíficos, misteriosos, inestimável por seu conteúdo e raridade, aguardando no presente quem o pudesse decifrar<sup>3</sup>.

Desde os primeiros estudos de Auerbach voltados à literatura, Dante vinha sendo uma preocupação central. Em 1921, publicou o artigo “Zur Dante-Feier” [“Sobre a celebração de Dante”], e, em 1929, a tese *Dante als Dichter der irdischen Welt* [*Dante como poeta do mundo terreno*]. Já nos escritos de Curtius o poeta só teria destaque na década seguinte, muito embora, nos artigos dos anos 1930 e no livro *Deutscher Geist in Gefahr* já fosse possível encontra-lo de maneira mais indireta, como uma referência importante que no futuro integraria o argumento principal de seu maior estudo. Em *Literatura europeia e Idade Média Latina* (1948) Curtius buscará opor ao programa moderno de “destruição da *Bildung*” uma noção de Europa enquanto “unidade de sentido”, como um todo cultural que teria origem na Antiguidade e seguiria até a era contemporânea, valendo-se da Idade Média Latina como ponte. Meu objetivo será avaliar o modo como a análise de Auerbach e Curtius, nos anos 1930, estava impregnada pela experiência do presente, de maneira a desenhar um projeto crítico e cultural partilhado pelos romanistas de orientação humanista de seu tempo, não obstante a peculiaridade de suas perspectivas. Nessa ótica, o interesse partilhado em Dante ia além da percepção de um valor estético e histórico em sua poesia, mas

---

<sup>3</sup> Refiro-me aqui à passagem no texto de August W. Schlegel em: SCHLEGEL, August Wilhelm. „Über Dante und die göttliche Komödie“. In. BÜRGER, G. A. *Akademie der Schönen Redekünste*, vol.1, parte 3, 1791. p 239-301.

aludia a um modo de traduzir esse presente que anseia restaurar o passado, nos termos de uma unidade perdida.

#### Exortação à Lembrança<sup>4</sup>

Este livro foi escrito em Istambul, em 1943[...]; todavia rogo aos leitores críticos que, ao examiná-lo, lembrem-se do momento em que foi escrito e da finalidade a que se destinava. Essa finalidade é que explica, outrossim, certas particularidades do plano, como, por exemplo, o capítulo acerca do cristianismo. (AUERBACH, 2015, p. 7)

Ainda que o livro mencionado por Auerbach na citação acima fosse *Introcuction aux études de philologie romane* [Introdução aos Estudos Literários] (1949) seu comentário poderia facilmente ser atribuído à *Figura*, publicado pela revista *Archivum Romanicum* alguns anos antes. “Lembrem-se do momento em que foi escrito e da finalidade a que se destinava”, pois esse horizonte, declarou o filólogo, justificaria a escolha do cristianismo como tema de investigação. Nos anos 1930 a filologia alemã fora absorvida pela ideologia racial nazista, fato intensificado após a tomada do poder pelo nacional-socialismo em 1933. Nesse período, intelectuais nazistas promoveram uma ampla campanha em favor da retirada do Antigo Testamento do cânone cristão e do apagamento de qualquer traço da cultura judaica sobre as origens históricas nacionais. Avihu Zakai e David Weinstein caracterizaram a filologia ariana da seguinte maneira:

Baseada nas lendas e mitologias de “sangue, povo e terra” – *Blut und Boden* foi o maior slogan da ideologia racial nazista, concentrando na etnia os sentidos de sangue, povo e pátria [*Heimat*] – a filologia ariana foi uma variante particularmente racista, chauvinista e anti-humanista que buscou construir novas origens arianas para o povo alemão, formar um novo cristianismo germânico ou nórdico e rejeitar e eliminar o Antigo

---

<sup>4</sup> Emprego, nas citações a “Figura”, a excelente tradução de Leopoldo Waizbort, a quem registro meu agradecimento, disponíveis em breve pela Editora 34.

Testamento do cânone cristão. Dessa maneira, desejava-se construir novas origens, objetivos e metas para a história do povo alemão em particular, e para a civilização ocidental em geral. Grande parte das obras de Auerbach, mais especificamente “Figura” e *Mimesis*, foi dirigida contra as premissas racistas, chauvinistas e antissemitas da filologia ariana (ZAKAI, A.; WEINSTEIN, D, 2012, p. 322, minha tradução).

A exoneração de funcionários judeus dos serviços públicos alemães pelo decreto de 1935 – em particular nas universidades e centros de pesquisa – seguiu essa mesma diretriz, um programa pensado para erradicar a participação judaica no tecido cultural, religioso e histórico do país, criando-se, para tanto, um novo repertório simbólico que se desejava puro e original. Um dos intelectuais mais influentes do nacional-socialismo, Alfred Rosenberg (1893-1946), foi um antissemita declarado e inimigo implacável do cristianismo. No livro *Der Mythos des XX. Jahrhunderts [O mito do século XX]* (1930) ele defendeu a criação de uma nova religião fundamentada nos princípios de raça e sangue. A seu ver, os preceitos universais da fé cristã – como, por exemplo, salvação e graça – seriam absolutamente dispensáveis para os povos nórdicos, uma vez que a justificação de sua existência não solicitava qualquer imperativo exterior, senão que uma determinação interna ditada pela etnia<sup>5</sup>. A atitude reticente de Rosenberg frente ao cristianismo devia-se, sobretudo, ao atravessamento da história e da fé judaica nos princípios fundamentais da religião. Em seu livro, demonstrou certa simpatia por Jesus Cristo, e por isso, negou-lhe a origem hebraica vista como um falseamento perpetrado pela igreja romana, cujo objetivo era fabricar um messias humilde e submisso. Para ele, a integridade e a elevação do caráter de Jesus deixariam claras sua pertença à linhagem nórdica, e o judaísmo só teria se

---

<sup>5</sup> John J. Coyne escreveu um artigo esclarecedor acerca do papel de Rosenberg como entusiasta de uma nova religião ariana. Cf. COYNE, J.J. “Alfred Rosenberg as German Prophet”. In. *Studies: An Irish Quarterly Review* Vol. 24, No. 94 (Jun., 1935), pp. 177-188.

conectado à religião cristã por efeito de artimanhas teológicas. Erradicar o Antigo Testamento das Escrituras seria, então, um acerto de contas com a verdade.

Tais ideias renderam ao livro de Rosenberg a inclusão no *index* de escritos proibidos pelas autoridades católicas em 1934, muito embora, no ambiente do cristianismo, o argumento em favor da exclusão do Antigo Testamento tivesse encontrado algum espaço. No ano de 1931, teólogos católicos e protestantes pró-nazismo, que desde a década anterior agiam de modo independente, organizaram-se em torno do movimento *Deutsche Christen* [Cristãos alemães]. O grupo liderou uma manifestação no *Sportpalast* de Berlim em 1933 à qual compareceram milhares de apoiadores, cujas demandas abarcavam a exoneração de pastores contrários ao partido e a retirada dos livros hebraicos da Bíblia (ZAKAI, A.; WEINSTEIN, D, 2012, p. 323).

No que se refere à posição da filologia nesse debate, a *Gleichschaltung* [uniformização] nacional-socialista encarregou-se de garantir que as cátedras universitárias fossem integralmente ocupadas por acadêmicos alinhados ao arianismo, relegando as dissidências teóricas ao exílio ou a um lugar marginal. Diante dessa conjuntura, assumo como ponto de partida o argumento de Zakai e Weinstein segundo o qual “o texto ‘Figura’ de Auerbach pode ser descrito como uma apologia do Antigo Testamento numa época de crise da filologia alemã e triunfo da filologia ariana após a revolução nazista de 1933” (Idem, *Ibidem*. Minha tradução). Dito de outro modo, nesse texto o filólogo emularia a missão de Tertuliano contra os “marciãos”<sup>6</sup> da Alemanha contemporânea, defendendo a

---

<sup>6</sup> Marcião de Sinope (85-160) foi um importante padre dos primeiros anos da igreja católica. Suas proposições a respeito da existência de dois deuses distintos – aquele retratado no Antigo Testamento, e o outro revelado no Novo –, conhecida como o “marcionismo”, resultou na sua excomunhão e na classificação da sua teologia no grupo das heresias. Além disso, Marcião não reconhecia a sacralidade dos livros do Antigo Testamento, considerando-os apenas uma compilação das leis e dos costumes judaicos. Esta última questão levantou a necessidade, entre os Pais da Igreja, da definição de um corpus literário único, reconhecido por toda a comunidade religiosa como a Verdade revelada, tarefa assumida com afinco por Tertuliano (160-220). Sobre Marcião, ver: HANSEN, J. A. *Alegoria. Construção e Interpretação da Metáfora*. São Paulo: Atual, 1987, p. 48. Ver, também: COSTA LIMA, L. “Entre realismo y

correspondência incontestável que a intelectualidade medieval construiu entre a tradição hebraica e a cultura do Ocidente.

Não se trata aqui de creditar a Tertuliano qualquer opinião engrandecedora do judaísmo. James I Porter recordou que, para o teólogo, a permanência dos textos hebraicos na Bíblia estava condicionada a sua submissão à autoridade dos Evangelhos (PORTER, J. I. 2017, p. 80-113). Ademais, em *Adversus judaeos* (200-201) ele teria expressado uma opinião derrotista relativa à história hebraica, na qual os reveses que enfrentaram comprovavam a ausência da proteção divina. De modo que a tarefa de Tertuliano fora reassumida por Auerbach no século XX sob condições distintas e com finalidades específicas. Na posição de filólogo, a conservação dos textos do Antigo testamento se lhe apresentava como pressuposto elementar para a defesa da unidade cultural e literária do Ocidente; como intelectual judeu exilado, todavia, prestava-se à afirmação de uma agenda humanista posta em prática através da ação erudita no mundo. Algo nesse sentido foi sustentado por Edward Said na seguinte consideração crítica de “Figura”:

Assim, por toda a complexidade da sua argumentação e pela minúcia das provas enigmáticas que frequentemente apresenta, Auerbach, creio eu, traz-nos de volta a uma doutrina que pode ser essencialmente cristã, para pessoas de fé, mas também um elemento crucial do poder e da vontade intelectual humana. Nisto segue a Vico, que olha para toda a história humana e diz, “o intelecto fez tudo isto”, uma afirmação que audaciosamente reafirma, mas também subtrai, em certa medida, a dimensão religiosa que dá crédito ao Divino (SAID, E. 2004, p. 24. Minha tradução).

---

figuración”. In.: *Histoya y grafía*, n° 32, 2009, p. 109-129.

O lastro humanista da atividade acadêmica de Auerbach no exílio já foi suficientemente discutido e demonstrado pela crítica especializada<sup>7</sup>, tornando dispensável demorar-se nesse ponto. Com efeito, o que parece relevante para os interesses aqui assinalados restringe-se a acentuar as consequências práticas e teóricas que a escrita de “Figura”, entendida como vontade de intervenção de seu autor no presente, produziria em sua investigação sobre Dante. “Figura é algo real, histórico, que expõe e anuncia alguma outra coisa igualmente real e histórica. A relação mútua entre os dois eventos é reconhecível em virtude de uma concordância ou similitude” (AUERBACH, E. 2018, S. 65.): não à toa essa é uma das passagens mais citadas pela crítica, pelo poder de síntese que contém.

Depois de uma exposição etimológica e histórica do conceito de figura na antiguidade greco-latina, Auerbach analisou a maneira como, no século III, Tertuliano dedicou ao termo um novo significado na sua polêmica contra Marcião. À retirada do Antigo Testamento do cânone cristão ele opôs a asserção de sua legitimidade na história, através de um movimento interpretativo que operava por analogias. Assim como os diversos trechos de *Adversus Marcionem* citados pelo filólogo permitiriam observar, a interpretação figural da realidade seria o mecanismo responsável por conceber uma relação de interdependência entre a religião hebraica e o cristianismo. Para Auerbach esse vínculo não teria outra origem além do mundo concreto. Nem a Providência, nem a razão, nem mesmo a linguagem ou qualquer abstração conceitual ou alegórica daria conta de comprovar a legalidade do Antigo Testamento para as Escrituras Sagradas, senão que uma coerência integralmente histórica. Os acontecimentos anteriores

---

<sup>7</sup> Cito apenas algumas referências principais: ZAKAI, A. 2010; KONUK, K. 2008; BOVÉ, Paul A. 1988; BOVÉ, Paul A. 2006; GREEN, G. 1982; DAMROSCH, D. 1995; SAID, Edward. 2004; SAID, Edward. 2003; Um contraponto interessante, sobretudo à leitura de Said, apresenta-se no seguinte artigo: BARCK, K. 2009. Uma perspectiva diferente, mas complementar em todos os sentidos, ofereceu o sociólogo Leopoldo Waizbort ao propor a leitura de *Mimesis* enquanto o registro da “condição humana” em sua natureza incontestavelmente histórica. Cf. WAIZBORT, L. 2012.

a Cristo receberam de Tertuliano a função de anunciar as boas novas de Sua Encarnação e Evangelho, de modo que a realidade histórica dos fatos permanecesse intacta. Isso teria sido possível em virtude de um processo de dupla significação: as personagens e situações da tradição hebraica eram figuras, que para além de sua existência real e histórica, continham um conteúdo antecipatório ainda mais verdadeiro e concreto cumprido por Jesus no Novo Testamento.

Auerbach enfatizou a preferência dos teólogos da igreja nos séculos seguintes por certa materialidade na construção do conhecimento, ao contrário das “tendências espiritualistas” dos neoplatônicos. Em sua atividade exegética, a verdade, para constituir-se como tal, deveria passar pela averiguação histórica, pois nela Deus revelava seus mistérios e intenções para a humanidade. Essa forma de orientação do pensamento consolidou-se, segundo Auerbach, com Santo Agostinho, em cuja obra o mundo terreno da “cidade dos homens” exprimiu-se como sombra, *umbra futurorum* de uma existência mais verdadeira que se preencheria no além.

Embora originada no pensamento religioso, a interpretação figurativa da realidade explodiria seus limites ao integrar as artes, a poesia e a prática erudita de modo geral, tornando-se “a visão dominante na Idade Média europeia, embora em luta constante com tendências puramente espiritualistas e neoplatônicas” (AUERBACH, E. 2018, S. 86). E nesse sentido, Dante não seria uma exceção. De acordo com o filólogo, a *D.C.* teria sido integralmente edificada sobre a visão figural da realidade, fato a que se deve a fundamentação histórico-terrena que lhe corresponde. Essa ideia, afirmou, já estava presente em *Dante como poeta do mundo terreno* (1929), ainda que apenas parcialmente desenvolvida:

Em meu estudo *Dante als Dichter der irdischen Welt* procurei mostrar como Dante, na *Comédia*, procurou “apresentar o mundo histórico e terreno como um todo como já direcionado... como já submetido ao juízo definitivo de Deus e, com isso, fixado em seu

lugar verdadeiro, atribuído segundo o juízo divino. Dante realizou isso de modo a não subtrair das personagens singulares o seu caráter terreno, [...] identificando-o com o destino derradeiro.” Para essa compreensão, que já se encontra em Hegel e sobre a qual se baseia a minha interpretação da *Comédia*, faltava-me então o fundamento histórico preciso; ele é, no capítulo inicial do livro, mas intuído do que reconhecido. Agora creio ter encontrado esse fundamento [...] (AUERBACH, E. 2018, S. 86).

Esse *mea culpa* auerbachiano agiria simultaneamente como um argumento para sua absolvição. À época do lançamento da tese de 1929, as críticas mais contundentes partiram de Croce e de Vossler, que dentre outras coisas pontuaram a omissão do autor no tocante ao debate crítico contemporâneo e sua falta de precisão conceitual<sup>8</sup>. Quase uma década depois, Auerbach admitiu essa segunda fragilidade. A ideia capturada através da leitura de Hegel – isto é, a *Comédia* enquanto o grande testemunho da vida histórico-terrena – já fundamentava a sua abordagem pelo menos desde 1921<sup>9</sup>; todavia, o “como?” reclamado por Croce em tom provocativo seria, para a filosofia da expressão, muito pouco convincente até a publicação de “Figura”.

Curioso, contudo, é o silêncio de Croce frente ao novo modelo interpretativo auerbachiano. Romano Manescalchi notou uma atitude evasiva de Croce ao evitar qualquer tipo de comentário sobre os trabalhos mais recentes de Auerbach nas cartas que trocou com ele. Inclusive, negou ter recebido o exemplar de *Mimesis* enviado da Turquia pelo autor, fato contrariado pela sobrevivência

---

<sup>8</sup> As opiniões de Croce e Vossler foram publicadas em resenhas, disponíveis em: CROCE, B. *La critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta*. Vol. 27, 1929, p. 213-215; e VOSSLER, K. „Erich Auerbach. *Dante als Dichter der irdischen Welt*“. In. *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft*. 6, Januar-Juni. Berlin: Walter DeGruyter, 1929.

<sup>9</sup> Em minha dissertação de mestrado, discuti as implicações da leitura hegeliana da *Comédia* nos trabalhos de Auerbach, aprofundando o debate que agora apenas enuncio. Cf. REIS, Patrícia da Silva. *Indivíduo e Destino: O Significado do Mundo Histórico no Dante de Auerbach*. Rio de Janeiro, 2015. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

do título no acervo da “Biblioteca de Croce” (MANESCALCHI, R. 2008, p. 5-23). Diante do reiterado silêncio do filósofo – que também não havia pronunciado uma palavra sobre os textos de *Neue Dantestudien* [Novos Estudos sobre Dante] (1944) enviados anteriormente – Auerbach decidiu expressar sua insatisfação da maneira mais delicada:

Eu lhe enviei, no final de 1946, um volume meu, *Mimesis*, publicado por Francke em Berna – fala-se e escreve-se muito sobre ele agora, em diversos países – pareceu-me que deveria lhe interessar. Mas vejo que você não encontra tempo, com tanto trabalho, na nona década de sua bela vida, para ler um volume de 500 páginas (Auerbach para Croce. 1977. [Carta de 07 de Abril de 1948]) [Minha tradução].

Em resposta, o italiano negou o recebimento do livro, acrescentando que “se o tivesse recebido, o teria lido, uma vez que é assunto meu. E, além disso, ainda me esforço para manter-me informado, como quando era jovem” (Croce para Auerbach. [carta de 12 de Abril de 1948]). Manescalchi reconstruiu esse diálogo com ênfase na reivindicação crociana do tema de *Mimesis* como assunto de sua alçada. Dadas as comprovações de que o material enviado por Auerbach chegou, sim, às mãos do filósofo, seu silêncio teria origem, argumentou Manescalchi, no fato de que essa nova abordagem representaria um “perigo” significativo à estética da expressão e da intuição que durante muitos anos Croce defendeu. Para ele, toda poesia era um ato de “intuição”. A arte não teria qualquer comunicação com a ordem exterior, e por essa razão, a alegoria não seria bem-vinda como chave de interpretação para a *Comédia*, visto que lhe imputava um significado alheio à simples expressão estética. No entanto, com o conceito de figura, Auerbach engenhosamente estabeleceu um sistema de analogias que, à diferença do pensamento alegórico, prescindia da penetração de conteúdos externos à obra, pois “o sentido ‘figural’, se quisermos usar esta

palavra, não é um sentido que seja acrescentado ao literal: ele é o sentido literal!” (MANESCALCHI, R. 2008, p. 12. Minha tradução).

Assim, segundo Manescalchi o silêncio de Croce ante “Figura” e *Mimesis* se explicaria pelo fato de que Auerbach fora bem-sucedido em “continuar no infeliz caminho de repúdio aos conceitos estéticos modernos contra os quais já se tinha aventurado em *Dante als Dichter der irdischen Welt*” (MANESCALCHI, R. 2008, p. 11. Minha tradução). A descoberta desse novo fundamento histórico não indicaria uma mudança de direção, antes, cortaria alguns fios soltos e reafirmaria a ideia segundo a qual o poema de Dante reintroduziu uma forma de realismo literário pautado na unidade essencial entre o homem e seu destino. Este destino, por seu turno, definia-se enquanto realização substancialmente histórica, elemento decisivo da tese de 1929 que a ênfase no dogmatismo da filosofia tomista não conseguiu resolver.

A tradição judaica estaria intrinsecamente atada ao cristianismo ocidental por uma relação de correspondência com a história. O Antigo Testamento prefigurava a Era Cristã, e esta, ao mesmo tempo, preenchia sua figura inicial e anunciava o fim último de todos os homens após a morte. A interpretação figural seria a sistematização daquele impulso por ordem, concordância e unidade que o filólogo identificara como a raiz da *Comédia* em *Dante como poeta do mundo terreno*<sup>10</sup>. E da mesma maneira que do ponto de vista teórico “Figura”

---

<sup>10</sup> A principal referência sobre a época medieval acionada por Auerbach no livro *Dante como poeta do mundo terreno* foi Alois Dempf, notadamente, seu conceito de “concordância” como a base do pensamento, da arte, da política e da vida como um todo no medievo. De acordo com o filósofo, o método científico da escolástica poderia resumir-se à tríade “*auctoritas-Konkordanz-ratio*”. A *Auctoritas* remeteria ao conjunto de verdades já reveladas no passado, as quais a patrística se encarregaria de elucidar; tal processo de clarificação ficaria a cargo da *ratio*, empenhada em traçar convergências lógicas e históricas entre o conteúdo da fé e o mundo. Por seu turno, a concordância equivaleria à forma de exposição escolástica por excelência, responsável por construir o caminho entre as duas pontas da tríade. Seu modo de operação abarcava a proposição de um problema, a apresentação de argumentos e objeções e a crítica a essas objeções. Com isso, os teólogos da igreja esperavam comprovar a harmonia entre a racionalidade da fé e o mundo real-histórico. Consoante Dempf, esta teria

complementou o empreendimento iniciado na década anterior, as motivações hodiernas de sua escrita alimentaram a perspectiva existencial que, desde o início, a obra de Dante oferecia.

O nacionalismo e o antissemitismo enquanto ordens dominantes na Alemanha eram, na verdade, evidências de uma sociedade desorientada e em profunda disjunção com seu fim. Auerbach não acreditava em intervenções radicais e rupturas violentas, mas nem por isso sua relação com o nacional-socialismo refletia conformismo, incompreensão ou inação. Vez ou outra os escritos auerbachianos do exílio apelavam à empatia do leitor com uma súplica esclarecedora: lembrem-se do momento em que foi escrito<sup>11</sup>. A palavra “antissemitismo” não consta em “Figura”, embora se faça pressentir em todo o texto. Quando no mundo contemporâneo a presença da tradição judaica no tecido do Ocidente foi novamente questionada em função da “standardização” da cultura, uma atitude esclarecida fazia-se necessária.

A filologia românica era essa intérprete da tradição que permitiria decodificar a mensagem deixada por Dante à posteridade, qual seja: o entendimento da cultura europeia como um tecido inteiro, composto de várias estampas, cores e materiais; uma unidade formada a partir da relação dialógica com as manifestações particulares, cuja origem remontava, historicamente, à tradição judaico-cristã. Assim, a proposta nazista de exclusão do Antigo Testamento do cânone cristão, repetindo o projeto de Marcião a partir de outros objetivos, era um sintoma grave da crise europeia, tal como entendida por Auerbach. Ao contrário da crítica modernista que buscou opor à massificação da vida uma experiência estética pautada na completa desestabilização e ruptura

---

sido a forma do pensamento científico medieval desde o século XII, encontrando plenitude no século seguinte com a *Suma Teológica*. (DEMPF, A. 1958 [1925]).

<sup>11</sup> Ottmar Ette ofereceu uma interessante interpretação de *Mimesis* à luz da partilha de uma memória comum entre Auerbach e seus leitores, em: ETTE, Ottmar. *SaberSobreViver: A (o)missão da Filologia*, *op. cit.*, 2015, pp. 53-100.

ante à representação do mundo, o filólogo desejava uma rebelião restauradora. Ele reclamava, a partir de Dante, o reencontro do homem com o mundo, não o mundo de hoje, mas o de ontem.

### **Ernst R. Curtius: filólogo, político e cosmopolita**

O romanista Ernst R. Curtius é decerto um dos principais nomes da Romanística alemã, sobretudo, quando o assunto é a obra de Dante. Ainda que nos escritos da década de 1930 não se registre nenhuma monografia ou investigação mais detida no tema, seu exame tem certa utilidade para a reconstrução da ideia central perseguida pelo autor na segunda fase de sua produção intelectual, quando, enfim, o poeta florentino receberia destaque. Em *Deutscher Geist in Gefahr* (1932) [*O espírito alemão em perigo*]<sup>12</sup> – doravante *DDG* – teríamos um exemplo da maneira como o cenário teórico para a apreciação da poesia dantesca começava a se formular, pois mesmo que o assunto do livro aludisse essencialmente a “uma polêmica contra o sacrifício da *Bildung* alemã” (CURTIUS, E. 1963, p.440. [1950]), as motivações políticas de sua criação lançam uma luz de fato produtiva sobre a presente discussão. Antes de abordá-lo, porém, valeria a pena algumas breves observações acerca de artigos menores, posteriormente reunidos em *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948) [*Literatura Europeia e Idade Média Latina*], nos quais Curtius explorou os temas da poesia, da teologia e da estética na Idade Média.

Impressionante como o intelecto enciclopédico do autor conferiu a esses textos a robustez de um escrito monográfico, repleto de fontes e consciente da bibliografia crítica contemporânea. E este traço tão peculiar do seu pensamento

---

<sup>12</sup> Foi consultada a tradução italiana de Annamaria Bercini. Cf. CURTIUS, E. R. “Lo spirito tedesco in pericolo”. In. BERCINI, A; AVELLINI, L. *Il discorso politico culturale del Deutscher Geist in Gefahr di Ernst Robert Curtius*. (Tese de Doutorado). Università di Bologna / Universität Wuppertal, 2015, pp. 235-325.

definiria também o tom, muitas vezes conflituoso, da relação que cultivou com seus pares. Curtius foi um empirista convicto a quem o subjetivismo estilístico capitaneado por Croce e Vossler desagradava profundamente. Fato bastante conhecido, inclusive, foi sua rivalidade com Hugo Friedrich (HAUSSMANN, F. R. 1995) e a oposição que impôs à estética idealista orientada para a obra de Dante nas décadas seguintes (CURTIUS, E. 1942). Com Auerbach, no entanto, o diálogo transcorreu de forma cordial, não obstante, vez ou outra, as diferenças se explicitassem de forma mais aguda em resenhas, artigos e notas de rodapé<sup>13</sup>. Mas fixemo-nos na ambiência dos anos 1930 e nos aspectos mais essenciais da leitura de Curtius sobre Dante.

Como advertência preliminar distinguem-se alguns pontos de apoio da prática filológica do autor, a iniciar-se pela compreensão da literatura como objeto de exame comparativo (CURTIUS, E. R. 1998, p. 31-62 [1948]). Seria próprio da arte escrita um caráter atemporal capaz de atualizar as obras do passado tornando-as sempre relevantes para o presente, por meio de um sistema de inter-relações. Assim, porque um livro evoca inevitavelmente uma cadeia de formas, temas e artifícios progressos, a literatura europeia só poderia ser investigada em conjunto e em perspectiva histórica. Curtius defendia, portanto, uma ciência literária que empregasse os métodos e competências da filologia e da história, a fim de proceder a um estudo empírico, objetivo e comparativo dos textos. Tal método, amparado pela abundância das fontes e materiais deixados

---

<sup>13</sup> Esse diálogo só se solidificaria nas décadas de 40 e 50. Em virtude da publicação de *Mimesis*, Curtius escreveu uma resenha bastante dura, à qual Auerbach responderia em seu “Epilegomena zu *Mimesis*” (1953). Por sua vez, ao comentar *Literatura Europeia e Idade Média Latina* Auerbach criticou, dentre outras coisas, a ênfase exagerada do autor à retórica latina como elemento unificador da *Comédia*. Curtius se defendeu da acusação auerbachiana na segunda edição de seu livro (1953), em uma nota de rodapé localizada no capítulo XVII. Para aprofundar-se nessa questão, conferir: RICHARDS, E. J. “Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius: der unterbrochene oder der verpasste Dialog?”. In. *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbach Lektüre der Moderne*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, S. 31-62.

pelas sociedades anteriores, demonstraria a “unidade de sentido” da cultura europeia ocidental, edificada sobre a latinidade medieval.

Partindo da ideia de “cultura” proposta por Toynbee, Curtius atestou sua natureza não condicionada, particular e livre. Enquanto forças independentes, as culturas poderiam desenvolver-se isoladamente ou aderir umas às outras a partir de uma origem comum. A Europa teria se estruturado sobre essa segunda capacidade, compreendendo a si mesma enquanto um coletivo singular cuja unidade se expressaria no tempo – através do elo Antiguidade-Medieval-Modernidade – e no espaço, no âmbito dos países influenciados pela cultura latina. Resumidamente, na ótica de Curtius a tradição latina, preponderante nas práticas letradas religiosas e leigas da Idade Média, teria viabilizado a passagem ininterrupta entre as épocas antiga e moderna. Dessa maneira, a unidade da Europa estaria assentada em um sentido histórico, produto de dois complexos culturais que encontraram na latinidade medieval um conteúdo compartilhado. Logo, investigar a natureza desse todo exigia um estudo comparativo das literaturas escritas no longo percurso de sua existência, com especial atenção para o período medieval, pois “[...] a visão histórica da Europa deixa claro que precisamente esse período, como elo entre a Antiguidade decadente e o mundo ocidental que se ia formando lentamente, ocupa uma posição-chave” (Idem, *ibidem*).

Foi nesse amplo horizonte que a obra de Dante ocorreu como tema para Curtius. Em „Das Buch als Symbol in der Divina Commedia“ [“O livro como símbolo na *Divina Comédia*”], texto escrito ainda na década de 1920, ele frisou a maneira como a obra poética dantesca teria explorado a imagem do livro como expressão figurada do saber. Na Idade Média o conhecimento do mundo não seria algo que se pudesse obter por acréscimo, senão que unicamente como assimilação de um conteúdo anteriormente concebido. Nessa lógica, a cognição operava necessariamente por meio da coleta e do acúmulo das informações

passadas pelas autoridades do passado. A leitura simbolizava a aquisição passiva de determinada matéria, enquanto a escrita remetia a uma sabedoria produtiva. Essa especificidade dos tempos medievais, relativa a um conhecimento decorrente da mera reprodução e da cópia, teria ensejado sua permeabilidade à tradição imediatamente anterior, apoiada na retórica antiga, no metaforismo, na filosofia e na arte latinas.

E nesse amplo contexto temos Dante. O herói da *Comédia* seria, na verdade, um estudioso ávido por alcançar e aceitar um repertório espiritual construído pelas autoridades do passado, dentre as quais Curtius destacou Virgílio. Ele citou um par de versos do poema a fim de comprovar o uso, pelo poeta, de imagens figuradas que remeteriam à tropologia latina. Afinal mais do que um jogo com as palavras, esse sistema de analogias demonstraria, e aqui uma referência a Goethe, uma relação de interdependência entre as coisas do mundo herdada dos tempos antigos. Assim sendo, a metáfora do livro como espelho do mundo teria alcançado o mais elevado grau de sublimidade na *D.C.*, pois em seus versos Dante embutiu os símbolos da salvação e do divino.

No mesmo ano em que Auerbach publicava “*Figura*”, Curtius lançava uma série de três artigos, nos quais defendeu a hipótese da latinidade medieval como elo entre as épocas antiga e moderna. Para tanto, investigou a retórica antiga e sua conservação na obra dos teólogos da Antiguidade Tardia, passando pelas tópicos discursivas, pelo metaforismo e pelas poéticas e gêneros literários, citando autores exemplares de ambos os períodos. As menções a Dante, especificamente, não foram muitas. Interessante seria a opinião que Auerbach expressou acerca desses escritos ao recomendá-los a Martin Hellweg:

Você leu os artigos de Ernst Robert Curtius sobre a *Idade Média*, que apareceram no *Zeitschrift für Rom-anische Philologie* e [foram publicados] em parte por Rothacker e Schalk? Eles contêm inúmeras abjurações [entsagungsvolle], mas

são essenciais e muito bem construídos (AUERBACH, E. et. el. 2007, p. 756. Minha tradução).

A opinião de Auerbach é bastante clara no documento: metodologicamente, recomenda a leitura de *Figura*, mas não nega a excelência dos argumentos de Curtius se vistos como um todo. E o que significa esse todo? Justamente a cultura ocidental europeia construída como continuidade. Mas a maneira como essa continuidade foi construída se expressa de maneiras muito diferentes em seus textos.

Diverso em suas motivações e objetivos seria *DGG*, publicado em 1932, o qual definiria uma mudança de direção na carreira de Curtius, anteriormente orientada para o estudo da modernidade. A partir desse momento até o fim de sua vida ele se ocuparia necessariamente da Idade Média, desenvolvendo as hipóteses que, pelo bem da concisão, foram apenas pontuadas. Consoante o crítico Carlo Donà, *DGG* foi um livro bastante controverso em sua época, e mesmo tendo alcançado sucesso imediato entre a vasta cartela de leitores cultivada por seu autor, rapidamente viu-se “ultrapassado pelos tempos”. Pouco conhecido e traduzido ainda hoje, esse escrito esconderia uma importância imensa, pois “é neste livro de assunto alemão e contemporâneo que a Idade Média erudita e ‘romana’ de Ernst Robert Curtius tem suas raízes mais profundas” (DONÁ, C. 2011, p. 40). Donà identificou perfeitamente a verdadeira razão para o fascínio de Curtius pela época medieval: tratava-se menos de compreender as questões daquele tempo, em sua lógica própria, do que examiná-las enquanto um “assunto alemão e contemporâneo”. Essa especificidade de seu pensamento lhe renderia algumas críticas (T. S. ELIOT, 1932, p. 73-79), analisadas por Spitzer da seguinte maneira:

Seus adversários entre os filólogos o rotulam de “jornalista”: eles sentem, de fato, que o Sr. Curtius não observa – ou não observa mais – os fenômenos exclusivamente pelo que eles são em si

mesmos, eternamente, mas pelo valor vital que eles têm hoje e pelas forças que emanarão deles amanhã [...] (SPITZER, 1932, p. 592. Minha tradução)

E o motivo para isso estaria muito claro;

o Sr. Curtius está em busca dos poderes espirituais que dominam os tempos. Ele é um filólogo que conhece o passado como poucos de seus colegas, e dissimula sua ciência; mas além de filólogo ele é, também, um político. Ele é um político, todavia não um nacionalista do tipo do Sr. Wechsler, mas um político cosmopolita do espírito que carrega o ministério da defesa do espírito ocidental, não de um determinado Estado ou povo, mas de toda a civilização (Idem, *ibidem*)

Algumas poucas palavras são necessárias a respeito desse “filólogo político” antes de prosseguir. Intelectuais ligados ao nacional-socialismo reagiram negativamente a DGG, pois em seu entendimento o estudo promovia um ataque ao partido, o que sem dúvida refletia uma opinião exagerada<sup>14</sup>. Curtius foi um conservador declarado, anticomunista e antidemocrático – definitivamente não compactuou com o nazismo, embora estabelecesse com ele uma atitude ambígua. No primeiro capítulo intitulado “Bildungsabbau und Kulturhass” [“Demolição da *Bildung* e ódio pela cultura”] essas questões ficaram bastante evidentes. O bolchevismo e sua avidez por destruir a ordem social, a palidez da burguesia e as vanguardas artísticas, com seu despreço pelos clássicos, seriam os grandes protagonistas de uma vontade deliberada de demolição da *Bildung* no ocidente. É curioso notar que, para Curtius, esse ímpeto de destruição tinha raízes primordialmente políticas, sendo parte de uma agenda partidária popular e destrutiva. “Neste sentido, a demolição da *Bildung* é a expressão de um verdadeiro ódio à cultura atuando em nível político, o que

---

<sup>14</sup> Para a recepção de DGG, cf: RICHARDS, E.J. *Modernism, Medievalism and Humanism*, A Research Bibliography on Ernst Robert Curtius. Tübingen: Nyemeier, 1983.

ocorre de uma forma colossal na Rússia. Até agora, na Alemanha, o ódio da política pela cultura não se atreveu a sair à tona.” (CURTIUS, E. R. 2015, p. 247. [1932])

Ao que parece, o nacional-socialismo não lhe dava a impressão de ameaça à cultura ocidental tanto quanto o bolchevismo, apesar de a expressão desse nacionalismo soar-lhe degenerada pela cólera do tempo. Para Curtius era fundamental defender a integridade da *Bildung*, porque nesse princípio se esconderia o elemento comum, através do qual as nações europeias poderiam conservar sua unidade. Segundo o autor, na transição da Antiguidade para a Idade Média, a romanização e a cristianização dos povos sob influência do Império Romano teria sido um eficaz instrumento para a coesão e a continuidade da cultura ocidental. A tradição latina teria se solidificado nas universidades e na produção erudita como um todo, definindo os traços culturais do espírito que a Modernidade receberia como herança. No entanto, atestou o autor, os rancores políticos e as emergências econômicas do agora representavam um grave perigo à sobrevivência desse espírito universal. As universidades perdiam cada vez mais a liberdade em virtude das intromissões do Estado, interessado em substituir sua aspiração humanista por um utilitarismo técnico.

A maneira mais adequada de combater o ódio à cultura seria, para Curtius, o seu extremo oposto – o amor: “somente de uma fé ética ou religiosa podem provir as mais profundas forças do amor, necessárias para uma nova humanidade alemã” (Idem, p. 250. Minha tradução). Assim sendo, a saída para a crise do mundo moderno exigiria um retorno conservador, um resgate dos valores do amor, da fé e da ética incorporados pelo cristianismo à tradição latina, e nesse sentido, a *Divina Comédia* seria um poema programático. Ao recuperá-lo no presente, Curtius promovia um esforço de conservação e sobrevivência do ideal humanista da *Bildung* frente à “destruição” da política e da arte na modernidade. Na Idade Média latina e nas obras produzidas nesse período

residiria o princípio da unidade de sentido da cultura europeia que ele tanto almejava para o presente.

Assim como “Figura”, *DGG* foi escrito em razão dos acontecimentos políticos hodiernos. A Idade Média assumia as feições de um “passado contemporanizado”<sup>15</sup> de cuja análise o esclarecimento do presente necessitava. Ambos os textos opuseram à fragmentação da arte e aos extremismos políticos um retorno conservador que a ideia de humanismo camuflava. Para Auerbach, o mundo desejado era o da concordância, da ordem e da certeza, onde o destino dos homens determinava-se com base em suas ações, jamais em uma arbitrariedade biológica – como apregoava o nacional-socialismo e a ideologia ariana. Curtius, por sua vez, temeu o desmantelamento das ordens políticas tradicionais, o cientificismo míope e utilitário praticado nas universidades e a estética destrutiva das vanguardas modernas. Igualmente perigoso para a sobrevivência do espírito universal alemão, a democracia mostrava-se cada vez mais um modelo fracassado. Urgia, então, retroceder aos tempos da latinidade medieval através do estudo de sua literatura, a fim de proteger a unidade e a continuidade da cultura europeia ocidental de sua iminente desagregação.

### Considerações finais

A noção de unidade e continuidade enquanto fundamentos da cultura europeia, e o papel de Dante como o elo entre os tempos antigo e o moderno, norteou os estudos de Erich Auerbach e Ernst R. Curtius na década de 1930. Quanto ao segundo, embora sua investigação mais substancial no tema pertença às duas décadas seguintes, um breve relance sobre a produção dos anos 1930 permitiria identificar a maneira como, para ele, o presente caracterizou-se nos

---

<sup>15</sup> O conceito é de Jan Assmann em seu estudo sobre a construção da “memória cultural”. Ver: ASSMANN, J. “Collective Memory and Cultural Identity”. In: *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133.

termos de uma crise da *Bildung*. A superação deste quadro demandaria, então, um retorno aos princípios fundamentais da Idade Média, uma saída semelhante àquela apontada por Erich Auerbach em “*Figura*”. No entanto, para este, tais princípios pautavam-se nos ideais de concordância e ordem, que permitiriam inscrever de maneira inelutável as tradições judaica e cristã na história ocidental.

Embora nos anos seguintes a interpretação de Curtius se mostrasse bastante diversa em relação à de Auerbach, era nítido o lugar onde elas convergiam: na visão da *Comédia* enquanto a antecâmara para um mundo não mais acessível, cujo conteúdo espiritual guardava, para além de um valor poético incontestado, as possibilidades de correção da crise moderna. Tal propósito, nos escritos tardios auerbachianos e no Livro *Deutscher Geist im Gefahr*, passaria de simples perspectiva à execução de um projeto, distinto e inadiável, de tradução e reincorporação desse mundo no presente. A vitalidade desse panorama devolveria à filologia românica sua cor original, embotada pelas consequências políticas e epistemológicas do nacionalismo de Weimar e da filologia cientificista dos anos do nacional-socialismo. Pois, a despeito de no século XX percorrer um caminho contrário, a romanística teria se constituído, em sua origem, sobre a premissa de uma comunidade linguística e cultural. E então, por intermédio de Dante, a redescoberta da categoria da unidade como preceito prático-analítico exprimiria tudo aquilo que se deveria esperar de um *filólogo europeu*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUERBACH, Erich. **Dante als Dichter der irdischen Welt**. Berlin: De Gruyter, 2001.

AUERBACH, E. „**Figura**“ (1938). In: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie* hrsg von Matthias Bormuth und Martin Vialon. Tübingen: Francke Verlag, 2018.

AUERBACH, E. „**Zur Dante-Feier**” (1921). In: BARCK, K.; TREML, M. org. Erich Auerbach. *Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*. Berlin: Kulturverlag Kadmos Berlin, 2007, pp. 407-409.

AUERBACH, E. **Introdução aos estudos literários**. José Paulo Paes (Trad.). São Paulo: Cosac&Naify, 2015.

AUERBACH, E. „**Philologie der Weltliteratur**”. In: *Weltliteratur*. Festgabe für Fritz Strich. Berna: Francke, 1952.

AUERBACH, E. **Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages**. New York: Bollingen Foundation, 1965.

AUERBACH, Erich, et al. “**Scholarship in Times of Extremes: Letters of Erich Auerbach (1933-46), on the Fiftieth Anniversary of His Death.**” *PMLA*, vol. 122, no. 3, 2007, pp. 742-762.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998. Trad. Ítalo Eugênio.

ASSMANN, J. “**Collective Memory and Cultural Identity**”. In: *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133.

AQUINO, S. T. **Suma Teológica**. Vol I-IX. Tradução: Carlos-Josaphat P. de Oliveira et al. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

AQUINO, São Tomás de. **O apetite do bem e a vontade: quaestiones disputatae de veritate: questão 22**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015.

BOVÉ, Paul A. **Intellectuals in power: a genealogy of critical humanism**. New York: Columbia University Press, 1988.

BOVÉ, Paul A. “**Continuando la conversación**”. In: BHABHA, Homi K. Edward Said, *Continuando la conversación*. Trad. Laura Wittner. Buenos Aires: Paidós, 2006.

COSTA LIMA, L. **Figura e evento**. In: UERJ. 5º Colóquio UERJ: Erich Auerbach. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 219-229.

COSTA LIMA, L. **“Entre realismo y figuración”**. In: *Historia y grafía*, nº32, 2009, p. 109-129.

CURTIUS, E. R. **Literatura europeia e Idade Média Latina**. (1948). Trad. Teodoro Cabral. São Paulo: Edusp, 2013.

CURTIUS, E.R. **Kritische Essays Zur Europäischen Literatur**. (1950) Bern und München: Franke Verlag, 1963.

CURTIUS, E. R. **„Das Buch als Symbol in der Divina Commedia.“** In: FS Paul Clemen. Bonn: Seligman, Leopold Publ. 1926, p. 44-54.

CURTIUS, E. R. **„Zur Literaturästhetik des Mittelalters III. Vorgeschichte der mittelalterlichen Poetik (von Diomedes zu Beda)“**. In: *Zeitschrift für romanische Philologie*, vol. 58. Tübingen, 1938. p. 433-479.

CURTIUS, E. R. **„Zur Literaturästhetik des Mittelalters II. 1. Begriff einer historischen Topik“** In: *Zeitschrift für romanische Philologie*, vol. 58. Tübingen, 1938. p. 129-232.

CURTIUS, E. R. **„Zur Literaturästhetik des Mittelalters“** In: *Zeitschrift für romanische Philologie* vol. 58. Tübingen, 1938. p. 1-50, 129-232, 433-479.

CURTIUS, Ernst Robert. **“Zur Danteforschung.”** *Romanische Forschungen*, vol. 56, no. 1/2, 1942, pp. 3–22.

CURTIUS, E. R. **“Lo spirito tedesco in pericolo”**. In. BERCINI, A; AVELLINI, L. *Il discorso politico culturale del Deutscher Geist in Gefahr di Ernst Robert Curtius*. (Tese de Doutorado). Università di Bologna / Universität Wuppertal, 2015, pp. 235-325.

CROCE, B. **“Una difesa tedesca di Dante nel 1763”**. *La Critica*, XVIII (1920).

CROCE, B. **Estética como ciência da expressão e linguística geral**. (1902). São Paulo: É! Realizações. 2016. p. 107-114. Giuseppe Galasso (org). Trad: Omayr José de Moraes Júnior.

DEMPF, A. **La conception del mundo en la Edad Media**. Trad. José Pérez Riesgo. Madrid: Editorial Gredos, 1958.

DONÀ, C. **“Lo spirito tedesco e la crisi della mezza età: «Deutscher Geist in Gefahr» (1932)”**. In: Ernst Robert Curtius e l'identità culturale dell'Europa, atti

del XXXVII convegno interuniversitario Brixen-Innsbruck, 13-16 luglio 2009, Padova, Esedra, 2011, pp. 39-56.

ETTE, Ottmar. **Saber Sobre Viver: A (o)missão da Filologia**. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

HANSEN, J. A. Alegoria. **Construção e Interpretação da Metáfora**. São Paulo: Atual, 1987.

HAUSSMANN, F. R. **“Curtius, Hugo Friedrich et l’interprétation de Dante”**. In: Ernst Robert Curtius et l’idée d’Europe. Jeanne Bem et André Guyaux ed. Paris: Champion, 1995.

KONUK, K. **East West Mimesis: Auerbach in Turkey**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2010.

KONUK, K. **“Erich Auerbach And The Humanist Reform to The Turkish Education System”**. In: Comparative Literature Studies. Vol. 45, No. 1, 2008, pp. 74-89.

MANESCALCHI, R. **“Del silenzio di Croce (e di altri) sul “figurale” di Auerbach”**. In: Campi immaginabili, Fascicoli I-II/ Anno 2008, pp. 5-23.

PORTER, J. I. **“Introduccion”**. In: AUERBACH, E. Time, History and Literature. Selected Essays of Erich Auerbach. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

PORTER, James I. **“Disfigurations: Erich Auerbach’s Theory of Figura”**. In: **Critical Inquiry**, 2017, pp. 80-113.

RICHARDS, E. J. **Modernism, Medievalism and Humanism, A Research Bibliography on Ernst Robert Curtius**. Tübingen: Nyemeier, 1983.

RICHARDS, E. J. **“Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius: der unterbrochene oder der verpaßte Dialog?”** In: Wahrnehmen-Lesen-Deuten, Erich Auerbachs Lektüre der Moderne. Frankfurt: Klostermann, 1998, pp. 31-62.

RICHARDS, E. J. **“Ernst Robert Curtius and Dante as a Reader of Medieval Latin Authors”**. In: Writers reading writers: intertextual studies in medieval and early modern literature in honor of Robert Hollander. Newark: University of Delaware Press, 2007, pp. 133-148.

ROSENBERG, A. **Der Mythos des XX. Jahrhunderts**. München: Hoheneichen-Verlag, 1943.

SAID, Edward. **“Erich Auerbach, Critic of the Earthly World”**. *Boundary 2*, Summer (2004), 31 (2). pp. 11-34.

SAID, Edward. **“Introduction to the Fiftieth-Anniversary”**. In: AUERBACH, E. *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2003, p. i-xxiv.

SCHLEGEL, August Wilhelm. **„Über Dante und die göttliche Komödie“**. In: BÜRGER, G. A. *Akademie der Schönen Redekünste*, vol.1, parte 3, 1791. p 239-301.

SPITZER, Leo. **Linguistics and literary history; essays in stylistics**. New Jersey: Princeton University Press, 1970

SPITZER, L. **»L'état actuel des études romanes en Allemagne«**. In: *Revue d'Allemagne*, 6, 1932, pp. 572-595.

TERTULIANO. **“The Five Books Against Marcion”**. Translated by Dr. A. M. Overett Holmes. In: *Ante-Nicene Fathers*. Michigan: WM Eerdmans Publishing Company, 1885.

T. S. Eliot. **“A Commentary”**. In: *The Criterion*, 12 (1932), 73-79.

VIALON, Martin. **„Die Stimme Dantes und ihre Resonanz. Zu einem bisher unbekanntem Vortrag Erich Auerbachs aus dem Jahr 1948“**. In: *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*. Hrsg. Von Karlheinz Barck/Martin Treml, Berlin 2007, p. 46-56.

VIALON, M. **The Scars of Exile: “Paralipomena concerning the Relationship between History, Literature and Politics – Demonstrated in the Examples of Erich Auerbach, Traugott Fuchs and their circle in Istanbul”**. In: *Yeditepe'de felsefe*, 2, 2003, pp.191-246.

WAIZBORT, L. **“Erich Auerbach sociólogo”**. In: *Tempo Social*, vol 16, n. 1. São Paulo, junho de 2004.

ZAKAI, A. **Erich Auerbach and the Crises of German Philology: The Humanist Tradition in Peril**. Switzerland: Springer International Publishing, 2017.

ZAKAI, A.; WEINSTEIN, D. **“Erich Auerbach and His "Figura": An Apology for the Old Testament in an Age of Aryan Philology”**. In: *Religions*, 3, 2012, pp. 320-338.

Recebido em Setembro de 2022.

Aprovado em Novembro de 2022.

**Experienciando a modernidade: a tragédia da  
cultura e as crises do tempo na obra de  
Georg Simmel**

**Experiencing modernity: the tragedy of culture and  
the crises of time in the work of Georg Simmel**

*Edmo Videira Neto*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Doutorando em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Programa de Pós-graduação em História na linha de pesquisa Patrimônio, Ensino de História e Historiografia. E-mail: [edmo.videira@gmail.com](mailto:edmo.videira@gmail.com).

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar as configurações da experiência temporal moderna elaboradas pelo autor alemão Georg Simmel (1858-1918) ao longo de sua produção intelectual. Sendo assim, escolhemos o conceito de tragédia da cultura como articulador de nosso enredo, pois ele tangencia os inúmeros elementos da vida moderna que foram narrativizados por Simmel. Tendo como pressuposto a ideia de que a modernidade experienciada pelo autor alemão é permeada por diversas crises e tragédias, nos propomos a realizar um caminho que vai da definição do trágico e seu impacto na cultura moderna europeia até a forma de se experienciar esses fenômenos temporais que, na obra de Simmel, podem ser lidos a partir de suas reflexões sobre o dinheiro e as grandes cidades. Portanto, nossa hipótese é que o conceito simmeliano de trágico bem como sua recepção nos elementos do cotidiano são sintomas característicos da experiência de nosso autor durante sua existência nesse mundo moderno europeu.

**PALAVRAS-CHAVE:** Georg Simmel; Modernidade; Experiência; Temporalidade; Tragédia da cultura.

## **ABSTRACT**

The present work aims to analyze the configurations of the modern temporal experience elaborated by the German author Georg Simmel (1858-1918) throughout his intellectual production. Therefore, we chose the concept of tragedy of culture as the articulator of our plot, as it touches on the countless elements of modern life that were narrativized by Simmel. Assuming the idea that the modernity experienced by the German author is permeated by several crises and tragedies, we propose to carry out a path that goes from the definition of the tragic and its impact on European modern culture to the way of experiencing these temporal phenomena that, in Simmel's work, can be read from his reflections on money and big cities. Therefore, our hypothesis is that the Simmelian concept of tragic as well as the perception of it in the elements of everyday life are characteristic symptoms of our author's experience during his existence in this modern European world.

**KEYWORDS:** Georg Simmel; Modernity; Experience; Temporality; tragedy of culture

## Introdução

O intelectual alemão Georg Simmel (1858 - 1918) escreveu diversos livros, ensaios e textos para periódicos. Mas somente um de seus sonhos foi descrito por seu filho. Ele ilustra bem como o autor percebia a modernidade, cuja temporalidade era seu palco de atuação e objeto de análise:

Eu sonhei que haviam descoberto o tempo sintetizado. Inicialmente ele só podia ser produzido aos minutos, exatamente como os diamantes artificiais, que também só se pode obter em cristaizinhos bem pequeninos. Quando, por exemplo, se chega ao metrô e o trem está partindo imediatamente, basta tirar uma caixinha de tempo e riscar um palito de tempo. Então se obtém um minuto e ainda se pode alcançar o trem. (SIMMEL, 1976, pp. 259-260 *apud* WAIZBORT, 2000, p. 309)

O sonho de Simmel é repleto de elementos que caracterizam sua modernidade trágica. O tempo acelerado, que pode ser combatido com o tempo sintetizado, o metrô, uma das marcas das novas cidades grandes e, principalmente, a necessidade de estar sempre correndo atrás de um trem que já partiu. Essas descrições ricas e metafóricas de aspectos da sociedade caracterizam a obra de Simmel. Mais do que isso, mostram a marca de um autor que filosofava sobre os elementos do cotidiano, ou seja, as experiências da vida moderna.

É essa modernidade trágica, em que o tempo parece ter sido acelerado criando para o sujeito uma crise em seu interior que pretendemos analisar neste texto. Por isso, um questionamento se apresenta como incontornável em nosso trabalho: como Simmel concebe a crise da modernidade enquanto algo pertencente à sua experiência do tempo, contingencial, e que perpassa diferentes níveis da vida? A proposta é entender a modernidade como esse amplo escopo

de crises, sendo a maior delas representada pelo conceito de tragédia da cultura. A questão que se abre para a análise é entender como neste espaço de tempo específico, momento de vida e produção de Simmel, essas inúmeras crises não são somente sentidas pelo nosso autor, mas também configuradas por ele em forma de narrativa. Portanto, temos dois objetivos a serem desenvolvidos: um diagnóstico da condição temporal moderna e as possíveis soluções para seu caráter trágico.

Inicialmente, uma indagação é importante para pensarmos essa sociedade moderna de Simmel: como o conceito de tragédia da cultura atua na elaboração da visão do autor alemão sobre a modernidade? Se pensarmos a questão de uma outra forma, entenderemos que o objetivo proposto por nós é compreender como Simmel elabora um conceito de cultura que, por conta das condições temporais da modernidade, se torna trágico e, a partir deste dilema, reconfigura uma concepção moderna de tragédia. Partimos desse questionamento porque entendemos que a análise cultural de Simmel está diretamente ligada com sua formulação de um conceito moderno de trágico. Além disso, nossa hipótese é a de que sua tragédia é algo constituinte da modernidade e inserida em um determinado espaço de tempo.

Para realizarmos este percurso, iniciaremos agora a explanação sobre a ideia de cultura elaborada por Simmel, bem como a sua dimensão trágica e, posteriormente, discutiremos como o dinheiro se apresenta como símbolo do processo trágico e a cidade grande se torna seu espelho.

### **A cultura e sua tragédia: Simmel e a resignificação do trágico na modernidade**

Primeiramente, é importante salientarmos que o sujeito moderno, inserido em sua cultura, sofreria daquilo denominado por Simmel de neurastenia. De

acordo com Arthur Bueno, a neurastenia seria “uma condição psicossocial marcada pela oscilação entre urgência e exaustão, saturação e insuficiência” (BUENO, 2019, p. 3) que marcaria toda a vida moderna. Ainda de acordo com o comentador, este fenômeno poderia “levar a essa oscilação entre sentimentos ‘de tensão, expectativa, de urgência não resolvida’ e de ‘tédio e decepção mortais’ que Simmel designou com a noção de neurastenia” (BUENO, 2019, p. 11). Sempre atento aos movimentos de seu cotidiano, o autor alemão foi cirúrgico em identificar essa condição patológica da modernidade que se exprime no indivíduo habitante das grandes cidades. Aquela hiperaceleração da sociedade, que Simmel mapeia em seu sonho citado anteriormente, ocasionaria essa mescla de sentimentos, tensões e ansiedades resultantes de um novo tempo que era experienciado pelo sujeito moderno. Portanto, é no meio deste contexto onde tudo muda rápido demais e o sujeito não consegue assimilar tais transformações, que Simmel apresentaria para nós seu conceito de cultura.

Se fossemos definir de uma forma objetiva o conceito simmeliano de cultura, provavelmente utilizaríamos as palavras que o autor elabora em seu clássico ensaio “*O conceito e a tragédia da cultura*” (1911). De acordo com Simmel, a cultura pode ser entendida “como o caminho da alma em direção a si mesma” (SIMMEL, 2014, p. 145), ou seja, é um processo que parte do sujeito, realiza um cultivo nos objetos e retorna novamente para o sujeito. Em outras palavras, poderíamos entender esse movimento como um círculo cultural não vicioso, no qual o espírito que retorna para o sujeito é diferente daquele que saiu, se constituindo como uma instância subjetiva aperfeiçoada pelos mecanismos do espírito objetivo. Desta forma, “a cultura nasce [...] quando dois elementos se reúnem e nenhum deles a contém em si: a alma subjetiva e a criação espiritual objetiva” (SIMMEL, 2014, p. 145). Podemos compreender que a cultura é essa

dialética entre sujeito e objeto, em que o primeiro sempre busca um cultivo cultural nos diversos objetos oferecidos pela modernidade.

Se esse sujeito pode ser caracterizado como o indivíduo moderno, marcado pela patologia identificada por Simmel como neurastenia a qual chamamos a atenção anteriormente, precisamos agora entender quais são os objetos. Segundo o autor alemão, as instâncias objetivas seriam “a arte e moral, ciência e objetos conforme fins, religião e direito, técnica e normas sociais” (SIMMEL, 2014, p. 147) e elas cumpririam a função de ser “estações pelas quais o sujeito tem de passar para adquirir este valor específico que é sua cultura” (SIMMEL, 2014, p. 147). O espírito objetivo seria formado por essas estações que foram legadas pela tradição cultural, mais do que isso, são estruturas atemporais que constituem a humanidade antes mesmo do sujeito adquirir uma consciência. Em outras palavras, são as estruturas pré-formadas que o mundo oferece para nós. A metáfora que Simmel utiliza para definir aquilo denominado de cultivo da cultura é bastante interessante e esclarecedora de todo esse processo. Segundo o autor, “chamamos de cultivada uma fruta do pomar obtida com o trabalho do jardineiro a partir de uma árvore frutífera lenhosa e insípida: ou também: essa árvore selvagem foi cultivada para se tornar uma árvore frutífera” (SIMMEL, 2014, p. 146). A fruta, neste caso, passou por todo o processo de cultivo, desde a plantação até a colheita para que pudesse ser utilizada pelo jardineiro. O processo de cultivo da cultura ocorre de forma semelhante, mas neste caso, o indivíduo é aquele que recebe os cuidados das estações objetivas do conhecimento para, ao final do processo, se tornar alguém cultivado, semelhantemente à fruta no pomar do jardineiro.

O problema é que essa definição de cultura não funcionaria na modernidade acelerada vivida por Simmel. Ou melhor, esse processo de cultivo que exige cuidado, tempo e paciência não se encaixaria com o ritmo moderno,

frenético, tenso e rápido. É por isso que Simmel identificaria na modernidade o momento em que essa ponte que liga o espírito subjetivo às instituições objetivas seria rompida. Estamos diante, portanto, da chamada tragédia da cultura. E Georg Simmel caracterizou este processo entendido como trágico da seguinte maneira: “há no interior da estrutura dessa cultura uma fenda que certamente já está presente em seu fundamento e que faz da síntese sujeito-objeto, o significado metafísico de seu conceito, um paradoxo e mesmo uma tragédia” (SIMMEL, 2014, p. 155). Portanto, percebemos que a tragédia da modernidade tem origem na própria cultura, ou seja, é inerente ao movimento do cultivo. Talvez seja justamente por esse fator que Simmel tenha elaborado a seguinte reflexão: “pois como destino trágico – ao contrário de um destino triste ou destruidor vindo de fora – nós denominamos o seguinte: que as forças de destruição dirigidas contra um ser tenham origem nas camadas profundas desse mesmo ser” (SIMMEL, 2014, p. 160). O destino da cultura moderna, portanto, tem origem na sua própria essência. É lá que a fenda se rompe, fazendo com que a ponte do cultivo seja quebrada.

Sobre esse tema, concordamos aqui com Waizbort, quando nos chama a atenção para o fato de que “a tragédia da cultura é essa transformação descontrolada e desintegradora dos meios em fins: o homem, o verdadeiro fim, torna-se meio; o objeto, o verdadeiro meio, um fim em si mesmo” (WAIZBORT, 2000, p. 128). Esse processo de transformação dos meios em fins foi amplamente tematizado por Simmel e pode ser entendido como uma marca de seu tempo histórico. Com o processo moderno da tragédia da cultura, os objetos se transformam em fins absolutos, deixando de lado a característica formativa e de cultivo que possuíam antes da quebra do caminho da cultura. Esse processo levaria àquilo que Arthur Bueno identificou nas interpretações de Simmel como “um diagnóstico da sociedade moderna em termos de uma atrofia da cultura

individual pela hipertrofia da cultura objetiva” (BUENO, 2019, p. 17). O indivíduo dos tempos de Simmel se via diante de inúmeros objetos, várias instâncias nas quais ele poderia buscar o seu cultivo. Entretanto, essa infinidade de objetos faria com que esse mesmo indivíduo se perdesse na tensão e velocidade da modernidade. Vários eram os objetos, mas todos tratados como fins.

Se Simmel denominou esse processo de transformação dos meios em fins de trágico, cabe a nós refletirmos sobre o que o autor alemão concebe por tragédia. Partimos aqui da interpretação oferecida por Frédéric Vandenberghe, pois segundo ele, “o que Simmel chama de tragédia da cultura [...] não passa de uma particularização da tragédia universal da vida” (VANDENBERGHE, 2018, p. 79). Neste sentido, acreditamos que a tragicidade abordada por Simmel possui uma conexão entre o universal e o individual representados por essa relação entre a universalidade da vida e a individualidade da cultura, como bem nos apresenta a citação acima. Por isso, concordamos que a ideia de tragédia da cultura se insere no amplo espaço demarcado como época pela modernidade. É a tragédia dessa forma de vida que Simmel particulariza na cultura de sua época. Mais do que isso, a forma trágica de Simmel possuiria uma especificidade própria. Como muito bem nos aponta o autor Peter Szondi sobre os pensamentos de Simmel, “essa visão [da tragédia] torna possível não só se compreender como trágicos os diversos fenômenos trágicos em sua estrutura comum, como também preservar a sua particularidade” (SZONDI, 2004, p. 72). A tragicidade moderna identificada por Simmel se configura nos elementos particulares e, ao compreendê-los, o autor ressalta e se debruça sobre os aspectos que tornam aqueles mínimos fenômenos, expressões e representações de várias tragédias. O interessante é perceber justamente os movimentos realizados por Simmel para identificar nos detalhes essas particularizações gerais das tragédias universais da

vida que são expressas na cultura. Portanto, acreditamos que para Simmel “o trágico moderno não é, nem pode ser, de uma ordem equiparável à tragédia clássica” (GRÜNER. 2016, p. 306). Ao identificar a tragédia particular da cultura como expressão do trágico total da vida moderna, Simmel abre a possibilidade de refletirmos sobre a reconfiguração do conceito de tragédia, pois o que Simmel elabora é diferente da tradição grega clássica.

Se levarmos a diante esta diferenciação, podemos entender que a obra de Simmel oferece uma abertura para repensarmos as especificidades do trágico na modernidade. Como bem nos aponta Eduardo Grüner ao interpretar o conceito de trágico na obra simmeliana:

“a tragédia não é mais as aventuras extraordinárias do herói excepcional que revela os perigos que ameaçam a todos e dos quais poderíamos nos purgar por meio de uma catarse aristotélica, mas está difusamente inscrita no cotidiano trivial do ‘homem comum’” (GRÜNER. 2016, p. 309).

A tragédia da modernidade não é aquela que pode ser assistida no teatro clássico. Ela não narra a saga de um herói que, mesmo depois de enfrentar diversos percalços e dificuldades, encontra ao fim da trama a reconciliação com o mundo e seu final vitorioso. A tragédia moderna não possui tempo para a construção desse enredo, muito menos para oferecer a síntese reconciliadora aos seus indivíduos. Ela é filha de sua época e abarca todos os elementos da vida, desde a asa do vaso até a grande guerra, passando pelo dinheiro, as cidades e os alpes. O indivíduo moderno não tem escapatória e Simmel consegue encontrar em cada banalidade cotidiana deste indivíduo, o aspecto trágico da experiência moderna. Sendo assim, “a tragédia da cultura é uma reprodução no plano histórico do caráter trágico da vida” (VANDENBERGHE, 2018, p. 186), ou seja, é a totalidade sendo expressa no indivíduo, na formação de cada sujeito.

O ato trágico da modernidade não tem fim, sua dialética não oferece síntese e o espírito de seu indivíduo não consegue mais se subjetivar nos objetos para realizar o caminho da cultura. Portanto, o herói grego é diluído na tragédia moderna a partir da homogeneização das pessoas e das identidades, criando assim, um sujeito moderno e universal, automático, que consegue se adequar à velocidade de seu tempo e perseguir seus objetivos custe o que custar. É um mundo sem heróis, desencantado consigo mesmo. E como nos mostra Ramón Torre, “o filho da tragédia simmeliana sofre de confusão e cansaço, de desorientação e de excessos nervosos. Ele é jogado em um mundo em que o absurdo prevalece” (TORRE, 2000, p. 55). E desta iminente tragédia da cultura que reproduz no plano cultural o caráter trágico da vida, surge o sujeito moderno fruto da confusão e do cansaço. E esse indivíduo que sofre da neurastenia, que sonha, assim como Simmel, em ter um tempo condensado para “parar o tempo”, e que não consegue mais realizar o caminho da cultura, aparece como o personagem principal das tragédias triviais do dia a dia que são ensaiadas por Simmel.

Como o autor alemão nos apontou em seu clássico texto sobre a tragédia da cultura, “assim surge a típica situação problemática do homem moderno: o sentimento de estar rodeado de uma infinidade de elementos culturais que não são nem indiferentes, nem no fundo, significativos para ele” (SIMMEL, 2004, p. 160). Temos então, a era da indiferença, marcada pela nostalgia de um passado que não existe mais e pela tentativa de uma reconciliação utópica do sujeito com a cultura, em busca de um futuro que resolveria o problema da tragédia da existência. E de acordo com Leopoldo Waizbort, “o processo da cultura está inscrito na dialética de sujeito e objeto, que marcam os polos opostos e insolúveis desse processo. Essa dialética oscila entre a nostalgia e a antecipação de uma reconciliação” (WAIZBORT, 2000, p. 118-119). Ironicamente, Simmel pode ser

entendido como o tipo ideal desse sujeito moderno. Nostálgico por um passado onde o caminho da cultura era realizado e que não existe mais, ansioso por uma reconciliação utópica da cultura. No meio do passado e do futuro existe o presente trágico de Simmel que parece condenar seus habitantes à uma prisão eterna nesta temporalidade caótica. Por isso, “nostalgia e antecipação são como uma cabeça de medusa que olha para lados opostos. Em meio a isso permanece a dialética sem conciliação” (WAIZBORT, 2000, p. 119). E se continuarmos utilizando a metáfora proposta, poderíamos dizer que essa medusa parece ter petrificado o sujeito moderno em seu eterno presente, veloz no tempo do relógio, mas parado no tempo da formação individual.

Após compreendermos como o conceito de cultura e sua tragédia imanente são as bases da teoria da modernidade de Simmel, chegou a hora de analisarmos como o aspecto trágico se manifesta de maneira prática. Para realizarmos tal tarefa, usaremos as reflexões de Simmel sobre o dinheiro, visto por ele como o maior símbolo da transformação dos meios em fins. Mas o dinheiro não pode ser pensado separadamente de seu lugar de circulação e atuação: as grandes cidades. Portanto, o que nos propomos a fazer é entender a seguinte questão: como o dinheiro e sua relação com as grandes cidades funcionam como a demonstração prática da tragédia da cultura na modernidade de Simmel? Para refletirmos sobre este questionamento é necessário termos em mente que Simmel sempre esteve preocupado com sua temporalidade, sendo quase um “historiador do presente” e que viu no dinheiro a alegoria máxima para sua teoria filosófica da cultura.

### **O símbolo e o espelho: o dinheiro e as grandes cidades na modernidade de Simmel**

Simmel dedicou grande parte de seus trabalhos a realizar uma reflexão teórica e filosófica sobre a modernidade. O texto sobre a tragédia da cultura é um dos exemplos destas reflexões. Entretanto, uma das facetas mais interessantes do autor alemão era buscar nos fenômenos práticos de seu cotidiano as explicações para o processo trágico que identificava em sua cultura. Uma dessas explicações é com relação ao dinheiro, fenômeno que passava a dominar a época de Simmel. Portanto, se a teoria da tragédia cultural simmeliana possui um caráter prático, ele se encontra no dinheiro. Mais do que isso, o dinheiro é o símbolo dessa modernidade trágica analisada por Simmel. Não à toa, nosso autor escreveu uma das suas maiores obras com o nome de “*Filosofia do dinheiro*”<sup>2</sup> (1900), onde buscou apresentar uma análise detalhada desse fenômeno moderno.

Mas as reflexões de Simmel não ficaram restritas a esse livro. Desde o final do século XIX ele já elaborava a sua filosofia da cultura e escrevia textos sobre o problema do dinheiro na sociedade moderna. Já em seu ensaio intitulado “*O dinheiro na cultura moderna*” (1896), nosso autor define muito bem a relação do dinheiro com esse novo estado de espírito moderno. Segundo ele: “daí a inquietação, o caráter febril e ininterrupto da vida moderna, a qual encontra no dinheiro a roda incessante que faz da máquina da vida um *perpetuum mobile*” (SIMMEL, 2013, p. 64). O dinheiro seria essa estrutura final de uma engrenagem, aquilo que permite a roda da modernidade continuar girando. Em um pedaço de papel, são personificadas todas as inquietações do sujeito moderno, por isso, “o dinheiro não apenas equaliza o que é distinto, senão que é símbolo de um processo histórico que impregna o presente vivido por Simmel” (WAIZBORT, 2000, p. 143). O autor alemão não se contentou apenas em identificar o dinheiro

---

<sup>2</sup> Por conta do tempo e das complexidades que uma análise deste livro envolveria, optamos por não abordá-lo nesse artigo. Na verdade, essa obra de Simmel merece um trabalho específico dedicado a ela, principalmente por conta da importância de suas reflexões e do momento histórico em que foi escrita.

como esse símbolo. A metáfora que ele traz para nós é mais uma de suas importantes definições apresentadas. Segundo Simmel, “o dinheiro seria o Deus de nossa época” (SIMMEL, 2013, p. 64). Ao olharmos hoje para essa comparação, ela parece designar algo banal e naturalizado. Contudo, ao fazer essa referência em finais do século XIX, Simmel já identifica um processo que se aperfeiçoaria no correr dos anos. O dinheiro em sua modernidade já era esse Deus, um objeto universal que dá conta de todas as relações sociais. Em uma época onde os deuses estavam cada vez mais mortos, o sujeito moderno encontrou sua divindade nesse objeto que tem a “impessoalidade e ausência de cor” (SIMMEL, 2013, p. 53) como uma de suas características.

O dinheiro seria o maior exemplo da transformação dos meios em fins que Simmel tanto criticava. Além disso, ele é a personificação no plano prático da quebra do caminho da cultura. Ele é o objeto se transformando em fim, pois tudo aquilo que o homem moderno deseja, pode ser encontrado no papel moeda. Por isso Simmel chegaria à conclusão de que “o dinheiro aproximou o indivíduo muito mais, e de modo muito mais tentador, da chance de satisfação completa de seus desejos” (SIMMEL, 2013, p. 63). Satisfações e desejos que antes eram demorados e passavam por um longo percurso de formação e cultivo da cultura, agora são resumidos em quem tem ou não a posse do dinheiro. Nisso reside a tragédia da cultura no plano prático da vida moderna. Por isso, concordamos aqui com Waizbort quando nos diz que “o papel mediador do dinheiro, que é a sua própria substância, significa que ele ao mesmo tempo separa e une, como a ponte e a porta” (WAIZBORT, 2000, p. 149). Nessa metáfora de união e separação que Waizbort retira das interpretações de Simmel, percebemos esse duplo caráter que o dinheiro assume na modernidade. Ao mesmo tempo em que une os indivíduos e os torna homogêneos em um esforço pela busca deste elemento impessoal, o dinheiro também separa os sujeitos entre aqueles que conseguem

ou não o conquistar. A ponte e a porta funcionam, portanto, como imagens para retratar essa dupla finalidade do dinheiro na cultura moderna.

A mudança social profunda que esse fenômeno monetário proporciona para a modernidade é bem demarcada por Simmel. Para ele, “essa forma de posse controlada a distância, que hoje damos por evidente, só se tornou possível desde que o dinheiro surgiu entre posse e proprietário, dividindo-os e vinculando-os” (SIMMEL, 2013, p. 52). Portanto, a mudança se daria também no âmbito das posses, pois antes do dinheiro, a riqueza era medida por outros meios. Agora, não se conta mais por gado, peles ou terra: a medida universal da modernidade é o dinheiro. Sobre isso, Vandenberghe nos diz que: “abstraindo a qualidade das coisas, o dinheiro acabou por representar o valor das coisas em quantidade pura sob uma forma numérica” (VANDENBERGHE, 2018, p. 143). Graças a esse movimento moderno de quantificar tudo e todos, as formas de medidas se alteram na modernidade, pois como Simmel nos diz, “a pergunta ‘que isso vale’ é progressivamente suprimida pela pergunta ‘quanto vale’” (SIMMEL, 2013, p. 60). Agora, a qualidade e o caráter de um objeto ou de uma pessoa não estaria mais no benefício formativo oferecido para algo ou alguém, mas sim, no seu valor monetário que pode ser adquirido graças ao advento do dinheiro. Mais uma vez, o que anteriormente era um meio para se alcançar algo, se torna um fim em si mesmo, agora, podendo ser adquirido apenas se uma determinada quantia for paga.

Contudo, para Simmel, talvez um dos males mais perversos ofertados pelo dinheiro na modernidade tenha sido a divisão do trabalho. Este processo que já havia sido tematizado por Marx<sup>3</sup> anos antes, agora retorna nas reflexões

---

<sup>3</sup> Neste ponto, vale ressaltarmos que, entre “O Capital” (1867) de Marx e “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (1905) de Weber, tivemos uma série de escritos de Simmel sobre o dinheiro além, é claro, de seu livro “A filosofia do dinheiro” (1900). É importante chamarmos a atenção para este fato porque Marx e Weber são autores indispensáveis para se compreender a modernidade. Acreditamos que o mesmo ocorra com Simmel que, mesmo

simmelianas. Segundo nosso autor, o dinheiro favoreceria esse processo de divisão do trabalho, pois

Ao possibilitar desse modo a divisão da produção, o dinheiro atrela inevitavelmente as pessoas, pois agora cada um trabalha para o outro, e somente o trabalho de todos cria a unidade econômica abrangente que completa a contribuição parcial do indivíduo (SIMMEL, 2013, p. 55).

Neste ponto, percebemos aquela dinâmica do dinheiro que alertamos anteriormente. Ele é ponte e porta, pois para que a produção total seja possível, necessita-se dele, e para que o indivíduo trabalhe, ele também é fundamental. Por isso temos a metáfora simmeliana do dinheiro como o Deus da modernidade, pois ele organiza e articula todos os elementos, inclusive a divisão do trabalho. E aqui, concordamos com Waizbort quando ele nos diz que “a divisão do trabalho supõe a existência desse meio de troca comum; na verdade, só com o dinheiro ela pode se desenvolver” (WAIZBORT, 2000, p. 150). Este é um ponto primordial da modernidade que Simmel identificou com maestria. Ao criar um território comum, onde todos ganham e trocam um mesmo elemento, a modernidade prepara o solo para a divisão do trabalho. Na verdade, uma alimenta a outra, tendo o dinheiro como esse mecanismo regulatório. Sem este acordo social imaginário, onde as pessoas aceitam receber e pagar com dinheiro, a divisão do trabalho teria mais dificuldade para se fundamentar, assim como as especializações profissionais.

Além desta questão, vale ressaltarmos que a modernidade é uma época marcada pela especialização do trabalhador e pelo florescimento industrial. E

---

tendo uma relevância posterior bem menor que esses dois nomes da sociologia, contribuiu muito para a fundamentação e estudo do dinheiro e das dinâmicas sociais no mundo moderno. Inclusive, a relação entre a obra desses três nomes renderia ótimos trabalhos sobre a nova vida na modernidade.

Simmel estava atento a esses fenômenos que mudavam a sua rotina diária. Esse movimento acarretaria em uma nova relação social, pois quando o sujeito não concebe a produção de seu trabalho por inteiro, enquanto uma dinâmica individual, cada pessoa passa a se tornar responsável pela produção de partes de um produto que é uma unidade inteira. E este processo resulta em uma constante separação do produtor de seu produto, pois, de acordo com Simmel: “nenhum tecelão sabe o que tece. O produto acabado contém acentos, relações, valores, de acordo com sua pura existência material, indiferente ao fato de o criador saber antes que este seria o resultado de sua criação” (SIMMEL, 2014, p. 158). É na divisão do trabalho e na especialização técnica que encontramos uma outra forma dessa tragédia da cultura mapeada pelo autor alemão. A antiga relação do produtor com seu produto é rompida, e cada sujeito passa a produzir uma peça de um determinado objeto, sem possuir, contudo, uma relação direta e afetiva com aquilo que está construindo. Para representar essa questão, podemos agora retomar a analogia feita por Simmel entre o cultivo de uma árvore com o cultivo da cultura. Se aquela mesma árvore que foi utilizada para cultivar uma fruta tivesse seu tronco cortado e fosse aplicada na construção de um mastro de navio, ela perderia completamente sua essência. Como diz Simmel: “mas se, ao contrário, talvez, da mesma árvore, produz-se um mastro de navio [...] então não dizemos, de modo algum, que o tronco foi cultivado para se tornar um mastro” (SIMMEL, 2014, p. 146-147). Talvez nenhum outro exemplo defina tão bem a modernidade e a divisão do trabalho quanto esse. Cada vez mais, as várias árvores do tempo de Simmel vão perdendo sua função de gerar frutos cultivados, tornando-se apenas madeira para a produção de objetos. E se antes, apenas o jardineiro produzia suas frutas, ou o navio inteiro, agora, uma pessoa se encarregará do mastro, uma da proa, outra da popa, e assim sucessivamente. Ao fim, teremos o navio da modernidade pronto para navegar, contudo, sem possuir

nenhuma relação com sua tripulação ou com aquele que o criou. A árvore de Simmel que se transforma em um navio é um importante sintoma de seu tempo.

Todas essas questões que discutimos até aqui, sobre a tragédia da cultura, o dinheiro e a divisão do trabalho, necessitavam de um lugar físico específico para acontecerem. E Simmel identificou esse ambiente nas cidades grandes e modernas. Como o próprio autor muito bem nos aponta sobre essa importante questão, “as grandes cidades sempre foram o lugar da economia monetária, porque a multiplicidade e concentração da troca econômica dão ao meio de troca uma importância que não existiria na escassez da troca no campo” (SIMMEL, 2005, p. 578). Portanto, as grandes cidades se caracterizavam como o espelho da modernidade: nelas são refletidos os anseios e as tragédias diárias do sujeito moderno. E de acordo com Simmel, elas possuem uma dinâmica completamente diferente das cidades pequenas ou do campo. É em uma movimentada Berlim do começo do século XX que as trocas econômicas acontecem ininterruptamente e que o dinheiro vai se transformando nesse Deus contemporâneo. Por isso, “o dinheiro sempre foi um fenômeno urbano e é na cidade que ele pode alcançar a plenitude de suas significações” (WAIZBORT, 2000, p. 163). Para que essa roda da modernidade pudesse girar, era necessário que cidades fossem erguidas e povoadas, pois a dinâmica campesina não daria conta de suportar a tensão que essas mudanças sociais acarretavam. Somente de 1871 até 1919, curiosamente o espaço temporal da vida de Simmel, Berlim, sua cidade natal, passou de 826.000 mil habitantes para a incrível marca de 1.928.000 pessoas (WAIZBORT, 2000, p. 312). Um crescimento exorbitante que seria ainda mais acelerado pelo desenvolvimento industrial e a divisão do trabalho.

Simmel sempre esteve atento às mudanças de seu tempo e, especialmente, era fascinado por ensaiar sobre cidades. Roma<sup>4</sup>, Veneza e Florença são exemplos de textos clássicos. Mas nenhuma cidade despertava tanto interesse de nosso autor quanto a sua Berlim da virada do século. Seu ensaio sobre as grandes cidades diz muito desse espírito da época, por isso este era o ambiente da consumação do drama trágico moderno. A cidade grande é onde o dinheiro circula, os trabalhadores são profissionalizados, o espaço da formação (*Bildung*) é diluído e a neurastenia é desenvolvida. Portanto, Simmel diz muito sobre seu tempo, seu presente inquieto e carente de sentidos.

Neste ponto, é importante demarcarmos que toda essa mudança social e crescimento populacional acarretou na dinâmica e na transformação da experiência temporal. Na cidade grande, o tempo era sentido de uma outra forma. Como Georg Simmel nos diz, o tempo e a vida na cidade grande possuem “uma oposição profunda com relação à cidade pequena e à vida no campo, com ritmo mais lento e mais habitual, que corre mais uniformemente de sua imagem sensível-espiritual de vida” (SIMMEL, 2005, p. 578). O ritmo e a experiência do tempo são diferentes e o sujeito moderno percebe isso no seu cotidiano. Somente na grande metrópole era possível ter um sonho como aquele de Simmel que

---

<sup>4</sup> Neste ponto, vale a pena apontarmos brevemente para a diferença das interpretações de Simmel sobre a cidade grande, e as cidades clássicas, como Roma. Para o autor, o que diferenciaria esses lugares seria a sobreposição de temporalidades que encontramos nas cidades antigas. Segundo ele, “em Roma, o passado se torna presente para nós, ou também, inversamente, que o presente se torna para nós tão nebuloso [...] como se fosse um passado”. A diferença entre as cidades estaria nas camadas de tempo: enquanto Berlim, grande e moderna, representa o presente perpétuo de desenvolvimento e aceleração, a Roma clássica traduz para Simmel a sensação de historicidade, como uma obra de arte, onde diversas camadas de passado e presente se articulam em um mesmo tempo. Aqui reside a diferença entre a cidade “sem tempo” focada no instante atual (Berlim) e a cidade história, com múltiplas temporalidades que se entrecruzam (Roma). Esta também não deixa de ser uma figuração a partir das cidades da diferença entre antiguidade/classicismo e modernidade. Para mais informações, ver: FORTUNA, Carlos. Simmel e as cidades históricas italianas – Uma introdução. *Revista crítica de Ciências Sociais*, 67, dezembro 2003, p. 101 – 127, p. 112.

citamos no começo do artigo, onde o desejo maior é conseguir condensar o tempo para alcançar um trem que está partindo.

Sobre este problema da alteração do ritmo da vida e da necessidade de estar sempre em movimento, Simmel nos apresenta um diagnóstico extremamente interessante para sua época e que pode ser usado por nós até os dias de hoje para definir o ritmo acelerado e inconstante presente em nossas vidas: “se repentinamente todos os relógios de Berlim andassem em direções variadas, mesmo que apenas no intervalo de uma hora, toda a sua vida e o tráfego econômicos, e não só, seriam perturbados por longo tempo” (SIMMEL, 2005, p. 580). Esses insights geniais de Simmel são uma marca de sua escrita. Não é difícil imaginarmos o caos que se tornaria se uma cidade tivesse todos os seus relógios paralisados. Pensem nas tarefas mais simples, como entrar e sair do trabalho, pegar um trem ou ir a um cinema, até as relações mais complexas de trocas econômicas, investimentos e decisões que são baseadas no tempo do relógio. Ao dizer que a vida de Berlim seria perturbada por um longo tempo se o tempo do relógio deixasse de existir, Simmel mostra como o sujeito moderno e, porque não ele mesmo, é constantemente perturbado e regulado por um instrumento que convencionamos utilizar para medir o tempo. Infelizmente, Simmel não dedicou mais textos para refletir sobre a predominância do relógio em sua era. Contudo, podemos fazer um paralelo interessante com o dinheiro, extensamente tematizado pelo nosso autor. Relógio e dinheiro são dois meios que, na modernidade, se tornaram um fim absoluto, regulando e domesticando o indivíduo. Sem estes elementos, a cidade grande, as trocas econômicas e a tragédia da cultura não seriam possíveis. Como bem nos aponta Waizbort, “uma organização racional não só do tempo, mas também do espaço, é fundamental para que a vida na cidade grande possa fluir” (WAIZBORT, 2000, p. 320).

Com sua perspicácia característica, Simmel identifica o início de um processo que hoje sentimos de uma maneira devastadora. Tempo e espaço foram colonizados pelo espírito econômico moderno, da divisão do trabalho e da transformação dos meios em fins. E essa organização racional da modernidade é fundamental para que a estrutura funcione. Por isso é inconcebível os relógios de Berlim pararem de funcionar e a vida permanecer a mesma. Não precisamos fazer muito esforço para descobrirmos o que Simmel faria se desembarcasse hoje em uma grande metrópole. Várias das dinâmicas que ele identificou em seu tempo foram aperfeiçoadas. O dinheiro agora, é um número na tela de um celular e o tempo é experienciado como um presente perpétuo. Com as formas diferentes, talvez vivenciemos hoje aqueles mesmos dilemas que Simmel encontrou na sua cidade grande. A velha máxima “tempo é dinheiro”<sup>5</sup>, faz total sentido nesse contexto. E acrescentaríamos uma outra esfera nesta equação: tempo, dinheiro e espaço (ou se preferir, modernidade, economia monetária e cidade grande) formam a tríade que regulam a experiência do sujeito moderno. De uma forma ou de outra, esses são os pais da tragédia da cultura. Estas três instâncias relacionadas, atuam no processo de separação do sujeito e do objeto, impedindo que o indivíduo exerça sua formação. Novamente, precisamos dizer:

---

<sup>5</sup> Não podemos deixar de nos remetermos aqui ao clássico livro de Max Weber “A ética protestante e o espírito do capitalismo” onde o autor nos apresenta uma sentença importante e que diz muito sobre o capitalismo: “Lembra-te que tempo é dinheiro”. Esta obra prima da sociologia foi escrita em 1905, apenas dois anos depois do ensaio de Simmel sobre as cidades (1903) e cinco anos após “A filosofia do dinheiro” (1900). Não podemos afirmar até que ponto Weber utilizou ou não as reflexões sobre o tempo, o dinheiro e a vida moderna estabelecidas por Simmel, por mais que saibamos da existência de uma relação intelectual e de proximidade entre ambos. No entanto, a similaridade da análise contemporânea apresentada por eles é gritante. Se tempo é dinheiro, como diz Weber, Simmel percebeu essa mutação de ambos na vida mental das grandes cidades. Seja como for, analisar essa relação entre tempo e dinheiro na modernidade a partir de Simmel e Weber renderia um ótimo trabalho. Para mais informações, ver: WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 42.

o tempo lento do cultivo e da formação não encabe no tempo rápido da vida moderna.

Por mais que o diagnóstico seja desse lugar povoado, onde o tempo corre e as relações são dinâmicas, Simmel identifica nesse ambiente da cidade um local de solidão. Segundo ele, “em nenhum lugar alguém se sente tão solitário e abandonado como precisamente na multidão da cidade grande” (SIMMEL, 2005, p. 585). Essa ambiguidade de estar rodeado por pessoas, mas mesmo assim se sentir solitário se parece muito com a relação que o sujeito estabelece com a cultura moderna. Mesmo cercado por uma infinidade de objetos, ele não consegue se subjetivar. Assim como no turbilhão de sentimentos e pessoas, ele se sente sozinho e isolado. Somado a esta questão, temos que esse lugar da multidão e das trocas econômicas é o lugar onde o indivíduo é bombardeado por uma infinidade de elementos. Com o advento das vitrines por exemplo, “as mercadorias passam progressivamente a dominar o cenário das cidades. O dinheiro exerce, cada vez mais, o seu papel de símbolo da época” (WAIZBORT, 2000, p. 312). Várias são as mercadorias e as pessoas, mas isso não é suficiente para que esse indivíduo realize o caminho da cultura.

Se as vitrines são a tendência das grandes cidades, podemos entender que “os modernos veem muitas imagens, são bombardeados, ao colocarem os pés para fora de casa, com o fluxo enorme das imagens” (WAIZBORT, 2000, p. 326). A questão que se abre é justamente sobre essa multiplicidade de elementos e imagens que o cidadão moderno consome todos os dias. Talvez seja por esse fator que Simmel tenha se dedicado a construir narrativas por metáforas, ou seja, transformar em imagens literárias suas reflexões sobre a modernidade. Na cidade grande, das vitrines, das imagens e do dinheiro, se realiza a transformação social. Portanto, ela é reflexo da tragédia tematizada por Simmel.

## Conclusão

Indicar conclusões definitivas e bem delimitadas em um trabalho a respeito de Georg Simmel é sempre uma tarefa complicada. Isso ocorre porque a obra de nosso autor não foi sistemática nem linear, fator que abre a possibilidade para várias interpretações e questionamentos. Entretanto, podemos apontar algumas questões no intuito de encerramos o texto aqui proposto.

Primeiramente, em termos gerais, a modernidade compreendida e experienciada por Simmel possui como característica fundamental a ideia de tragédia que a recorta enquanto época histórica e experiência do tempo vivida por seus habitantes. Por esse motivo, a noção de tragédia da cultura é extremamente fundamental na obra simmeliana, pois serve como um termômetro para medir o estado de espírito de sua época. Nesse sentido, percebemos ao longo desta exposição que o foco de Simmel está nas manifestações trágicas de seu cotidiano, fato que pode ser atestado pela observação que nosso autor realiza dos mínimos detalhes presentes em sua modernidade. Nesse tempo acelerado onde o processo de formação e cultivo da cultura não consegue ser realizado, resta ao indivíduo que habita este espaço temporal a imersão completa em inúmeras crises e tragédias.

Por fim, cabe ressaltar as análises detalhadas que Simmel apresenta de dois elementos que contém em si os aspectos trágicos da modernidade: o dinheiro e as grandes cidades. Eles foram abordados como exemplos que refletem este momento de vida e obra de Simmel, pois condensam em si os dilemas enfrentados pelos sujeitos modernos. Portanto, essa modernidade que foi palco dos trabalhos de Simmel apresenta uma resignificação da experiência temporal para o sujeito moderno. Neste novo momento marcado pela aceleração temporal e quebra do caminho da cultura, resta aqueles que presenciam essas

tragédias vivenciarem uma quebra com as noções antigas de formação e cultivo e, como no caso de Simmel, buscarem alternativas para essa aceleração do tempo que pressiona e tensiona suas vidas cotidianamente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUENO, Arthur. **Rationality – Cultivation – Vitality: Simmel on the Pathologies of Modern Culture**. *Dissonância: Critical Theory Journal*, AOP (Advance Online Publication), p. 1-36, September 2019.

BORISONIK, Hernán (Org). **Georg Simmel, un siglo después Actualidad y perspectiva**. 1.ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2016.

FORTUNA, Carlos. **Simmel e as cidades históricas italianas – Uma introdução**. *Revista crítica de Ciências Sociais*, 67, Dezembro 2003, p. 101 – 127.

GOODSTEIN, Elizabeth. **Georg Simmel and the disciplinary imaginary**. Stanford University Press. Califórnia, 2017.

GRÜNER, Eduardo. **La tragédia de la cultura una “cuestión de época”**. In: VERNIK, Esteban. BORISONIK, Hernán (Org). **Georg Simmel, un siglo después Actualidad y perspectiva**. 1.ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2016.

LÜBBE, H. **Politische Philosophie in Deutschland**. Basel/Stuttgart, 1963, p. 220-221. In: WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. Editora 34, 1ª edição, São Paulo, 2000.

SIMMEL, Georg. **A crise da cultura**. In: SIMMEL, Georg. **O conflito da cultura moderna e outros escritos**. Arthur Bueno (org). Editora Senac, São Paulo, 2013.

SIMMEL, Georg. **As grandes cidades e a vida do espírito**. *MANA* 11(2):577-591, 2005.

SIMMEL, Georg. **O conceito e a tragédia da cultura**. *Crítica Cultural – Critic*, Palhoça, SC, v.9, n.1, jan/jun 2014.

SIMMEL, Georg. **O dinheiro na cultura moderna**. In: SIMMEL, Georg. O conflito da cultura moderna e outros escritos. Arthur Bueno (org). Editora Senac, São Paulo, 2013.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2004.

TORRE, Ramon. **Simmel y la tragédia de la cultura**. Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas, No. 89, Monográfico: Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero (Jan. - Mar., 2000), pp. 37-71.

VANDENBERGHE, Frédéric. **As sociologias de Georg Simmel**. Petrópolis, Vozes, 2018.

WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. Editora 34, 1ª edição, São Paulo, 2000.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

Recebido em Setembro de 2022.

Aprovado em Novembro de 2022.

**Viver na reserva, ressignificar a tutela e r-existir  
perante o SPI: o que os Tenetehar-Tembé contam  
dessa história?**

**Living on the reserve, re-signifying the  
guardianship and r-existing before the SPI: what do  
the Tenetehar-Tembé say about this history?**

*Benedito Emílio da Silva Ribeiro*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mestre em Diversidade Sociocultural pelo Museu Paraense Emílio Goeldi. Graduado em História pela Universidade Federal do Pará/Campus de Bragança. Integrante da Rede de HistoriadorXs NegrXs e do GT Os Índios na História – ANPUH. Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará-Maranhão (UFPA) e do grupo de pesquisa Diversidade e Interculturalidade na Amazônia (MPEG). Agência financiadora da pesquisa: FAPESPA-UEPA. E-mail: [emiliosilvaribeiro20@gmail.com](mailto:emiliosilvaribeiro20@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1721-5791>.

## RESUMO

O artigo analisa as agências e r-existências indígenas na Amazônia em face da ação tutelar do Estado brasileiro no século XX, com foco nas experiências do povo Tenetehar-Tembé do alto rio Guamá. Em 1945, uma reserva foi criada e doada aos Tembé e outros indígenas do nordeste paraense, com o intermédio do SPI. Essa reserva trouxe novas condições de organização política e sociocultural entre os Tembé no Guamá em face dos exercícios de controle tutelar e imposição de condutas “civilizadoras” pelos agentes do SPI – e, posteriormente, da FUNAI. Essas experiências no âmbito da reserva levaram os Tenetehar-Tembé a gestar uma nova territorialidade e modos de vivência comunitária enquanto “resposta” possível às violências do Estado. Assim, através da memória e narrativas orais desse povo, inter cruzadas com a documentação do SPI, foi possível observar e compreender suas estratégias de r-existência que articulam processos interétnicos e alicerçam hoje sua cultura e conexões tradicionais com o território no alto rio Guamá. Com isso, percebe-se os horizontes interpretativos da história Tembé que tensionam as informações existentes na documentação oficial do indigenismo brasileiro, de modo a centralizar as experiências e historicidades indígenas a partir de seus próprios pontos de vista.

**PALAVRAS-CHAVE:** Amazônia; política indigenista; história Tembé; território; agências e r-existências.

## **ABSTRACT**

The article analyzes indigenous agencies and r-existences in the Amazon in the face of the tutelary action of the Brazilian State in the 20th century, focusing on the experiences of the Tenetehar-Tembé people of the upper Guamá River. In 1945, a reserve was created and donated to the Tembé and other indigenous people in northeastern Pará, with the help of the SPI. This reserve brought new conditions of political and sociocultural organization among the Tembé in Guamá in the face of the exercises of tutelary control and imposition of “civilizing” conduct by the agents of the SPI – and, later, of FUNAI. These experiences within the reserve led the Tenetehar-Tembé to create a new territoriality and ways of community living as a possible “responses” to State violence. Thus, through the memory and oral narratives of this people, intercrossed with the documentation of the SPI, it was possible to observe and understand their strategies of r-existence that articulate interethnic processes and today underpin their culture and traditional connections with the territory on the upper river Guamá. With this, one can see the interpretative horizons of Tembé history that strain the existing information in the official documentation of Brazilian indigenism, in order to centralize indigenous experiences and historicities from their own points of view.

**KEYWORDS:** Amazon; indigenist policy; Tembé history; territory; agencies and r-existences.

Falar sobre experiências indígenas e suas historicidades é também captar uma pluralidade de situações no tempo e no espaço de acordo com as realidades dos próprios povos indígenas, em sua diversidade no Brasil ontem e hoje. É um grande desafio, haja vista que existem muitas trajetórias que estão referenciadas pelas dinâmicas socioculturais de cada povo no horizonte de relações interétnicas tecidas com o Estado, a sociedade nacional ou mesmo com outros indígenas. Mas é um percurso importante que alia a reflexão intelectual ao compromisso social e político (ativista), conduzindo a entendimentos historiográficos que rompem estereótipos e bem centralizam o protagonismo indígena na História do Brasil.

Nesse bojo, estudos sobre os povos indígenas têm ganhado grande destaque e relevância nas diferentes áreas do conhecimento ao longo das últimas décadas, principalmente nas Ciências Humanas e Sociais. Isso é reflexo tanto da maior visibilidade e impacto do Movimento Indígena no cenário sociopolítico – nacional e internacional – quanto da inserção dos indígenas nas Universidades brasileiras, em cursos de graduação e pós-graduação, o que vem promovendo importantes transformações epistemológicas. Apesar dos crescentes avanços e renovações, barreiras e desafios teórico-metodológicos ainda se impõem e/ou são atualizados, inibindo assim as possibilidades para a construção de uma ciência colaborativa e descolonizada, aberta às vozes e epistemologias que emergem de territórios originários pelo mundo, conforme assinala Linda Smith (2018).

Para o campo da História, por exemplo, um dos maiores desafios consiste em avançar nas análises históricas alinhadas a uma tradição um tanto positivista e em “superar” o lugar-comum relacionado ao período colonial e suas distâncias explicativas com os povos indígenas no presente, como atestei em outro artigo (RIBEIRO, 2020, p. 71-72). Apesar de sua importância historiográfica, entendo que a História Indígena centrada no colonial cristalizou e amarrou, em grande medida, as pesquisas acadêmicas em torno deste contexto, reforçando assim

estereótipos que interligam os indígenas a esse passado deslocado da realidade atual e endossam descontinuidades para negar a indianidade desses grupos.

Destarte, em meio a este caos pandêmico e ao descaso e ações necropolíticas do atual governo federal, cabe-nos pensar e repensar sobre nossa prática enquanto cientistas, e especificamente como historiadores “dos índios”: O que estamos produzindo como ciência? Por que escrever sobre tais assuntos, com qual intuito? Para que(m) servirá efetivamente nossas pesquisas? Estamos realmente fazendo História Indígena, ou apenas produzindo mais narrativas eurocêntricas? Refletir sobre essas questões é demasiado importante, e urgente! (RIBEIRO, 2020, p. 85-86).

As reflexões que propus naquele artigo elucidam importantes questões da atualidade, sobretudo quanto aos efeitos devastadores da pandemia do novo Coronavírus (SARS-CoV-2) para os povos indígenas no Brasil. A “perda” – virtual ou real – da memória e de referências biossocioculturais, decorrente da morte dos anciãos e anciãs das aldeias, tem sido um ponto crucial e de grande pesar nesse cenário de incertezas. Enquanto o Governo Federal compactua com ações para esbulhar territórios indígenas, o vírus efetua uma espoliação das histórias e dos saberes ancestrais materializados na figura dos mais velhos. Caberá aos historiadores, num futuro próximo, indagar sobre tais implicações.

Digo isso pois novos itinerários de pesquisa histórica, que se desenvolvem na Academia, vêm primando por uma reflexão ampla de períodos mais recuados e o uso de documentos em cruzamento com narrativas orais, dados etnográficos e as próprias epistemologias indígenas. A busca por referências da memória, da vivência e da oralidade projeta-se enquanto um importante passo metodológico e político nessas pesquisas, aproximando cada vez mais História, Antropologia e movimentos sociais. Tal ferramenta tem delineado construções historiográficas renovadas sobre os indígenas ao longo da História do Brasil, do período colonial ao tempo presente, considerando ainda as visões (e versões) indígenas sobre suas

experiências e sobre temporalidades enquanto fios emaranhados (MONTEIRO, 2001; HENRIQUE, 2017; MEIRA, 2018; MOREIRA, 2020).

Nesse sentido, os estudos em História Indígena e do Indigenismo no tocante ao século XX têm demarcado importante espaço nesse campo, por essa possibilidade expressiva de cruzar referências documentais e memórias. Antes havia um caráter lacunar na produção dessa temática, conforme apontado por Manuela Carneiro da Cunha (2017). Mas nos últimos anos, diversos historiadores e antropólogos têm elaborado análises críticas sobre agências indígenas no século passado e suas relações múltiplas com os órgãos indigenistas, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), reavaliando o indigenismo e os próprios contextos tutelares<sup>2</sup> no Brasil (OLIVEIRA, 1988; LIMA, 1995; ROCHA, 1996; SILVA JÚNIOR, 2007; FREIRE, 2011; GARFIELD, 2011). Logo, esta temporalidade (século XX) coloca-se enquanto importante “laboratório” sócio-histórico para analisar e compreender as diversas experiências indígenas numa relação passado-presente, ao possibilitar enfoques nos próprios entendimentos dos indígenas sobre tais processos de sua História.

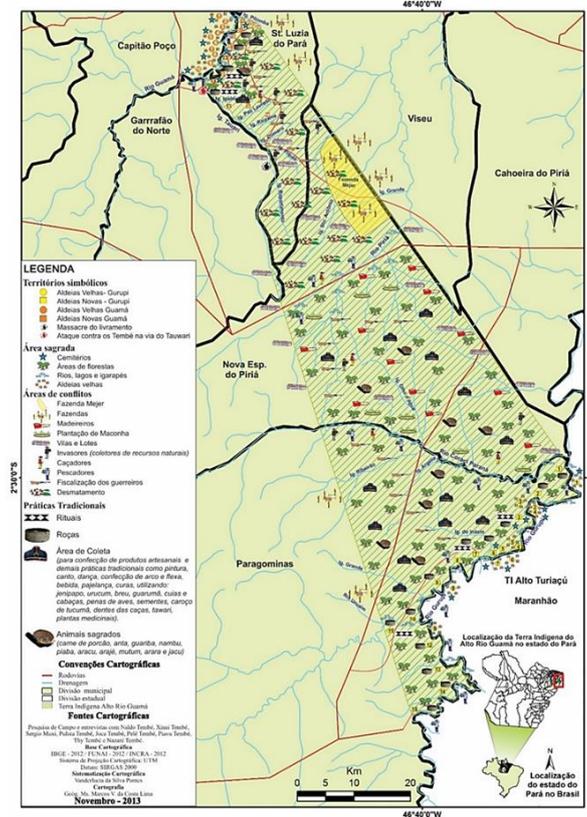
Em vista disso, e de meus percursos de pesquisa na Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG) – vide Figura 1 –, o trabalho busca analisar os entendimentos do povo Tembé sobre suas ações e historicidades na região do alto rio Guamá desde memórias transmitidas oralmente nas aldeias. Como observei em campo,

---

<sup>2</sup> A tutela é uma importante categoria de análise nos estudos sobre o indigenismo, projetando-se enquanto instrumento de gestão operacionalizado pelo Estado-nação. Na República, sobretudo, ela teve uma grande dimensão, pois ao se definir a “incapacidade relativa dos selvícolas” no Código Civil de 1916, a tutela foi instrumentalizada como meio estatal, através do SPI, para “proteger” e integrar os indígenas à comunhão nacional. Para os contornos teóricos desse artigo, afino meu diálogo com as perspectivas de Antonio Carlos de Souza Lima (1995) sobre este tema, especialmente a partir do conceito de *poder tutelar* que é definido pelo autor como: “um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz militar da *guerra de conquista* é sempre presente” (LIMA, 1995, p. 74). Ou seja, uma modalidade de poder do Estado-nação para exercer controle e dominar/administrar partes de sua população – nesse caso, os povos indígenas – e seus territórios de existência.

são experiências que estão intrinsecamente relacionadas ao território e seus processos de territorialização-territorialidade no nordeste do estado do Pará.

Figura 1: Mapa Etnográfico Tembé



Fonte: PONTA, 2014, p. 248.

Deslindando isso a partir de 1945, quando o SPI criou uma reserva<sup>3</sup> entre os rios Guamá e Gurupi para os Tembé e outros povos da região, busco perceber as dimensões da agência indígena desde suas próprias vozes, pontuados também

<sup>3</sup> Cabe elucidar, para melhor compreensão do leitor e da leitora, que “reserva indígena” e “terra indígena” são categorias diferentes, atravessadas por processos sociojurídicos e construções conceituais específicas ao longo do século XX, acompanhando aqui algumas reflexões de Antonio Carlos de Souza Lima (1998). Enquanto a “reserva” é uma categoria demarcada pelo aspecto tutelar e um sentido integracionista do Estado para com os indígenas, que perderiam sua indianidade em algum momento e se transformariam em trabalhadores rurais; a “terra indígena” perpassa por processos mais autônomos na gestão territorial e do próprio reconhecimento desses espaços como direito originário dos indígenas, especialmente após a Constituição de 1988, numa ainda tímida política de reparação histórica aos povos originários.

os desdobramentos dessas memórias na atualidade, uma vez que as narrativas utilizadas agregam tempos históricos emaranhados que são selecionados pelo/a narrador/a, dentro de uma relação dialógica entre passado e presente, bem como entre aspectos individuais e coletivos da memória, assinala Alessandro Portelli:

A oralidade, então, não é apenas veículo de informação, mas também um componente de seu significado. A forma dialógica e narrativa das fontes orais culmina na densidade e na complexidade da própria linguagem. A totalidade e as ênfases do discurso oral carregam a história e a identidade dos falantes, e transmitem significados que vão bem além da intenção consciente destes (PORTELLI, 2016, p. 21).

Em vista disso, a metodologia para a construção deste artigo toma como aporte principal a história oral acessada por entrevistas anteriormente realizadas nas aldeias Sede e Ytwuaçu da TIARG. De forma complementar, realiza-se também uma leitura crítica dos documentos microfilmados do SPI, sobretudo da 2ª Inspeção Regional (2ª IR), enriquecida por notas etnográficas resultantes de minhas observações junto aos Tenetehar-Tembé. Devido às restrições impostas pela pandemia ao desenvolvimento de trabalhos de campo em Terras Indígenas, optou-se aqui por uma análise retrospectiva do material levantado nas aldeias, fazendo uma reimersão nas experiências já vividas com os Tembé e registradas em entrevistas, vídeos e nas próprias anotações do caderno de campo.

Nesse percurso, almejo compreender os agenciamentos deste povo Tupi-Guarani desde suas narrativas, intercruzadas com informações da documentação oficial, a fim de perceber as dinâmicas socioculturais e políticas suscitadas – e/ou impactadas – pela presença do SPI e seus dispositivos, como a reserva. Para tanto, divido o texto em duas seções principais. Na primeira, aponto as características tutelares do SPI no alto rio Guamá e seus primeiros efeitos entre os Tenetehar-Tembé; e na segunda, dimensiono as agências e experiências deste povo sobre aquele processo histórico a partir de suas narrativas e memórias.

## **A reserva Tembé: territorialidade estatal, r-existências nativas e direitos ao território**

As discussões sobre territórios indígenas estão presentes desde o cerne da criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910, e se espraiam em suas ações tutelares ao longo dos 57 anos de existência deste órgão indigenista da República. Segundo Antonio Carlos de Souza Lima (1998), o SPI reconhecia a posse das terras ocupadas por indígenas e se colocava como mediador (ou articulador) de ações para “salvaguardar” esses territórios na relação entre União, estados – e municipalidades – e os “selvícolas”. Como a Constituição de 1891 direcionou aos Estados a tarefa de legislar sobre suas terras devolutas, coube ao SPI traçar planos institucionais de organização da política indigenista e das questões territoriais que tocavam os indígenas em cada uma de suas unidades, nos estados, de modo a atender as “demandas” indígenas. Porém, o que estava em jogo propriamente era o controle desses territórios (e seus recursos, naturais e humanos) pelo órgão.

Com a passagem do SPI pelo Ministério da Guerra, entre 1934 e 1939, a *nacionalização* ingressou enquanto nova tática tutelar do vocabulário indigenista, sendo melhor explorada com o retorno do SPI ao Ministério da Agricultura em 1940 (LIMA, 1995). Nesse contexto, com o maior incentivo de deslocamentos nacionais pelo *hinterland* brasileiro, a nacionalização tornou-se um importante elemento no processo tutelar enquanto incorporava e incidia sobre outro tipo de fronteira: as étnicas. Com a expansão do Estado e de seus agentes colonizadores pelo interior da nação, estreitando novos contatos com os povos originários e seus territórios, houve uma necessidade de (re)organização dos mundos rurais dentro da lógica instrumental dessas terras reservadas, as quais encapsulavam as territorialidades indígenas e almejavam a transformação de tais sujeitos a partir de uma nova relação com o espaço territorializado, que seria demarcada por um viés ocidental, estatizado e cartesiano/racional (LITTLE, 2002).

Nesse processo, muitos territórios indígenas foram reduzidos. O esbulho territorial foi justificado pelas “reservas”, que passaram a fazer parte dos novos planos político-fundiários do Estado. Ressalto que as reservas eram entendidas à época como de posse transitória dos indígenas, que aparentemente estavam em transformação pelas ações do SPI, afastando-se de seu “primitivismo” fetichista e assimilando os padrões modernos/civilizados da sociedade envolvente. Porém, acompanhando as reflexões de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2017), observo que a formação, manutenção e reconhecimento desses territórios estatizados foi fundamental posteriormente, com tais reservas embasando certas reivindicações indígenas por seus direitos, ao acionar laços afetivos e simbólicos criados e territorializar as experiências históricas nesses espaços, transformando-os em *territórios de direito* legítimos tornados Terras Indígenas após 1988.

Na Constituição de 1934, e em todas as constituições brasileiras promulgadas desde então (1937, 1946, 1967 e 1969), as terras indígenas e suas riquezas foram destinadas ao usufruto coletivo e exclusivo de sociedades indígenas específicas. A propriedade da terra é da União, e as terras indígenas não podem ser vendidas nem alienadas. [...]. Embora o conceito de tutela sobre populações indígenas pareça no mínimo paternalista e anacrônico, na prática deu-lhes uma proteção jurídica eficaz (CUNHA; ALMEIDA, 2017, p. 270-271).

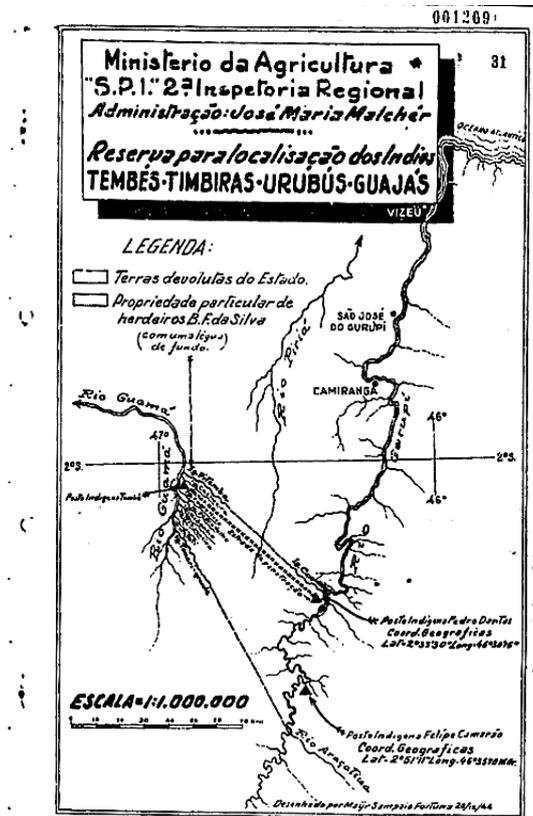
No caso dos Tembé, no nordeste paraense, isso é importante para entender historicamente as configurações atuais de seu território, pois a TIARG encontra-se espelhada na antiga reserva do SPI, mas ressignificada a partir das muitas experiências dos Tembé naquele espaço reservado desde 1945, como apontam as pesquisas de Vanderlúcia Ponte (2014) e de José Rondinelle Coelho (2019). Para melhor compreender essas dimensões e suas nuances históricas, destrincho aqui alguns eventos significativos que conformam a r-existência Tembé ao longo do século XX – e que se redimensionam na atualidade.

Através dos relatórios anuais da 2ª Inspeção Regional, fica evidenciado

que a reserva começou a ser traçada, enquanto projeto na região, a partir da abertura de uma estrada de ligação entre o Guamá e o Gurupi em 1942 (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório anual de atividades da 2ª IR em 1942*, 12 jan. 1943. Microfilme 391, fotograma 70). Das ditas “terras marginais” ao longo da estrada, sem qualquer definição espacial, o projeto da reserva ganhou em 1943 os contornos que podem ser observados na Figura 2. Com isso, o SPI teria “uma boa reserva” na região que, com a estrada e os postos em seu interior, poderia melhor “localizar todos eles e de forma definitiva seria criado esse pequeno território indígena” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório geral dos trabalhos da 2ª IR em 1943*, 13 jan. 1944. Microfilme 391, fotograma 148).

Assim, a reserva foi sendo organizada e politicamente articulada entre a 2ª IR e o governo do estado do Pará, na figura do interventor federal Joaquim de Magalhães Cardoso Barata. Já em 1944, a chefia da 2ª IR aguardava o despacho da Interventoria do Pará sobre o pedido da reserva. Além disso, o SPI ainda precisou adquirir um lote de terras particulares na margem direita do rio Guamá, pertencente aos herdeiros de B. F. da Silva, direcionando verba de Cr\$ 10.000,00 para efetuar a compra dessa área (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório anual da Chefia da 2ª Inspeção Regional*, 1944. Microfilme 391, fotograma 189). E finalmente, em meados de março de 1945, o governo paraense destinou aquela faixa de terras devolutas entre o Guamá e o Gurupi (Figura 2) para que o SPI realizasse a localização dos Tenetehar-Tembé, dos Ka’apor, dos Timbira e dos Awá-Guajá, efetivando a criação da reserva através do Decreto Estadual n.º 307, publicado em Diário Oficial no dia 21 de março de 1945, seguindo as definições geográficas/cartesianas anteriormente definidas pelo pessoal da 2ª IR.

Figura 2: Croqui da reserva para os Tembé, Timbira, Ka'apor e Awá-Guajá



Fonte: SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Requerimento solicitando de reserva de terras*, 13 jan. 1945. Microfilme 98, fotograma 1298.

Essa reserva possuía uma área aproximada de 2.100 km<sup>2</sup> e para ela seriam direcionados os grupos da região, anteriormente citados, os quais colonizariam a “vasta” área reservada a partir da estrada de ligação Guamá-Gurupi, observável no croqui acima. Seguindo as reflexões de Paul Little (2002) e de Luís Eloy Amado (2020), entendo que nesses territórios diminutos que foram pensados e projetados pelo Estado, e são alheios às diversas relações afetivas, simbólicas e socioculturais dos indígenas, o SPI pretendia transformar as perspectivas nativas e difundir entre eles uma razão instrumental e territorialidade hegemônica, reproduzidas enquanto um reflexo ideológico dos sentidos de soberania do Estado-nação e da própria construção/introjeção da nacionalidade brasileira.

Assim, a política das reservas buscava estabelecer uma nova lógica entre os indígenas, racional e nacionalizada, que os fizesse romper com seu *modus vivendi*, sua organização sociopolítica e formas de ocupar e manejar o território, como Luís Eloy Amado (2020) analisou entre os Terena. Esses efeitos tutelares da reserva não seriam diferentes entre os Tenetehar-Tembé. Naquele momento inicial, pós-1945, o principal intento da 2ª IR era de esvaziar a aldeia São José e direcionar os indígenas para morar dentro do espaço reservado, como observam Benedito Emílio Ribeiro e Márcio Meira (2021) e as próprias fontes analisadas aqui dão conta. Esses deslocamentos tácitos tinham lastro em estratégias do SPI para concentrar e confinar os “índios” nesses espaços reduzidos, as reservas, demarcando ainda um novo modelo de organização da vida a partir do posto.

No alto rio Guamá, tal processo já era estimulado desde os primeiros contatos em 1942. A partir de meados de 1944, logo após o Posto Indígena (PI) Tembé ter sido instalado, algumas famílias resolveram se deslocar da aldeia São José e fixar residência em torno do posto: a de Veronico Sarmento, Manoel Feliciano dos Santos, Felipe Brandão, Gabriel Pestana e Vicente Sarmento dos Santos. Já as famílias de João Mariano e Izidro Felipe dos Santos estabeleceram-se defronte ao posto, mas ainda do outro lado do rio, “devido suas criações de suínos” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Ocorrências no Posto Indígena Tembé*, abril a junho de 1944. Microfilme 92, fotogramas 1992-1993). Ainda que muitos trabalhassem no posto, boa parte dos Tembé permaneceu residindo na aldeia São José por alguns anos após a criação da reserva, servindo em alguns momentos como refúgio para os indígenas, conforme trecho abaixo:

O Francisco Romão, permanece em S. José, aonde os índios, dizem, que ele, pede para eles largarem, o posto que isso não dá resultados; porque não tem nada que eles precisam de mercadorias [...]. Assim também o Braulino Brandão recolheu em S. José [...] (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Ocorrências no Posto Tembé*, 05 fev. 1946. Microfilme 102, fotograma 948).

Cabe destacar que Francisco Romão (Figura 3) era o capitão dos Tembé do Guamá – uma liderança, ou cacique, na linguagem utilizada por eles – e teve um papel de destaque no início do estabelecimento do SPI na região, conforme aponta a documentação consultada. Naquele turno, ele auxiliou os agentes do órgão nas primeiras expedições, participou das atividades para a construção da estrada Guamá-Gurupi e da própria instalação do PI Tembé. Cooptar as chefias nativas era uma estratégia importante do SPI na aplicação local do indigenismo, tornando esses chefes mediadores que poderiam negociar e arrematar aqueles “índios” sob sua esfera de influências (OLIVEIRA, 1988; GARFIELD, 2011). Com Francisco Romão não foi diferente.

**Figura 3: Índio Tembé (Francisco Romão) sentado em perna-mancas – 1942**



**Fonte:** Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil, notação: SPIRel888\_1646. Recuperado de: [http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios\\_spi/relatorios\\_spi\\_fotos\\_c/images/mf379\\_pl081\\_doc05\\_foto024\\_635.jpg](http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_c/images/mf379_pl081_doc05_foto024_635.jpg).

Porém, em algum momento, Francisco Romão entrou em desacordo com os agentes do posto e passou a fazer oposição a eles e sua atuação na região, incitando os outros indígenas a abandonar o posto e a reserva e regressar para a aldeia São José, como o trecho da fonte anteriormente citada apresenta. Passou também a questionar certas ações dúbias (no seu ponto de vista) que ocorriam no posto, como num episódio em que constatou uma discrepância entre o valor de

uma saca de arroz informado pelo Auxiliar de Sertão (Cr\$ 25,00), e aquele pago por comerciantes locais (entre Cr\$ 35,00 e Cr\$ 40,00). Sobre isso, questionou ao chefe da 2ª IR, José Maria da Gama Malcher, em carta assinada por ele: “O Posto, foi criado para proteger aos índios? Como posso concordar?” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Despacho da 2ª IR ao Posto Tembé com carta assinada por Francisco Romão (em anexo)*, 20 set. 1946. Microfilme 102, fotograma 919). Isso gerou diversos atritos, seja com os agentes do Posto Tembé, seja com outros indígenas, levando a 2ª IR a tentar disciplinar Francisco Romão, o qual estava “se tornando prejudicial à coletividade e aos serviços do Posto” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Ofício n.º 52 – ocorrências no Posto Tembé*, 16 abr. 1949. Microfilme 109, fotograma 642).

As experiências Tembé em torno do posto seguiam essa linha tênue entre tensões e apaziguamentos na construção e organização de seu “novo” cotidiano. Mas, como mencionei antes, nem todos os Tembé mudaram-se para a reserva de imediato, com muitos grupos familiares mantendo-se dispersos e produzindo outras experiências nesses trânsitos pela região, como bem destaca Noêmia Sales: “parte deslocou-se para os arredores da cidade de Ourém, parte para os povoados próximos, parte permaneceu no antigo território habitado e parte decidiu mudar-se para o Gurupi ou Grajaú” (SALES, 1999, p. 47). Para todos esses indígenas, no entanto, o SPI empreendeu um processo árduo de negociação e convencimento dos benefícios em ocupar a reserva e trabalhar no posto, como contam os Tembé em suas narrativas.

Para aprofundar as dimensões específicas dessas histórias de r-existência, é necessário cruzá-lo com as memórias e relatos orais do povo Tembé, enquanto horizontes interpretativos da história desde o ponto de vista desses indígenas, preenchendo assim as lacunas existente na documentação oficial do indigenismo brasileiro. Nesse fio condutor das narrativas, destaco uma entrevista com dona Maria Paulina, anciã da aldeia Sede, na qual ela explica-me sobre a mudança da

aldeia São José para a reserva indígena e seus reflexos na organização dos Tembé:

**Maria Paulina:** Nós, olha... eu não lembro quando nós viemos de lá, mas meu pai contava que nós viemos do outro lado. **Autor:** Vocês moravam do outro lado do rio? **Maria Paulina:** Era. Daí da beira do rio até Capitão Poço era nossa aldeia. **Autor:** Qual era o nome dessa aldeia? **Maria Paulina:** São José. Aí ele disse que foi o Barata, tempo do, eragovernador na época do Barata e tirou esse pedaço pra lá e deixou nós só nesse... **Autor:** Nessa parte daqui? **Maria Paulina:** É, nessa parte daqui. **Autor:** A senhora acha, assim, por que ele tirou? **Maria Paulina:** Eu não sei. Acho... não sei. Acho que ele acho com certeza muito grande a terra, né, pra gente, e muita gente que queriam morar, porque eu ainda conheci ali um pouquinho de gente de Capitão Poço. Não sei por quê. Sei que até o cemitério é lá! É do outro lado. **Autor:** O cemitério de vocês ficava pra lá? **Maria Paulina:** É, ficava pra lá. **Autor:** Nessa aldeia São José? **Maria Paulina:** Uhum, aldeia São José. **Autor:** Mas era só essa aldeia que tinha do outro lado? **Maria Paulina:** Era. Era uma aldeia, era tudo só uma aldeia, grande. **Autor:** Uma aldeia grande! **Maria Paulina:** É, a aldeia São José. Aí de lá que botaram nós pra cá. Quando eu me entendi aqui não tinha posto não. **Autor:** Não? **Maria Paulina:** Não. Não tinha posto. Era só nós mesmo, a Deus dará. Aí depois que fizeram essa casa grande, nem lembro muito bem. Aí começaram a já, já botar chefe de posto aí. Mas quando nós passamos pra cá não tinha não (Maria Paulina Tembé, entrevista, 27 maio 2018).

Ou seja, fica nítido como essas ações do Estado, somadas a expansão da sociedade envolvente, com a criação da cidade de Capitão Poço por exemplo, reduziram essas terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, fazendo-os reorganizar o *modus vivendi* nesses novos espaços diminutos que correspondiam muitas vezes (em outras não) a porções de seu território. Em outra entrevista, esta já com dona Francisca Tembé, parteira e pajé da aldeia Ytwuaçu – e irmã de dona Paulina –, a mesma conta sobre o processo de criação da reserva e expõe os motivos, para ela, da mudança dos Tembé para a margem direita do Guamá:

Porque, os fazendeiros queriam tomar de conta e achavam que os índios tavam é... empatando, porque ele queriam aumentar né! Aí o que foi que fizeram... Nesse tempo era um, como era o

nome... chamavam Barata. E aí ele morava em Ourém e eles foram lá conversar com ele, pra ele vir fazer a mudança dos índios, se num dava dele tirar uma área pros índios, porque lá tava sendo muito... muito... os fazendeiro queriam fazer a ocupação e eles tavam. Aí, esse tal de Barata veio aí, conversou com as lideranças e tiraram esse pedaço aqui (Francisca Tembé, entrevista, 06 ago. 2017).

Pela narrativa de dona Francisca, fica explícita uma situação crescente de conflitos na região do Guamá, resultando no deslocamento dos Tembé a partir de um acordo entre os fazendeiros e o governo estadual, representado aqui na figura de Magalhães Barata, interventor da época. Importante frisar que a mudança foi aceita pelos indígenas, mas seguindo seus interesses: de assegurar partes do território na reserva e contornar conflitualidades diretas com aqueles fazendeiros que começavam a ocupar aquela zona. Como ela completa depois: “Eles aceitaram porque eles tavam vendo que poderia ter um conflito com eles lá. Aí eles aceitaram e passaram pra esse lado” (Francisca Tembé, entrevista, 06 ago. 2017). Isso ressoa ainda na narrativa de seu Pedro Tembé, importante ancião e raizeiro<sup>4</sup> da aldeia Ytwuaçu, esposo de dona Francisca, ao dizer em entrevista: “No tempo do Magalhães Barata que, por causa dessa cidade de Capitão Poço, né, aí ele preferiu tirar essa área aqui, que ficou do Guamá ao Gurupi, pra tirar os índios dali da área que era dele, daquele lado” (Pedro Tembé, entrevista, 25 maio 2018).

As referências à aldeia São José e ao deslocamento dos Tembé para o outro lado do rio, para a reserva, permanecem na memória dos mais velhos do Guamá, sendo repassadas aos jovens nas aldeias como importante legado intergeracional, de modo a transmitir essas histórias marcadas por arbitrariedades e por contextos de luta e busca por autonomias diante da tutela. Um processo de aprendizado político, também, para que os mais jovens se preparem para os enfrentamentos

---

<sup>4</sup> Categoria nativa dada ao especialista Tembé que conhece e sabe localizar as cascas de pau e demais plantas medicinais na floresta, que servem para preparar os remédios caseiros.

do presente – na defesa do território, da cultura, da indianidade etc. – ao ouvir e compreender as violências que seus parentes vivenciaram no passado. Como pondera Célia Xakriabá (2018), são processos tornados *reflexões experienciadas* a partir do corpo-território e da memória, produzindo ações de contra-tutagem e um conjunto de resistências qualificadas pelos povos indígenas.

Neste ponto, a narrativa de Naldo Tembé, cacique da aldeia Sede, é importante para observar as dimensões dessa “práxis de resistência” (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 65) entre os Tenetehar-Tembé. Isso porque em seu relato, ao comentar sobre a aldeia São José e o processo institucional/jurídico de criação da reserva, Naldo evidencia todo o aprendizado que recebeu de seu avô, Felix Tembé [*in memoriam*], uma grande liderança/cacique dos Tembé do Guamá:

O meu avô desde a época de 1945, que foi fundada a aldeia aqui, porque a aldeia era do outro lado do rio, não sei se vocês foram a oportunidade de ir na beira do rio, né. E, naquela época, a gente morava pra lá, meus avôs, meus pais... foi criado tudo, na parte de Capitão Poço, né. Que aquela cidade onde tá Capitão Poço, tudo era área indígena. E em 1945, quando o interventor Magalhães Barata ele foi é, decretou a Terra Indígena Alto Rio Guamá. Vocês já sabem, como nós, que quando tavam invadindo, teve muito o pessoal do Nordeste vindo, colonizaram Capitão Poço. A partir dali, é, achou que deveria desenvolver, mas determinando a Área Indígena Alto Rio Guamá. Vocês sabem que ao correr do tempo, o interventor Magalhães Barata naquela época não era a favor do indígena, né. Nunca foi a favor do indígena. Aí muita gente se pergunta por que isso? Por que ele fez isso? Por que gostava de índio, né? E, na verdade, porque tudo foi através de pressão. Naquela época, foi-se exterminado vários povos indígenas, né, e a pressão exterior fez com que ele demarcasse algumas terras indígenas. E o governo, uma das coisas que nós fomos privilegiados fomos nós aqui que ele colocou, determinações. Apenas decretou. Não homologou, não demarcou. Então teve, porque a Terra Indígena Alto Rio Guamá passa por três processos, né. Decretar, depois vem a demarcação, depois vem a homologação, que é o último caso. Que no nosso caso foi, foi em 2003... em 2003 não, em 93 que foi homologada. O último passo que nós demos. Então, isso se acarretou vários problemas aqui [...] (Ednaldo Tembé, entrevista, 12 abr. 2018).

Novamente, os impactos da cidade de Capitão Poço são ressaltados para demarcar como ela cerceou o território tradicional Tembé, o qual se espalhava desde a aldeia São José por toda essa *área indígena* do alto rio Guamá. Importante dizer que a doação das terras para criar a reserva Tembé, junto de outras reservas indígenas no mesmo período, no estado do Pará,<sup>5</sup> encontrava nexo nesses meandros da colonização moderna da Amazônia a partir da década de 1940. No alto rio Guamá, por exemplo, esse salto populacional e a procura por terras agricultáveis, no contexto citado, ampliou as tensões e potencializou um virtual cenário de conflitos pela posse e exploração das terras, entre os indígenas e aqueles sujeitos recém-chegados – migrantes e colonos – que se estabeleceram e fundaram posteriormente Capitão Poço (SALES, 1999; RIBEIRO; MEIRA, 2021).

Logo, o SPI e o governo do Pará negociaram a criação da reserva como uma maneira de “proteger” os indígenas, ao mesmo tempo em que liberavam extensões de terra para a colonização nacional do Estado, em marcha interna para seus “sertões”. Porém, como o próprio Naldo enfatiza, o simples ato de decretar sem efetuar demarcação gerou problemas enormes para o SPI e, sobretudo, para os Tembé. Isso inclusive já estava no horizonte da chefia da 2ª IR antes mesmo da formalização da reserva em março de 1945, ao se direcionar que “em tempo oportuno se fará a devida demarcação” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Exposição geral sobre necessidades da 2ª IR*, 03 jan. 1945. Microfilme 97, fotograma 1154). Com os limites da reserva sem delimitação prática, ela estava praticamente “aberta” à ação de invasores e exploradores, que tencionavam cada

---

<sup>5</sup> Entre 1943 e 1945, outras seis reservas foram concedidas pelo governo do Pará, a saber: reserva Gavião, em Marabá – Decreto n.º 4503 de 28/12/1943; reserva Kaiabi-Kawaiwete – Decreto n.º 251 de 09/03/1945; reserva Gavião, em Baião – Decreto n.º 252 de 09/03/1945; reserva Kayapó-Gorotire – Decreto n.º 304 de 21/03/1945; reserva Munduruku – Decreto n.º 305 de 21/03/1945; reserva Amanayé – Decreto n.º 306 de 21/03/1945 (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Discriminação sobre tribos hostis e arredias e terras indígenas da 2ª IR*, 1948. Microfilme 107, fotogramas 1707-1708).

vez mais o território Tembé e ampliavam as experiências de conflito na região envolvendo os indígenas, tanto os residentes da reserva como os que estavam dispersos pela região, mantendo-se de forma mais livre e autônoma.

Como comentei antes, alguns grupos Tembé não se mudaram para a reserva em 1945, como foi o caso da família de seu Pedro Tembé. Durante minha visita à TIARG, em final de fevereiro de 2020 (antes da pandemia), pude conversar com ele. Tivemos um longo diálogo informal na varanda de sua casa, na aldeia Ytwuaçu. Longe do (muitas vezes) intimidante gravador, aquela conversa despreziosa com seu Pedro revelou-se muito enriquecedora, pois ele me narrou histórias e situações que, acredito, não poderiam ficar registradas numa entrevista, mas apenas na memória – para mim, uma memória afetiva. Dessa conversa, destaco algumas informações que seu Pedro compartilhou comigo: disse que ele era “desaldeado”, que morava com seu pai – Ezequiel – e seus irmãos fora da reserva, do outro lado do rio onde o seu avô morava antes.

E mais: revelou que quando a reserva foi criada, em 1945, sua família preferiu ficar naquela terra onde já habitavam antes, “desde sempre”, e que pertencia a sua família “com documento e tudo”. Seu Pedro explicou ainda que o seu pai, Ezequiel Tembé, era filho de mãe indígena e pai maranhense. Quando a cidade de Capitão Poço começou a se formar na região, os fazendeiros foram chegando e queriam expulsar eles daquelas terras que eram suas por direito. Segundo contou-me seu Pedro, isso ocorreu porque os outros irmãos do seu Ezequiel, por parte de pai (tios de seu Pedro), já tinham negociado e vendido as terras da família para os fazendeiros de Capitão Poço. Apesar disso, seu Ezequiel não quis brigar, pois como disse para o seu Pedro à época eles não precisavam se preocupar com aquela situação, que aquela terra não era deles de fato e que “eles tinham outra terra, a verdadeira, a certa” – a reserva. Ela sim era de fato e de direito a “sua terra”. E para lá rumaram pouco tempo depois.

Essa narrativa de seu Pedro soma-se com minhas observações etnográficas

na TIARG, e possibilita-me perceber e compreender de forma colaborativa como a produção da territorialidade Tembé se dá nesses fluxos entre passado e presente e entre interior (eu/nós) e exterior (outros) na marcação da alteridade e de suas experiências, a qual se espelha no território. Dessa maneira, observo melhor como os Tembé do Guamá se apropriaram e ressignificaram o espaço estatizado da reserva, diluindo a carga tutelar e integracionista que o demarcava e submetendo-o às suas próprias lógicas “nativas” de organização social, política e territorial na região, anteriormente gestadas do outro lado do rio (em São José) e que foram sobrepostas e atualizadas em resposta às novas exigências situadas pela vida na reserva. Assim, novas formas de lidar com as violências e imposições do Estado-nação, através do SPI, foram gestadas pelos Tenetehar-Tembé.

### **As experiências Tembé na reserva: dimensões da agência indígena frente a tutela do Estado**

Segundo se observa até aqui, a criação e manutenção da reserva trouxe outras condições cotidianas de organização territorial, política e sociocultural entre os Tembé, imputadas sobre seu *modus vivendi* no alto rio Guamá. Expliquei antes como a construção desse espaço, que se vincula ao estabelecimento do SPI na região, demarcava exercícios de controle tutelar e uma imposição de condutas civilizadoras/nacionalizantes sobre os Tembé, para assim transformá-los em trabalhadores rurais – ainda que alguns considerassem “o índio Tembé é já um homem civilizado” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Ofício n.º 4 – ocorrências do Posto Tembé*, 15 dez. 1946. Microfilme 102, fotograma 1000). E nesses meandros, os Tembé articularam novas lutas e agenciamentos, tornados invisíveis nas fontes documentais produzidas pelo Estado e arquivadas segundo suas políticas de memória. Mas longe de ficarem esquecidas ou perdidas, essas dimensões da realidade indígena e de suas experiências históricas permanecem latentes nas memórias Tembé, apresentando outras tônicas de r-existência.

Buscando estreitar novos entendimentos e relações com o território criado (e legitimado juridicamente) a partir da reserva, os Tembé passaram a gestar outra territorialidade, dissidente em relação ao perfil hegemônico direcionado pelo Estado, a qual buscava contemplar aquelas situações históricas vivenciadas cotidianamente num espaço de *poder tutelar*. Para tanto, suas referências sócio-históricas eram/são importantes nesse escrutínio de (re)construção do território-territorialidade a partir das lógicas tradicionais, ao evocar experiências e suas memórias para (re)territorializar os espaços sociais.

Neste escopo, a memória possui um lugar de destaque enquanto mecanismo pelo qual são acionados os vínculos afetivos com a terra, seus sentimentos de pertencimento e a historicidade de sua ocupação. E através desse agenciamento da memória, os Tembé do Guamá passaram a reivindicar seu território e identidades (PONTE et al., 2020, p. 115).

Isso é perceptível nos agenciamentos legados à aldeia São José. Ela é, segundo os interlocutores dessa pesquisa, a verdadeira aldeia, a antiga “aldeia-mãe” que radicou os Tembé pela região do Guamá. A mesma está estritamente ligada ao passado do grupo, de quando ainda moravam do outro lado do rio, e aos reflexos de sua autonomia antes da chegada do SPI. Em São José é onde se encontra o cemitério antigo, um local de memória e referência às ancestralidades, ao mesmo tempo que é um local cosmológico de grande respeito e perigo para os Tembé, pois a ação dos mortos ali atrai *karuwaras*<sup>6</sup>. Segundo Lena Saraiva (2012), esses espaços culturalmente sagrados para os Tembé, em conjunto a outros elementos, ajudam a demarcar a identidade do grupo, ligando-se à memória e à cosmologia que atualizam, por sua vez, as dimensões do território-territorialidade. De forma comparada, podemos observar processos similares

---

<sup>6</sup> Categoria nativa relacionada aos entes não humanos do universo Tembé: “Espírito dos ancestrais, da mata [...]” (Bewãri Tembé, entrevista, 06 abr. 2018) e de outros seres existentes que habitam os espaços outros na cosmografia dos Tenetehar-Tembé.

entre os Xucuru-Kariri:

Apesar da terra adquirida para os Xucuru-Kariri estar inserida no espaço da antiga aldeia, a matéria não foi considerada relevante pelo Serviço quando da escolha, pois, haveria locais que poderiam ter sido pleiteados por concentrar indícios mais representativos para o grupo, como, por exemplo, aqueles onde foram identificados cemitérios (SILVA JÚNIOR, 2007, p. 50).

Nesses meandros, como pontuado por João Pacheco de Oliveira (1988) entre os Tikuna, os indígenas elaboravam muitas formas para lidar com os brancos e interagir com aquele universo cultural, reagindo às situações vivenciadas segundo seus muitos interesses, individuais e/ou coletivos. Ao incorporar e dinamizar elementos mitológicos, os indígenas empreendiam justaposições ao inserir as práticas tutelares em suas próprias dimensões políticas e concepções de mundo, erigindo outras dinâmicas cujos nexos são apagados pelo Estado, mas se mantêm vivas nos meandros de suas relações socioculturais e interétnicas. De acordo com Ribeiro e Meira (2021), essas novas vivências no âmbito da reserva trouxeram outros signos e balizas para a organização social e política dos Tembé no Guamá, que se atualizavam a partir de suas cosmologias ainda pulsantes em seu cotidiano, apesar das constantes intervenções estatais.

Reposicionando essas experiências indígenas, de forma interna ao grupo, os Tembé precisaram lidar com outras nuances da política assimilacionista do SPI que os coíbiam, por exemplo, de falar sua língua nativa ou praticar festas e rituais tradicionais de seu povo. Ao ser perguntada se naquela época, no tempo do SPI, todos os Tembé falavam na língua, dona Paulina respondeu o seguinte:

Só o meu pai. Não, meu pai não... meu pai, meu tio irmão dele. Os mais velhos, né. Inclusive, meu pai dizia assim: “você não querem falar”... porque minha mãe não era, não era indígena. Minha mãe era karaí. E tinha muito karaí mesmo, tinha muito não vou mentir, desde quando eu me entendi. Aí a gente aprendia a chamar com eles e não falavam não. Papai dizia

“você não quer falar a língua, quando é mais tarde você não vai precisar e não sabe”. Que precisa nada pai, precisa nada. A gente não vai é falar nada! Mas meu pai falava muito. A minha mãe... não falava, ela entendia ele falar (Maria Paulina Tembé, entrevista, 27 maio 2018).

A narrativa levanta duas questões importantes: a escolha dos mais jovens, à época, de não aprender a língua *tenetehar*, reivindicando a ação para os próprios Tembé em detrimento de uma simples imposição cristalizada, ainda que sob influência do meio social hegemônico, falante do português; e a tentativa de manutenção da língua nativa no espaço doméstico, ensinada às crianças pelas famílias com falantes. Através dos relatos orais, em cruzamento com minha experiência etnográfica nas aldeias e com a pesquisa de Michelly Machado (2016) junto aos Tembé de Tomé-Açu, chego a algumas conclusões sobre essa dimensão da língua e da experiência histórica dos Tembé. Primeiro, a língua nativa – o *tenetehar* (Tupi-Guarani) – era falada majoritariamente pelos indígenas que viveram na aldeia São José, em certo grau de isolamento linguístico antes da chegada e estabelecimento do SPI no alto rio Guamá.

Quando o órgão indigenista iniciou seu projeto na região, estabelecendo-o através do posto e da reserva, ampliou-se o contato linguístico entre os Tembé e os não indígenas e uma maior presença da língua dominante (português) no meio sociocultural daquele grupo. Com a criação de uma escola no PI Tembé, efetivou-se uma política linguística hegemônica para os Tembé, com o ensino do português e a proibição do uso franco da língua nativa dentro da reserva, sobretudo no espaço coletivo/público pois não havia como o SPI controlar efetivamente o interior da casa e o seio familiar. Nesse sentido, tentar ensinar a língua *tenetehar* dentro de casa era uma estratégia importante, ainda que os mais jovens não se interessassem. Ainda assim, manter esse ambiente da “fala nativa” no espaço doméstico ajudava na manutenção da língua, mesmo que de forma indireta ao apenas ouvir os falantes. Como explicita Sandra Benites (2018, p. 27):

“É a experiência vivida que faz a diferença, que tem um efeito mais concreto. A nossa casa é o nosso amparo. Não posso esquecer que viver na língua é algo que se aprende suavemente e que se leva para a vida toda”.

Buscando outras estratégias para manter a língua nativa ainda viva, os mais velhos organizam atividades escondidas, veladas, para exercitar a fala e se comunicar na língua sem sofrer constrangimentos por tal ato, como descrito por José Rondinelle Coelho (2019) sobre certo episódio opressor relacionado a isto no Guamá. Não à toa, quando Piná Tembé relata sobre seu pai, Felix, buscar falar na língua, ele se emociona: “Meu pai contava que para não esquecer a língua, ele fugia para o mato e falava com os bichos, pois ele era proibido de falar na aldeia” (Piná Tembé, entrevista, 13 maio 2016). Nesse lastro, acredito que os Tembé também aproveitavam para falar na língua, para não esquecer, quando realizavam suas viagens, pelo mato, até o Gurupi, como descrito por dona Paulina. Logo, falar dentro da floresta e com os animais denota uma dupla relação de r-existência e retomada Tembé: a língua e o território-territorialidade.

No entanto, saber falar o *tenetehar* era, algumas vezes, fundamental em vista de momentos que exigiam dos Tembé uma comunicação com outros grupos indígenas que boicotavam, naqueles tempos, o português. Saber a língua nativa era importante para não sofrer retaliação por esses indígenas “arredios”, como o caso dos Ka’apor que, vez ou outra, percorriam pelo Guamá. Isso me foi revelado pelo jovem Bewãri Tembé em uma conversa informal, no dia 26 de maio de 2018. Esse professor da língua e conhecedor cultural da aldeia Sede contou-me, em seu relato, que os Ka’apor vinham do Gurupi e faziam “correrias” pela região do Guamá, matando muitos Tembé, principalmente aqueles que não sabiam falar na língua materna (*tenetehar*). Para acalmar eles, os mais velhos liderados por seu Felix Tembé faziam uma festa na aldeia e cantavam na língua. Após apaziguar os ânimos entre os dois grupos, os Ka’apor então atravessavam o rio Guamá e iam embora. Dona Paulina também guarda memórias sobre essas incursões dos

indígenas do Gurupi, sobretudo dos Ka'apor, pelas terras da reserva no Guamá:

**Maria Paulina:** Tinha vez que, uma hora dessa, a gente nem podia sair praí. A gente só nas casinhas. Tudo era mato, mata, mata mesmo. Aí eles passavam oito dias, só andando aí. Andando. Papai dizia assim: “Luiza, não deixa esses meninos fora. Os índios do Gurupi, do...”, como era... “Ka'apor tão andando aí”. E eles roubavam criança. Eles levavam as crianças. “Não deixa os meninos sozinho, não deixa eles andarem assim”. Aí eles passavam oito dias. Quando era uma hora dessas, eles tavam, gritavam: Pó, Pó, Pó, Pó, Pó. Remendando os bichos. Remendava onça, remendava nambu, remendava tudo! Papai dizia: “vocês tão escutando? Não é pássaro não. São os índios que tão fazendo assim”. Aí com oito dias eles varavam. Aí papai mandava nós, mamãe assim: “leva os meninos daí, eu vou conversar com eles”. Papai ia conversar com eles. Conversava muito. Aí vinha mulher, no meio! **Autor:** De lá? **Maria Paulina:** Uhum. Aí papai conversava com eles bem e eles diziam que queriam ir pra Ourém. Vieram de lá que era pra ir pra Ourém. Aí papai ia deixar eles em Ourém. Mas antes nós dançava o *Kaê*, que era a cantoria. Eles faziam cantoria e o papai andava dizendo: “olha, a noite é pra fazer manicuera pra nós beber na cantoria”. Aí faziam manicuera. Quando não tinha a manicuera, não tinha a coisa, nós fazia chibé, na lata de querosene. É... **Autor:** Comiam chibé... **Maria Paulina:** É. A gente lavava bem que bebia assim mais... bebia não, nós ainda toma. Ixi, quando é cantoria aí nós toma muito chibé. Aí a gente lavava bem lavadinho pra sair aquele pó todinho, né. E passava a noite toda. Cantando e bebendo chibé. Cantando e bebendo chibé! Aí no outro dia, papai atravessava com eles e ia deixar eles em Ourém (Maria Paulina Tembé, entrevista, 27 maio 2018).

Nesse sentido estrito, percebo, o SPI “permitia” aos Tembé falar sua língua e entoar cantorias, realizar danças e promover comensalidades como forma de negociar com esse outro grupo, visto como mais “brabo”, e evitar conflitos locais entre ambos os indígenas, que podiam afetar a própria imagem dos agentes do SPI na região. Observo então certo afrouxamento das regras de conduta impostas aos Tembé, permitindo esses comportamentos vistos como marcas do “atraso” e da “incivilidade” indígena. Denota-se que a autorização dada pelos agentes do posto, para o uso dessas expressões estéticas dos povos indígenas (língua, dança,

cantorias, festa, possivelmente pinturas corporais etc.), unicamente tinha por finalidade apaziguar potenciais conflitualidades com esses grupos mais aguerridos em trânsito pela região, com os quais os servidores do SPI não conseguiam negociar de fato. Logo, essa inflexão tornada flexibilidade pelos agentes era empregada como uma ferramenta momentânea de pacificação, instrumentalizada pelo próprio *poder tutelar*, ao estreitar essa ponte de mediação e diálogo entre um grupo considerado “mais manso” (os Tembé) e outro grupo visto como “mais brabo” (os Ka’apor).

Outro detalhe importante é a dimensão da festa em si; ou seja, como essas inflexões oportunizadas pelas correrias Ka’apor promoviam momentos que reencantavam o seu mundo, o cotidiano tutelar, ao poderem cantar, dançar, se pintar e, assim, “chamar” as *karuwaras* para seu convívio mais direto. E nessa relação, os Tembé estreitavam os laços familiares e as alianças, podiam fazer pajelança e (re)produzir sentidos sobre seu território e identidade, reafirmando-a ao movimentar alguns sinais diacríticos como a língua (SARAIVA, 2012; PONTE, 2014; PONTE et al., 2020). Sobre esses esquemas tutelares e os parâmetros da ação indigenista do SPI segundo – e seguindo – os contextos regionais, em que certas atitudes podem ser permitidas e/ou coibidas, tendo em vista ainda as dinâmicas e interpretações dos próprios indígenas perante esse *jogo de possibilidades* que permite flexibilizar certos papéis e normas “dominantes” no cotidiano tutelar, João Pacheco de Oliveira explana que esse conjunto de ações é ele próprio “um produto relativo e mutável de um campo de interação entre índios e funcionários do SPI, onde se sucedem contextos de antagonismo e de cooperação” (OLIVEIRA, 1988, p. 222).

Além disso, outro âmbito de movimentação histórica de experiências Tembé dentro da reserva relaciona-se ao campo da saúde e doença. Alvo da atenção tutelar do SPI, o chamado “estado sanitário” geralmente era informado nos documentos do posto, para mapear as condições gerais da população e

processar a medicalização desses corpos. Por exemplo, ao explicitar o seguinte: “Atualmente não existem quase remédios no Posto. Dias antes de minha chegada, havia falecido um menor. E o índio João Mariano e mais a mulher do índio Felix estavam agonizando, ambos atacados de tuberculose” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório da viagem efetuada ao Posto Indígena Tembé*, 15 jun. 1950. Microfilme 100, fotograma 1191). Na contramão dessas orientações e observações totalizantes feitas pelo SPI, observa-se uma presença de práticas tradicionais de cura entre os Tembé, nesse contexto, além da possibilidade de eles irem procurar atendimento em localidades próximas, sem ter que depender totalmente do posto, e do SPI, como enfatiza dona Paulina:

**Maria Paulina:** Quando as pessoas adoeciam era muito ruim pra tirar pra fora. Levavam na rede. Muitos morriam em viagem, aí voltavam. Outros chegavam pra lá, né, ainda. O médico: “ah, vai já morrer. Não tem mais jeito”. E outros não, já vinham aliviado. Na, como é que se diz... no pau de carga. Botavam na rede e levavam. **Autor:** Mas não tinha ninguém aqui que fazia não, remédio naquela época? **Maria Paulina:** Não. Sim, tinha assim, do mato a gente fazia, né. Sempre teve os nossos pajézinhos que fazia remédio. Mas as vezes não era médico, pra pajé. Tinha que sair pra fora! Mas eles tinham. Tinha... aqui tinha parteira, aqui tem uns pajés. Agora que tá mais acabando, porque agora já faz parto só na cidade, só no... Mas minha irmã ainda teve criança. A minha mãe era parteira. Pegou muita criança e sabia dizer o que era, só ela que... aí depois até que eu me casei, até que eu ajudava ela, né, quando ela saía assim eu ia com ela. **Autor:** Acompanhava. **Maria Paulina:** Acompanhava. Ela ia me chamar e eu ia com ela. **Autor:** E naquele tempo eles não encrencavam com vocês, de fazer parto, fazer remédio? **Maria Paulina:** Não. Não encrencavam não! Ainda tinha gente que vinha que ainda pedia pra gente fazer, pra eles fazerem remédio, os pajés fazer remédio (Maria Paulina Tembé, entrevista, 27 maio 2018).

Logo, os/as especialistas indígenas, parteiras (como dona Luiza e dona Raimunda, ou Diquinha) e pajés (como o mesmo capitão Francisco Romão), eram atuantes nas aldeias dentro da reserva, administrando os itinerários terapêuticos tradicionais do povo Tembé que sempre estiveram presentes nesse horizonte de

experiências sócio-históricas. Mas, como se sabe, o SPI buscou incansavelmente afastar os indígenas desses métodos tidos como “prejudiciais” à sua saúde. De acordo com Ana Victoria Costa e Vanderlúcia Ponte (2020), essas interdições médico-sanitárias direcionadas pelo SPI pretendiam docilizar e disciplinarizar os “corpos selvagens”, intervindo nas lógicas internas dos indígenas quanto ao tratamento de doenças e reestabelecimento da saúde, no intuito de substituí-las paulatinamente por noções modernas e ocidentalizadas da biomedicina. Porém, é importante avaliar como os Tenetehar-Tembé lidaram com essas problemáticas e processos dentro da reserva, articulando as imposições sanitárias e os “benefícios” do remédio do posto aos seus próprios saberes e práticas de cura.

Nesses meandros, frisam as autoras, as diversas experiências mobilizadas pelos Tembé representavam respostas à incidência do *poder tutelar* em seu corpo-território, dando margem à sua autonomia e às possibilidades de rearticulação desses conhecimentos tradicionais no declive cotidiano da tutela estatal e de sua racionalidade hegemônica: “Era na interseção de seus corpos, de suas afecções e de suas potências, que os indígenas negociavam as produções de seus saberes” (COSTA; PONTE, 2020, p. 216). Essas muitas experiências históricas dos Tembé, que se organizavam de forma silenciosa e invisibilizada – “escondida” como os próprios Tembé as vezes comentam –, dão pistas importantes para entender os processos de agenciamento do/no passado e de produção e retomada de seu território-territorialidade no alto rio Guamá.

O conjunto de narrativas orais e fontes documentais aqui apresentados e analisados, bem dimensionam aspectos da história/memória dos Tembé e suas experiências enredadas pela tutela do Estado. E mais, permitem perspectivar as redes de relação e a atuação reflexiva dos indígenas na produção de suas agências na região, reorientando aquelas opressões e violências vivenciadas ali. Assim, se a reserva demarcou um novo contexto de enfrentamentos para o povo Tenetehar-Tembé, ela também promoveu novas experiências de territorialização para estes

indígenas, redinamizando a identidade, relações familiares e vinculações afetivas com a terra; elementos que bem expressam a r-existência dos Tembé do Guamá.

E mais, as suas experiências aqui narradas evidenciam, de forma potente, como os Tenetehar-Tembé efetuaram um processual “despertar”, como enfatiza Luís Eloy Amado (2020) para o caso dos Terena; ou seja, uma tomada de consciência sobre os efeitos abrasivos da tutela e a necessidade de retomar suas autonomias, proporcionando assim a crescente organização política dos Tembé, sua mobilização e reivindicações por direitos, sobretudo ao território tradicional em sua integridade. E nessas lutas pela vida, reforçam a necessidade de um pleno reconhecimento de suas epistemologias para a construção democrática e intercultural do conhecimento e da intervenção social, via política pública. Nesse sentido, as experiências indígenas espriam modos urgentes de descolonizar e indigenizar espaços, narrativas e representações sobre realidades tão plurais. Esforços de uma potência criativa em curso, a qual tem muito a nos ensinar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político**. Rio de Janeiro: Laced/e-papers, 2020.

BENITES, Sandra. **Viver na Língua Guarani Nhandewa (Mulher Falando)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

COELHO, José Rondinelle Lima. **Os Tembé na cidade: territorialização, trajetória e história dos Tembé que residem em Capitão Poço/PA**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais), Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

COSTA, Ana Victória Santos da; PONTE, Vanderlúcia da Silva. **“Corpos em contato”: subalternização, resistência e o Serviço de Proteção aos Índios na 2ª Inspeção Regional (I.R 2)**. Cadernos de Campo, v. 29, n. 1, p. 200-224, 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Por uma história indígena e do indigenismo**. In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 127-134.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro. **Populações tradicionais e conservação ambiental**. In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 267-292.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

HENRIQUE, Márcio Couto. **Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX)**. Revista Brasileira de História, v. 37, n. 75, p. 195-216, 2017.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **A ‘identificação’ como categoria histórica**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, p. 171-220.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UnB: Série Antropologia, 2002.

MACHADO, Michelly Silva. **Desvelando os vestígios da língua tembé no vale do rio Acará-Mirim: estudo sobre a cartilha Ténétéhar Porangaty**. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia), Universidade Federal do Pará, Bragança, 2016.

MEIRA, Márcio. **A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico**. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. Tese (Livre Docência em Etnologia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MOREIRA, Guilherme Bianchi. **Historicidades em deslocamento: tempo e política entre os Ashaninka da Amazônia peruana e os Misak dos Andes colombianos**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“O nosso governo”: os Tikuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

PONTE, Vanderlúcia da Silva. **Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupi, povo verdadeiro!: “saúde diferenciada”, território e indianidade na ação pública local**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

PONTE, Vanderlúcia da Silva et al. **‘Uma Área de Pastagem Ela não Tem a Qualidade de Erva Medicinal’: entre saber e poder, território e territorialidade Tembé**. Revista AntHropológicas, v. 31, n. 1, p. 105-140, 2020.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva. **História Indígena e(m) Microfilmes: organização, trato documental e comunicação científica a partir do acervo do SPI (fundo: 2ª Inspeção Regional)**. Cadernos de Pesquisa do CDHIS, v. 33, n. 2, p. 63-90, 2020.

RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva; MEIRA, Márcio. **“Tudo era área indígena”: território, exercícios tutelares e processos de r-existência entre os tenetehar-tembés no século XX**. Acervo: Revista do Arquivo Nacional, v. 34, n. 2, p. 1-25, 2021.

ROCHA, Leandro Mendes. **A política indigenista como objeto de estudo: 1930-1967**. História Revista, v. 1, n. 1, p. 105-123, 1996.

SALES, Noêmia Pires. **Pressão e resistência: os índios Tembé-Tenetehara do Alto Rio Guamá e a relação com o território**. Belém: UNAMA, 1999.

SARAIVA, Lena Cláudia dos Santos Amorim. **Os Tembé do rio Guamá e do rio**

**Gurupi: um estudo etnográfico do conhecimento tradicional sobre o território na construção da identidade.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no agreste alagoano.** Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas.** Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

## FONTES

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Despacho da 2ª IR ao Posto Tembé com carta assinada por Francisco Romão em anexo,** 20 set. 1946. Microfilme 102, fotogramas 918-919.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Discriminação sobre tribos hostis e arredias e terras indígenas da 2ª IR,** 1948. Microfilme 107, fotogramas 1706-1709.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Exposição geral sobre necessidades da 2ª IR,** 03 jan. 1945. Microfilme 97, fotogramas 1154-1157.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Ocorrências no Posto Indígena Tembé,** abril a junho de 1944. Microfilme 92, fotogramas 1992-1993.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Ocorrências no Posto Tembé,** 05 fev. 1946. Microfilme 102, fotogramas 947-950.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Ofício n.º 4 – ocorrências do Posto Tembé,** 15 dez. 1946. Microfilme 102, fotogramas 999-1000.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Ofício n.º 52 – ocorrências no Posto Tembé,** 16 abr. 1949. Microfilme 109, fotogramas 642-644.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Relatório anual da Chefia da 2ª Inspeção Regional,** 1944. Microfilme 391, fotogramas 184-222.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Relatório anual de atividades da 2ª IR em 1942,** 12 jan. 1943. Microfilme 391, fotogramas 67-86.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Relatório da viagem efetuada ao Posto Indígena Tembé**, 15 jun. 1950. Microfilme 100, fotogramas 1189-1194.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório de atividades da 2ª IR durante o ano de 1957*, 31 dez. 1957. Microfilme 380, fotogramas 1395-1411.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Relatório geral dos trabalhos da 2ª IR em 1943**, 13 jan. 1944. Microfilme 391, fotogramas 131-177.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Requerimento solicitando reserva de terras**, 13 jan. 1945. Microfilme 98, fotogramas 1296-1298.

## ENTREVISTAS

Piná Tembé, entrevista, aldeia Ytwuaçu – TIARG, 13 maio 2016.

Francisca Tembé, entrevista, aldeia Ytwuaçu – TIARG, 6 ago. 2017.

Bewãri Tembé, entrevista, aldeia Sede – TIARG 06 abr. 2018.

Ednaldo Tembé, entrevista, aldeia Sede – TIARG, 12 abr. 2018.

Pedro Tembé, entrevista, aldeia Ytwuaçu – TIARG, 25 maio 2018

Bewãri Tembé, conversa informal, aldeia Sede – TIARG 26 maio 2018.

Maria Paulina Tembé, entrevista, aldeia Sede – TIARG, 27 maio 2018.

Pedro Tembé, conversa informal, aldeia Ytwuaçu – TIARG, 29 fev. 2020.

Recebido em Setembro de 2022.

Aprovado em Novembro de 2022.

## **Câmbio Negro: o racismo moderno enquanto parte- integrante do projeto de mundialização do capitalismo**

### **Black Commutations: modern racism as an integral part of the globalization of capitalism**

*Hanna Henriques Debs*<sup>1</sup>

*Sérgio Paulo Moraes*<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Graduanda em Relações Internacionais na Universidade Federal de Uberlândia. Pesquisadora no grupo de pesquisa Direito Internacional Crítico - Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: hanna.debs@ufu.br.

<sup>2</sup> Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor de graduação e pós-graduação no Instituto de História e no programa de pós-graduação de Educação da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: sergio.paulo@ufu.br.

## RESUMO

A história do Atlântico é costurada por dinamismos econômicos e políticos que embarcam as vidas negras em um oscilante processo de pertencimento e não-pertencimento no local cultural em que desaguam. Esses movimentos remetem à internacionalização do capitalismo e à sua face equivalente: a designação dos povos não-brancos e não-europeus pelo fator *raça*. O presente trabalho busca apontar o que se oculta quando não é observada a expansão mundial do Capitalismo em uma relação causal com a categorização racial dos indivíduos negros. Mais especificamente, desejamos identificar como distintas tradições teóricas dialogam a respeito do racismo moderno e a colonialidade. O esforço metodológico, então, compreende dialogar com a bibliografia rica e relevante dos estudos decoloniais e racializados sobre a colonização e a história colonial dos povos afro-americanos. Para tanto, será investigada a díade América e Modernidade em suas formulações correspondentes. Em seguida, será pensada a raça enquanto “instrumento mental” da Modernidade e fator de exploração colonial capitalista. Por fim, serão consideradas as estruturas racistas para além de suas manifestações físicas, combinando elementos investigativos da História e da Psicologia. O trabalho, ciente das suas limitações, conclui que há espaço para o esquecimento ao se tratar do esplendor da Modernidade, abrindo, assim, um lugar para a memória da Colonialidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Capitalismo; Racismo Moderno; Aníbal Quijano; Atlântico Negro; Decolonialidade.

## **ABSTRACT**

The history of the Atlantic is stitched together by economic and political dynamisms that embark black lives in an oscillating process of belonging and non-belonging to the cultural place into which they flow. These movements refer to the internationalization of capitalism and to its equivalent facet: the categorization of non-white and non-European peoples through the conceptualization of race. The present work seeks to point out what is hidden when the worldwide expansion of Capitalism is not observed in a causal relationship with the racial designation of black individuals. More specifically, we aim to identify how different theoretical traditions dialogue about modern racism and coloniality. Therefore, we benefit from the rich and relevant bibliography of decolonial and racialized studies on colonization and colonial history of Afro-American peoples. In order to achieve our objectives, the dyad America and Modernity will be investigated as corresponding formulations. Next, race will be evaluated as a “mental instrument” of Modernity and a factor of capitalist colonial exploitation. Finally, racist structures will be considered beyond their physical manifestations, combining investigative elements from History and Psychology. The work, aware of its limitations, concludes that there is room for oblivion when dealing with the splendor of Modernity, in order to make space for the memory of Coloniality.

**KEYWORDS:** Capitalism; Modern Racism; Aníbal Quijano; Black Atlantic; Decoloniality.

## Considerações Iniciais

Em *Todas as Montanhas Atlânticas Estremeceram* (LINEBAUGH, 1984), o ambiente protagonista é formado pelas águas do Atlântico, indispensáveis para se contar a história triangular das interações entre América Anglo-Saxônica, América Latina e Europa. O contexto, por sua vez, é o da mundialização do capitalismo, da divisão internacional-racial do trabalho e da articulação colonial do Sul Global, importante para o abastecimento do mercado mundial eurocentrado. Em meio a um instante histórico tão repleto de pontos de interesse relevantes aos estudos econômicos, sociais e políticos, por exemplo, muitas produções acadêmicas ou focam em analisá-los separadamente, ou se referem à conjuntura enquanto plano de fundo para o desenvolvimento tecnológico e científico das sociedades europeias.

Michael Pollak reconhece a eficiência da memória coletiva, ao passo que, "ao definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, [ela] fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais" (POLLAK, 1989, p. 3). Como Maurice Halbwachs aponta, toda memória foi constituída a partir da seletividade daqueles que a partilham, a ponto de indivíduos desencadearem um processo de "negociação" para conciliar memórias coletivas e memórias individuais (POLLAK, 1989, p. 3).

Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras, para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum (HALBWACHS, *apud* POLLAK, 1989, p. 3).

Dessa forma, a memória se faz campo de disputa. Na comunicação social, existem fronteiras em constante deslocamento entre o silêncio, o não-dito, o esquecimento definitivo e a repressão inconsciente. É estabelecida a relação de que,

para se lembrar de determinados eventos e consolidar uma memória coletiva consensual, é necessário o espaço para produzir esquecimentos. Assim,

a fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa [...] uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor (POLLAK, 1989, p. 9).

Grada Kilomba (2019), ao discutir a alteridade entre *brancos* e *negros*, e, logo, as diferenças políticas que são ora permissivas e ora proibitivas a cada grupo, respectivamente, recorre a Sigmund Freud para tratar das noções de repressão social e psíquica. Escreve ele que a “essência da repressão [...] encontra-se simplesmente em afastar algo e mantê-lo à distância do consciente” (*apud* KILOMBA, 2019, p. 177). Para a autora, conforme essa análise, “a repressão é [...] a defesa pela qual o ego controla e exerce censura em relação ao que é instigado como uma verdade desagradável” (KILOMBA, 2019, p. 177).

Assim, este trabalho assume como ponto de partida o argumento, segundo o qual, o ego branco, eurocentrado, mantém-se estável e repressivo à medida em que permanece a recusa de apresentar a dominação racial como um imperativo capitalista nas produções historiográficas. Porque apenas por seu intermédio foi possível a mundialização desse sistema econômico e a colateral constituição da sociedade ocidental moderna.

Apesar de existirem resistências para o reconhecimento de tal correlação, este não é um esforço inédito. Para além da bibliografia trabalhada mais profundamente nesta pesquisa, autores e autoras como William Du Bois (1903), Cedric J. Robinson (1983), Sylvia Wynter (1970), Denise Ferreira da Silva (2007) e Angela Davis (1981), por exemplo, já apresentaram formulações significativas que conectam o desenvolvimento das relações econômicas capitalistas com o aprofundamento das estruturas racistas nas sociedades. O presente trabalho, portanto, busca continuar a investigação do que se oculta quando não é observada a relação causal entre a mundialização do Capitalismo

e a categorização racial dos indivíduos negros. Mais especificamente, a pesquisa deseja localizar como distintas tradições teóricas dialogam para tratar do assunto.

Para tanto, a discussão bibliográfica se desenvolve em três seções, conforme os dois grandes agrupamentos teóricos com os quais os compatibilizamos: primeiro, trabalharemos com as leituras marxistas e as Teorias Críticas das Ciências Humanas - em especial as Abordagens Terceiro-Mundistas do Direito Internacional (TMAIL) e o grupo Modernidade/Colonialidade -, em que se destacam as produções de Peter Linebaugh (1983), Aníbal Quijano (2005), Edgardo Lander (2005), Luciana Ballestrin (2013), Walter Mignolo (2017) e Zeynep Capan (2017); em seguida, veremos as produções que conectam o racismo, a sociabilidade e processos psíquicos de viver a cultura e a linguagem, em que aproveitamos as contribuições de Paul Gilroy (2001, original publicada em 1993), Judith Butler (2014) e Grada Kilomba (2019).

Nesse sentido, será investigada a díade América e Modernidade em suas formulações correspondentes. Em seguida, será pensada a raça enquanto “instrumento mental” da Modernidade (QUIJANO, 2005) e fator de exploração colonial capitalista. Por fim, serão consideradas as estruturas racistas para além de suas manifestações físicas, combinando elementos investigativos da História e da Psicologia propostos pela psicóloga Grada Kilomba. O esforço metodológico, então, compreende dialogar com a bibliografia rica e relevante dos estudos decoloniais e do pensamento negro sobre a colonização e a história colonial dos povos afro-americanos.

### **América, Modernidade *In Utero*: Observando a Raça pelas Teorias Críticas**

O esforço de gestar a América é, sobretudo, epistemológico. Apesar das possíveis manifestações de resistência - corporais ou líricas, indissociavelmente políticas - que se desdobraram desde as primeiras incursões colonizadoras e a partir de suas vítimas, tal esforço tem se fortalecido pelas fórmulas potentes que codificam socialmente os indivíduos para além de suas subjetividades. O motor-maior, material e histórico, é o acúmulo de capital no contexto da mundialização do sistema econômico

que o instrumentaliza. O seu *modus operandi*, por sua vez, é o que cria, sistematiza, naturaliza e renova as categorizações binárias de diferenças pré-discursivas forjadas no meio social de trabalho. Dessa forma, dentre o arcabouço das construções identitárias possibilitadas pela Modernidade, são raça, gênero e classe três de seus exemplares mais estáveis desde a construção da América.

As correntes de análise que se apropriam do local colonizado para se pensar e fazer ciência - como as teorias pós-coloniais, na África; as descoloniais, na Ásia; as decoloniais, na América Latina e as Third World Approaches (TWAIL), no Terceiro Mundo - por vezes reconhecem como uma peça importante o engenho moderno que constrói e define a América. Aníbal Quijano, ao descrever o sistema-mundo como instituição derivada da capitalização global da(s) economia(s), atribui ao continente americano o local geográfico-histórico-temporal-cognoscitivo da modernidade. Isto é, guilda artesã da dispersão "de um padrão de poder de vocação mundial" (QUIJANO, 2005, p. 1). Segundo o autor, essa associação é possível por meio da convergência de dois processos históricos: 1) "a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça" e 2) "a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial" (QUIJANO, 2005, p. 1).

Esse tema tampouco se faz estranho ao trabalho de Peter Linebaugh, ainda que não propriamente imerso nas inquietações decoloniais (LINEBAUGH, 1983). Nesse retrato, o Atlântico se encontra momentânea e irreversivelmente costurado por dinâmicas comerciais transcontinentais nunca antes tão intimamente relacionadas. Para historiadores internacionais, este é o primeiro ensaio do que viria a ser o Sistema Internacional (SI) moderno - unificado e produtivamente hierarquizado pelas regras do capital industrial internacional. Com o protótipo das colônias no Novo Mundo, ainda em meados de 1500, seriam construídas as relações produtivas do capitalismo industrial, as quais, quatro séculos depois, em uma outra roupagem, seriam mimese das relações coloniais passadas, agora sob a égide do Estado-nação (HEADRICK, 2010).

A partir desses movimentos de transação e traslado, o Sistema Internacional apresenta sintomas de interdependência: pela primeira vez, é enfaticamente conectado e esculpido pelas relações econômicas do capitalismo industrial, de cujo projeto de expansão é característico. Essa nova mecânica se dá principalmente pela 1) centralização da organização política por meio do artifício da nacionalidade, 2) pelo monopólio da produção tecnológica pelos Estados europeus e 3) pela unificação do exército nacional profissionalizado (HEADRICK, 2010). É por causa dessa estrutura que se torna possível estabelecer lugares-papéis rígidos de extração, produção, aperfeiçoamento e consumo a nível internacional. De volta a 1500, esse sistema mundial era aspirante, e tais divisões sociais e internacionais do trabalho já eram empregadas pelas relações de metrópole e colônia.

É a partir de tais entendimentos que a internacionalista Zeynep Capan apresenta as Relações Internacionais (RI) enquanto um campo de estudo profundamente coordenado pelos marcadores temporais, espaciais e rítmicos da colonização da América e dos conceitos ocidentais de modernidade (CAPAN, 2017). Dessa maneira, o Novo Mundo demarca, em uma linha temporal distorcida, uma régua de dicotomias e alteridades, em que cada categoria exige compulsoriamente o seu alterno: passa a existir o Moderno e o tradicional; o civilizado e o bárbaro; o avançado e o atrasado. (CAPAN, 2017, p. 3). Tais binômios, cujas extremidades são polares e nunca coincidentes, estabelecem “uma divisão geo-cultural de produção de conhecimento de forma simultaneamente espacial e temporal” (CAPAN, 2017, p. 3, tradução nossa) e se irradiam a partir de uma matriz eurocêntrica de poder.

Segundo Quijano, há características estruturantes do eurocentrismo que impedem que o referencial moderno seja adotado isoladamente pelas RI enquanto campo de conhecimento, também se escoando indistintamente, portanto, pelas demais áreas das Ciências Humanas (QUIJANO, 2007).<sup>3</sup> Logo, fazem-se aspectos importantes

---

<sup>3</sup> Isso não impede parte desses entendimentos de se difundirem, também, nos círculos de saberes das Ciências Naturais. Diwan (2015) aponta como a instrumentalização da fisiologia, da

para a estabilidade do modelo eurocêntrico de produção de saberes, 1) a proposta de articulação dual, unidimensional e evolutiva de elementos na história (o capital e o pré-capital; a Europa e a não-Europa; o primitivo e o civilizado etc), de modo a infalivelmente convergirem para a construção europeia de Estado e civilização; 2) a naturalização de diferenças entre grupos sociais a partir da codificação racial de indivíduos e 3) uma distorção temporal que realoca os sujeitos racialmente classificados em um passado histórico (QUIJANO, 2007) - ou a-histórico, uma vez que se propõe como formulação imutável, indiferente ao tempo e à materialidade social.

Walter Mignolo dialoga com essa esquematização e apresenta o binômio reflexivo, constitutivo e correspondente de modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2017). A partir das discussões elaboradas pelos grupos contrapostos às práticas eurocêntricas de fabricação, reprodução e naturalização do conhecimento, produz-se a ideia de que, diametral à modernidade, existe o seu lado eclipsado mais sombrio, “que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e do tráfico maciço de africanos escravizados” (MIGNOLO, 2017, p. 2). Dessa forma, não é possível a concretização da(s) modernidade(s) sem a(s) colonialidade(s),<sup>4</sup> e vice-versa.

É inconcretizável, portanto, considerar a mundialização do capitalismo na sua fase industrial e, posteriormente, financeira, sem compulsoriamente tratar da colonialidade.<sup>5</sup> Por extensão, não se pode falar de colonialidade sem o seu elemento definitivo mais traumático: a criação moderna da categoria raça e a exploração sistemática dos sujeitos negros.

---

microbiologia e do evolucionismo, por exemplo, foram importantes para a legitimação científica de estruturas raciais de dominação sob o prisma eurocêntrico.

<sup>4</sup> Mignolo (2017), ao reconhecer que a matriz colonial de poder (MCP) é “compartilhada e disputada por muitos contendores”, aponta a existência consequente de colonialidades globais, correspondentes às modernidades globais (eurocêntricas).

<sup>5</sup> Para uma análise do conceito “colonialidade” e do seu complemento “decolonialidade”, recomenda-se o trabalho de Luciana Ballestrin (2013), *América Latina e o Giro Decolonial*.

## **Raça, Uma Categoria Mental Da Modernidade<sup>6</sup>: Esforços Cognoscitivos para Reforçar um Lugar Negro**

Quijano reconhece que a humanidade há tempos se equipara de construções sociológicas para distinguir o Eu-indivíduo do Outro (QUIJANO, 2005). Categorizar o espanhol enquanto *espanhol* e não como *português*, por exemplo, serviu à função primeira de geográfica e culturalmente localizar aqueles sujeitos: um propósito demográfico. A tese do autor, por sua vez, enuncia que o contexto da colonização do Novo Mundo imprime significância racial ao empreendimento de cunhar expressões para se referir ao Outro geográfica, cultural e fenotipicamente diferente. A referência a partir da qual derivam os sujeitos racializados é a categoria-mor de *europæus* - posteriormente brancos (QUIJANO, 2005). Dessa forma, “a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América”, e “a formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu [no continente] identidades historicamente novas [os “índios”, os negros e mestiços] e redefiniu outras” (QUIJANO, 2005, p. 1, nosso adendo).

As categorias raciais modernas (não-brancas e não-europeias), que qualificam os sujeitos colonizados negros e indígenas, portanto, são definidas originalmente na América e reforçadas por distintas áreas de conhecimento: a biologia, a medicina, a psiquiatria, a fonética e a filosofia são instrumentos constantes nessa qualificação. Simultaneamente, codificam as manifestações subjetivas em grupos racializados (suas abordagens religiosas, a sua forma particular de transformar a natureza, os seus fenótipos, a sua linguagem etc.) e suprimem materialmente as suas condições de reprodução cultural - seja pela força ou pela Bíblia. “Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor [mas não somente] os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial” (QUIJANO, 2005, p.

---

<sup>6</sup> “Raça, Uma Categoria Mental da Modernidade” é originalmente um subtítulo presente no trabalho de Quijano de 2005, *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*.

2). A raça foi, assim, naquele contexto colonial, uma “maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação da conquista” (QUIJANO, 2005, p. 2). No novo padrão mundial capitalista, foi o “primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade”, como uma inaugural “classificação social universal da população mundial” (QUIJANO, 2005, p. 2).

Ademais, em meio ao processo de formação da América e ao nascimento da história moderna ocidental, é também importante considerar as estruturas sobre as quais são estabelecidas as relações econômicas de reprodução social. Nesse contexto, elas se desenvolvem em torno do capital-salário e do mercado mundial (QUIJANO, 2005, p. 2). Assim, a partir das formas de produção territorialmente já conhecidas pelos colonos e colonizados - “a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário” -, surgiram as suas reedições histórica e sociologicamente inéditas (QUIJANO, 2005, p. 2). São distintas de suas funções antecedentes de trabalho porque não podem ser isonomicamente reproduzíveis fora das dadas condições capitalistas internacionalizadas: existiam e eram assim articuladas para que fosse produzida a mercadoria cobiçada pelo mercado global; davam-se todas simultâneas, localizadas “no mesmo espaço/tempo”, e direcionadas ao suprimento de específicos mercados, jamais os internos.

Sendo a racialização<sup>7</sup> dos povos não-europeus uma forma de legitimar a dominação e a colonização, prática que possibilitou o controle do excedente produtivo pelas economias europeias, logo se fez relevante combinar a condição de raça à cadeia produtiva colonial. Definiram-se, portanto, o que seria produzido, o mercado ao qual corresponderia, a condição de trabalho empregada, o sujeito trabalhador e,

---

<sup>7</sup> Aqui, “racialização” se refere ao processo histórico de categorização racial que parte das instituições brancas e europeias, atinge os sujeitos *outros* - não-brancos e não-europeus - e é sustentado pelos instrumentos discursivos e materiais muito bem esquematizados pela matriz colonial de poder de Aníbal Quijano (2007). Nesse sentido, acredita-se que a formulação racial moderna se expande no tempo e na geografia, mas tem relação direta com o contexto de colonização europeia da América - assim, berço da Modernidade e da sua contraface racial.

consequentemente, o lugar que ocuparia nas relações sociais de trabalho. Assim, entende-se que “as novas identidades históricas produzidas [sob] a ideia de raça, foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho, até que foi imposta uma “sistemática divisão racial do trabalho” (QUIJANO, 2005, p. 2, nosso adendo).

Desde então, e de forma retroativa, a ciência e a tecnologia, enquanto saberes capazes e devidamente credenciados para compreender a modernidade,<sup>8</sup> desempenharam esforços para comprovar uma suposta tendência ontológica para a subjugação dos povos negros. A natureza pré-discursiva dos pressupostos para a escravidão racial, todavia, não se sustenta. Segundo Judith Butler (2014),

Os domínios da representação política e linguística estabeleceram *a priori* o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que se pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito têm que ser atendidas para que a representação possa ser expandida (BUTLER, 2014, p. 18).

Butler também aponta que, para Michel Foucault, “os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que subsequentemente passam a representar” (BUTLER, 2014, p. 18). Assim sendo, Butler discorre sobre a *função jurídica* da língua e o seu uso político, de modo que é empregada para “regular a vida política em termos puramente negativos - isto é, por meio da limitação, proibição, regulamentação [e] controle [...]” (BUTLER, 2014, p. 18). No entanto, é certo que os sujeitos *representados* por tais

---

<sup>8</sup> Arturo Escobar, em *Encountering Development, The Making and Unmaking of the Third World*, de 1995, explica a consolidação do saber científico e eurocêntrico como forma hegemônica e unipolarmente válida para compreender o universo (ESCOBAR, 1995 apud LANDER, 2005). Sobre a proposta de Escobar, Edgardo Lander entende que “a ciência e a tecnologia são concebidas não apenas como base do progresso material, mas como a origem da direção e do sentido do desenvolvimento [...]. Por isso, apenas determinadas formas de conhecimento foram consideradas apropriadas para os planos de desenvolvimento: o conhecimento dos especialistas, treinados na tradição ocidental [...]. O conhecimento dos ‘outros’, o conhecimento ‘tradicional’ dos pobres, dos camponeses, não apenas era considerado não pertinente, mas também como um dos obstáculos à tarefa transformadora do desenvolvimento” (LANDER, 2005, p. 17).

instrumentos estão em sua função condicionados, definidos e são inteligíveis no meio social, de modo que também se fazem reproduzíveis de acordo com as exigências de tais estruturas jurídicas. Conforme essa interpretação, se as noções jurídicas de poder se fazem presentes na língua e regulam a vida política, a constituição dos sujeitos negros e a sua condição de escravizados é, da mesma forma, discursivamente construída, e não ontologicamente eminente, como buscou atestar a ciência moderna, em especial no século XIX.

### **Memórias Afro-Atlânticas e a Construção Psíquica do *Self* Branco<sup>9</sup>**

Como se pôde observar, as formas de construção da subjetividade negra são várias (inacabáveis), não se fazendo reclusas à História, à Filosofia ou às Relações Internacionais. O que Grada Kilomba faz em *Máscara*, um dos capítulos de *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, é acentuar mais uma das dimensões que nutrem o mosaico da Negritude: a psicológica (KILOMBA, 2019).

*Máscara* mobiliza algumas das noções já mencionadas neste trabalho, como o papel da raça como legitimadora da exploração geográfica-social da população negra nas colônias e a criação de alteridades para a sua manutenção. O colonialismo, portanto, faz-se repleto de simbologias de “políticas sádicas de conquista e dominação, e [de] regimes brutais de silenciamento dos(as) chamados(as) ‘Outros (as)’: quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” (KILOMBA, 2019, p. 172).

Ser o sujeito não-racializado que nega a manifestação do outro-racializado, conforme os apontamentos da autora, faz parte de um dos processos de revitalização das alteridades. Como Edgardo Lander organiza ao longo de *A Colonialidade do Saber*,

---

<sup>9</sup> O título dessa seção faz homenagem à exposição artística no Museu de Arte de São Paulo (MASP), *Histórias Afro-Atlânticas*, a qual corresponde ao “desejo e [à] necessidade de traçar paralelos, fricções e diálogos entre as culturas visuais dos territórios afro-atlânticos - suas vivências, criações, cultos e filosofias” em meio aos “fluxos e refluxos” entre a África, as Américas, o Caribe”, (MUSEU DE ARTE DE SÃO PAULO).

a articulação de “consensos” para definir as formas de conhecimento que serão produzidas, as funções políticas às quais corresponderão e a maneira como serão difundidos - e, no processo, todas as contrapartes que serão propositalmente omitidas e, por vezes, reprimidas - também fazem parte de uma dinâmica epistêmica de poder (LANDER, 2005). No caso da modernidade/colonialidade, o filtro eurocêntrico é a divisão laminar entre o permitido e o proibido.

Ainda de forma imersa nesse movimento, ao determinar a polaridade aniquiladora e moralizada entre conhecimentos, pensamentos, práticas e condutas, “é este o momento - no qual o sujeito afirma algo sobre o outro que se recusa a reconhecer em si próprio - que caracteriza o mecanismo de defesa do ego” (KILOMBA, 2019, p. 172). Para a autora, neste processo, “partes *cindidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado ‘Outro’, sempre como antagonista do ‘eu’” (KILOMBA, 2019, p. 174). “O ‘Outro’ [negro] torna-se então a representação mental do que o sujeito *branco* teme reconhecer sobre si mesmo [...]” (KILOMBA, 2019, p. 174).

A branquitude, portanto, teria sido colocada enquanto identidade dependente - alterna e posterior - da Negritude, a qual, por sua vez, consistiria em uma amálgama das fantasias brancas do que se deve ser (KILOMBA, 2019, p. 175). A alteridade, conforme esses papéis, também tomaria forma por meio da “personificação de aspectos repressores do *self* do sujeito *branco*” negados em si mesmos, “que são reprojitados em nós [pessoas negras], como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmos(as) (KILOMBA, 2019, p 175)”.

Não se objetiva, por meio dessa abordagem de análise, restringir o racismo estruturalizante da modernidade - e por ela estruturalizado - ao nível da psique humana, de maneira independente a qualquer estímulo historicizado pelas instituições da colonialidade. Tampouco acredita-se ser esse o propósito da obra de Grada Kilomba. O que a relação entre a instrumentalização da raça sob fins de dominação e os temas presentes nos estudos de Psicologia apresenta, por sua vez, é a profundidade atingida pela violência contra as vidas negras a partir da normatização da sua fórmula discursiva. Os níveis alcançados, portanto, são conscientes e subconscientes.

## **Resultados: Esquecer para não Lembrar**

São vastos os estudos críticos à construção ocidental da Modernidade, às instituições do racismo contemporâneo e às heranças epistemológicas da colonialidade. Nesse sentido, o presente trabalho se projeta na agenda de pesquisa que atesta a conexão contextual e originária entre a mundialização do capitalismo e o seu aporte sobre as estruturas raciais de categorização, dominação e exploração laboral dos sujeitos negros. Um objetivo específico foi mobilizar as temáticas de racismo, colonialismo e colonialidade por meio das diferentes abordagens das Ciências Humanas, como as Teorias Críticas, os estudos de cultura, de psicologia e da linguagem. Com isso, esperávamos compreender de que maneira essas conexões se estabelecem e ora se complementam para explicar a origem e a manutenção de um sistema econômico racialmente opressor.

O estudo observa que há relevantes pontos de convergência e complementaridade entre as análises levantadas. Observa-se que nas produções das Teorias Críticas, das TWAIL e nas do grupo Modernidade/Colonialidade, por exemplo, há o interesse pelas intersecções entre raça, classe, trabalho e a mundialização do capitalismo industrial. Esse quadro fortalece o argumento de que o conceito moderno de raça recebe contribuições fundamentais a partir das estruturas coloniais de dominação. É também comum as menções aos eventos monumentais da sociedade moderna: as Grandes Navegações, a formação dos Estados-nação, as consequências das Revoluções Industriais e a divisão internacional do trabalho conforme as relações hierárquicas de metrópoles e colônias. Por meio desse agrupamento, é possível esquematizar a racialização dos sujeitos negros de maneira contemporânea e conterrânea ao “surgimento” do continente americano enquanto espaço de reprodução das novas relações sociais e econômicas de trabalho colonial.

Os estudos da cultura, da psicologia e da linguagem, por sua vez, conferem uma nova camada aos achados deste trabalho. Por um lado, podemos identificar o caráter

intersubjetivo da construção e manutenção das categorias de raça: a linguagem se faz instrumento da diferenciação entre o Outro, anterior e negro, e o Eu, posterior e branco. A manutenção dos papéis raciais no ambiente do trabalho, das relações humanas e das atividades autorreflexivas aprofunda o efeito do racismo para níveis subconscientes e contribui para a perpetuação dessas relações, em um ciclo retroalimentativo.

Mesmo apresentando pontos de congruência, é importante ressaltar que as abordagens explicitadas neste estudo não se confundem. Primeiro, porque cada qual compreende um universo próprio de construções teóricas. Dentro das Teorias Críticas, por exemplo, temos discussões vastas a respeito do que diferencia e unifica as abordagens pós-coloniais, descoloniais, decoloniais e terceiro-mundistas, bem como as atribuições de cada segmento, as suas origens e as suas discordâncias internas (MUTUA e ANGHIE, 2000; BALLESTRIN, 2013; GALINDO, 2016; RAMINA, 2018...). Segundo, porque, uma vez distintas as abordagens, seus objetos de estudo, metodologias, motivações e propósitos são também diversos.

Ainda assim, emparelhar esses discursos, reconhecendo as suas separações, permitiu-nos observar a repetição dessas temáticas na história das Ciências Humanas. Além disso, indicou-nos que o diálogo mais constante entre os estudos marxistas, os estudos decoloniais e os estudos de cultura, psicologia e língua pode enriquecer os debates sobre racismo moderno no Sul-Global.

Por fim, acreditamos que os lugares contemporâneos designados para a ocupação dos indivíduos negros e brancos estejam assentados em uma memória que domestica os processos de colonização e expansão capitalista. Esse quadro doméstico se naturaliza pela matriz eurocêntrica de conhecimento, que estabelece a relação entre colonizador e colono como naturalmente dissemelhante, em que um é predisposto ao trabalho braçal, e o outro predestinado à iluminação divina. Essa construção obscurece a violência demandada pela expansão do capitalismo e o seu alvo racializado. Trata-se de uma memória em disputa: para se lembrar da história dos povos afro-atlânticos, é necessário esquecer o louvor da modernidade branca.

## Considerações Finais

Espera-se que este trabalho, ainda que distante de ambições grandiosas, sirva como manifestação do interesse de se apontar essas conexões tantas vezes eclipsadas, ora pelos traumas inescusáveis infligidos sobre a Negritude e ora pela “glória” da modernidade. Se é precioso à História ceder lugar para novas interpretações e reflexões críticas dos eventos da humanidade, que um espaço seja reservado às experiências do Atlântico Negro e à sua indissociável formulação pelo capitalismo. E, ainda, que este local se torne vago em função do esquecimento consciente da Modernidade em sua glória - mas não em sua vergonha.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política [online]. 2013, n. 11, pp. 89-117. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>>.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CAPAN, Zeynep Gulsah. **Decolonising International Relations?** Third World Quarterly, 2016. Disponível em: <[10.1080/01436597.2016.1245100](https://doi.org/10.1080/01436597.2016.1245100)>.

DAVIS, Angela Y. **Women, Race and Class**. Nova Iorque: Random House, 1981.

DIWAN, Pietra. **Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo**. São Paulo: Contexto, 2015.

DU BOIS, William E. B. **The Souls Of Black Folk**. Chicago: A. C. McClurg and Company, 1903.

DUSSEL, Enrique. **Parte I – Desde o “ego” europeu: o “en cobrimento**. In: DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro. Petrópolis: Vozes, 1993, pp. 13-70.

FREUD, Sigmund. **O ego e o id e Outros Trabalhos (1923-1925)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GALINDO, George. **Splitting TWAIL?** Windsor Yearbook of Access to Justice, v. 33, n. 3, pp. 37-56, 2016.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência.** Rio de Janeiro: UCAM - Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2001.

HEADRICK, Daniel R. **Power Over Peoples: technology, environments and western imperialism, 1400 to the present.** Princeton University Press, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRISHNA, Sankaran. **Globalization and Postcolonialism: Hegemony and Resistance in the Twenty-first Century.** Rowman and Littlefield Publishers. 2009.

LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Colección Sur Sur, CLASCO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro, 2005.

LINEBAUGH, Peter. **Todas As Montanhas Atlânticas Estremeceram.** Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH; Editora Marco Zero, ano 3, no 6, setembro de 1983. pp. 07-46.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2017.

MUSEU de Arte de São Paulo. **Histórias Afro-Atlânticas,** 2018. Disponível em: <<https://masp.org.br/exposicoes/historias-afro-atlanticas>>.

MUTUA, Makau; ANGHIE, Antony. **What is TWAIL? Proceedings of the annual meeting (American Society of International Law).** The American Society of International Law, p. 31-40, 2000.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278

RAMINA, Larissa. **Framing the Concept of TWAIL: Third World Approaches to International Law.** Revista Just. Direito, v. 32, n. 1, pp. 5-26, 2018.

ROBINSON, Cedric J. **Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition.** Londres: Zed Press, 1983.

SILVA, Denise Ferreira da. **Toward a Global Idea of Race.** Mineápolis: University of Minnesota Press, 2007.

WYNTER, Sylvia. **Black Metamorphosis: New Natives In A New World (manuscrito)**, 1970.

Recebido em Setembro de 2022.

Aprovado em Novembro de 2022.

## **Memória em chamas: imagens do Brasil de 2021 em sua historicidade ardente**

### **Flaming memory: images of 2021 Brazil in its burning historicity.**

*Lucas Manuel Mazuquieri Reis*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Bacharel em Comunicação Social – Midialogia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Departamento de Multimeios, Mídia e Comunicação. E-mail: reis.lucas3@gmail.com

## RESUMO

Buscando compreender o impacto das práticas visuais na historicidade contemporânea, este texto estuda algumas imagens produzidas no Brasil de 2021: registros do incêndio da Cinemateca Brasileira, a obra de *net-art Ditamapa*, o incêndio da estátua de Borba Gato, a depredação do Escadão Marielle Franco e sua posterior restauração. Investigamos como os arquivos visuais desses eventos ajudam a pensar os embates entre as políticas de memória que dão forma à nossa condição histórica, considerando que as imagens não apenas representam a experiência vivida, mas são também agentes produtores de experiências no real.

**PALAVRAS-CHAVE:** cultura visual; políticas de memória; sintoma; historicidade; monumentalização.

## ABSTRACT

Seeking to understand the impact of visual practices in contemporaneous historicity, this article studies some images produced in 2021 Brazil: photographs of the fire at the Cinemateca Brasileira, the net-art work *Ditamapa*, the fire at the Borba Gato statue, the depredation of Marielle Franco Stairwell and its subsequent restoration. We investigate how the visual archives of these events can help us to think about the clashing politics of memory that form our historical condition, considering that images nor only represent the lived experience, but are also productive agents of experiences in reality.

**KEYWORDS:** visual culture; politics of memory; symptom; historicity; monumentalization.

## A vida das imagens: sintomas de historicidade ardente

A experiência histórica é impactada reciprocamente por práticas imagéticas e imaginantes que operam no decurso do tempo. Enquanto os modos de ver e interagir com imagens são ontologicamente ligados à experiência histórica de um regime de visão, as práticas visuais afetam agudamente a própria *historicidade*<sup>2</sup> articulando imaginários coletivos, formas de cognição do mundo, projetos de memória e regimes de verdade (SCHIAVINATTO; COSTA, 2016).

Uma reflexão sobre a historicidade das imagens e sua agência histórica não poderia considerá-las meros suportes de representação da experiência: elas são entidades *construtoras de experiência*, permitindo acessar eventos e práticas na realidade, estabelecendo identidades coletivas, gerindo violências simbólicas, agindo como interfaces de conflitos sociais, projetando desejos na arena pública e difundindo “valores formados no inconsciente coletivo, político de seus espectadores” (MITCHELL, 2005, p. 105, trad. minha).

O século XXI experiencia uma intensa alteração dos processos de produção, circulação e consumo de imagens: sob a influência da ubiquidade das redes e da digitalização da cultura, as imagens são convertidas em novos espaços de sociabilidade onde reivindica-se o “direito de projeção do sujeito na tela, subvertendo os modos de fazer (enquadrar, editar, sonorizar), mas também os modos de olhar, de ser visto e supervisionado.” (BEIGUELMAN, 2021, p. 33).

Esse horizonte cultural torna-se ainda mais complexo pelo “presentismo”<sup>3</sup> que marca a experiência histórica desde o final dos anos 1980, o qual teria se

---

<sup>2</sup> Compreende-se aqui a historicidade como “forma da condição histórica, a maneira como um indivíduo ou uma coletividade se instaura e se desenvolve no tempo” (HARTOG, 2013, p. 12).

<sup>3</sup> O conceito de “presentismo” descreve a experiência temporal de um presente perpétuo, ubíquo e onipotente, imposto como único horizonte possível da experiência histórica diante

potencializado no início do século XXI pelas dinâmicas de produção e arquivamento de imagens em curso na cultura digital: o presente absoluto das redes recusa a fluidez do tempo histórico, registrando e copiando acontecimentos como uma incalculável massa de dados, acumulada e esquecida em processos incessantes de armazenamento, modificando drasticamente o próprio estatuto da própria memória na era digital<sup>4</sup>.

Considerando a importância das práticas visuais na formação da condição histórica de cada época somos levados a nos questionar como operar heurísticamente com elas no olho de uma experiência vertiginosa que registra e replica continuamente fragmentos da experiência, multiplicando imagens à exaustão, de modo que a intensidade de seu tráfego nas redes acaba por torná-las “invisíveis e anestésicas” (BEIGUELMAN, 2021, p. 30), operando uma “neutralização da dor” e um “esvaziamento da história pela banalização de imagens” (*Ibidem*, p. 158) no coração de uma experiência temporal tão fluida, célere e móvel que, paradoxalmente, é experienciada como estagnação, ausência de passado e permanência da transitoriedade (HARTOG, 2013).

Contra a quantificação de arquivos que esfacelam a memória, “como ampliar o volume qualitativo do conteúdo midiático” (BEIGUELMAN, 2021, p. 35)? Como restituir às imagens replicadas sua força bruta de acontecimento, fazendo operar sua *estética* contra a *anestesia* do fluxo? Como dar legibilidade histórica a um arquivo visual que se (re)produz ininterruptamente, ameaçando desmembrar “a compreensão histórica em virtude do seu aspecto de

---

do esfacelamento do ideal de progresso a partir da década de 1980. (HARTOG, 2013; LORENZ, 2014)

<sup>4</sup> Giselle Beiguelman afirma que “essa abordagem cenarizada do passado [...] tende a transformar o momento em monumento ao presente que não foi. Por um lado, vivemos um estado de overdose documental, registrando compulsivamente nosso cotidiano. Por outro, submergimos na impossibilidade de acessar a memória, atrelados à lógica das *timelines* que se ordenam nas redes sociais, sempre a partir do mais atual (2021, p. 140)

‘fragmento’” (DIDI-HUBERMAN, 2020, p. 144)? Essas são algumas das perguntas cruciais para compreender a historicidade das imagens.

Uma proposta possível para lidar com essas questões seria um *retorno à singularidade das imagens*, como propõem, sob diferentes pontos de vista epistemológicos, os autores Georges Didi-Huberman e W. J. T. Mitchell. Suas propostas para o estudo das imagens visam recuperar a dimensão memorial e afetiva dos arquivos visuais, que poderia fazer emergir “a questão escaldante dos modelos de historicidade postos em prática pelas imagens” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 12) mesmo no coração de uma produção visual entorpecente.

Recuperando as propostas historiográficas de Aby Warburg e Walter Benjamin, o filósofo e historiador da arte Georges Didi-Huberman afirma que a temporalidade das imagens não seria simplesmente a da narrativa causal extensiva (característica da história teleológica): a “historicidade específica” dos objetos visuais é marcada pela temporalidade intempestiva, intensiva e paradoxal de memórias anacrônicas decantadas e produzidas na sua materialidade. As imagens, assim, conjugariam diferentes planos temporais sobredeterminados: um passado que se reconfigura em seu corpo, um futuro que se insinua em sua duração e o presente de nosso olhar suspenso capturado por aquela abertura nos tempos; esses planos aflorariam nas imagens como sintomas<sup>5</sup> de desorientação que apontam para processos culturais de erosão, sedimentação e soerguimento, a serem investigadas pelo historiador disposto a operar uma “arqueologia das imagens” (DIDI-HUBERMAN, 2015a; 2015b).

Nesse sentido, as imagens se configuram como “objetos problemáticos para a historicidade em geral, objetos para abrir a história até ao cerne dos seus

---

<sup>5</sup> Seguindo a interpretação freudiana do sintoma que se manifesta em temporalidade deferida (*nachträglich*), Didi-Huberman afirma: “um sintoma nunca sobrevém no momento certo, ele surge sempre a contratempo, tal como uma antiga doença que volta a importunar nosso presente [...] segundo uma lei que resiste à observação trivial, uma lei subterrânea que compõe durações múltiplas, tempos heterogêneos e memórias entrelaçadas.” (2015a, p. 84)

modelos de inteligibilidade bem como dos seus instrumentos de interpretação” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 11) pois a qualidade heterogênea, intempestiva e paradoxal de sua temporalidade exige uma nova gama de procedimentos historiográficos e mesmo uma nova conceituação de história, muito diferente daquela do historicismo clássico — calcado em uma “concepção temporal linear, irreversível e progressiva” (LORENZ, 2014, p. 5, trad. minha).

Para além disso, Didi-Huberman (2015a; 2015b) destaca em sua metodologia uma consideração sobre a *dimensão sofrente* do sintoma como manifestação de um conflito do “inconsciente histórico”. Segundo o autor, o conhecimento visual sobre a história só pode ocorrer verdadeiramente quando se leva em consideração a *ardência das imagens*, os lugares de não-saber onde elas doem e fazem doer no observador, espaço afetivo e desejante onde relampejam memórias recalcadas no processo de transmissão cultural.

Essa consideração sobre a importância da dimensão afetiva das imagens no estudo historiográfico, novamente, vai de encontro com os pressupostos do historicismo clássico, segundo o qual a passagem da memória para história seria como um processo de “resfriamento” do “presente ardente”, que se transformaria em um passado “frio” e “disciplinado” quando os interesses e paixões das testemunhas se extinguem para dar lugar ao olhar distanciado e imparcial do historiador (LORENZ, 2014). As propostas de Didi-Huberman (2015b), pelo contrário, apontam para a candência do passado no presente, revelando o entrelaçamento entre os aspectos afetivos da memória e os aspectos metodológicos da história. A subjetividade do observador-historiador estaria implicada no ato do olhar e algo do processo histórico de transmissão cultural pode cintilar na dimensão afetiva singular que arde no contato com a imagem (DIDI-HUBERMAN, 2015b; 2020).

Em outros termos, o crítico literário e historiador da arte W. J. T. Mitchell também propõe uma consideração sobre os campos afetivos (e libidinais)

construídos pelas imagens, aqui reconhecidas como complexas assemblagens “de elementos virtuais, materiais e simbólicos” (2005, p. xiii, trad. minha), apresentando-se na realidade histórica como entes vivos, desejanter e possuidores de agência que se constituem como criaturas paradoxais: simultaneamente concretas e imateriais, “coisas” individuais que se referem a uma matéria específica (*pictures*) e formas simbólicas que se reconfiguram no decurso do tempo (*images*). Segundo o autor, as imagens não poderiam simplesmente ser sujeitas a um estudo retórico ou hermenêutico pois sua intrincada tessitura nas tramas da cultura e sua potente agência na condição histórica pedem outra abordagem: uma *poética* das imagens, um estudo de suas vidas e seus desejos que deslocasse o questionamento sobre “o que *fazem* as imagens” para a pergunta “o que as imagens *querem*?” (*Ibidem*, p. 10, trad. minha).

Segundo Mitchell, dotar as imagens de vida é fundamental para compreender sua ontologia, pois mesmo em culturas modernas e urbanas persiste um estoque de imagens trazidas à vida pela mídia de massa e por subculturas — como nas superstições arcaicas da idolatria, do fetichismo e do totemismo. A crença na vida das imagens irrompe no presente e revela que “não pode haver uma história das imagens sem uma noção do que há de persistente nelas”, sem questionar “onde, como e que tipo de vida elas tomam para si, e como as pessoas respondem a essa vida” (MITCHELL, 2005, p. 127, trad. minha).

Um dos principais sintomas dessa vitalidade se evidencia na capacidade de as imagens criarem e darem vazão a angústias coletivas, manifestando-se socialmente como pontos de mal-estar cultural e atrito entre ideologias, ativando embates, muitas vezes violentos, na esfera pública. Segundo Mitchell (1994; 2005), não seria possível curar totalmente esses sintomas reconhecidos nas

“imagens animadas”, apenas compreender sua sintomatologia para poder elaborá-los, tornando-os menos patológicos e danosos à sociedade<sup>6</sup>.

Para Mitchell e Didi-Huberman, portanto, submeter as práticas visuais a uma explicação puramente racional dentro de um quadro interpretativo não seria efetivo para a compreensão histórica delas, seria é necessário dar ouvidos à extensão de seu *páthos*. É na *dimensão ardente do desejo* que esses autores reconhecem um novo modo de se apreender a historicidade das imagens e o conhecimento ao qual elas podem dar lugar: na *dimensão da aparição afetiva* (que atinge o observador subjetivamente como um não-saber emergente de um tempo profundo), na *dimensão sofrente e intempestiva* (que irrompe no fluxo dos tempos revelando as manifestações inconscientes e anacrônicas da história), na *dimensão angustiante* (que revela a agência das práticas visuais na cultura).

Didi-Huberman afirma que só seria possível dar forma à experiência inscrita nos arquivos visuais e fazer emergir sua legibilidade histórica realizando uma *suspensão*, uma paragem diante da imagem capaz de criar um entremeio capaz de lhe restituir sua singularidade radical como *acontecimento*. Assim, o olhar para as imagens não poderia ser considerado como algo simples ou imediato, visto que o modo como se "olha, descreve e compreende uma imagem é, no fim das contas, um gesto político" (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 106) reiteradamente construído pelo observador crítico. Para que a imagem se torne legível é preciso parar diante dela, respeitar sua materialidade, olhá-la repetidamente e se permitir ser olhado por ela, criando um espaço crítico no qual a memória e a história podem se manifestar (DIDI-HUBERMAN, 2015a; 2015b).

---

<sup>6</sup> A teoria da imagem de W.J. T. Mitchell recupera as propostas iconológicas de Erwin Panofsky para abordar o ícone como uma "memória reprimida que continua retornando como um sintoma incontrolável" (1994, p. 24); nesse sentido, sua iconologia operaria uma "síntese diagnosticadora" desses sintomas como "símbolos culturais" encontrados "na cena primária do reconhecimento e do acolhimento visual" (*Ibidem*, p. 30, trad. minha).

Nesse sentido, o autor propõe também um retorno à “*fenomenologia da imagem*”: um olhar para aquilo que o processo de produção imagética deixa inscrito, como traço, na matéria da imagem, indicando as condições de sua produção enquanto acontecimento no real, condições nas quais os arquivos visuais adquirem a capacidade de “transmitir uma experiência e um ensinamento” (BENJAMIN, 1931 *apud* DIDI-HUBERMAN, 2015b, p. 306). Seria possível, assim, transcender a dimensão icônica das imagens como simples representações de eventos para atingir sua dimensão testemunhal de inscrições afetivas, rastros psíquicos, impressões originárias de memórias.

Entretanto, a sintomatologia das imagens só pode adquirir sentido quando elas são organizadas em uma *montagem* que aproxima as práticas visuais, permitindo-lhes iluminar umas às outras num processo de reelaboração constante que faz emergir modelos de significação sintomal. Assim, o “conhecimento pela montagem” se apresenta como um novo modelo historiográfico que respeita uma concepção temporal não-linear e não-progressiva, permitindo a emergência do saber excêntrico (descentrado, em constante reformulação) das imagens ao colocá-las em choque constante e reposicioná-las incessantemente no espaço plástico do tempo histórico para melhor compreender sua agência (DIDI-HUBERMAN, 2011; 2015a; 2015b; 2020).

Este texto realiza a montagem de algumas imagens produzidas no Brasil de 2021: registros visuais de conflagrações (os incêndios da Cinemateca Brasileira e da estátua de Borba Gato), obras de arte interativas (o *Ditamapa*, de Giselle Beiguelman e Andrey Koens) e registros da depredação e reconstrução de uma homenagem política (o escadão Marielle Franco). Em todas elas se reconhecem configurações de uma *memória em chamas*: um passado candente se atualiza nas imagens e aflora em suas superfícies como lembrança, seja na figura do fogo que destrói e ressignifica lugares de memória ou nos “avisos de incêndio” que alertam para os perigos no presente. Simultaneamente recolhidas em montagem

e questionadas em suas singularidades, essas imagens possibilitam pensar certos acontecimentos na dimensão ontológica de sua existência histórica, aproximando e contrastando diferentes projetos de memória e esquecimento que disputam visibilidade na arena pública.

### **A destruição das imagens: da precariedade como aviso de incêndio**

Em sua reflexão sobre a ardência das imagens, Didi-Huberman (2015b) aponta que o sofrimento sentido diante de certos arquivos visuais constitui um sintoma da *memória da destruição* carregada por eles. Essa condição sofrida da visualidade é um bom ponto de partida para pensar as imagens de uma catástrofe que atingiu o patrimônio histórico brasileiro em 2021: o incêndio da Cinemateca Brasileira.

A instituição, criada em 1946 por iniciativa do historiador e crítico de cinema Paulo Emílio Salles Gomes, tem como missão a “documentação, preservação e difusão” da “memória audiovisual” brasileira (MORETTIN, 2021, p. 555) armazenando um acervo de filmes brasileiros, telenovelas, reportagens, equipamentos cinematográficos e documentos. Tendo atravessado um processo de esgotamento desde 2013, quando o Ministério da Cultura interrompeu o aporte de recursos destinado à instituição, a Cinemateca passou por um acelerado abandono pelo Estado ao longo da década de 2010 (MORETTIN, 2021).

Após uma série de imbrólios administrativos, acelerados pela gestão cultural destrutiva do governo Bolsonaro, a instituição foi fechada em agosto de 2020: seu corpo técnico foi demitido sem o pagamento das rescisões e dos salários atrasados, suas duas unidades foram fechadas, tornando o acervo inacessível aos cuidados das equipes especializadas que garantiriam sua segurança contra a deterioração (MORETTIN, 2021).

Desde o fechamento, diversos ex-funcionários, artistas, pesquisadores e cidadãos manifestaram os perigos dessa situação de abandono. Seus avisos foram ignorados pelo governo, negligência que culminou no incêndio da sede da instituição localizada na Vila Leopoldina em 29 de julho de 2021. O incêndio carbonizou cerca de “quatro toneladas de documentação relativa às políticas públicas para o setor cinematográfico no Brasil”, “parte do acervo textual do cineasta Glauber Rocha” e filmes realizados por estudantes da ECA-USP, para além de destruir o espaço dedicado a “abrigar o Museu do Cinema Brasileiro, o Centro de Referência Audiovisual (CRA)” (MORETTIN, 2021, p. 559) e dois depósitos climatizados que atuariam como um novo arquivo de filmes.

Em um dos arquivos visuais do ocorrido, uma equipe jornalística realiza ao vivo a cobertura aérea do incêndio: a câmera descreve um movimento circular em torno do galpão, por vezes se aproximando das chamas com um *zoom*, por vezes se afastando do fogo para mostrar, em plano geral, o estado do restante da unidade e o recém-chegado caminhão do corpo de bombeiros<sup>7</sup>. Tensiona-se na imagem a luz ofuscante do fogo com as sombras noturnas que se espalham pelo restante da região —o caminhão, na penumbra, só se reconhece pela luz dos giroflexes e pelas informações dadas pelo repórter na narração.

Diante do fogo, um tom quente se espalha pela superfície da imagem, como se ela fosse consumida pelo calor do fenômeno capturado e ardesse junto ao prédio, sensação reforçada pelo branco incandescente que domina o centro da figura, saturação de luz pura emanada pelo incêndio e convertida em inscrição videográfica pelo sensor eletrônico da câmera. Sintomaticamente, *a imagem queima* diante dos olhos do espectador, indiciando, na materialidade de sua tomada, a experiência do incêndio ali impressa: a luz que está destruindo um arquivo de imagens é a mesma que está produzindo outro arquivo visual.

---

<sup>7</sup> Disponível em: <https://youtu.be/0yo2t6ODzIY>. Acesso em 7 dez. 2022.

O observador crítico que se suspende diante dos registros desse incêndio poderia ver emergir nelas a recordação de outro desastre que acometera o patrimônio histórico do país três anos antes, em termos muito semelhantes: o incêndio do Museu Nacional. A lembrança desse evento aflora nas imagens do acontecimento de 2021 pois se reconhece, em ambos, as centelhas de um mesmo fogo: a chama do descaso governamental (MORETTIN, 2021).

Como demonstrou a pesquisadora Rosany Bochner (2018), conflagrações como essas não são eventos isolados no Brasil, pois a negligência estatal com o patrimônio histórico do país, bem como a precarização de suas instituições culturais, vem de longa data: diversas instituições científicas e culturais brasileiras padeceram de incêndios nos últimos 70 anos. Segundo a autora, “o que há de comum em todos esses eventos é o descaso das autoridades responsáveis pelo financiamento que garanta a guarda, a preservação, o acesso e a segurança dos acervos.” (2018, p. 246). Era esse o sentido de vários dos avisos diante do fechamento da Cinemateca em 2020: “Estamos correndo o risco de viver um novo Museu Nacional. É uma tragédia anunciada”, alertou Roberto Gervitz, cineasta organizador do movimento SOS Cinemateca (O GLOBO, 2021, s.p.).

Essa condição de “tragédia anunciada” faz recordar a definição de *catástrofe* apresentada por Walter Benjamin: “ter perdido a oportunidade” no “momento crítico” em que há “a ameaça de o *status quo* ser mantido” (2009, p. 517). Segundo Benjamin, quando os momentos do curso da história emergem no presente, vê-se a imagem do passado arder como um “aviso de incêndio” diante da cadeia amontoada de eventos trágicos; a verdadeira catástrofe seria deixar passar a oportunidade de agir sobre essa imagem, permitindo que as coisas continuem do mesmo modo e deixando o alerta virar cinzas ao invés de despertar, com ele, centelhas de esperança (BENJAMIN, 2009; 2012; LÖWY, 2005).

Eis a catástrofe da Cinemateca: repetidamente viu-se cintilar a imagem do fogo que voltaria a se acender em 2021, a tragédia se anunciava na história nacional e na trajetória da própria instituição<sup>8</sup>, mas infelizmente sobreveio a inação do governo e o desastre evitável se consumou. Em certa medida, seria possível afirmar que o reiterado descaso do estado com o patrimônio público constitui um projeto de memória marcado pela política do esquecimento: um “*memoricídio*” — termo recuperado pela artista-pesquisadora Giselle Beiguelman (2019) para descrever o incêndio do Museu Nacional —, o aniquilamento de um pedaço do conhecimento do mundo com “intenção deliberada de destruir todos os traços de existência cultural e histórica de uma nação em um determinado território” (GRMEK, 1991 apud BEIGUELMAN, 2019, p. 216).

Com a queima dos arquivos da Cinemateca e do Museu Nacional, o passado do país torna-se um pouco menos palpável, um pouco menos possível de relampejar diante de nossos olhos. Essas destruições impõem o esquecimento, interrompem “a comunicação entre épocas e gerações” (ASSMANN, 2011, p. 17), implicando a perda de um “repositório de conhecimento partilhado” (*Ibidem*). Diante da incineração material desses rastros restam apenas os traços do acontecimento de sua destruição: os arquivos visuais que registram o evento, sujeitos da experiência que testemunham a catástrofe da produção de lacunas.

Entretanto, esses registros também podem configurar um perigo à historicidade do evento: se a imagem da catástrofe é sempre precária e insuficiente diante do acontecimento, há sempre o risco de se tentar atingir uma totalização do evento pela produção imagética em torno dele (DIDI-HUBERMAN, 2020). Beiguelman (2019) descreveu o incêndio do Museu Nacional como um “*telememoricídio*” no qual o evento aniquilador de memória fora registrado e replicado nas redes ao mesmo tempo em que acontecia, o que

---

<sup>8</sup> É importante destacar que o incêndio de 2021 foi o quinto da história da Cinemateca, que já fora atingida pelas chamas em 1975, 1969, 1982 e 2016 (BOCHNER, 2018).

ampliou “a reverberação de sua potência traumática” (p. 215) ao mesmo tempo em que surtiu um efeito anestésico em relação ao acontecimento.

Seria possível reconhecer algo parecido na produção simultânea de imagens sobre o incêndio da Cinemateca. Documentando a barbárie, os registros visuais dos incêndios utilizam a luz do fogo para imprimir o desastre nos seus suportes. Arquivando a destruição do arquivo e escrevendo a história da pulsão de morte resultante da violência do descaso público, eles permitem ao acontecimento passado emergir, de forma crítica, no presente: são potências de imaginação da catástrofe. Mas para que essa imaginação tenha verdadeira potência é preciso olhar com cuidado para os arquivos, interroga-los em sua singularidade, construindo *junto* a eles o olhar para o acontecimento histórico, compreendendo que eles não podem captura-lo em sua totalidade (DIDI-HUBERMAN, 2015b; 2020; BEIGUELMAN, 2019).

### **A proliferação das imagens: memórias saturadas, esquecimentos impostos**

Enquanto o patrimônio da Cinemateca Brasileira é vítima de um esquecimento comandado pelo descaso, outras memórias são impostas de forma honorífica no corpo da cidade, como lembra o projeto *Ditamapa*, lançado em 2021 por Giselle Beiguelman e Andrey Koens<sup>9</sup>. Nesta obra de *net-artivismo*, os artistas-pesquisadores elencam “ruas, avenidas, pontes, viadutos e escolas” portadores do nome de militares que assumiram a presidência após o golpe de estado de 1964, demarcando no mapa do país a posição das homenagens com marcadores vermelhos e alaranjados, pequenos “avisos de incêndio”.

---

<sup>9</sup> Disponível em: <https://ditamapa.desvirtual.com/pt/>. Acesso em 7 dez. 2022.

Os endereços do *Ditamapa* são descritos no site do projeto como "lugares da memória da ditadura"<sup>10</sup> inscritos em espaços difusos e cotidianos, "sulcos da passagem do tempo e dos acontecimentos" que "enunciam, pelos seus nomes, a presença dos fantasmas do autoritarismo e as formas pelas quais essa presença foi naturalizada no nosso presente", revelando "uma geografia da memória do poder" (BEIGUELMAN, KOENS, 2021).

Quando se interage com o *Ditamapa*, aumentando a imagem e expandindo sua cartografia, nota-se a emergência de mais marcadores: o antes infértil plano cinza do mapa se revela, a cada clique, *saturado* de uma memória que homenageia a brutalidade da ditadura. O processo de atualização constante do projeto inclui os próprios usuários-cidadãos, que podem enviar na aba "Colabore" sugestões de endereços a serem incluídos no mapa. A obra também permite "filtrar por ditador" a geografia do país para descobrir o conjunto de topônimos associados a cada uma dessas figuras, conectando-se ao Google Street View para mostrar imagens desses lugares como "postais do atraso" que "em conjunto, permitem ver os escombros do Milagre Brasileiro e as ruínas do nosso presente" (*Ibidem*).

Se a saturação da memória pode atuar, no presente, como figura de esquecimento (ROBIN, 2016), o *Ditamapa* mostra como ocorre, em relação à ditadura militar, a imposição de uma lembrança encobridora inscrita no corpo da cidade que significa, paradoxalmente, a imposição de um apagamento da

---

<sup>10</sup> Os artistas recuperam aqui a noção de *lugares de memória* apresentada na década de 1980 pelo historiador francês Pierre Nora, que reconhecia na emergência da cultura da memória as consequências de um esfacelamento da tradição nacional, diante do qual se estabelecem espaços de inscrição "onde a memória se cristaliza e se refugia" (NORA, 1993, p. 7). Esses "marcos testemunhas de uma outra era" (p. 13) — como museus, arquivos, monumentos, santuários, comemorações, festas — ancoram e condensam práticas sociais e históricas, permitindo reconstituir "um passado sem lacuna e sem falha" (*Ibidem*, p. 10), obrigando os indivíduos "a se lembrar e a reencontrar o pertencimento, princípio e segredo da identidade" (*Ibidem*, p. 18). Apesar de sua importância seminal, as propostas de Nora foram amplamente revistas e criticadas por historiadores e teóricos da memória, especialmente no tocante ao enraizamento do conceito de lugar de memória "em uma visão nostálgica do passado nacional que é incorporada na ideia de declínio [...] da nação" (LORENZ, 2014, p. 12)

memória dos horrores perpetrados pelos portadores desses nomes. Como argumenta a filósofa Jeanne-Marie Gagnebin (2010), as políticas de memória e esquecimento impostas na “reconciliação extorquida” promulgada pela Lei da Anistia produzem no presente nacional “relações de ignorância, indiferença e medo” (p. 177) como efeito de uma narração do passado impositora de amnésia. Assim, narrativa que se recusa à elaboração força o apagamento dos crimes de Estado — as torturas, a retirada de direitos civis, a morte e o desaparecimento de centenas de cidadãos.

Seria possível argumentar que a onipresença dos nomes de ditadores, naturalizados na toponímia nacional, resulta em uma *monumentalização* do passado, como descrita pelos pesquisadores Claudio Lincopi e Ivette Vásquez (2021): busca-se apagar a complexidade da história, dando lugar ao estabelecimento de purezas, visões inequívocas, santificações de figuras heroicas e naturalizações da cultura nacional; ao ser esculpido e massificado por esse processo, o passado perde sua presença e sua visibilidade, tendo seu potencial disruptivo neutralizado em favor da grande narrativa nacional.

A injunção a lembrar de forma honrosa os perpetradores da violência ditatorial naturaliza na experiência urbana a sua posição como heróis na história do país. A sacralização desta memória produz, como efeito, um silenciamento e um descrédito das necessárias tentativas de contestação da narrativa oficial — “é pelo memoricídio e pela construção de um outro território físico e simbólico, que se forja desde a ideia de uma ‘ditabranda’ até a ilusão de que este foi um período positivo e melhor.” (BEIGUELMAN, *apud* MENA, 2021). Esse panorama nos permite balizar as considerações do filósofo Paul Ricoeur (2007) sobre os modos pelos quais o trabalho de *narrativização de memória* pode levar a uma *ideologização do passado* — forma de “distorção da realidade, de legitimação do sistema de poder, de integração do mundo comum por meio de sistemas simbólicos imanentes à ação” (p. 95) — na qual estratégias de esquecimento (evitamento,

evasão, fuga) são enxertadas, não raramente fazendo com que certos agentes sociais oprimidos sejam despossuídos de seu poder de contar a si mesmos, impedidos de partilhar sua experiência.

Entretanto, a memória impedida pode irromper na condição histórica contemporânea. Passado recalçados retornam na superfície do presente sem que o notemos, surgindo como “fantasmas, duplos, objetos, rostos, símbolos” que “continuam a nos assombrar e a determinar com uma paixão às vezes incomensurável nossas trajetórias intelectuais, nossas tomadas de posição, nossos afrontamentos” (ROBIN, 2016, p. 22). Nesse sentido, é inegável a referência do *Ditamapa* “às recorrentes manifestações públicas pela volta da ditadura e pela intervenção militar no Brasil, além de homenagens a torturadores e ameaças de retomada do AI-5” (BEIGUELMAN *apud* MENA, 2021), bem como à instrumentalização dessa memória honorífica pelo presidente Jair Bolsonaro<sup>11</sup>.

Como “exercício de tensionamento do real” (BEIGUELMAN, 2021, p. 12), a cartografia do poder realizada pelos artistas-ativistas atua como uma interface entre realidade e virtualidade, que aponta com “avisos de incêndio” para os locais onde se inscreve uma memória que se atualiza nas práticas políticas do presente nacional. Em sua dimensão interativa, o mapa deseja ser investigado e ser expandido em sua dor; em suas formas de atualização, ele convida os cidadãos a registrarem criticamente sua experiência urbana. Contra toda pacificação do passado traumático, o *Ditamapa* posiciona os seus usuários diante da glorificação da violência, apontando para a historicidade da geografia do país

---

<sup>11</sup> Como argumenta a historiadora Caroline Bauer (2020), Jair Bolsonaro se insere em uma “comunidade de memórias” que elabora e transmite um relato honorífico sobre o passado da ditadura militar, instrumentalizando politicamente a memória social sobre esse período para reforçar uma determinada identidade nacional e responder “à crise institucional, econômica, política e social vivida no Brasil” (p. 174). É o que se nota em sua saudação ao torturador Carlos Alberto Brilhante Ustra na sessão da votação do *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff (2016) e em sua determinação oficial pela comemoração do golpe militar de 1964 em seu primeiro ano na presidência (2019).

em suas cicatrizes infectas e ardentes, memórias de uma “ferida histórica”<sup>12</sup> irreconciliada que nunca pôde se fechar.

### **A ofensa das imagens: espetáculos de desfiguração**

O *Ditamaça* permite refletir sobre a atuação da memória pública na manutenção de uma “relação representativa do presente com o passado” (RICOEUR, 2007, p. 100), apontando para a condição histórica contemporânea como um “regime de existência colocado sob o signo do passado como não sendo mais e tendo sido” (*Ibidem*, p. 294). Os aspectos políticos dos deveres de memória e dos projetos de monumentalização do passado tornam-se ainda mais complexos quando voltamos nosso olhar para os mitos fundadores do país, nos quais se baseiam as identidades nacionais<sup>13</sup>. Narrativas fundadoras enunciam tensões e angústias que recorrentemente encontram vazão no campo de batalha das visualidades, onde certas imagens despertam embates na arena pública. É o que reconhecemos na trajetória do monumento a Borba Gato, localizado na cidade de Santo Amaro.

Em 1963, o escultor Júlio Plaza foi comissionado para construir uma estátua do bandeirante Manuel de Borba Gato como forma tardia de celebração do quarto centenário da então cidade de Santo Amaro. Resultou da encomenda um monumento de 13 metros, composto de concreto, basalto e mármore, que representa Borba Gato como “figura imperativa” que toma a “postura hierática”

---

<sup>12</sup> O conceito de “ferida histórica” se refere aos resultados de injustiças históricas causadas pelas ações do Estado mas nunca reconhecidas como injustas pelos perpetradores; esse não-reconhecimento de uma verdade histórica tende a afetar diretamente a memória coletiva das vítimas, gerando angústias coletivas. (LORENZ, 2014)

<sup>13</sup> Como afirma Ricoeur, “aquilo que celebramos como acontecimentos fundadores são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um estado de direito precário. A glória de uns foi humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde a execração, do outro. Assim se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem uma cura.” (2007, p. 92)

do “guardião às portas do bairro habitado por seus descendentes”, destacando a “liderança e heroicidade bandeirista” (RAHME, 2021, p. 144).

A cenografia do monumento lhe confere ampla visibilidade no espaço urbano, atuando discursivamente como forma de glorificação da narrativa nacional fundadora em torno da qual se organiza esse lugar de memória — as bandeiras como estabelecedoras da ordem identitária paulista (COSTA; CAMPOS, 2019; RAHME, 2021). Assim, a estátua “consolida a cenarização permanente do passado” (BEIGUELMAN, 2021, p. 140), oferecendo como espetáculo público a memória narrativizada (e ideologizada) do mito fundador.

Segundo Lincopi e Vásquez (2021), projetos de memória que monumentalizam o passado colonial recorrem em toda a América Latina. Esses “rituais patrióticos” de monumentalização marcam o corpo das figuras “notáveis” como origem da identidade nacional, apagando do corpo coletivo da nação qualquer marca das populações não-brancas vitimadas por eles. Isso promoveria uma homogeneização da configuração cultural latino-americana sob o signo das elites que proclamam um “*ethos* da branquitude” (p. 3, trad. minha).

Entretanto, os sentidos dos monumentos não são fixos: a estátua de Borba Gato despertou desde sua construção uma série de debates, que incluíam críticas à sua configuração estética (reconhecida como “cafona” ou “*kitsch*” por alguns) (RAHME, 2021) e ao projeto de “falseamento” da memória relativa à figura do bandeirante — que transformava o “predador de homens”, responsável pela escravização e venda de indígenas, em “herói destemido ao qual se deveria a extensão das fronteiras do Brasil” (COSTA; CAMPOS, 2019, p. 50). A estátua recebeu em 2015 e 2016 manchas de tinta e pichações críticas às bandeiras e, em 2020, foi um dos alvos de uma intervenção artística na qual “crânios foram colocados ao lado de monumentos de bandeirantes para ressignificar a história de São Paulo” (TOMAZ, 2022). Em 24 de julho de 2021 foi novamente palco de

embates, quando o grupo Resistência Periférica convocou pelas redes sociais um protesto que culminou no seu incêndio.

A ação parece ter sido inflamada por uma série de atos de insubmissão contra a opressão social que ocorriam desde 2020, quando se reacendeu o debate sobre a monumentalização do passado escravagista diante da derrubada de estátuas na Europa e nos Estados Unidos em uma série de protestos antirracistas disparados pelo assassinato de George Floyd. Nesse processo de “desmonumentalização”<sup>14</sup>, a insurreição contra a violência policial desencadeou discussões sobre a inscrição da memória honorífica de figuras coloniais e escravocratas no corpo das cidades (RAHME, 2021; LINCOPI; VÁSQUEZ, 2021).

Em um de seus estudos sobre as ansiedades sociais manifestadas em práticas visuais, W. J. T. Mitchell (2005) discorre sobre as “imagens ofensivas”, figuras que ativam no público reações de rejeição, ojeriza e violência, sendo “recorrentemente tratadas como objetos materiais e sujeitas ao abuso físico” (p. 125, trad. minha) por estratégias de desfiguração, ocultamento e aniquilamento. Se os monumentos integram um discurso de poder, visando condicionar como espetáculo a estrutura e a forma da memória pública (BEIGUELMAN, 2019; LINCOPI; VÁSQUEZ, 2021), eles podem também ser reconhecidos como “imagens ofensivas” no decurso histórico das transformações culturais, especialmente quando os agentes sociais “despossuídos” se reapropriam das formas de narrar a história, realizando atos iconoclastas para tornar visíveis os

---

<sup>14</sup> Lincopi e Vásquez (2021) descrevem a “desmonumentalização” como um processo que permite “observar a história com suas feridas” (p. 2, trad. minha), através de uma série de atos de ruptura com a memória fundante que desestabilizam “políticas de identidade materializadas no afazer do patrimônio cultural” (*Ibidem*, p. 3), ressaltando as crises da narrativa nacional homogeneizada e desvelando “o peso da continuidade colonial no presente, onde os corpos marcados por velhos estigmas de diferenciação/desigualdade buscam caminhos para se fazerem voz pública e política” (*Ibidem*). É a tomada de uma nova posição dos marginalizados na história que se nota na faixa estendida diante da estátua de Borba Gato no início do incêndio: “Revolução Periférica – a favela vai descer e não vai ser carnaval” (TOMAZ, 2022).

motivos, culturalmente naturalizados, daquilo que é coletivamente considerado ofensivo para parte da população (MITCHELL, 2005).

Nesse sentido, a investida contra a estátua de Borba Gato poderia ser lida como uma “ofensa à imagem” do colonizador e à própria narrativa fundadora. É um ato de *desfiguração* do lugar de memória naturalizado, capaz de ajudar a entender a condição histórica de sua ofensividade ao apresentar “sua aparência de um novo modo, que é ofensivo à imagem e ao que ela representa” (MITCHELL, p. 132, trad. minha). É o que se nota em uma fotografia de Gabriel Schlickmann que registra o evento [Ilustração 1]: as chamas do incêndio e sua densa fumaça emolduram o lado esquerdo da estátua, reenquadrando sua visualidade privilegiada no espaço público e tensionando a posição impávida da figura representada: sua “postura hierática”, que se crê retirada do questionamento histórico, choca-se com potente o evento de sua desfiguração. De modo quase literal, a imagem revela um passado petrificado que é questionado pelas ardências do presente.



**Ilustração 1:** Borba Gato em chamas. Fotografia digital de Gabriel Schlickmann.

Mitchell (2005) aponta também que o processo de encenação e enquadramento das revoltas contra imagens ofensivas pode ser marcado pelos “excessos teatrais” da quebra, da queima e da mácula, tornando o próprio gesto da ofensa uma *imagem espetacular*. Copiosamente registrado por câmeras digitais e reproduzido para os olhos do público nas mais diversas redes sociais, o incêndio de Borba Gato parece seguir essa lógica. Enquanto espetáculo midiático, ele não é apenas representado em práticas visuais: é produzido para elas, realiza-se desejando ser assistido massivamente nos vídeos e fotografias que circularão nas redes ao longo do tempo. As imagens do incêndio, assim, condicionam o próprio acontecimento, que é *consumado* e *consumido* como imagem virtual.

Se a cenografia do monumento lhe confere lugar de destaque, colocando seu olhar acima da cidade como se ele fosse subtraído do debate público, a hipervisibilidade digital do incêndio é capaz de criar um efeito estranhamento em relação a essa memória imposta: desestabiliza o pacto entre “rememoração, memorização e comemoração” (RICOEUR, 2007, p. 98) que o monumento-espetáculo estabelece no espaço público, instituindo pelo protesto-espetáculo uma nova dinâmica de memória em torno da estátua, perpetuada no processo de circulação e arquivamento dos registros do evento nas redes.

Entretanto, a dimensão espetacular do evento é também espaço de vulnerabilidade política: os registros visuais do acontecimento foram utilizados como indícios judiciais para culpabilizar legalmente os realizadores do protesto<sup>15</sup>, o que aponta para as profundas conexões entre espetáculo e vigilância que operam nas políticas digitais das imagens (BEIGUELMAN, 2021). Ao mesmo tempo, como nos “telememoricídeos” citados acima, a replicação incessante do evento nas redes pode surtir o efeito anestésico de repetição quando se deixa

---

<sup>15</sup> Foi a partir da análise de imagens do evento que “a polícia conseguiu identificar a placa do caminhão usado para levar os pneus” permitindo chegar ao motorista “que depois informou os nomes dos manifestantes” (TOMAZ, 2022)

sucumbir à banalização de suas imagens sem considerar a verdadeira complexidade das dimensões históricas do acontecimento.

### **A guerra das imagens: disputas pela memória no espaço público**

Como ato “desmonumental”, o incêndio de Borba Gato visa a uma possibilidade de renovação, uma abertura para a elaboração do passado traumático, indicando a complexa historicidade do objeto e a difícil memória carregada por ele. É importante considerar que a possibilidade desse novo olhar pode ser incômoda para grupos cuja identidade se estratifica sobre a referência ao passado mítico. Os jogos de iconofilia e iconofobia, aqui, permitem revelar a fragilidade das identidades históricas coletivamente proclamadas, ideologicamente marcadas por um “caráter puramente presumido, alegado e pretense” (RICOEUR, 2007, p. 94) em perpétua tensão com o Outro percebido como ameaça, que deve ser eliminado do relato histórico para que se mantenha a pretensa homogeneidade identitária da nação (LINCOPI; VÁSQUEZ, 2021).

Em resposta direta ao ato na estátua de Borba Gato, o escadão Marielle Franco foi depredado na semana seguinte ao incêndio. Alvo das milícias, a vereadora do PSOL Marielle Franco foi executada a tiros junto com o motorista Anderson Gomes em 14 de março de 2018, no Rio de Janeiro, quando retornava do evento “Jovens Negras Movendo as Estruturas”. Em sua homenagem foi aplicado um lambe-lambe com a sua fotografia na escadaria entre as ruas Cristiano Viana e Cardeal Arcoverde, em São Paulo — projeto de “fotografia expandida” do muralista Raul Zito. Diferentemente de Borba Gato, o olhar de Marielle não se coloca acima da cidade: sua cenografia se inscreve nos gestos cotidianos da paisagem urbana, partilhando da trajetória diária dos cidadãos.

Em 30 de julho de 2021, a intervenção amanheceu vandalizada [**Ilustração 2**]: um jorro de tinta vermelha cobria seu rosto, além de ter sido pichada uma

imagem fálica sobre seus lábios e, sob seu queixo, fizeram-se duas inscrições: “666” e “Viva Borba Gato” (CARDOSO, 2021). No mesmo dia, o Monumento a Carlos Marighella, localizado na alameda Casa Branca, amanheceu manchado com tinta vermelha da mesma tonalidade daquela encontrada no Escadão Marielle Franco (CARDOSO, 2021).



**Ilustração 2:** Escadão Marielle Franco depredado. Fotografia digital de Zanone Fraissat. Fonte: *Folha de São Paulo* (CARDOSO, 2021).

Estas duas depredações revelam uma batalha de narrativas, uma disputa pela memória na cidade, que se converte em uma “guerra de imagens” (LINCOPI; VÁSQUEZ, 2021). A desfiguração do monumento que homenageia um colonizador branco escravagista teve como resposta direta a depredação das homenagens a duas figuras políticas não-brancas, dois símbolos de resistência ao processo de opressão que foram brutalmente vitimados pela violência miliciana (no caso de Marielle) e pela militar (no caso de Marighella).

Em sua dimensão de resistência, a fotografia de Marielle Franco inscrita no corpo urbano torna-se para certos grupos conservadores também uma *imagem ofensiva* que, no momento de fragilização das narrativas fundantes, é agredida

como forma de reestabelecer a frágil memória imposta. Assim, contra a contestação da história oficial, retorna o gesto fatal do assassinato: maculou-se a figura com tinta vermelha, como se o olho esquerdo de Marielle se cobrisse de sangue novamente, em um memoricídio que reitera simbolicamente sua execução. As marcas de gênero e racialização que se inscreviam no corpo de Marielle também são recuperadas e debochadas pela depredação: a figura fálica se impõe como forma simbólica de violação sexual de seu rosto e o “666” — número bíblico da Besta que integra a simbologia neonazista — recupera a referência à supremacia branca.

A depredação do escadão Marielle Franco atua como resposta direta ao incêndio de Borba Gato. Como na compulsão à repetição — resistência egóica à elaboração do passado que produz uma repetição violenta da cena encoberta (RICOEUR, 2007) —, a pichação e a mácula do Escadão Marielle Franco correspondem a um violento dever de memória encobridora, ofensa assinada com dedicatória-saudação ao objeto de memória afetiva dos depredadores — “Viva Borba Gato” contra “Marielle Presente”.

### **A sobrevivência das imagens: gestos de resistência, centelhas de esperança**

Ao lado da fotografia de Marielle Franco no escadão lê-se uma dedicatória: “Mulher preta, lésbica, papo reto, sorriso no rosto. Marielle presente pra se inspirar, se mexer, pra não esquecer”. O texto ressalta o fato de que essa figura inscrita no corpo da cidade constrói um campo desejante, incorporando um projeto mnemônico de resistência que ameaça a violenta representação do passado imposta pela história oficial. É por esse motivo que a lembrança evocada nesse espaço retorna aos agentes sociais oprimidos como um sinal de sobrevivência *apesar de tudo*, possibilidade de renovação e elaboração do passado.

Para esses agentes, ver a imagem-Marielle receber uma mancha indelével de sangue repetido seria um “aviso de incêndio”.

Foi essa ardência da imagem que impulsionou a revitalização do escadão no dia seguinte à sua depredação: rosto de Marielle, acessível às mãos dos cidadãos, foi restaurado coletivamente em 31 de julho de 2021. Carolina Iara, vereadora da Bancada Feminista do PSOL que participou da organização do restauro, afirmou em suas redes sociais: “Vamos arrumar e enfrentar os ataques ao legado de Marielle quantas vezes for necessário. Se querem destruição da imagem e das lutas dela, respondemos com construção” (O TEMPO, 2021, S.P.)

Em um dos registros do processo de restauração, Carolina Iara coloca-se de punho erguido diante da figura remontada [**Ilustração 3**]. Como lembra Didi-Huberman (2014; 2021), o gesto do punho em riste cristaliza em sua fórmula de *páthos* uma longa e complexa história política de resistências políticas e sublevações coletivas, em especial aquelas ligadas às classes populares. É um gesto explosivo em sua historicidade, desejante de comunidade, que convoca à experiência política construindo o objetivo de um “ato de resistência” sobre o sintoma de um “rasgo de sobrevivência”. O punho erguido, assim, recupera o sofrimento dos povos deslocados à periferia da história para transformar a experiência da dor em *chamado à luta*.



**Ilustração 3:** Carolina Iara no ato de revitalização do Escadão Marielle Franco. Fotografia digital por Felipe Penteado. Fonte: *Instagram*<sup>16</sup>.

*Apesar* de toda a dor da perda de Marielle e *a partir* de todo sofrimento das violências reiteradas à sua memória, a fotografia mira um outro futuro ao articular as duas figuras políticas em um complexo jogo de presente e passado: Carolina Iara faz um gesto de poder e solidariedade para o grupo de pessoas com quem revitalizou o escadão; a imagem-Marielle-Franco volta o olhar para seus revitalizadores e a imagem das duas reunidas transmite a experiência de uma sobrevivência, convidando o próprio observador a resistir com elas.

Como busquei destacar ao longo desse texto, a condição histórica das imagens é sempre marcada por tensões internas: sofrimento e esperança, destruição e sobrevivência, sedução e ofensa, glória e humilhação, imposição e resistência, representação e desfiguração, memória e esquecimento, cultura e barbárie. As propostas de Didi-Huberman e Mitchell para pensar os arquivos visuais em sua historicidade carregam imensa potência crítica justamente por respeitarem essa profunda e irreduzível ambivalência, dando ouvidos ao *páthos* na reflexão sobre o conhecimento ao qual as imagens podem dar lugar.

Enquanto agentes desejantes e desejados, as imagens carregam a lembrança de arquivos tornados cinzas e despertam ofensas na esfera pública,

---

<sup>16</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CSARJRwLRMn>. Acesso em 15 set. 2022.

articulam projetos de memória e gerem violências, mobilizam ações populares e transmitem ensinamentos. Em sua dimensão sofrente, na qual o sintoma se manifesta como perigo da destruição, elas atingem intimamente o observador que diante delas se suspende, sendo capazes de despertar a reflexão crítica caso ele lhes conceda espaço para o pensamento histórico no gesto político do olhar.

Em certa medida, é também do sofrimento que as imagens, elas próprias testemunhas de acontecimentos e sujeitos da experiência, recebem o dom e o dever de reavivar a esperança. É o que nos mostra a fotografia da revitalização do escadão Marielle Franco: *porque a imagem arde, ela pode despertar centelhas.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2011.
- BAUER, Caroline. **Usos do passado da ditadura brasileira em manifestações públicas de Jair Bolsonaro**. In: ARAUJO, Valdeci (org). *Do Fake ao Fato:(des)atualizando Bolsonaro*. Vitória: Milfontes, 2020. p. 183-204.
- BEIGUELMAN, Giselle. **Memória da amnésia**. São Paulo: Edições SESC, 2019.
- BEIGUELMAN, Giselle. **Políticas da imagem**. São Paulo: UBU, 2021.
- BEIGUELMAN, Giselle; KOENS, Andrey. **Ditamapa: lugares de memória da ditadura**. 2021. Disponível em: <https://ditamapa.desvirtual.com/>. Acesso: 1 set. 2022.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- BOCHNER, Rosany. **Memória fraca e patrimônio queimado**. *Reciis*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 244-248, jul.-set. 2018. DOI: 10.29397/reciis.v12i3.1611. Disponível em: <https://www.reciis.icict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/1611/2220>  
Acesso em: 14 set. 2022.

CARDOSO, William. **Escadão Marielle Franco, em SP, também foi manchado de tinta vermelha**. Folha de São Paulo, jul. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/07/escadao-marielle-franco-em-sp-tambem-foi-manchado-de-tinta-vermelha.shtml>. Acesso: 1 set. 2022

COSTA, Márcia Maria; CAMPOS, Alzira. **A estátua de Borba Gato: memória e identidade de Santo Amaro**. Veredas, v. 2, p. 34-54, 2019. Disponível em: <https://revistas.unisa.br/index.php/veredas/article/view/78>. Acesso: 5 set. 2022

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Ao passo ligeiro da serva (saber das imagens, saber excêntrico)**. Lisboa: KKYM, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Cascas**. São Paulo: Ed. 34, 2017.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015a.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Falenas**. Lisboa: KKYM, 2015b.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imagens apesar de tudo**. São Paulo: Ed. 34, 2020.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Povo em lágrimas, povo em armas: o olho da história 6**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Pueblos expuestos, pueblos figurantes: el ojo de la historia, 5**. Buenos Aires: Manantial, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **O preço de uma reconciliação extorquida**. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). **O que resta da ditadura**. São Paulo : Boitempo, 2010. p. 177-186.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

LINCOPI, Claudio; VÁSQUEZ, Ivette. **Derribar, sustituir y saturar**. Corpus, [S.I.], v. 11, n. 1, 2021. DOI: 10.4000/corpusarchivos.4560. Disponível em: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/4560>. Acesso em: 27 nov. 2022.

LORENZ, Chris. **Blurred lines: history, memory and the experience of time**. International Journal for History, Culture and Modernity, [S.I.], v. 2, n. 1, novembro de 2014, p. 43-62. DOI: 10.18352/hcm.462. Disponível em: <https://www.ingentaconnect.com/content/doi/22149910/2014/00000002/00000001/art00003;jsessionid=fre0m8tkr441c.x-ic-live-02>. Acesso em: 27 nov. 2022

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin - aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MENA, Fernando. **Projeto mapeia homenagens à ditadura militar pelas ruas do país**. Folha de São Paulo. Mai. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/05/projeto-mapeia-homenagens-a-ditadura-militar-pelas-ruas-do-pais.shtml>. Acesso em: 07 set. 2022.

MITCHELL, W. J. T. **What do pictures want?: the lives and loves of images**. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

MITCHELL, W. J. T. **Picture theory**. Chicago: The University of Chicago, 1994.

MORETTIN, Eduardo. **Cinemateca Brasileira - o sequestro e a destruição de nossa memória audiovisual**. Reciis, [S. l.], v. 15, n. 3, 2021. DOI: 10.29397/reciis.v15i3.2449. Disponível em: <https://www.recis.icict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/2449>. Acesso em: 25 ago. 2022.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, n.10, dez. 1993, p.7-28. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>>. Acesso em: 01 set. 2022

O GLOBO. **Cinemateca de São Paulo: especialistas alertavam para risco de incêndio desde o ano passado**. O Globo. Jul. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/cinemateca-de-sao-paulo-especialistas-alertavam-para-risco-de-incendio-desde-ano-passado-25132679>. Acesso em: 15 set. 2022.

O TEMPO. **Artistas restauram Escadão Marielle Franco, vandalizado com tinta vermelha**. O Tempo, 2021. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/brasil/artistas-restauram-escadao-marielle-franco-vandalizado-com-tinta-vermelha-1.2521224>. Acesso em: 7. dez. 2022.

TOMAZ, Kleber. **Após 1 ano, três acusados de incendiar estátua do bandeirante Borba Gato são julgados em SP**. G1. Set. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/09/08/apos-1-ano-tres-acusados-de-incendiar-estatua-do-bandeirante-borba-gato-sao-julgados-em-sp.ghtml>. Acesso em: 8 set. 2022

RAHME, Ana Maria. **A derrubada de cada estátua é um apelo**. Revista ARA, [S. l.], v. 10, n. 10, p. 131-157, 2021. DOI: 10.11606/issn.2525-8354.v10i10p131-157. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revistaara/article/view/182185>. Acesso em: 1 set. 2022.

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

ROBIN, Règine. **A memória saturada**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2016.

SCHIAVINATTO, Iara. COSTA, Eduardo. **Cultura visual: apontamentos sobre um campo disciplinar**. In: SCHIAVINATTO, Iara; COSTA, Eduardo (orgs). *Cultura visual e história*. São Paulo: Alameda, 2016. p. 11-31

Recebido em Setembro de 2022.

Aprovado em Novembro de 2022.

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

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

*Pedro leal Gomes*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 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 ar<sup>2</sup>, 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 mundo<sup>3</sup>. 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

---

<sup>2</sup> Referência à música de Mestre Anderson Miguel, ver mais em MIGUEL, 2001.

<sup>3</sup> 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 superfície<sup>4</sup>: 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

---

<sup>4</sup> 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 tocares 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)<sup>5</sup> –; 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

---

<sup>5</sup> 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”<sup>6</sup> 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.

---

<sup>6</sup> *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*<sup>7</sup> – 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

---

<sup>7</sup> 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.

## **Resistir: caminhos alternativos para o estudo do testemunho**

### **To resist: alternative paths to testimony studies**

*Maria Eliza Zahner*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ), Brasil. E-mail: mezahner@yahoo.com.br

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## RESUMO

Este trabalho propõe uma visão alternativa aos conceitos tradicionais dos estudos de literatura de testemunho, apresentando a ideia da escrita pela resistência da identidade. Baseando-nos nas obras de Márcio Seligmann-Silva sobre o trauma, a representação e o papel do historiador, podemos notar a prevalência do conceito “trauma”: o termo é amplamente utilizado para entender a motivação de sobreviventes de eventos-limite em sua escrita. A partir disso, pensamos em outros conceitos que podem ser articulados, como a angústia, o luto e a resistência. Leremos, então, as autoras Ruth Klüger e Scholastique Mukasonga como exemplos de sobreviventes que reafirmam suas identidades através da escrita.

**PALAVRAS-CHAVE:** literatura de testemunho; Ruth Klüger; Scholastique Mukasonga; trauma.

## ABSTRACT

This paper proposes an alternative look to the traditional concepts in the studies of testimony literature, presenting the idea that writing shows the resistance of one's identity. Based in the works of Márcio Seligmann-Silva on trauma, representation, and the historian's role, we observe the prevalence of the “trauma” key in these studies: this term is widely used to understand what motivates survivors of “events at the limit” to write. Furthermore, we contemplate what other concepts can be used in this study, such as angst, grief, and resistance. We will, then, read authors Ruth Klüger and Scholastique Mukasonga as examples of survivors that reaffirm their identities through their writings.

**KEYWORDS:** literature of testimony; Ruth Klüger; Scholastique Mukasonga; trauma.

## Possibilidade da representação

As catástrofes e genocídios, por lidarem com questões tão extremas entre violência e morte, se encontram no patamar de assuntos sensíveis e complexos demais para se representar em palavras. O que ouvimos ou lemos parece estar fora de nossa realidade, ou melhor, *estão* fora da nossa realidade, pois fogem demais das possibilidades de nosso cotidiano.

Para Márcio Seligmann-Silva (2000), o testemunho traz a possibilidade de narrar o inenarrável:

A qualidade da experiência dos *Lager* é tão intensa que gera o efeito perverso da sua não-realidade. Daí porque as representações hiper-realistas do Holocausto, via de regra, apenas reproduzem essa impressão de irrealidade em vez de possibilitarem um autêntico trabalho de rememoração e reintegração da cena traumática. Com relação a esse evento vale o mote: “Ver para não crer.” (SELIGMANN-SILVA, 2000, 94)

Mesmo sendo uma possibilidade, o testemunho ainda apresenta a dificuldade da representação. Por ser uma elaboração do passado e não o passado em si, abre espaço para figuras de linguagem, esquecimentos, floreios e parcialidades; é, enfim, paradoxal. Seligmann-Silva e Arthur Nastrovski apontam, na introdução de *Catástrofe e Representação*, um problema da representação: “o paradoxo de um conhecimento voltado para o que há de mais marcante e específico na experiência, mas fadado a perder a especificidade exatamente ao torná-la compreensível” (NESTROVSKI e SELIGMANN-SILVA, 2000: 7).

É, de fato, delicado esse balanço. O testemunho é específico a cada pessoa, afinal, cada experiência é uma experiência diferente. Tentar trazer aos

leitores suas marcas não o faz, de fato, compreensível. Dominick LaCapra aponta, no segundo capítulo da obra *Escribir La Historia, Escribir El Trauma*, os problemas de transferência entre historiador e objeto de estudo. É necessário que haja uma relação emocional com a pesquisa, mas que nos atentemos também a não trabalhar problemas próprios em cima do trauma que é narrado. Assim, mesmo que haja uma compreensão do que está sendo dito pelas testemunhas, não é possível que seja compreensível em um nível pessoal. Afinal, enquanto pesquisadores, nunca conseguiremos passar pelas mesmas vivências dos sobreviventes de eventos limite<sup>2</sup>.

Sobre a experiência do historiador e o modo como lidar com as experiências traumáticas, LaCapra emprega a noção de “desassossego empático”:

Acolher as experiências traumáticas dos outros, especialmente das vítimas, não implica apropriar-se delas, mas sim o que eu chamaria de um desassossego empático, que deveria ter efeitos estilísticos ou, mais geralmente, efeitos sobre a escrita que não podem ser reduzidos a fórmulas ou receitas. [...] No mínimo, o desassossego empático opõe uma barreira ao fechamento do discurso e questiona as explicações de eventos limite que apaziguam ou exaltam nosso espírito, e com a qual tentamos nos tranquilizar ou nos beneficiar (por exemplo, a confiança injustificada na capacidade do espírito humano de suportar as adversidades com dignidade e nobreza (LACAPRA, 2005, 63, trad. minha)

Aliando-me a essa ideia, me questiono sobre as categorias tradicionais utilizadas no campo de estudos do testemunho. Pedro Caldas, no artigo “O conceito de evento limite: Uma análise de seus diagnósticos”, discute as categorias comumente acionadas para definir eventos-limite (temporalidade, narrativa e imaginação) e sua relação direta com o conceito de trauma – um

---

<sup>2</sup> Conceito de Saul Friedlander: “an event which tests our traditional conceptual and representational categories, an ‘event at the limits’” (FRIENDLANDER, 1992, 3).

clássico na leitura de testemunhos, quase um diagnóstico da escrita sobre eventos-limite. Entretanto, apesar de seu uso habitual, ele apresenta limites. Assim, o autor explora o uso da angústia, presente na escrita de Primo Levi, como uma possibilidade diagnóstica para as lacunas que o trauma não consegue preencher:

[Primo Levi] aponta um mal, um desconforto, para o qual ele, homem ateu, só consegue encontrar equivalente em um texto religioso. Angústia. E isso me chamou especialmente a atenção, pois, como veremos mais adiante, ao menos quando abordado nas discussões teóricas sobre a *Shoah*, o conceito prevalente é o de *trauma*. Fala-se em experiência traumática, em evento traumático, em representação do trauma, porém, salvo engano, menos em experiência angustiante, em evento angustiante ou em representação da angústia (CALDAS, 2019, 2)

É em conexão com essa ideia que, neste artigo, procuramos compreender outros modos de ver a literatura de testemunho. Estamos acostumados a ler representações de catástrofes, narrativas voltadas para a violência e que buscam justiça ou, ainda, que buscam elaborar seus traumas – por exemplo, quando lemos Jean Améry ou o espanhol Jorge Semprún. Proponho, assim, explorar a perspectiva de duas novas autoras. Em Ruth Klüger e Scholastique Mukasonga, veremos o papel da inquietação em suas obras e as visões dos eventos pelos quais passaram. E, com elas, vamos pensar uma nova chave de leitura para a literatura de testemunho.

### **Ruth Klüger e Scholastique Mukasonga**

Como Primo Levi testemunha no seu “*Se questo é un uomo?*”, para os habitantes do campo de concentração “o problema do futuro longínquo foi se apagando, perdeu toda intensidade perante os problemas do futuro imediato, bem mais urgentes e concretos: como a gente comerá hoje, se vai nevar, se vamos ter que descarregar carvão”. A consequência dessa vivência

extremamente intensa é a destruição do consciente e da capacidade de discernimento entre o real e o irreal. Devido ao excesso de realidade ocorre um distúrbio na dialética entre o princípio de realidade e o de prazer. A vivência no campo de concentração assume um espaço e um peso de uma dimensão tal que tendencialmente apaga tudo o que ocorreu antes e, retrospectivamente, tudo o que veio a ocorrer depois. Dá-se uma cisão do Eu. (SELIGMANN-SILVA, 2000, 93)

Segundo Seligman-Silva, a experiência do campo seria como um distúrbio na realidade: um “excesso de realidade” que cria uma cisão e confusão no tempo. O passado e o futuro descolam-se do presente, sendo o futuro longínquo apagado, pois as únicas preocupações estão próximas: a fome, a neve, o trabalho no campo. Assim, o *Lager* tem o poder não apenas de apagar o Eu da vida anterior, mas também as expectativas do que está por vir. A pessoa que passou por essa experiência sofre, dentro desse contexto, uma cisão. Em alguns testemunhos podemos ver essa influência do trauma – sobreviventes que carregam ainda essa confusão. Assim, nesse sentido, cita Primo Levi e Jorge Semprún, que, constantemente, sonham estar de volta no campo. A vida, dividida em “antes e depois”, é, portanto, afetada: “Para ele [Semprún], Buchenwald constitui a ‘última realidade’, tudo fora dessa experiência sufocante assemelha-se ou tem a leveza de um sonho” (SELIGMANN-SILVA, 2000, 94).

Em contrapartida, quando penso nessa questão, lembro da fala de outra sobrevivente, Ruth Klüger, que, em *Paisagens da Memória*, escreve:

A Auschwitz nunca mais voltei e tampouco tenho intenção de fazê-lo nesta vida. Para mim, Auschwitz não é um lugar de peregrinação, um santuário. Poderia vangloriar-me por ter saído de lá com vida, mas quero dizer que Auschwitz não se tornou um lugar de referência para mim, que passei por ali e esse lugar não conseguiu me reter [...] Não pertenço àquele lugar que vi com os olhos, senti com o nariz e temi como nunca, e que hoje existe apenas como museu, e nunca pertenci a ele. Um lugar para os que querem preservar a área.

E, no entanto, esse lugar torna-se para todo aquele que ali sobreviveu uma espécie de lugar de origem. A palavra Auschwitz tem hoje uma grande aura, mesmo que seja negativa, de modo que ela determina em grande medida o que se pensa sobre uma pessoa quando se sabe que ela esteve lá. Também em relação a mim, as pessoas que querem dizer algo importante a meu respeito mencionam que estive em Auschwitz. **Mas não é tão simples assim, pois não importa o que vocês possam pensar, não venho de Auschwitz, venho de Viena.** Viena não pode ser posta de lado, ela se percebe pela minha linguagem; Auschwitz, porém, era tão estranho para mim quanto a lua. Viena é uma parte de minha estrutura mental e fala através de mim, enquanto Auschwitz foi o lugar mais despropositado onde jamais estive e a lembrança que tenho de lá permanece na alma como um corpo estranho, como um projétil de chumbo que não pode ser extirpado do corpo. Auschwitz foi apenas um acaso monstruoso. (KLÜGER, 2005, 125-126, grifos meus)

“Não venho de Auschwitz, venho de Viena”. Com essa frase, a autora nos mostra um pouco do que sente: ela não foi separada de seu passado. Para ela, a confusão do pós-campo não ocorre do mesmo jeito. Annette Wieviorka, em *The Era of the Witness*, considera Klüger como a pessoa que quebra com a imagem do ex-prisioneiro, tão comum nas testemunhas das décadas após o julgamento de Eichmann:

Estamos na presença de um segundo mito fundador. A história inteira de um indivíduo se amarra aos anos que passou no campo ou nos guetos por causa de um puro postulado: de que essa experiência foi a experiência decisiva de sua vida. Isso, no entanto, ainda há de ser provado, algo que ninguém ainda fez. Ruth Klüger é, pelo que sei, a única a protestar contra essa imagem do ex-prisioneiro. (WIEVIORKA, 2006, 139, trad. minha).

Tendo passado por três campos de concentração em sua infância, Ruth Klüger tem muito a dizer sobre a experiência no Lager. Porém, ao lermos seu livro, nos deparamos com uma autobiografia que vai muito além disso. O antes

e o depois são partes essenciais de sua vida e sua formação. Manias e medos que tivera na infância, antes do campo de Theresienstadt, permanecem depois de adulta, morando em Nova York. As complicadas relações familiares se mantêm emaranhadas. Chega a ser curioso o modo como expõe essas questões, pois sabe que pode ser questionada sobre isso:

Logo se vê que estas memórias praticamente não tratam dos nazistas, sobre quem tenho pouco a dizer, mas sim, ao contrário, das pessoas difíceis, neuróticas, que eles encontravam em seu caminho, famílias que, como seus vizinhos cristãos, não tinham levado uma vida ideal. (KLÜGER, 2005, 53)

Ao ser questionada se sua família não havia se aproximado devido aos acontecimentos externos do Terceiro Reich, responde: “Isto é uma bobagem sentimental baseada na ideia absurda de que o sofrimento purifica.” (KLÜGER, 2005, 53) Eram, afinal, pessoas comuns. O livro não fala sobre os nazistas ou a perseguição aos judeus. É um livro sobre sua identidade, uma resposta às pessoas que reagem mal quando ela conta sobre seu passado. Trata-se das diversas estruturas, com rachaduras e tudo, que compõem seu Eu.

Dentre essas estruturas estão, é claro, as pessoas que perdeu no caminho: seu pai, morto numa câmara de gás, e seu irmão, que foi assassinado no transporte para os campos. A angústia de não saber os detalhes de suas mortes e de não ter um lugar para honrá-los a faz perseguir seus fantasmas.

“Onde não existe túmulo, o trabalho de luto nunca termina.” (KLÜGER, 2005, 87). No entanto, ela encontra seu próprio local de rememoração em forma de escrita. *Paisagens da Memória* é recheado de poesias, de sua autoria, que dedica aos que perdeu. Para o pai, por exemplo: “Escrevi-lhe versos, em alemão e em inglês, uma espécie de exorcismo” (KLÜGER, 2005, 34). Escrever não é só um ato de reafirmar sua identidade, mas também de rememoração do outro e, de algum jeito, lidar com seu luto.

Também a autora Scholastique Mukasonga opera com a rememoração por meio da escrita. Sobrevivente não do Holocausto, mas de um genocídio cronologicamente mais próximo a nós – o de Ruanda, em 1994, mulher tutsi, ela nasceu em Guicongoro e foi, junto com sua família, exilada em Nyamata pela perseguição dos hutus. Apesar de não estar em Ruanda no ápice do genocídio, Mukasonga é uma sobrevivente. Enquanto crescia, sentia o ódio e violência aos seus. Seu primeiro livro autobiográfico, *Baratas*, explicita, desde o título, a animalização dos tutsis pelos hutus: “Eles nos chamavam de *inyenzis*, as baratas. A partir de então, em Nyamata, seríamos todos baratas. Eu era uma *inyenzi*” (MUKASONGA, 2018, 47).

Ela narra, em seus livros, essa sensação de saber que não era bem-vinda em seu país. Desde muito cedo, nas vilas e no colégio, experienciou a segregação e o ódio. Além disso, fala sobre a espera agonizante que sentia ao crescer e ter a consciência de que a morte estava próxima:

Hoje em dia, não existe mais nada. Os assassinos destruíram a cara até não sobrar qualquer vestígio. A *brousse* recobriu tudo. É como se não tivéssemos existido jamais. E, no entanto, minha família viveu lá, na humilhação, no medo de cada dia, na expectativa daquilo que aconteceria e que não sabíamos nomear: o genocídio. E sou a única a possuir essa lembrança. É por isso que escrevo essas linhas. (MUKASONGA, 2018, 51)

Todo tutsi sabia que o massacre aconteceria. O *quando* e *como* eram apenas especulações. Então, como conta Mukasonga, a comunidade se juntava para sobreviver como podia. Em *Baratas*, a autora relata sua vida, desde o nascimento nos anos 1950 até 2004, quando retorna a Ruanda. O livro é uma homenagem aos tutsis, os mortos e os sobreviventes, e, em especial, à sua família. Ela, que, junto com seu irmão, se refugiou no Burundi, não estava lá quando o resto de sua família foi assassinada. Com os depoimentos de

sobrinhas e vizinhos sobreviventes, soube depois dos detalhes e escreveu para fazer, como ela diz, a chamada de seus mortos.

Eu não estava entre os meus quando foram cortados a facão. Como é que pude continuar vivendo nos dias da morte deles? Sobreviver! Na verdade, essa era a missão que nossos pais tinham confiado a mim e a André. Deveríamos sobreviver, e no momento eu sabia o que significava essa dor. Era um peso enorme que recaía sobre os meus ombros, um peso muito real, que me impedia de subir a escadinha que levava à sala de aula, me fazia parar em frente à porta do meu apartamento, incapaz de abri-la e entrar. Tinha a meu cargo a memória de todos esses mortos. Eles me acompanhariam até a minha própria morte. (MUKASONGA, 2018, 132)

Perseguida pelos mortos, Scholastique Mukasonga se vê com a responsabilidade de eternizar a memória de seu povo. Suas tradições, relações, cotidiano e o modo como os tutsis se adaptaram ao exílio se entrelaçam em sua narrativa. No livro *A Mulher de Pés Descalços*, essa missão é ainda mais forte, por ser dedicado à memória de sua mãe.

Não cobri o corpo da minha mãe com o seu pano. Não havia ninguém lá para cobri-lo. Os assassinos puderam ficar um bom tempo diante do cadáver mutilado por facões. As hienas e os cachorros, embriagados de sangue humano, alimentaram-se com a carne dela. Os pobres restos de minha mãe se perderam na pestilência da vala comum do genocídio, e talvez hoje, mas isso não saberia dizer, eles sejam, na confusão de um ossuário, apenas osso sobre osso e crânio sobre crânio.

Mãezinha, eu não estava lá para cobrir o seu corpo, e tenho apenas palavras – palavras de uma língua que você não entendia – para realizar aquilo que você me pediu. E estou sozinha com minhas pobres palavras e com minhas frases, na página do caderno, tecendo e retecendo a mortalha do seu corpo ausente. (MUKASONGA, 2017, 7)

A escrita vira, para Mukasonga, uma mortalha, um modo de reverenciar e homenagear os mortos cujos corpos ela não sabe onde estão. Como Ruth Klüger, sua família não tem túmulo e o trabalho de luto precisa tomar outra forma. Assim, suas páginas ganham essa função.

Assim, não considero suficiente pensar os textos de Klüger e Mukasonga na mesma chave de leitura do trauma, que vemos, por exemplo, em Primo Levi ou Jorge Semprún, que, por sua vez, descrevem uma dificuldade em encontrar seu lugar. Elas, ao contrário, afirmam suas origens como anteriores ao evento-limite. Suas obras, mesmo quando falam sobre o campo ou sobre a perseguição, não giram em torno dessa experiência, mas sim do que acontece em decorrência dela. O que trazem são questões importantes sobre a escrita. Não nego que o tema do trauma apareça, mas entendo que suas motivações para o testemunho são outras, vindas do anseio por quebrar um silêncio.

### **O lugar da escrita**

Em Ruanda, um país tradicionalmente de cultura oral, ocorre um crescimento de sua produção literária após o genocídio de 1994. Adriana Aguiar, em seu artigo *Prelúdio a um genocídio: memória, rumor e teor testemunhal na narrativa de Scholastique Mukasonga*, organiza cronologicamente esse surgimento da cultura escrita. Logo após o massacre, escritores e jornalistas foram convocados para colher informações dos sobreviventes e escrever suas versões sobre o acontecido. Dentre esses, muitos estrangeiros e poucos ruandeses. E, deles, nenhum que esteve presente na eclosão do evento.

Adriana Aguiar levanta, então, a questão da diferença entre o testemunho direto e a escrita de um observador de fora. A experiência traz uma dimensão à escrita que não vemos em quem não esteve presente no evento. Para este, o que importa são os fatos. Já para o testemunho, há uma

responsabilidade moral em relação à dor e à memória da vítima (AGUIAR, 2018, 66). A isso, se mistura a questão comentada anteriormente: a representação. A autora cita Márcio Seligmann-Silva para argumentar que o testemunho é, de fato, uma alternativa ao silêncio. Entre todas as dificuldades da linguagem, “resta ao escritor, aquele que atravessou a morte, portanto, recorrer à imaginação para dar conta de elaborar a experiência do horror.” (AGUIAR, 2018, 67)

Quem atravessa a morte sabe mais do que ninguém como escrever o inenarrável. Afinal, sua imaginação é uma forma de elaborar e lidar com o que passou. Em Ruanda, essa vontade de narrar se transforma no crescimento da cultura escrita no país. Em resposta ao apagamento da identidade das vítimas do genocídio, a partir de sua bestialização, há o desejo de contar sua história:

Em outras palavras, se o projeto genocida tem a clara intenção de eliminar, apagar; a escrita pode se revelar, enquanto *pharmakon*, como espaço simbólico que marca, registra e ajuda a lembrar. Narrar, no pós-genocídio, tem, portanto, a potência de um ato de resistência, de dar testemunho aos mortos; é, com palavras, dar aos silenciados e desaparecidos uma existência pós-eliminação. A tarefa faz dialogar passado e futuro: ao evitar esquecer, compromete-se na tentativa de evitar que as catástrofes sejam reproduzidas. (AGUIAR, 2018, 66)

O “evitar esquecer” não se encaixa apenas na conhecida expressão “para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça”. Trazer à luz a voz dos silenciados é um papel importante da escrita, como vemos em Ruth Klüger ou Scholastique Mukasonga. No entanto, essa resistência não se aplica apenas ao testemunho “para os mortos” – Klüger, por exemplo, utiliza a escrita para tomar posse de sua própria história. O testemunho também é para si mesma: tudo que lhe é negado, por associação ao seu passado no *Lager*, é rebatido em sua obra. Uma passagem marca bem essa questão: quando sua tia, nos Estados

Unidos, tenta convencê-la de que deve apagar Auschwitz de sua memória e fingir que nunca aconteceu. Ela, ainda criança, nega a sugestão:

Pensei que ela queria tomar de mim a única coisa que tinha, ou seja, minha vida, a vida que vivera. Não se pode jogar isso fora como se tivéssemos uma outra guardada no armário. Ela também não desejaria jogar sua infância fora, essa é minha e pronto, não posso inventar uma outra vida para mim. Por que impor regras de como eu deveria lidar com ela? Catando palavras pouco acessíveis, rechacei essa sugestão de trair minha gente, os meus mortos. (KLÜGER, 2005, 203)

Esquecer seria tanto trair a si mesma quanto a seus mortos. Os campos fizeram parte de sua vida tanto quanto sua infância em Viena: não há separação do Eu. Já a escritora ruandesa, com seus livros, não apenas contou a história de sua família, mas também teve importante papel ao se tornar uma das primeiras romancistas – na cultura escrita – de Ruanda. Seu livro *Nossa Senhora do Nilo* (2012) conta a história das estudantes do liceu para meninas Nossa Senhora do Nilo e explora a segregação e perseguição entre hutus e tutsis. Esse liceu nunca existiu, nem suas personagens.

Apesar de ficcional – diferente de seus outros três livros sobre o Genocídio de Ruanda – o romance de 2012 fala muito sobre o que Scholastique Mukasonga não queria deixar calar: sua experiência no colégio. Em entrevista à FLIP – Festa Literária Internacional de Paraty – de 2017, ela fala sobre a escrita de seus livros:

*Nossa Senhora do Nilo* foi meu primeiro romance. Eu quis fazê-lo porque nessa idade, a mesma em que me encontrava no colégio, que não era o Nossa Senhora do Nilo, mas o Nossa Senhora de Cîteaux, eu me vi numa situação de discriminação e ódio cotidianos da mesma maneira que minhas heroínas, Veronica e Virgínia. Essa foi uma das experiências mais dolorosas de minha vida. No caso das deportações para Nyamata, onde fomos confinados a partir dos anos 60, éramos todos tutsis.

Éramos maltratados, éramos mortos, mas vivíamos a mesma coisa. Aquilo era a normalidade e assimilamos a ideia de que éramos insetos. Quando cresci, eu nem me questionava: eu era um inseto e não tinha direito de viver. Mas isso era compartilhado. No colégio, ao contrário, onde eu fazia parte de uma cota de 10% (de tutsis), eu era minoria, estava solitária diante do ódio. Era muito doloroso e eu não podia escrever esse livro na forma de autobiografia. Foi preciso encontrar um outro tipo de escrita, a do romance. (MUKASONGA, 2017)

A escrita torna-se ato de resistência e um meio de comunicação para ela. Enquanto *Baratas* e *A Mulher de Pés Descalços* nos mostram a cultura tutsi e a história de sua família, *Nossa Senhora do Nilo* é uma reivindicação de sua própria memória. Em outro gênero literário, ela encontra a voz que lhe faltava para contar uma história que, apesar de dolorosa, precisava ser exposta.

### **Enfim, a resistência**

Ruth Klüger e Scholastique Mukasonga nos transmitem, em seus livros, um sentimento de resistência. Apesar de terem passado por eventos despersonalizadores, as duas ainda querem contar suas histórias e proteger suas identidades do apagamento. Klüger tem uma motivação pessoal, quer se apropriar de seu passado e provar que ele o pertence.

Hoje em dia há pessoas que perguntam: ‘Mas você era jovem demais para se lembrar daqueles tempos terríveis’. Ou nem mesmo perguntam, elas afirmam com plena certeza. Penso então que querem tirar de mim a minha vida, pois a vida nada mais é do que o tempo que se viveu, a única coisa que temos, e é isto que me negam quando põem em dúvida o meu direito de rememorar. (KLÜGER, 2005, 68-69)

Como na citação que vimos antes, em que discute com a tia, aparece novamente o receio de tirarem dela tudo que tem – sua vida. Ou, mesmo, a vida

de seu pai e irmão. Deixar de lembrar do passado, a época em que viveu com eles, seria impossível. E, ao mesmo tempo, supor que ela poderia esquecer o evento que causou a morte deles vai contra sua memória.

Scholastique Mukasonga se motiva por um sentimento coletivo de rememoração. Ela se vê como a guardiã da memória dos tutsis, responsável por passar adiante sua cultura e histórias. Se os hutus tanto queriam que eles fossem apagados da história de Ruanda, em suas páginas, os mortos são lembrados e velados:

A pista é ladeada por sebes altas verde-escuro, como grandes tapeçarias de luto; os eufórbios das antigas cercas enlouqueceram. Atrás, há uma confusão de espinheiros, como se jamais um ser humano tivesse se aventurado por lá. E, no entanto, homens, mulheres e crianças moraram lá, mesmo que lhes tenha sido negado o direito de viver, mesmo com todo o empenho de apagar o menor traço de sua existência. (MUKASONGA, 2018, 166)

Ao pintar a imagem de um país habitado por tutsis, descrever suas casas, seus hábitos culinários e o jeito que tratavam a terra, a autora vai contra o projeto genocidário de Ruanda. A existência tutsi é reafirmada em cada página de seus livros, para que não haja dúvida de quem morou lá.

É possível que, como as categorias de trauma e angústia, a resistência seja um caminho para o estudo dos testemunhos. Entender de onde vem a necessidade da escrita é essencial para entendermos os eventos, e vice-versa. Resistir é uma resposta à despersonalização, uma que não vem puramente do trauma. Ademais, é difícil colocar em uma caixa conceitual todas as representações que temos. Nesse sentido, para Ruth Klüger:

O papel que desempenha na vida o fato de ter estado num campo de concentração não pode ser avaliado por nenhuma regra psicológica precária; ao contrário, é sempre diferente para

cada indivíduo, depende do que o precedeu e do que se seguiu, bem como das coisas que ocorreram para cada indivíduo ali. Para cada um foi uma experiência única. (KLÜGER, 2005, 68)

Se cada experiência é única, cada resposta a ela também o é. Considerando a importância da representação escrita e o papel que nós desempenhamos, como historiadores e leitores, devemos ter em mente que o testemunho é uma via de mão-dupla:

Sem a nossa vontade de escutar, sem o desejo de também portar aquele testemunho que se escuta, não existe o testemunho. O dialogismo do testemunho o transporta para o campo da pragmática do testemunho. (SELIGMANN-SILVA, 2008, 72)

Precisa-se de alguém que queira ouvir e de alguém que queira contar. Então, que sejamos bons leitores, nos abrindo ao que as fontes nos dizem, antes de fazer um diagnóstico cego. Ruth Klüger e Scholastique Mukasonga são, afinal, dois exemplos de que há muitas camadas que ainda devemos explorar na literatura de testemunho. O luto, a experiência, a rememoração, a resistência e a angústia são várias faces que podemos encontrar em uma só obra. E, de certa maneira, evidenciam que se trata de uma leitura sobre vidas reais, com seus percalços e peculiaridades. Vidas que não começaram – nem terminaram – no trauma.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Adriana. **Prelúdio a um genocídio: memória, rumor e teor testemunhal na narrativa de Scholastique Mukasonga**. Caligrama: Revista De Estudos Românicos, v. 23, p. 63-82, 2018.

CALDAS, PEDRO SPINOLA PEREIRA. **O conceito de evento limite: Uma análise de seus diagnósticos**. TEMPO (Niterói. Online), v. 25, p. 737-757, 2019.

FLIP – Festa Literária Internacional de Paraty. **Sobremesa Flip 2017 - Scholastique Mukasonga**. Youtube, 21/08/17. Disponível em:

<[https://www.youtube.com/watch?v=KW9Gw5g\\_TVE](https://www.youtube.com/watch?v=KW9Gw5g_TVE)>. Acesso em: 30/08/22.

KLÜGER, Ruth. **Paisagens da Memória: Autobiografia de uma Sobrevivente do Holocausto**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

LACAPRA, Dominick. **Escribir la Historia, Escribir el Trauma**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

MUKASONGA, Scholastique. **A Mulher de Pés Descalços**. São Paulo: Ed NÓS, 2017.

\_\_\_\_\_. **Nossa Senhora do Nilo**. São Paulo: Ed NÓS, 2017.

\_\_\_\_\_. **Baratas**. São Paulo: Ed NÓS, 2018.

SELIGMANN-SILVA, M.; NESTROVSKI, Arthur (Org. **Catástrofe e Representação**. 1a. ed. São Paulo: Escuta, 2000.

SELIGMANN-SILVA, M. **Narrar o trauma - A questão dos testemunhos de catástrofes históricas**. Psicol. clin. vol.20 no.1. Rio de Janeiro, 2008. p. 65-82, 2008.

WIEVIORKA, Annette. **The Era of the Witness**. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

Recebido em Setembro de 2022.

Aprovado em Novembro de 2022.

**As igrejas inclusivas no Brasil.  
Os casos da Igreja Cristã Inclusiva (ICI), de  
Uberlândia/MG, e da Igreja Cristã Contemporânea  
(ICC)**

**Inclusive churches in Brazil. The cases of Igreja Cristã  
Inclusiva (ICI), of Uberlândia/MG, and of Igreja Cristã  
Contemporânea (ICC)**

*Mara Regina do Nascimento*<sup>1</sup>

*Vinicius Roesler Pereira*<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora no Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (INHIS/UFU), Coordenadora Local do Programa de Pós-graduação em Ensino de História (PPGEH/UFU), Curso de Mestrado Profissional em Ensino de História em Rede Nacional (ProfHistória). [mara.regina10@gmail.com](mailto:mara.regina10@gmail.com)

<sup>2</sup> Graduando no Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (INHIS/UFU). [vinyroesler@gmail.com](mailto:vinyroesler@gmail.com)

## RESUMO

Atualmente a comunidade evangélica corresponde a 31% da população brasileira, ao passo que os indivíduos LGBTQIA+ correspondem a 10%. Conhecidas por seus discursos moralizantes, homofóbicos e em defesa do arranjo tradicional de família, muitas congregações neopentecostais têm gerado tensões de ordem religiosa, social, política e cultural entre essas duas esferas da sociedade. Contudo, é interessante ressaltar que a existência de igrejas que se propõem a acolher a pluralidade das sexualidades e das identidades de gênero também é crescente dentro da vertente neopentecostal. Nossa pesquisa tem como enfoque a comparação entre dois tipos de igrejas evangélicas, as de caráter conservador e as de aspecto progressista/inclusivo, que possuem, elas próprias, as suas diferenças, como é o caso da ICI e da ICC, a Igreja Cristã Inclusiva e a Igreja Cristã Contemporânea. Interessa-nos problematizar a violência de gênero, as acomodações e as negociações estabelecidas, quando os conflitos ideológicos e a repressão a comportamentos são evidentes. Concluimos, pelas evidências trazidas por nossa pesquisa, que até mesmo no interior das igrejas inclusivas há diferenças no tratamento dos fiéis LGBTQIA+, confirmando o quanto a problemática de gênero não é campo pacífico, mas, antes, de conflito e contradições.

**Palavras-Chave:** História e religião; Diversidade religiosa; Igrejas Neopentecostais.

## **ABSTRACT**

Currently, the evangelical community corresponds to 31% of the Brazilian population, whereas the LGBTQIA+ individuals correspond to 10% of the same population. Known for their moralizing and homophobic discourse defensive of the traditional familial arrangement, many Neo Pentecostal congregations have created tensions of religious, social, political and cultural magnitude between these two groups. However, it is interesting to highlight that the existence of churches that are willing to accommodate the plurality of sexualities and gender identities is also growing within the Neo Pentecostal strand. Our research had as a focal point the comparison between two types of evangelical churches, the ones of conservative disposition and the ones of progressive/inclusive disposition, that too possess, amongst themselves, their differences, as is the case with ICI and ICC, the Igreja Cristã Inclusiva (Inclusive Christian Church) and Igreja Cristã Contemporânea (Contemporary Christian Church). It interested us to problematize the established gender-based violence, accommodations and negotiations when the ideological conflicts and the repression of behaviors are evident. We conclude, via the evidence brought by our research, that even inside the inclusive churches there is differential treatment to the LGBTQIA+ believers, confirming how much the matter of gender is not a peaceful one, but instead filled with conflict and contradiction.

**Key-words:** History and religion; Diversity of religion; Neo Pentecostal Churches.

Iniciamos este texto, levando em conta, primeiramente, que, dada a diversidade de opiniões sobre múltiplos temas acerca de uma sociedade, é possível afirmar que as religiosidades, isto é, as formas de experimentar a religião, são também heterogêneas, tanto no contexto protestante, ou católico, como em quaisquer outras confissões religiosas. Neste sentido, concordamos com Sergio da Mata, ao afirmar que:

A religião nunca trata exclusivamente de “fé”, “santidade” ou “salvação”. Ela tende a ampliar seu campo de influência para as mais diversas esferas da vida, da sexualidade à política, estabelecendo ou pretendendo estabelecer a forma como os indivíduos devem agir em tal ou qual circunstância (MATA, 2010, p. 23).

Refletindo sobre a sexualidade e sua intrínseca relação com a religiosidade, Foucault (1999) aponta que, no Ocidente, a partir de meados do século XVI, a sexualidade passa a ser objeto de interesse da confissão pastoral católica, essencialmente de modo a reprimi-la, mas igualmente com o intuito de delimitar quais seriam as sexualidades que ganhariam *status* de normalidade e legitimidade. Estabeleceram-se como normais e socialmente aceitas, então, as relações heterossexuais monogâmicas, em que o ato sexual deveria objetivar, em primeira instância, a procriação. Definido esse padrão, as sexualidades e práticas sexuais divergentes foram, durante séculos, marginalizadas e perseguidas pela sociedade ocidental, sendo as instituições religiosas as que encabeçaram tal exclusão, seja na vertente católica, seja na protestante.

Mesmo considerando esse papel de substancial dominância da religião, é possível afirmar que as religiosidades são heterogêneas em suas matizes e configurações. As influências do mundo contemporâneo pesam nas mudanças ou na manutenção das diretrizes religiosas, conhecidas por serem mais refratárias às transformações sociais (OLIVEIRA, 2019). Assim, a questão da diversidade sexual

ganha lugar de destaque nesse debate, em especial no que concerne à população LGBTQIA+.

Em recente *editorial-manifesto*, Emerson José Sena da Silveira chamou de “transbordamento de fronteiras” os novos caminhos epistemológicos e conceituais abertos pelos campos de estudos da religião. Para Silveira, “a religião, ou as religiões, são evidências de identidades, atravessadas, remontadas, ressuscitadas, renovadas, desmontadas, que se espalham em novos espaços ou em antigos territórios” (SILVEIRA, 2017, p. 3), como a política, as questões de gênero, a família, entre outros. Os desafios contemporâneos são múltiplos e inesgotáveis e as reflexões acadêmicas sobre a religião acabam assumindo o compromisso de pautar fenômenos que não cessam de ampliar-se, “exigindo uma multi-competência hermenêutico-metodológica do pesquisador em teologia e ciências da religião” (Idem). Para Silveira, “as linhas de tensão entre as ordens deste mundo e as religiões caracterizam-se por invasões, ultrapassagens, concessões e adaptações, em um desenho multiforme caracterizado pela razão, pela emoção, pela corporeidade, pela magia” (SILVEIRA, 2017, p. 4).

Para a realização desta pesquisa, escolhemos fazer uma análise de duas igrejas inclusivas: a Igreja Cristã Contemporânea (ICC) e a Igreja Cristã Inclusiva (ICI), com sede na cidade de Uberlândia, Minas Gerais. A maior parte das informações sobre a ICC presentes neste texto baseou-se no artigo publicado por Marcelo Natividade (2010) e na monografia escrita por Fernanda Cruz (2018), tendo ambos realizado pesquisa de campo em sedes desta igreja na cidade do Rio de Janeiro e em Belo Horizonte, respectivamente. Quanto a ICI, quase todas as informações a seu respeito foram colhidas em suas redes sociais, em grande parte devido à escassez de trabalhos acadêmicos publicados sobre ela, além do impedimento à realização de pesquisas de campo, dada a conjuntura pandêmica da Covid-19.

## **As igrejas inclusivas: na contramão de um cenário opressor**

A religião se adapta às transformações sociais e cada indivíduo possui diferentes vivências religiosas. É assim que foram dadas as condições para que, em 1968, nos EUA, Troy Perry, que havia sido expulso de sua antiga congregação por ser gay,, fundasse a *Metropolitan Community Church* (MCC). Durante a sua internação no hospital, onde se recuperava de uma tentativa de suicídio, conta-se que teve uma visão na qual Deus lhe dizia para construir uma igreja que acolhesse pessoas como ele, pertencentes à comunidade LGBTQIA+. Autoproclamando-se reverendo, Perry elaborou uma *Teologia Inclusiva*, além de criar a MCC, a primeira igreja nesse segmento (CRUZ, 2018).

Tendo seu primeiro exemplar ao final dos anos 1960 com a construção da MCC por Troy Perry, o modelo de igreja inclusiva teve repercussão não somente no meio religioso, como no campo acadêmico, sobretudo entre as esferas que se dedicam a estudar as temáticas voltadas à religião e sua conexão com os estudos de gênero. Dessa maneira, buscando responder questões de cunho epistemológico, passou-se a investigar o que seria de fato uma igreja inclusiva.

Segundo Marcelo Natividade e Leandro de Oliveira (2009), igrejas inclusivas são aquelas que, em termos teológicos, leem de maneira diferente a condenação da homossexualidade, retirando o caráter pecaminoso atribuído à orientação sexual e interpretando-a como uma criação divina, uma bênção. Para Aramis Luis Silva (2017), podem ser consideradas igrejas inclusivas as que têm por objetivo congregar pessoas que estão afastadas da vida cristã, por conta de moralidades que excluem suas sexualidades e suas identidades de gênero. Para Fátima Weiss de Jesus (2012), igrejas inclusivas são as que aceitam a população LGBTQIA+.

Dentro desse segmento, elas próprias se preocupam em deixar clara sua alteridade perante as demais congregações religiosas de aspecto tradicional. Na página do *Facebook* de uma dessas congregações, a Igreja Cristã Inclusiva (ICI), uma das igrejas analisadas mais à frente neste texto, se estabelece da seguinte maneira: “Somos uma família cristã unida sob o Nome de Jesus. Cremos que a diversidade é um presente de Deus, por isso todos os seres humanos são bem-vindos” (IGREJA CRISTÃ INCLUSIVA – Uberlândia, *Facebook*, s.d., s.p.). Ainda nessa categoria, em seu *website*, a Igreja Cristã Contemporânea (ICC), de Uberlândia (MG), fundada pelo pastor Marcos Gladstone e que iremos apresentar mais adiante neste artigo, se coloca como uma igreja “na contramão de um cenário opressor e um sistema religioso muitas vezes intolerante e alheio às necessidades das minorias” (site eletrônico da CONTEMPORÂNEA - IGREJA CRISTÃ, s.d., s.p.).

Essa preocupação em se diferenciar de congregações mais tradicionais vem, fundamentalmente, do aspecto mais conservador com que o meio pentecostal e neopentecostal, em sua maioria, trata as questões de identidade de gênero e sexualidade, não sendo incomuns manifestações de homofobia pastoral. Segundo a pesquisadora Fernanda Luzia da Cruz, há igrejas tradicionais que se dizem receptivas à comunidade LGBTQIA+, que, no entanto, impedem pessoas assumidas como tais de ascender na hierarquia sacerdotal, ou então somente as acolhem com a intenção de readequação moral. Como forma de justificar e legitimar essa abordagem dada à população LGBTQIA+, várias congregações se pautaram em interpretações literais e em versões distorcidas de trechos bíblicos, tornando-os homofóbicos, como, por exemplo, o excerto retirado de Levítico 20:13, muito utilizado em cultos de forma acusatória e com objetivos discriminatórios: “Se um homem se deitar com outro homem como quem se deita com uma mulher, ambos praticaram um ato repugnante. Terão que ser executados, pois merecem a morte” (BÍBLIA SAGRADA. *Antigo Testamento*: Levítico 20: 13).

Em oposição a essa assertiva homofóbica, Fernanda Cruz lembra que a “Teologia Inclusiva”, vinda do protestantismo, “herança de Lutero e Calvino”, tem como característica “uma abordagem que pretende evitar interpretações literais dos textos bíblicos e distanciar-se de um fundamentalismo religioso pentecostal” (CRUZ, 2018, p. 17). O trecho trazido acima se explicaria num contexto bastante específico, ligado a um tempo-espço que se refere ao universo das práticas culturais antigas do povo de Israel, atreladas ainda a tradições não cristãs, tais como a idolatria, a prostituição cultural e os sacrifícios sexuais a outros deuses, práticas, enfim, que passavam a ser condenadas pela nova religião monoteísta que crescia no mundo antigo. Fernanda Cruz, a esse respeito, lembra que não são às relações homoafetivas que o versículo Levítico 20:13 se refere, mas sim às condutas religiosas pagãs. A autora recorre ao pastor Marcos Gladstone, fundador da Igreja Cristã Contemporânea, que escreveu em 2008 o livro “A Bíblia Sem Preconceitos”, para nos alertar que:

O livro de Levítico não estava proibindo formas de relacionamento homoafetivo em amor (ou seja, o que hoje entendemos como homoafetividade), mas uma condenação a esta forma de adoração a outros deuses e também a esta forma de sacrifício idólatra, que se distanciava da adoração que se recomendava fazer ao Deus de Abraão. (GLADSTONE, 2008, p. 70. Apud CRUZ, 2018, p. 17).

Ao reinterpretar essa passagem, Fernanda Cruz afirma que, para Gladstone:

toda homofobia religiosa é resultante de uma operação de distorção da Palavra de Deus, a partir, fundamentalmente, da tradução errônea de duas palavras da língua grega e da construção de doutrinas homofóbicas pelas interpretações tendenciosas de alguns textos, como várias vezes já foram feitas na história e ainda se fazem em nossos dias (GLADSTONE, 2008, p.14. Apud CRUZ, 2018, p. 17).

Igrejas mais conservadoras que baseiam seus discursos e práticas nos parâmetros apenas heteronormativos, ou fundamentalistas, têm lançado mão de

formas distorcidas e discriminatórias de interpretação bíblica e produzem com isso um Deus preconceituoso e excludente. Igrejas mais abertas e inclusivas se dedicam a contradizer e amenizar os discursos restritivos e severos. O terreno das interpretações de trechos das escrituras será sempre de muitas disputas de narrativas.

Ao questionar as escrituras, ou lutar contra os binarismos e suas hierarquias, criar, fundar, abrir ou ingressar numa igreja inclusiva são claramente estratégias de subversão, visando romper, inverter e deslocar a lei paterna, na qual tem se inscrito as significações de gênero<sup>3</sup> e de sexualidade com seus dualismos problemáticos.

### **Um breve histórico do cenário pentecostal e neopentecostal no Brasil**

Tendo em vista o caráter dicotômico entre as igrejas inclusivas e as igrejas tradicionais, para compreendermos este panorama de maneira mais aprofundada, se faz necessária uma breve recapitulação histórica a respeito da fundação e consolidação do cenário pentecostal e neopentecostal brasileiro.

Segundo Ricardo Mariano (2004) e Oliveira (2019), podemos dividir o fenômeno pentecostal em três gerações de igrejas: a primeira geração encabeçada pela Congregação Cristã e pela Assembleia de Deus a partir do início do século XX; a segunda geração em vigor desde a década de 1950, protagonizada por congregações como a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Brasil Para Cristo, a Deus é Amor e a Casa da Bênção; e finalmente, a terceira geração (ou neopentecostalismo), surgida em

---

<sup>3</sup> As disputas por interpretações das narrativas bíblicas são recorrentes no universo religioso, sobretudo entre os pentecostais e neopentecostais, embora muito pouco presentes no cenário católico. Aqui neste texto, buscamos encontrar explicação para tais disputas na concepção de gênero analisada por Judith Butler, para quem “essas concepções têm precedentes cristãos e cartesianos, os quais, antes do surgimento da biologia vitalista no século XIX, compreendiam ‘o corpo’ como matéria inerte que nada significa, ou mais especificamente, significa o vazio profano, a condição decaída: engodo e pecado, metáforas premonitórias do inferno e do eterno feminino (BUTLER, 2018, p. 220).

fins dos anos 1970, tem como principais expoentes a Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça de Deus, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e a Renascer em Cristo.

Surgidas respectivamente em 1910 e 1911, a Congregação Cristã e a Assembleia de Deus foram fundadas por europeus batizados no pentecostalismo norte-americano (OLIVEIRA, 2019). Ambas se destacam por uma tradição anticatolicista, que possuía maior força no contexto de sua fundação, quando o catolicismo era religião quase hegemônica no Brasil. Além disso, são demarcadas pelo dom de línguas (glossolalia), por um sectarismo radical caracterizado pelas rígidas normas de vestimenta, como também pelo ascetismo de rejeição ao mundo, isto é, a renúncia a quase tudo que não faça parte de uma cultura religiosa (MARIANO, 2004). Contudo, enquanto a Congregação Cristã permanece com fortes traços sectários e praticamente isolada das demais instituições pentecostais, a Assembleia de Deus, desde a década de 1980, vem aos poucos tentando se adaptar ao mundo contemporâneo (OLIVEIRA, 2019).

A segunda geração, por seu turno, emerge a partir de 1953 quando dois missionários estadunidenses fundam uma sede brasileira da *International Church of the Foursquare Gospel* (Igreja do Evangelho Quadrangular, em português) durante a Cruzada Nacional de Evangelização em São Paulo. A partir disso, surgem igrejas com características semelhantes entre as décadas de 1950 e 1960 como as supracitadas Deus é Amor, Brasil Para Cristo e Casa da Bênção. São notórias nessas congregações uma teologia fortemente associada à cura divina, à introdução e ao intenso uso do rádio<sup>4</sup> como ferramenta proselitista e pregações itinerantes ocorridas em tendas de lona (MARIANO, 2004). Oliveira (2019) aponta ainda que foi nessa vertente em que ocorreu maior abertura às lideranças femininas, visto que a *International Church of the*

---

<sup>4</sup> Observa-se que, não por acaso, no mesmo período, particularmente no ano de 1958, em Natal, no Rio Grande do Norte, a Igreja Católica também se lançava em um projeto que utilizava o rádio como meio de comunicação com os fiéis.

*Foursquare Gospel*, por exemplo, foi construída por Aimee McPherson, em 1927, nos EUA.

Já os neopentecostais tiveram como pontapé inicial a inauguração da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em 1977, tendo sido a primeira das gerações pentecostais instaurada por pastores brasileiros. A doutrina neopentecostal é fortemente marcada por uma espécie de guerra contra o Diabo e também pela teologia da prosperidade, que estabelece o fiel como uma figura vitoriosa em seus empreendimentos terrenos. É ainda a linha pentecostal mais liberal, na qual há a supressão de traços sectários, de modo que os crentes possam desfrutar de um universo que não seja exclusivamente religioso. Contudo, mesmo sendo a corrente mais flexível, no neopentecostalismo, em maior escala, ainda existe o veto ao consumo de drogas (lícitas ou ilícitas), ao sexo extraconjugal e, no que concerne aos interesses dessa pesquisa, às relações homoafetivas (MARIANO, 2004).

Ainda de acordo com Mariano (2004), as igrejas pentecostais, em especial as neopentecostais, souberam aproveitar o cenário brasileiro das décadas de 1980/90 em benefício próprio, se expandindo em grandes proporções: nessa época, o Brasil passava por um contexto de crises sociais e econômicas, grande número de desempregados e um progressivo aumento nos índices de criminalidade e violência, de maneira que essas congregações se apresentaram como alternativas para aliviar os sofrimentos causados pela conjuntura socioeconômica. Além disso, outros fatores que auxiliaram tal expansão foram: o gradual declínio da religião católica, ainda que discreto nesse período, propiciando a migração de fiéis para igrejas evangélicas; a rápida difusão dos meios de comunicação de massa, ferramentas essenciais ao proselitismo; e a abertura política por conta da redemocratização, de modo que membros dessas igrejas adquiriram grande influência política, não ao acaso ocupando hoje 84 cadeiras do Congresso Nacional (TAVARES, 2018, s.p.).

No entanto, não foi apenas após 1985 que a participação dos evangélicos na cena pública brasileira pode ser comprovada. Adroaldo José Silva Almeida demonstra que,

durante a ditadura civil-militar brasileira, ocorrida no percurso dos anos de 1964 a 1985, os evangélicos e o poder político já se articulavam, na medida em que esses grupos religiosos, sobretudo a Assembleia de Deus, a Igreja Presbiteriana, a Batista e a Metodista do Brasil, se sustentavam por valores tradicionais da cultura política da ditadura, como o autoritarismo e o clientelismo. (ALMEIDA, 2016, pp. 20-25). Para o autor, a cultura política evangélica desse período se caracterizou, majoritariamente, pelo conservadorismo, de fundo moral e religioso, não sendo a ética social um instrumento de orientação política, mas sim o moralismo e o fundamentalismo religioso. A intolerância e a intransigência seriam, para Almeida, características históricas do protestantismo, realçadas pela realidade brasileira da ditadura (ALMEIDA, 2016, p. 27).

### **As igrejas Inclusivas e o movimento LGBT nos EUA e no Brasil**

Assim como apresentamos um breve histórico das congregações mais tradicionais, precisamos igualmente voltar nosso olhar uma vez mais para o nosso principal objeto de estudo: as igrejas inclusivas. Como a história dessas igrejas se entrelaça à história do Movimento LGBTQIA+ contemporâneo, é necessário, primeiramente, que nos atentemos a um dos seus eventos fundadores: a Rebelião de Stonewall.

Na cidade de Nova York, em 28 de junho de 1969, durante uma batida policial teve início o episódio que ficou conhecido como Rebelião de Stonewall. Naquela noite, os clientes do *Stonewall Inn*, bar frequentado essencialmente por LGBTs, se revoltaram contra a recorrente repressão policial, o que culminou em manifestações sequenciais, que duraram semanas e abrangeram boa parte de Nova York. Como consequência desses protestos, surgiu a *Gay Liberation Front*, uma entidade militante pró-LGBTQIA+.

que por sua vez influenciou todo o Movimento LGBTQIA+ contemporâneo, não somente nos EUA, mas no mundo todo (APOLINÁRIO et al., 2019).

Enquanto isso, do outro lado do país, com diferença de apenas um ano, em 1968, Troy Perry fundava em Los Angeles a *Metropolitan Community Church* (MCC). Como citado anteriormente, por ter sido expulso de sua antiga congregação de caráter mais conservador, Perry tinha a intenção de criar um ministério para gays, lésbicas, bissexuais e transexuais no contexto de uma vida cristã, sem que houvesse qualquer repressão por conta de suas sexualidades não-normativas. Com o tempo, devido à expansão da congregação, é estabelecida a Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana, que levou a MCC para mais de 40 países, incluindo o Brasil (CRUZ, 2018).

Devido à quase simultaneidade dos eventos, Fátima Jesus (2012) destaca que se na costa leste o Movimento LGBTQIA+ norte-americano foi influenciado mais fortemente pela Rebelião de Stonewall, na costa oeste houve notoriamente maior peso o surgimento da MCC. Em relação ao Brasil, de acordo com Mott (2006), podemos definir três momentos das igrejas inclusivas: o primeiro ocorrido no início dos anos 1990, o segundo a partir da metade dessa mesma década e o terceiro a partir do começo do século XXI.

O primeiro movimento em direção a um evangelho inclusivo em território nacional não partiu de uma igreja inclusiva propriamente dita, mas de algumas poucas igrejas evangélicas já estabelecidas no Brasil. O exemplo mais notável é o da Igreja Bethesda, no Rio de Janeiro, cujo líder, o pastor Nehemias Marien, em 1993, causou polêmica no meio evangélico, ao alegar ser favorável à inclusão de LGBTQIA+s em seus cultos, sem exigir quaisquer mudanças relacionadas às suas sexualidades, de maneira que a denominação passou a ser frequentada por membros dessa população (BARROS, 2020).

Já entre 1996/97, o CAEHUSP (Centro Acadêmico de Estudantes de História da USP) e a ONG CORSA (Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor) se

empenharam em desenvolver uma série de seminários, palestras e debates com temáticas que abrangiam questões como direitos humanos, homossexualidade e preconceito nas igrejas. Foi justamente num destes eventos que uma clériga estadunidense da MCC foi convidada como palestrante, proporcionado, então, o primeiro contato desses grupos com a Teologia Inclusiva em si. Criou-se, assim, a partir desses encontros, a Comunidade Cristã Gay no Brasil, um pequeno coletivo que, mais tarde, foi responsável por ordenar os primeiros pastores gays do país: Elias Lilikan, Victor Orellana e Luiz Fernando Garupe (CRUZ, 2018).

Avançando para o início da década de 2000, temos a criação e expansão, mesmo que lenta, de igrejas inclusivas no Brasil, tais como a Igreja Cristã Evangelho Para Todos, a Igreja da Inclusão, a Igreja Inclusiva e o Movimento Espiritual Livre. Ainda entre 2002 e 2004 houve a implementação da MCC no Brasil, a maior e mais consolidada igreja inclusiva do mundo. Contudo, aqui, a congregação ganhou uma tradução em seu nome, sendo batizada de Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) (CRUZ, 2018). Em 2006, o pastor Marcos Gladstone rompe com a ICM e funda a Igreja Cristã Contemporânea (ICC), que, posteriormente, se tornaria a maior igreja inclusiva em território nacional (NATIVIDADE, 2010).

### **A Igreja Cristã Contemporânea e a Igreja Cristã Inclusiva**

A ICC foi fundada pelo pastor Marcos Gladstone em 2006 após um cisma religioso com a ICM. Sobre essa questão, Marcelo Natividade (2010) manteve contato com um pastor da então recém-fundada ICC, e, após esses diálogos concluiu que, para os membros da ICC,

o modelo ideal era o de uma igreja com pouca doutrina e teoria, mas muita espiritualidade; almejava-se com isso a construção de um ambiente no qual o fiel homossexual tivesse conforto e orientação. O pastor apontou que as igrejas que mais cresciam no Brasil não

possuíam doutrina, como a Universal do Reino de Deus. Assim, uma igreja inclusiva deveria ser uma “igreja comum”. Era preciso se livrar do estigma de ser uma “igreja homossexual” (NATIVIDADE, 2010, p. 97).

Parece-nos que isso demonstra que a ICC, mesmo sendo uma congregação que se encaixe nos parâmetros daquilo que consideramos uma igreja inclusiva, ainda assim tenta se aproximar do que seria uma igreja de caráter mais conservador e tradicional, uma vez que deseja se integrar a um cenário religioso mais abrangente e não ser rotulada de maneira unidimensional, como uma “igreja homossexual”. Pela perspectiva da ICC, a ruptura com a ICM foi necessária, pois suas lideranças “(supostamente) teriam por estratégia criar espaços exclusivamente gays. A ICM era tida como ‘coisa de americano’, que fazia ‘igreja para gay’, ‘igreja para negros’.” (NATIVIDADE, 2010, p. 96).

Assim, Marcelo Natividade (2010) e Fernando Cruz (2018) destacam que, com a preocupação em se apresentar como uma “igreja comum”, a ICC preza pela manutenção de padrões morais aceitos pelas igrejas tradicionais, como, por exemplo, a monogamia e a reprovação à prática sexual casual:

A preocupação da igreja em não ter sua imagem ligada a um “ponto de encontro” [amoroso entre LGBTs] está associada à preocupação de que seus membros tenham uma postura séria e cristã, uma homossexualidade santificada [...]. E essa homossexualidade santificada, associada à família, é apresentada desde o primeiro contato com a ICC (CRUZ, 2018, p. 45).

Em relação a não ser taxada como uma “igreja gay”, podemos dizer que, segundo os apontamentos de Cruz (2018), a ICC teve parcial sucesso, uma vez que em sua pesquisa de campo a autora descreve um culto dominical lotado, tendo a participação de indivíduos e de famílias heteronormativas. Além disso, Cruz (2018) e Natividade (2010) notam que os cultos são pouco orientados às noções de sexualidade, isto é, o assunto praticamente não é mencionado, o que em certa medida é proposital,

dado o alcance que a denominação deseja ter com o público em geral e à oposição às diretrizes de sua antiga matriz, a ICM. Não obstante, mesmo implicitamente, a ICC ainda cobra dos homens uma postura de comportamento masculinizada e das mulheres, o contrário, justamente para demonstrar que seus crentes seguem os padrões de gênero aceitos e desejáveis pela sociedade (NATIVIDADE, 2010).

Mesmo tendo fiéis fora do meio LGBTQIA+, a maioria dos crentes da ICC ainda é constituída por esse grupo. A maior parcela frequente na ICC é formada por homens gays, seguido de mulheres lésbicas e um número muito pequeno de travestis e indivíduos transgênero (NATIVIDADE, 2010). A respeito desses últimos, ao entrevistar Davi (nome fictício), membro da ICC de Belo Horizonte, Cruz revela:

Em relação a este público, Davi me contou que há uma dificuldade, pois muitos da população trans que a igreja tenta alcançar com a evangelização ainda trabalham com a prostituição no mesmo horário dos cultos, que são realizados às 19 horas. Segundo Davi, a igreja não estava ali para julgar a prostituição dos transexuais, esse não era o papel da Igreja, mas sim encontrar formas de tirar esses transexuais dessa situação de rua e de trabalho (CRUZ, 2018, p. 37).

Como demonstra Cruz, uma das ações da ICC nesse sentido foi o *workshop* “De Trans para Trans”, no qual mulheres transgênero organizaram palestras e oficinas para outras do mesmo grupo, tendo como intuito apresentar diferentes caminhos profissionais possíveis para essa comunidade, alinhados aos ideais de moralidade propostos pela ICC.

Reproduzimos abaixo, apenas com o intuito ilustrativo, o material produzido pela ICC, de Belo Horizonte/MG, postado em uma de suas redes sociais, sobre o evento ocorrido em 2017.

# 1º Workshop:

## DE TRANS PRA TRANS

VOCÊ É NOSSA(O) CONVIDADA(O)  
ESPECIAL

Domingo, 27 de agosto de 2017  
Hora: 08:30 as 12:30  
Rua dos Tupis 1.752  
Barro Preto, Belo Horizonte/MG

**A inscrição é gratuita para 60  
participantes e dará direito à todas  
as nossas palestras e  
atrações do evento.**

**Confirme sua presença pelo e-mail:  
[worktrans2017@uol.com.br](mailto:worktrans2017@uol.com.br) e/ou pelo  
WhatsApp: (31) 97358-1664 (Cheila) ou  
(31) 99267-5478 (Flávia)**

## TEMAS

# 1º Workshop

DE TRANS PRA TRANS

>> **Auto Estima e Bem Estar**  
Palestrante: Leandrinha Du Art (Trans)

>> **Superação**  
Palestrante: Julia Ferreira (Trans)

>> **Vida com Deus**  
Palestrante: Maria Eduarda Barcelos (Trans)

>> **Capacitação e Renda**  
Palestrante: Cheila Silva (Trans)



**08h30 - 09h00** - Credenciamento  
**09h15 - 09h20** - Abertura  
**09h20 - 09h50** - Palestra 1: Superação  
(*Diác. Júlia Ferreira*)  
**09:50 as 10:20** - Palestra 2: Capacitação e Renda  
(*Irmã Cheila Silva*)  
**10:20 as 10:40** - Coffee Break (*Grupo Rute*)  
**10:50 as 11:00** - Monólogo Ele vive  
(*Irmã Adelita Siqueira*)  
**11:00 as 11:30** - Palestra 3: Vida com Deus  
(*Obr. Maria Eduarda*)  
**11:30 as 12:30** - Palestra 4: Auto Estima e Bem Estar  
(*Leandrinha*)  
Considerações Finais (*Pastora Sheila*)  
Agradecimentos e Homenagem (*Obr. Fábio Paz*)

## PALESTRANTES



**Julia Ferreira (Trans) - 42 anos**

Nascida na cidade de Belo Horizonte em Minas Gerais. Talentosa Cabelereira, atualmente é Diaconisa e líder do Ministério da Intercessão da Igreja Cristã Contemporânea de Belo Horizonte.



**Maria Eduarda Barcelos (Trans) - 38 anos**

Nascida na cidade na cidade de São Gonçalo no estado do Rio de Janeiro. Talentosa Cabelereira, atualmente é obreira da Igreja Cristã Contemporânea da cidade de Niterói- RJ.



**Leandrinha Du Art (Trans) - 22 Anos**

Nasceu e cresceu na cidade de Passos, Minas Gerais. Vinda das nascentes, em terra de águas correntes, serras e cachoeiras, a sereia Leandrinha dedica-se hoje a lutas pelas causas LGBT e PCD's como mulher, Transsexual e Cadeirante se tornou símbolo de grandes lutas inspirando pessoas do mundo todo. É Midialivista, Artivista, Fotógrafa, Produtora, Blogueira no "Leandrinha Du Art - Por Debaixo das Águas" e Presidenta da Associação das Pessoas Portadoras de Deficiência de Passos (MG).



**Cheila Silva (Trans) - 38 anos**

Nascida na cidade de Três Marias nas Serras de Minas Gerais. Talentosa Artesã e Pintora descobriu no artesanato a maior de todas as artes e fez dessa profissão a sua arte de viver. A arte não é somente um trabalho manual, mas sim uma transmissão de sensações boas e terapia ocupacional .



**Eliá Ribeiro - 34 anos**

Servidora pública, bacharel em Direito e membro da Comissão de Ética. Mineira e moradora de Belo Horizonte/MG.

Imagens de divulgação do evento. Disponível em: <https://www.facebook.com/ContemporaneaBH/posts/1380794272040952>. Acesso em 09 nov. 2021.

Alguns dos locais de maior busca por novos fiéis da ICC são as Paradas do Orgulho LGBTQIA+, ocorridas em diversas cidades do país, como também bares e boates voltados a esse público. Saunas, sex shops e clubes de sexo, que igualmente são frequentados por parcela dessa comunidade, não são vistos como bons lugares ao proselitismo, dada a reputação pela qual a ICC pretende zelar (NATIVIDADE, 2010). Mesmo investindo nessa estratégia, a ICC é predominantemente constituída por LGBTs que participavam previamente de um universo religioso e que não eram aceitos em suas antigas denominações, sendo raros os casos de evangelização daqueles que não frequentavam outras igrejas no passado. A maioria dos membros descobriu a ICC em redes sociais, a maior ferramenta proselitista dessa congregação (CRUZ, 2018).

Atualmente, segundo o *website* da ICC, a igreja conta com dez templos: sete no estado do Rio de Janeiro, um em São Paulo, um em Minas Gerais e outro na Bahia (NOSSAS IGREJAS, site eletrônico da Igreja Cristã Contemporânea, s.d., s.p.). Apesar de não se considerar uma igreja pentecostal ou neopentecostal, sabe-se que em seus cultos há características que demonstram o inverso, sendo recorrentes um forte clamor pelo Espírito Santo e glossolalia entre os crentes (CRUZ, 2018).<sup>5</sup>

A ICI, por sua vez, foi fundada em 2017 pelo bispo Marcos Reis. De menor tamanho, a congregação possui apenas uma sede, localizada em Uberlândia, Minas Gerais. Uberlândia é uma cidade de porte médio, com população estimada em 706 mil habitantes, sendo o município mais populoso da região do Triângulo Mineiro e do interior de Minas, além de ser o quarto município com maior população do interior do Brasil.

Em relação à política local, considerando apenas a década de 1960 até os anos 2000, a maior parte dos prefeitos eleitos, ou nomeados, eram de partidos de direita (PR, UDN, Arena, PDS, PTB), com curtos intervalos para alguns partidos de centro (PMDB entre 2001 e 2004) e de esquerda (PT entre 2013 e 2016), até chegar ao atual prefeito de extrema direita, Odelmo Leão (PP), hoje no seu quarto mandato, com forte apoio popular e reeleito, nas eleições de 2020, em primeiro turno, com 70,47% dos votos válidos. Nos últimos anos, a cidade assumiu uma face notadamente conservadora e de direita. O presidente da República (2018-2022), Jair Bolsonaro, era aliado político de Leão e recebeu grande apoio popular em suas visitas à cidade.

---

<sup>5</sup> Não podemos deixar de registrar que, historicamente, o estado de Minas Gerais é representativo do catolicismo brasileiro, cuja força está gravada em suas incontáveis igrejas, construídas desde o período colonial - sobretudo em cidades históricas como Ouro Preto, Mariana, Sabará, São João Del Rei, Diamantina - , ou se manifesta no fenômeno contemporâneo das romarias a pé, por quilômetros de estradas, que concentram fiéis todos os anos - como, por exemplo, quando se comemora o dia de Nossa Senhora da Abadia, na cidade de Romaria, que reúne católicos de cidades vizinhas, como Araxá, Araguari, Uberaba, Uberlândia e Belo Horizonte.

É em meio a esse contexto – numa cidade onde grande parte de seus moradores e a classe política dirigente flertam com ideias de extrema direita, voltadas à homofobia, misoginia, racismo e apologia à repressão policial – que a Igreja Cristã Inclusiva (ICI) de Uberlândia emerge, resiste e luta por seu espaço.

Em vídeo postado no canal da ICI no YouTube, em 2021, o bispo de Uberlândia, Marcos Reis, debate as dificuldades encontradas por muitos LGBTQIA+ em conciliar a fé cristã com sua sexualidade, de modo a demonstrar como essa é uma possibilidade na ICI (TEOLOGIA INCLUSIVA DESCOMPLICADA, *YouTube*, 2021, s. p.). Semelhante a Troy Perry e Marcos Gladstone, Reis argumenta que vários textos da bíblia sofrem alterações de seu sentido original, são mal interpretados ou traduzidos de forma errônea, justamente com a intenção de estar em conformidade com um universo religioso tradicionalmente homofóbico. Ou seja, a ICI, ao apresentar tais contradições, assim como a ICC, deixa bem clara sua missão: ser uma igreja na contramão de um cenário opressor.

Além disso, no mesmo vídeo, as falas de Reis indicam, mesmo que de maneira implícita, algumas das diretrizes da ICI, tais como, a apreciação da monogamia como forma ideal de relacionamento; a reprovação ao sexo descompromissado; a prostituição como profissão imoral; e o uso frequente do termo “homoafetivo”, para evitar o radical “sexual” em “homossexual”, o que Cruz (2018) e Natividade (2010) demonstram ser recorrente também na ICC.

Por outro lado, a ICI faz críticas à heteronormatividade presente não somente nas igrejas tradicionais, mas também em outras denominações inclusivas, como vimos a respeito da ICC. Em um culto publicado na página do *Facebook* da ICI (CULTO Louvor e Adoração. Igreja Cristã Inclusiva – Uberlândia. *Facebook*. 15 set. 2019), Reis esclarece seu descontentamento com fiéis que julgam outros por serem homens “afeminados” ou mulheres “masculinizadas”. Tal discussão, presente num culto, pode ser novamente capaz de demonstrar outra diferença entre a ICI e a ICC: enquanto a

primeira faz menção à diversidade de identidades de gênero e de orientações sexuais em sua pregação, a segunda, como apontado por Cruz (2018), nem ao menos as cita.

Embasando-nos em informações presentes em redes sociais, foi possível conjecturar que o público da ICI é similar ao da ICC: maioria LGBTQIA+, com a frequência maior de pessoas heteronormativas. Tal dedução ocorre com base, sobretudo, em análise preliminar dos materiais de divulgação.<sup>6</sup> Como a maioria das igrejas inclusivas tem público predominantemente LGBTQIA+, intuímos que essa é também uma congregação cujo alvo é o público excluído das igrejas conservadoras pelas suas orientações sexuais não-heteronormativas. As imagens que reproduzimos abaixo, apenas com objetivo ilustrativo e não de análise crítica iconográfica, nos permitem perceber que os temas eleitos para aulas, cursos, palestras e sessões de cinema têm claramente a intenção de serem contrapontos e contestação aos temas tradicionais das igrejas não inclusivas.



Imagem de anúncio sobre conferência bíblica na ICI. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Bt1hfyGH7vL/>. Acesso em 12 nov. 2021.

<sup>6</sup> Faz-se necessário esclarecer que, quando nossa pesquisa foi realizada e este texto foi produzido, a pandemia de Covid-19 impossibilitou que realizássemos uma ida a campo para visitar a ICI, onde pudéssemos assistir a um culto *in loco*, ou entrevistar seus fiéis, fator que infelizmente dificultou um estudo mais preciso a respeito dos crentes que frequentam a denominação.



Imagem de divulgação do Cine ICI, usual sessão de cinema promovida pela ICI com a exibição de filmes religiosos. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B7YWOYGIgUN/>. Acesso em: 12 nov. 2021.



Imagem de divulgação da Escola Bíblica Online com a temática “Grandes Mulheres na História da Igreja”. Disponível em:

<https://www.facebook.com/igrejacristainclusiva/photos/a.605128053201029/1368532983527195/>. Acesso em: 12 nov. 2021.



Imagem de divulgação da Escola Bíblica Online com a temática “O Racismo na Igreja”. Disponível em: <https://www.facebook.com/igrejacristainclusiva/posts/1382065058840654>. Acesso em: 12 nov. 2021.

Os cultos da ICI ocorrem duas vezes por semana: aos sábados acontecem os cultos de Celebração, às 17h, enquanto aos domingos têm-se os cultos de Louvor e Adoração, às 19h. Além das pregações semanais, a ICI promove uma série de atividades como: conferências bíblicas; o Cine ICI, onde ocorre a exibição de filmes com temática religiosa; e a Escola Bíblica Online, na qual há discussões de diversos assuntos, como o papel da mulher dentro das igrejas e o racismo no cenário religioso.

Mesmo fazendo parte de um mesmo segmento, a ICC e a ICI possuem não somente semelhanças, mas divergências a respeito de variadas temáticas. Isso demonstra, fundamentalmente, a existência de diversidade e de heterogeneidade das igrejas inclusivas, de modo que é necessário o cuidado em não as representar como homogêneas.

## **Narrativas sobre a diversidade sexual no âmbito religioso: um campo de disputas**

Como apontado por Thiago Coatti e Diego Paz (2013):

O cenário político brasileiro atual suscita inúmeras controvérsias onde os temas religião e sexualidade se entrelaçam. A religião aparece principalmente protagonizada por diferentes personalidades da sociedade civil e da política nacional que enunciam um discurso dentro de uma ordem tradicional cristã fundamentalista que situa a sexualidade na direção cujo sentido vai totalmente se coadunar com a lógica heteronormativa, que institui a heterossexualidade como norma a ser seguida e ideal de normalidade a ser alcançado. As demais expressões da sexualidade, não-heterossexuais, são ditas desviantes e consequentemente patologizadas, quando analisadas sob a ordem desse discurso (COATTI; PAZ, 2013, p. 1).

As igrejas pentecostais, essencialmente as neopentecostais, seguem uma lógica de atuação do Diabo na vida dos indivíduos. Tal figura supostamente estaria de maneira constante tentando desviar o ser humano do caminho da “salvação” e para isso aplicaria às vidas das pessoas uma série de enfermidades e distúrbios de caráter espiritual, levando-as a fugir da “normalidade”, de modo que uma dessas fugas seria a homossexualidade (AVIZ, 2019).

A denominação evangélica, mais do que a católica, quase como um todo, age como instituição insistente e incisiva na regulação dos corpos e dos atos humanos, seja entre seus fiéis ou terceiros, dada a influência política atribuída a alguns que participam deste grupo. Assim, não é surpreendente que a maioria dos movimentos evangélicos, ou representantes deles, tenha códigos de intervenção a comportamentos e ações que consideram inapropriados, de modo a fazer a promoção de curas e a eliminação de doenças espirituais e físicas (AVIZ, 2019).

Como um exemplo empírico, vale citar uma notícia do G1, datada de 2013 (TORRES, 2013, s. p.), cujo conteúdo revela que a Comissão de Direitos Humanos,

comandada por Marcos Feliciano, pastor de igreja afiliada à Assembleia de Deus, havia aprovado um projeto que propunha a patologização da homossexualidade e, portanto, uma consequente “cura gay”. Outro exemplo pode ser encontrado no canal do YouTube da IURD, no qual há o testemunho de uma suposta “ex-lésbica”, que alega uma “salvação” de sua vida infeliz por intermédio da igreja, associando tais infortúnios a seu passado como LGBTQIA+ (IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS, *YouTube*, 2019, s. p.).

As narrativas sobre a diversidade sexual no âmbito religioso apontam para um campo de disputas. Isso fica evidente quando, por exemplo, a ICC, uma igreja que se propõe a ser um espaço seguro à população LGBTQIA+, se torna alvo de intolerância de demais congregações religiosas. Em sua monografia, Cruz (2018) narra um episódio em que membros de uma denominação religiosa tradicional passaram a orar em frente à sede da ICC para “expulsar os demônios”. A autora também destaca que a ICC nunca é convidada a participar da Marcha para Jesus, evento organizado anualmente pela Renascer em Cristo e, além disso, relata:

Diferente da *Metropolitan Community Church*, que é aceita no Conselho Pastoral norte americano, os pastores das igrejas inclusivas no Brasil não são aceitos no Conselho de Pastores Nacional, como Davi me informou. Entrei em contato com o Conselho de Pastores de Minas Gerais para entender melhor a motivação da instituição e a justificativa para não reconhecerem pastores de igrejas inclusivas como tais, mas até o momento em que escrevo essas linhas [2018] não recebi nenhuma resposta sobre o assunto (CRUZ, 2018, p. 43).

Contudo, é preciso notar que há uma parcela do público LGBTQIA+ que escolhe frequentar as igrejas tradicionais. Para conviver nesses espaços, tais fiéis seguem variados códigos de conduta:

Do uso constante da bíblia à vestimenta, tudo é pensado com muita cautela, afinal, segundo análise empírica, as roupas e acessórios

representam a própria presença de Deus na vida de sujeito que se denomina evangélico. Pesando nisso, não obstante, os homossexuais que entram nessas instituições aderem ao uso da indumentária evangélica para somente não serem percebidos, como também serem aceitos e acolhidos, mesmo diante dos bloqueios a eles criados (AVIZ, 2019, p. 19).

Em seu artigo, Aviz deixa ainda mais clara essa relação ao expor um trecho da fala de Jhon (nome fictício), membro gay da Assembleia de Deus: “Contando que eu reproduza todo o comportamento dos demais membros, posso ir à igreja e fazer a minha oração, sem que haja qualquer problema com isso” (2019, p. 20).

### **Considerações Finais**

Como afirmado por Sérgio da Mata, a religião abarca e afeta todas as esferas da vida humana, seja de maneira direta ou indireta, sendo o tema das identidades de gênero e da sexualidade em sua diversidade uma dessas esferas. Assim, considerando a religiosidade como algo particular, vimos que foi justamente dela, com Troy Perry, por exemplo, que se deu início às instituições que ficariam conhecidas como igrejas inclusivas.

Este artigo procurou demonstrar que, mesmo entre as igrejas inclusivas, há diferenças no tratamento dos fiéis LGBTQIA+, ainda que sutis. Vimos igualmente os contextos históricos que propiciaram o surgimento e a expansão tanto das igrejas pentecostais tradicionais, quanto das denominações inclusivas, de modo a nos dar embasamento para discutir os constantes embates e negociações presentes no âmbito religioso.

As igrejas inclusivas se tornaram um farol para os LGBTQIA+, essencialmente aqueles que em suas antigas congregações sofriam os mais variados tipos de violência simbólica e psicológica, mas que ainda assim desejavam participar de uma vida religiosa e expressarem sua fé. Dessa maneira, essas igrejas demonstram-se pilares de

resistência, ativismo e acolhimento não somente a seus fiéis, mas também a toda a comunidade excluída das igrejas tradicionais, que condenam seus modos de vida, seus corpos, suas ideias e liberdades sexuais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Adroaldo José Silva. **“Pelo Senhor, marchamos”**: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985). Niterói, 2016. 310 p. (Tese de Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.

APOLINÁRIO, Eleonora Beatriz Ramina et al. **As representações do movimento de Stonewall nos Estados Unidos (1969): Stonewall - A Luta Pelo Direito de Amar (1995) e Stonewall: Onde o Orgulho Começou (2015)**. Epígrafe. São Paulo, v. 7, n. 7, p. 97-108, 2019.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epigrafe/article/view/154048/155550>. Acesso em: 6 jul. 2021.

AVIZ, Alan Silva de. **Sexualidade e Religiosidade: Um estudo sobre a frequência de homossexuais em igrejas evangélicas de Belém**. Ciências Sociais e Religião. Campinas, v. 21, p. 1-25, 2019. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/download/12651/8030/>. Acesso em: 05 set. 2021.

BARROS, Andréa Kelmer de. **Igrejas “inclusivas” como espaços para a luta LGBT**. Vozes dos Vales. Diamantina, ano 9, n. 17, p. 1-21, 2020. Disponível em: <http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2020/06/Andrea.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2021.

BÍBLIA SAGRADA ONLINE. **Antigo Testamento**. Gênesis 19: 1-29. Disponível em: [https://www.bibliaon.com/genesis\\_19/](https://www.bibliaon.com/genesis_19/). Acesso em: 17 mar. 2021.

BILENKY, Thais. **A receita do colapso. Como uma cidade distribuiu hidroxiquina de graça, flexibilizou isolamento e viu mortes se multiplicarem**. Revista Piauí. 17 de março de 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/receita-do-colapso/>. Acesso em 27 abr. 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2018. [Recurso digital – Ebook Kindle]

COATTI, Thiago; PAZ, Diego. **Igrejas neo-pentecostais inclusivas como estratégia de resistência ao discurso religioso tradicional anti-homossexualidade**. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero. N. 10, 2013, Florianópolis. Anais eletrônicos. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013. p. 1-11. Disponível em: [http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373330217\\_A\\_RQUIVO\\_coatti-paz-texto-completo.pdf](http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373330217_A_RQUIVO_coatti-paz-texto-completo.pdf). Acesso em: 03 ago. 2021.

CONTEMPORÂNEA. **Igreja Cristã Contemporânea**. Site Eletrônico. Disponível em: <https://www.igrejacontemporanea.com.br/sobre>. Acesso em: 28 ago. 2021.

CRUZ, Fernanda Luzia da. **Sorria, Jesus te aceita! Um estudo sobre a Igreja Cristã Contemporânea de Belo Horizonte**. 2018. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/22929/3/SorriaJesusAceita>. Acesso em: 2 ago. 2021.

CULTO Louvor e Adoração. **Igreja Cristã Inclusiva – Uberlândia**. Facebook. 15 set. 2019. 1h40min39s. Disponível em: <https://fb.watch/9HDXw04IdB/>. Acesso em: 12 nov. 2021.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade – Vol. I. A vontade de saber**. 13ª. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

IGREJA CRISTÃ CONTEMPORÂNEA. Site Eletrônico. Disponível em: <https://www.igrejacontemporanea.com.br/sobre>. Acesso em: 28 ago. 2021.

IGREJA CRISTÃ INCLUSIVA – Uberlândia. **Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/igrejacristainclusiva/about>. Acesso em: 28 ago. 2021.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. Impressionante! Ex-lésbica conta como mudou de vida! Igreja Universal. **Youtube**. 22 jan. 2019. 09min57s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Zi4Ua7rIpS8>. Acesso em: 20 out. 2021.

JESUS, Fátima Weiss de. **Unindo a cruz e o arco-íris. Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/100558>. Acesso em: 22 set. 2021.

MARIANO, Ricardo. **Expansão pentecostal no Brasil. O caso da Igreja Universal.** Estudos Avançados. São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a10v1852.pdf> Acesso em: 17 jun. 2021.

MATA, Sérgio da. **História & Religião.** Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MOTT, Luiz. **Igreja e Homossexualidade no Brasil.** Cronologia Temática, 1547-2006. II Congresso Internacional sobre Epistemologia, Sexualidade e Violência, São Leopoldo, RS, EST, agosto de 2006.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro de. **Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores.** Sexualid, Salud y Sociedad. Revista Latino-americana, 2009. Vol II: 121-161. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293322969007>. Acesso em: 14 set. 2021.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal.** Religião & Sociedade. Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.

NOSSAS IGREJAS. **Igreja Cristã Contemporânea, website.** Disponível em: <https://www.igrejacontemporanea.com.br/>. Acesso em: 09 nov. 2021.

OLIVEIRA, Jackson Batista. **Memória e ideologia no processo de expansão da Igreja Universal do Reino de Deus.** 2019. 180 p. Dissertação. (Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2019. Disponível em: <http://www2.uesb.br/ppg/ppgmls/wp-content/uploads/2020/03/DISSERTA%C3%87%C3%83O-DE-JACKSON-BATISTA-OLIVEIRA.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2021.

**PERFIL do município de Uberlândia/MG.** Análise do acesso e da qualidade da Atenção Integral à Saúde da população LGBT no Sistema Único de Saúde. Nesp, 2016. Disponível em: [http://www.nesp.unb.br/saudelgbt/images/arquivos/Perfil\\_Uberlandia.pdf](http://www.nesp.unb.br/saudelgbt/images/arquivos/Perfil_Uberlandia.pdf). Acesso em 27 abr. 2022.

SILVA, Aramis Luis. **Ser ou não ser em nome de Deus — notas sobre uma missão LGBTI em Uganda.** Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, v. 12, n. 12, p. 201-227, 2017. Disponível em: [http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2017/08/12\\_Dossi%C3%AA-2\\_Artigo-4.pdf](http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2017/08/12_Dossi%C3%AA-2_Artigo-4.pdf). Acesso em: 14 set. 2021.

SILVEIRA Emerson José Sena da. **“Religião, religiões, mais uma vez...”** In: Interações. Editorial. Cultura e Comunidade, Belo Horizonte, Brasil, V.12, N.21, p. 4-9, jan./jul. 2017.

Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/issue/view/865>. Acesso em: 27 nov. 2022.

TAVARES, Altair. **Bancada evangélica**. Assembleia de Deus e Universal detém metade dos deputados federais. Altair Tavares, 18 nov. 2018. Disponível em: <https://altairtavares.com.br/bancada-evangelica-assembleia-de-deus-e-universal-detem-metade-dos-deputados-federais/> Acesso em: 07 set. 2021.

TEOLOGIA INCLUSIVA DESCOMPLICADA. **Os Homossexuais não herdarão o Reino de Deus? – Igreja Cristã Inclusiva**. YouTube. 03 jun. 2021. 26min41s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1ZnN166bGWw>. Acesso em: 12 nov. 2021.

TORRES, Heloísa. **‘Cura gay’ é aprovada pela Comissão de Direitos Humanos da Câmara**. G1. Brasília, p. 1-1, 19 jun. 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/jornal-da-globo/noticia/2013/06/cura-gay-e-aprovada-pela-comissao-de-direitos-humanos-da-camara.html>. Acesso em: 20 out. 2021.

Recebido em Setembro de 2022.

Aprovado em Novembro de 2022.

## TRADUÇÃO

### **O que é história? O que é literatura?**

JABLONKA, Ivan. **A História é uma literatura contemporânea: manifesto pelas ciências sociais**. Brasília: Editora da UNB, 2021.

### **What Is History? What Is Literature?**

JABLONKA, Ivan. **L'histoire est une littérature contemporaine: Manifeste pour les sciences sociales**. Paris: Editions du Seuil, 2014.

*Dominick LaCapra*<sup>1</sup>

*Tradução: Naiara Damas*<sup>2</sup> *e Eduardo W. Cardoso*<sup>3</sup>  
*Revisão da tradução: Nathália Sanglard*<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Professor Emeritus, Cornell University, Estados Unidos. E-mail: dcl3@cornell.edu

<sup>2</sup> Doutora em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora adjunta do Depto. de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil, E-mail: naiaradamas@gmail.com.

<sup>3</sup> Doutor em História pela PUC-Rio. Professor adjunto do Programa de Pós-graduação em História da PUC-Rio, Brasil. E-mail: edu.wright@gmail.com.

<sup>4</sup> Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Professora adjunta do Depto. de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: nathaliasanglard@gmail.com

## RESUMO:

Ivan Jablonka busca por algo mais do que a simples combinação de história, ciência social e literatura. Ele gostaria que a história – ela própria compreendida como ciência social – fosse uma literatura do mundo real. Ele também se interessa por uma literatura que se orienta não apenas pelos resultados, mas também, de modo mais decisivo, pelas formas de raciocínio e de investigação da história e de outras ciências sociais afins (principalmente, a antropologia e a sociologia). A própria inserção de Jablonka dentro dos *Annales* parece evidente, principalmente por sua ênfase na cognição, na pesquisa orientada por problemas e no estatuto da história como ciência social. No entanto, as relações entre história, literatura e ficção não receberam muita atenção ou análise por parte dos pesquisadores dentro e ao redor dos *Annales* e, nesse contexto, Jablonka leva a compreensão da história para direções relativamente pouco exploradas. Apesar de possíveis discordâncias sobre pontos específicos, o livro instigante de Jablonka levanta questões muito relevantes, abre várias linhas significativas de investigação e busca uma interação desejável entre as abordagens históricas e literárias.

**Palavras-chave:** história, ciência social, literatura, realidade, ficção, *Annales*.

## **ABSTRACT:**

Ivan Jablonka seeks something other than a mere combination of history, social science, and literature. He would like history, itself understood as a social science, to be a literature of the real world. He is also interested in literature informed not only by the results but, more important, by the forms of reasoning and inquiry of history and related social sciences (notably anthropology and sociology). Jablonka's own positioning within the *Annales* seems obvious, notably in his stress on cognition, problem-oriented research, and the status of history as a social science. But the attention and research devoted in the work of scholars in and around the *Annales* to the relations among history, literature, and fiction have not been pronounced, and in this context Jablonka inflects the understanding of history in relatively underdeveloped directions. Despite possible disagreements one may have over specific issues, Jablonka's thought-provoking book raises very important questions, opens many significant avenues of inquiry, and seeks a desirable interaction between historical and literary approaches.

**Keywords:** history, social science, literature, reality, fiction, *Annales*.

Em seu livro intelectualmente ambicioso e muito prazeroso de ler, Ivan Jablonka busca por algo diferente do que a simples combinação de história, ciência social e literatura. Ele gostaria que a história – ela própria entendida como uma ciência social – fosse uma literatura do mundo real. Ele também se interessa por uma literatura que se orienta não apenas pelos resultados, mas também, de modo mais decisivo, pelas formas de raciocínio e de investigação da história e de outras ciências sociais afins (principalmente, a antropologia e a sociologia). É determinante para o sucesso do seu livro até que ponto ele consegue explicar, defender e concretizar o seu ambicioso objetivo.

Para Jablonka, a história é tanto uma ciência social quanto um empreendimento literário, e a história não está restrita ao seu status de disciplina acadêmica. O seu foco é a escrita e o pensamento históricos, que ele afirma serem tentativas interrelacionadas de dizer a verdade (*dire le vrai* – uma frase bastante problemática e difícil de traduzir) sobre a realidade (ou o real – *le réel*). Desse modo, um foco importante está no que se costuma chamar de “reivindicação de verdade” [*truth claims*]. Ele desenvolve essa noção concebendo o pensamento histórico como um modo de conhecimento, uma forma de raciocínio, um conjunto de métodos, uma maneira de propor e buscar respostas a perguntas e um modo de formular e testar hipóteses, mesmo quando a escrita da história está aberta a uma variedade de estilos e assume uma forma narrativa, esta última sendo sua própria ênfase.

Para Jablonka, a distinção entre literatura e ficção é crucial, pois a história é literatura que lida com o real e emprega ficções apenas de forma controlada e restrita – o que ele denomina de “ficções de método” e o que outros trataram como ficções heurísticas. A esse respeito, são especialmente interessantes as suas análises (e o endosso) da história contrafactual e dos textos híbridos (ele se refere, de passagem, aos de W. G. Sebald). Mas ele discute também, brevemente, vários

tipos de “literatura do real”: o objetivismo (*Neue Sachlichkeit*), o testemunho, o Novo Jornalismo, o romance de não-ficção, a não-ficção criativa, as “memórias, ensaios, autobiografias, comentários, diários [*journaux*]” (312), bem como as colagens montadas a partir da Internet, cuja importância ele enfatiza (345-346).

O ensaio, em minha opinião, merece mais do que uma simples menção como um modo de pensamento histórico, pois o seu importante ímpeto experimental e crítico assume uma forma que não tem de ser narrativa e vai além de uma mera posição secundária como “texto de reflexão” [*“think piece”*]. Muito do pensamento histórico e sociocientífico, sobretudo o debate e as disputas entre estudiosos a respeito de questões controversas, aparece na forma de ensaio e é significativo que um aspecto não problematizado do trabalho daqueles que enfatizam o papel da narrativa, incluindo Jablonka (e outras figuras como Arthur Danto, Fredric Jameson, Paul Ricoeur e Hayden White), seja apresentado em ensaios e não em narrativas. Mais abertamente ensaístico é o trabalho de figuras muito importantes como Theodor Adorno, Jacques Derrida, Georg Lukács e Michel de Montaigne, e até mesmo alguns romancistas, como Robert Musil, que incorporam o ensaio em suas narrativas híbridas. O próprio livro *A história é uma literatura contemporânea* assume a forma de um ensaio ampliado e se propõe a ser um acompanhamento teórico ou discurso sobre o método em relação ao livro anterior de Jablonka sobre os seus avós e o mundo em que eles viveram, *Histoire des grands-parents que je n’ai pas eus: Une enquête* (2012). É passível de discussão até que ponto isso que afirma Jablonka explica a natureza relativamente não-experimental do livro mais teórico e metodológico em questão aqui.

É curioso que seja dada tão pouca atenção ao papel do testemunho oral, da história oral e das relações entre história e memória na recordação da experiência dos acontecimentos. Este tema estava particularmente presente no livro anterior sobre os avós que Jablonka “nunca teve”, bem como em sua busca

por testemunhas e documentos que pudessem fornecer informações sobre o passado que ele estava tentando recuperar. Também é um pouco surpreendente a ausência no texto de notas de rodapé mais longas que pudessem servir, por si mesmas, como ensaios complementares que abrem linhas de pensamento, sugerem alternativas ao argumento principal e funcionam de um modo crítico. Parte dessa surpresa se deve ao fato de Jablonka oferecer uma excelente discussão sobre as possibilidades e limitações de vários tipos de nota de rodapé, juntamente com um elogio de seu potencial literário e científico: “Se quisermos devolver a dignidade à nota, é possível transformá-la em um objeto literário disseminando a narrativa [*le récit*] com vários níveis de notas ligados ao texto: referências, comentários reflexivos, estado atual da questão, discussão erudita” (JABLONKA, 2020, p. 342).<sup>5</sup> Também é bastante estimulante a sugestão de mudar o ponto focal da narração e dedicar uma parte do relato à pesquisa e ao próprio processo de pensamento, levando não apenas a uma narrativa histórica, mas a uma (meta)narrativa do raciocínio histórico como atividade intelectual (JABLONKA, 2020, p. 376-377). Eu gostaria de notar que essa iniciativa não deveria ser vista como egocentrismo (como seria para muitos historiadores convencionais), mas sim como uma tentativa cognitivamente responsável de autoconhecimento e até mesmo como uma elaboração da nota de rodapé substantiva em um ensaio exploratório compacto inserido em uma narrativa ou outro relato histórico.

---

<sup>5</sup> Intelectual, estilística e afetivamente, uma nota de rodapé bem fundamentada pode indicar que, neste ponto de um texto, deve-se parar, pensar criticamente e, muito possivelmente, debater. Pode também indicar a função daquilo que M. M. Bakhtin chama de “diálogo interno” de um texto, envolvendo uma discussão com outros ou consigo mesmo de uma maneira que impeça conclusões precipitadas e afaste o fechamento da questão. Jacques Derrida insistiu na importância da nota de rodapé como um suplemento crucial ao texto principal que pode, às vezes, desafiá-lo ou mesmo funcionar inconscientemente como seu inconsciente.

O status de um modelo sociocientífico, no qual a essência da história é a formulação explícita e o teste de hipóteses, é o contraponto mais óbvio à insistência de Jablonka na centralidade da narrativa, bem como às teorias que tentam reduzir todas as outras formas históricas a uma narrativa encoberta (evidente, às vezes, em Paul Ricoeur). Essa abordagem não precisa tomar a forma amplamente desacreditada do modelo de “lei de cobertura” [“covering-law model”] que Carl Hempel e outros desenvolveram a partir de uma concepção restritiva de ciência natural e impuseram normativamente à história. Ela poderia adotar uma articulação mais abrangente, embora ainda distinta da articulação narrativa, como ao menos um modelo importante de história legítima. Tal perspectiva foi defendida recentemente por William Sewell em uma parte importante do seu argumento no livro *Logics of History: Social Theory and Social Transformation* [Lógica da História: Teoria Social e Transformação Social] (2005).<sup>6</sup> Pelo menos em certos aspectos, o livro de Sewell e o de Jablonka se complementam e ajudam a compensar as limitações um do outro.

Apesar de quaisquer críticas que possam ser feitas, a abordagem de Sewell, em contraste com a de Jablonka, tem o mérito de tentar preservar o que ele vê como os verdadeiros avanços da “virada cultural” e a importância da linguagem, enfatizada no trabalho de vários teóricos, incluindo, segundo ele, Clifford Geertz e Ludwig Wittgenstein. Mas ele adverte que “a falta de interesse da história cultural na determinação socioeconômica – ou mesmo a sua negação efetiva – me parece potencialmente limitadora em uma época em que tais determinações estão operando de maneira tão óbvia no mundo, inclusive, ao que parece, em nossas próprias concepções do processo histórico” (SEWELL, 2005,

---

<sup>6</sup> O livro de Sewell foi publicado como uma coletânea de ensaios interativos, que às vezes vão em direções diferentes ou até mesmo divergentes. Ver também: BONNEL; HUNT, 1999 e SPIEGEL, 2005.

p.62). É questionável até que ponto a ênfase nas determinações socioeconômicas, digamos na França do século XIX, iluminaria os problemas da época atual de comodificação desenfreada, “globalização”, privatização, desregulamentação, terceirização, fundos de cobertura, fusão de bancos comerciais e de investimento, hipotecas agrupadas, troca de risco de crédito (CDS), operações bancárias *off-shore* e lavagem de dinheiro, as causas específicas da grande discrepância entre os pobres – ou a grande maioria – e os muito ricos (o “1%” ou ainda o “1/10 de 1%” nos Estados Unidos), e assim por diante. De uma forma aparentemente paradoxal, Sewell ainda assim vê as próprias determinações socioeconômicas (assim como o papel do poder) em termos semióticos ou através de jogos de linguagem. “O Estado, tanto em sua configuração militar quanto civil, é uma rede de práticas semióticas. [...] Nesse aspecto, assemelha-se à coleção de jogos de linguagem que chamamos capitalismo” (SEWELL, 2005, p. 344). Em vez disso, pode-se argumentar que as práticas semióticas e os “jogos de linguagem” (relacionados ao que Wittgenstein chamou de “formas de vida”) são de fato aspectos essenciais de diversas práticas significantes e desempenham um papel em vários níveis no funcionamento complexo do poder, bem como dos processos socioeconômicos em geral. Há, naturalmente, um risco em apoiar-se em oposições binárias não problematizadas, como aquela entre cultura e materialidade (reminiscente da superestrutura e infraestrutura) – oposições que podem ser questionadas com o propósito de elaborar distinções não dicotômicas. Além disso, não é preciso confundir ou postular uma ligação essencial entre números e estruturas, como Sewell está propenso a fazer, a fim de negar o papel das estatísticas em relação a algumas reivindicações de verdade.

O tratamento que Sewell concede à metodologia não resulta em um tipo mais fundamental de investigação teórica que examina os pressupostos e o modo como eles sustentam afirmações mais ou menos questionáveis – algo que

Jablonka tenta fazer, mas que nem sempre consegue. As próprias relações entre as determinações socioeconômicas e as práticas culturais ou significantes podem ser mais bem conceitualizadas em termos do problema das articulações e disjunções, incluindo relações suplementares em vez de dialéticas em um sentido totalizante que implica ganho cumulativo sem perda nos processos intelectuais, existenciais ou históricos. As forças socioeconômicas podem ajudar a moldar e a colocar limites às práticas e eventos culturais (como a escrita de um romance), mas isso não significa que estes sejam determinados exclusivamente por elas, a não ser que se esteja disposto a retornar a uma ideia não problematizada da relação entre uma infraestrutura econômica ou socioeconômica com uma superestrutura cultural, ou ao modelo mais durkheimiano de reducionismo sociológico extremo de Pierre Bourdieu.<sup>7</sup>

Nem tudo na sociedade ou nas relações entre seres humanos e outros animais ou com o meio ambiente pode ser explicado em termos estritamente socioeconômicos ou de poder político. Um aspecto crucial das “viradas” cultural e linguística – a despeito de como se escolhe concebê-las – foi a atenção a outras forças e fatores, incluindo o significado, a ideologia, o desejo, a fantasia, o fanatismo, o terrorismo, a traumatização e as forças quase-religiosas ou pós-seculares, particularmente as sacrificiais e quase-sacrificiais. A tentativa nazista de extermínio dos judeus não pode ser explicada em termos estritamente socioeconômicos ou de poder político e, às vezes, o assassinato e os ataques aos judeus podem ter sido “contraproducentes” em relação tanto à economia quanto à guerra contra os Aliados. Uma questão é saber se o que Saul Friedländer denomina como “antissemitismo redentor” tem uma aplicabilidade mais ampla em relação a outras formas de preconceito e animosidade, por exemplo, em

---

<sup>7</sup> Ver: BOURDIEU, 1995.

diferentes iniciativas genocidas envolvendo “limpeza étnica”. O preconceito e o racismo em geral não são questões puramente socioeconômicas ou de poder político, embora dimensões muito importantes do primeiro possam estar entrelaçadas e ter consequências socioeconômicas e políticas. Eu tenho sugerido que nem todos os aspectos da atividade cultural, como a “criação” da arte ou a escrita de romances, são explicáveis em termos socioeconômicos ou políticos. Na verdade, grande parte da arte e da escrita da época moderna teve uma relação abertamente contestatória com as principais forças políticas e econômicas, como a comodificação, o racismo, a exploração, a guerra e a militarização. Além disso, deve ter ficado evidente pela discussão anterior que um foco ou ênfase na cultura não precisa implicar uma “falta de interesse ou mesmo uma negação efetiva da determinação socioeconômica”. Pode envolver a tentativa de oferecer uma compreensão bem fundamentada e provocativa de certos problemas – ou mesmo para compensar uma disparidade existente de atenção e pesquisa –, mas de uma maneira que reconheça a importância de outros problemas, que podem até ser discutidos em termos limitados e reconhecidamente insuficientes. Por isso, acho que é possível criticar um intelectual ou até mesmo um historiador cultural por não oferecer análises profundas de textos ou artefatos sobre os quais às vezes são feitas afirmações presunçosas, mas não por ter uma análise insatisfatória do capitalismo e de seu desenvolvimento ao longo do tempo. Por outro lado, seria insensato e injusto criticar Marx por uma análise de Balzac que é, na melhor das hipóteses, bastante limitada, ou Keynes por não oferecer uma compreensão profunda dos romances de Virginia Woolf, sua colega no grupo de “Bloomsbury”.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Pode-se notar que o argumento da Sewell se move em várias direções. Uma das mais desafiadoras é formulada por Judith Surkis: “Sewell tem defendido uma visão da cultura não como uma totalidade, mas como possuindo coerência tênue... A dialética entre sistema e prática em sua visão de ‘coerência tênue’ coincide com uma perspectiva ‘desconstrutivista’

Uma coisa que Jablonka ressalta e personifica é o desejo generalizado pelo “real”, que pode ser um reflexo da ansiedade causada pela crescente virtualização e digitalização, assim como do papel de estruturas e processos socioeconômicos aparentemente abstratos, em que muitas vezes é difícil atribuir responsabilidade a agentes específicos. Esse desejo se manifesta na busca por origens, “raízes”, presença e identidade, algo que recentemente deu origem à “*reality television*”, e que ilustra, com frequência (mesmo além de figuras como Jerry Springer e Donald Trump), a lacuna entre desejo e realização ou sucesso. À sua maneira cuidadosa e erudita, o livro anterior de Jablonka sobre os avós que ele nunca teve é uma busca pelo conhecimento de suas raízes, emocionalmente carregadas do “real”, por mais elusivo que este último possa ser às vezes.

Jablonka cria sua própria lista das características da literatura ou do literário (cujo status teria sido melhor apresentado como sendo inerentemente discutível): literatura é *forma* (como beleza estética – mas isso exclui técnicas explícitas de desfiguração e distorção?); *imaginação* (incluindo ficções, mas não a fantasia descontrolada); *polissemia* (como isso se relaciona com ambivalência, equívoco, ambiguidade e disseminação mais radical?); e *singularidade* (como “irrupção de um eu” – “*un moi*”). Em comparação com as outras características, a singularidade é explorada posteriormente no texto e de forma mais completa através do uso autorizado da primeira pessoa do singular, bem como da “autoanálise sociobiográfica”, que rejeita a visão onisciente oriunda de lugar-nenhum e situa o eu [*self*] e suas perspectivas, particularmente como pesquisador, testemunha e autocrítico [*contre-moi*] (JABLONKA, 2020, p. 369-370). Finalmente

---

sobre o sentido [*meaning*]. A ‘desconstrução’, escreve ele, ‘não nega a possibilidade de coerência’. Ao contrário, pressupõe que a coerência inerente de um sistema de símbolos é tênue no sentido que descrevi: ela demonstra repetidamente que o que é tido como certeza ou verdade de textos ou discursos é, na verdade, discutível e instável. Em termos de uma perspectiva prática da cultura, isto parece totalmente plausível.”. Ver: SURKIS, 2014, p. 102-103.

(em uma formulação expressamente tautológica), o literário é o que é reconhecido e até consagrado pelos leitores e instituições como *literatura* (uma passagem muito rápida, talvez, para o tema da recepção). Essas características estão condensadas em uma definição reconhecidamente aberta à crítica, mas que tem os presumíveis méritos da simplicidade (permitindo uma aplicação fácil) e da plasticidade (tornando-a compatível com as ciências sociais): “é literário um texto considerado como tal e que, por meio de uma forma, produz uma emoção” (JABLONKA, 2020, p. 316). Curiosamente, a “emoção” aparece na definição resumida, mas não na lista de características. No final do livro, há uma outra variação da natureza da “história-literatura” como uma tentativa neociceroniana de provar, agradar e comover o leitor (JABLONKA, 2020, p. 394).

Jablonka também se interessa pelas relações entre o pensamento histórico e a literatura de ficção, como os romances, que ele interpreta de uma forma particular e, em minha opinião, às vezes, questionável e problemática. O objetivo evidente de Jablonka ao ver a história ou o pensamento histórico como ciência social e literatura é desafiar e superar a oposição entre arte literária e história como ciência, que tem sido e continua sendo importante não só para um grupo considerável de historiadores, como também para um conjunto de autores e críticos literários. Ele enfatiza a importância da história como escrita, isto é, como uma tentativa de escrever um texto, no sentido forte, mesmo que um tanto vago, definido, em alguma medida, pela lista de características formulada e mencionada no parágrafo anterior. (Ele não aborda a questão do ensino, mas é possível imaginar que ela seria avaliada a partir dos mesmos critérios da escrita, incluindo a capacidade de se dirigir a uma audiência diversificada). Em todo caso, a história é mais do que uma simples representação ou *mimesis* em que se “escreve” os resultados da pesquisa, muitas vezes de uma maneira “científica” [“*scientific*”] e asséptica. Jablonka também rejeita duas teorias complementares

da ficção: uma ideia autotélica ou autorreferencial, encontrada em críticos pós-saussurianos como Roland Barthes e Michael Riffaterre, e uma ideia mimética ou reflexiva, que sustenta que a ficção espelha a realidade, encontrada, por exemplo, em certos marxistas, sociólogos e historiadores.

No entanto, surgem dúvidas em relação ao que Jablonka quer dizer exatamente com os seus conceitos-chave e o que está propondo como alternativa para o que ele rejeita. “Verdade”, “realidade” (ou “o real”), “escrita” e “texto” são explorados apenas de forma limitada, embora a verdade seja vista, em um determinado momento, a partir da noção de Karl Popper de hipóteses que resistem a testes de falseabilidade, tornando as afirmações ou declarações mais amplas confiáveis como as melhores abordagens disponíveis para se chegar à verdade. E a verdade parece claramente incluir a exatidão, a descoberta e a refutação de falsidades. Porém, a “verdade” e “o real” retêm um ar de indefinição, assim como a própria “ciência”. Embora as noções de escrita e de texto possam evocar a obra de Derrida, elas permanecem no nível do senso comum, tornando-as, como outras dimensões da sua exposição, facilmente “legíveis” e acessíveis ao público leigo, mas às custas, por vezes, de uma investigação crítica sobre o seu significado e implicações, ainda que Jablonka pareça estar defendendo tal investigação. O próprio termo “*enquête*”, que aparece com frequência definindo a natureza do pensamento histórico, é ambíguo, pois significa “inquirição”, “inquerito” e “investigação”. “Inquirição” (um sentido chave da palavra grega para “história”) é provavelmente o significado mais importante, mas as duas últimas definições apontam para o procedimento judicial e para o trabalho de detetive na determinação da verdade, que também desempenham um papel no argumento. Uma ambiguidade (polissemia?) comparável surge na definição tanto da literatura quanto da história em termos de *recherche* – pesquisa [*research*] e busca [*search*], sugerindo ao menos a

possibilidade de uma jornada [*quest*] investigativa (como em Proust, por exemplo, ou na própria jornada de Jablonka para conhecer e ter contato com os avós que foram vítimas do Holocausto). Além disso, Jablonka enfatiza a compreensão (*compréhension*) e a explicação como aspectos do raciocínio ou pensamento histórico, mas fala pouco sobre a interpretação e a sua relação com os problemas da leitura. A falseabilidade popperiana aplica-se às interpretações, às formas responsivas de compreensão ou a avaliação delas é mais complicada e, talvez até mesmo, fundamentalmente controversa? Também não está claro como a “ciência” e a literatura se relacionam com a questão dos valores e da normatividade. Jablonka concorda com a fórmula sintética de Max Weber, segundo a qual os valores da ciência social moldam as perguntas que fazemos sobre o passado ou o objeto da pesquisa, mas não têm um papel significativo nas respostas que oferecemos? Seria esta visão simplista demais e, em caso afirmativo, como se deve conceber o problema? Existe, claro, uma longa tradição de pensamento sobre estas questões, pelo menos desde Dilthey, passando por Gadamer e Durkheim, até chegar à desconstrução. Jablonka fala dessas questões de passagem, mas não as formula e explora como problemas distintos.

A única referência de Jablonka a Derrida diz respeito ao que ele vê como a rejeição de John Searle a Derrida em razão da obscuridade deste último (JABLONKA, 2020, p. 328). (Isto é como narrar uma partida de boxe da perspectiva de apenas um dos lutadores, que o outro veria como míope. O texto de Derrida sobre Searle pode ser melhor compreendido como uma investigação ensaística e uma piada séria que explora os problemas da intencionalidade e dos direitos autorais, com Derrida citando o ensaio inteiro de Searle em seu próprio texto, mas de uma forma que tornaria ridículo um processo por violação de

direitos).<sup>9</sup> Da forma mais resumida possível, em Derrida, o texto é reconceitualizado como uma rede de traços instituídos, que inclui não só textos no sentido comum, mas todos os modos de inscrição – desde marcas e tatuagens das chamadas culturas pré-alfabetizadas até as séries estatísticas e o código genético. Esse ponto de vista tem a vantagem de permitir conexões e articulações (almejadas ativamente pela “teoria da complexidade”), ao mesmo tempo em que demanda claramente a especificação no nível de distinções não dicotômicas – mas variáveis no sentido do mais-forte-para-o-mais-fraco – que precisam ser sustentadas por argumentos. Com o tempo, esse ponto de vista vai se ligando a uma abordagem pós-humanista que não descarta tudo o que foi feito sob a bandeira do humanismo, mas mira no antropocentrismo e na ideia de qualquer divisão ou separação decisiva entre humanos e outros animais, juntamente com a redução de todos os outros animais à categoria homogeneizante de “o” animal (aqui Derrida oferece o neologismo genial “*animot*”). O problema se torna a exploração não-hostil das redes complexas e interconectadas entre os humanos e os vários animais, sem negar suas aproximações e relações empáticas.<sup>10</sup> Derrida também interpreta a linguagem e outros modos de inscrição como sendo distintos das invenções humanas ou índices do excepcionalismo humano. Em contraste, o que se destaca em Jablonka é um humanismo não problematizado e uma ideia de ciências humanas ou sociais que, a despeito da admirável diversidade de interesses e seu desejo de situar os seres humanos em redes

---

<sup>9</sup> O ensaio de Derrida que cita Searle é: SEARLE, 1977, p. 162-254. Republicado em: GRAFF, 1988.

<sup>10</sup> Eu sugeriria que a teoria evolucionária não deveria, portanto, se fixar na repetição incessante da busca pelos critérios mutáveis, esquivos e contestáveis que separam o ser humano até mesmo de seus parentes mais próximos – que muitas vezes serve para justificar os usos e abusos humanos de outros animais, tais como a agricultura industrial, a caça, o aprisionamento, a realização de experimentos, a matança e a alimentação. A teoria evolucionária deveria, ao contrário, enfatizar formas de coevolução, criando eventualmente laços simbióticos entre humanos e outros animais, como cães, cavalos e elefantes.

ecológicas mais amplas, têm caracterizado a escola *Annales* desde sua origem. Esta última tendência, pode-se argumentar, faria com que aqueles associados aos *Annales* reavaliassem seu humanismo professado com tanta frequência. Derrida pode não oferecer um manual para o *métier de l'historien* [ofício do historiador] e sua obra não responde necessariamente a todas as questões ligadas a um reexame da história. No entanto, não é preciso ser um discípulo acrítico para sugerir que ele pode, no mínimo, abrir o caminho para uma autocompreensão mais crítica envolvendo distinções problemáticas, mas cruciais, como, por exemplo, entre a história ou a literatura histórica e a ficção. Além disso, não há razão para descartar *a priori* os textos (incluindo alguns de Derrida) que colocam em prática uma hibridização da compreensão histórica e da escrita desconstrutiva.

Na constelação dos *Annales*, Jablonka parece ser uma jovem estrela em ascensão. Além disso, a sua própria inserção dentro dos *Annales* é evidente, principalmente por sua ênfase na cognição, na pesquisa orientada por problemas e no estatuto da história como uma ciência social. No entanto, as relações entre história, literatura e ficção não têm sido objeto de muito interesse ou estudo por parte dos pesquisadores dentro e ao redor dos *Annales*, exceto em campos específicos, como a sociologia do conhecimento e do papel dos escritores na sociedade e na política (por exemplo, em Gisèle Sapiro ou Christophe Charle) e a história do livro (como em Roger Chartier e Robert Darnton). Há também algumas figuras notáveis, embora relativamente excepcionais, que demonstram um grande interesse pelas interações entre história e literatura, incluindo Christophe Prochasson, Philippe Carrard, Michel de Certeau e Jacques Rancière (os três últimos citados por Jablonka). Esperamos que Jablonka contribua para elevar a importância de alguns temas do seu interesse não somente no interior dos *Annales*, mas de forma mais geral. No entanto, ele também tende a minimizar, marginalizar ou ignorar certas questões, que discutirei mais tarde, seguindo uma

corrente predominante na historiografia dos *Annales*, até mesmo entre figuras mais recentes e um pouco mais tolerantes como os veteranos Chartier ou Jacques Revel e o mais jovem Antoine Lilti. A sua iniciativa pode ser considerada como uma inflexão significativa nas abordagens prevalecentes nos *Annales*, visando complementar, expandir ou pelo menos tornar mais explícitas as tendências da historiografia dos *Annales* que de fato combinam a ciência social e a literatura (ou o literário) mesmo que de forma limitada. Jablonka menciona uma série de textos que atendem a esse critério, incluindo as obras de Fernand Braudel e Georges Duby.

Além disso, de maneira surpreendente, ele coloca Carlo Ginzburg e Arnaldo Momigliano não apenas como modelos importantes e influentes da história erudita, mas também como teóricos importantes, o que é ousado, mas não muito convincente. No entanto, o que este último compartilha com Jablonka é uma rejeição categórica do que se costuma chamar, de forma bastante inadequada, de virada linguística e de pós-modernismo, que são simplesmente confundidos por Jablonka (e outros) devido a uma evidente ausência de análise crítica profunda e referências explícitas.

Em geral, a ênfase na interação e nas implicações mútuas da história e da literatura pode ajudar a estimular os *Annales* (assim como historiadores de outros lugares) a lançarem-se em certas direções, e o apelo de Jablonka pela “história como literatura contemporânea”, bem como pela pós-disciplinaridade e por textos hibridizados, pode ter um impacto mesmo que, por razões óbvias, tenha poucas chances de transformar a academia. Ainda assim, a natureza e o nível de seu argumento, tal como de seus silêncios ou omissões significativas, podem ser aceitos como uma retificação amistosa que não ameaça realmente se contrapor ou mudar as orientações já consolidadas entre os historiadores ligados aos

*Annales*, por mais mal definidos ou “em migalhas” que estes últimos possam ter se tornado.

Na verdade, a virada linguística/pós-modernismo é um caso em que a tolerância, a curiosidade intelectual, a generosidade e a abertura para estilos e orientações alternativas de Jablonka parecem ceder.<sup>11</sup> Além disso, em uma rara alusão explícita que recebe algum comentário, Hayden White é estranhamente considerado como o exemplo do monstro composto “PoMo” da virada linguística. A essência da besta é a redução da história à ficção e à retórica, uma negação ou subestimação radical da dimensão (essência?) cognitiva da história e um pantextualismo puramente linguístico no qual nada existe fora do texto (no sentido comum da palavra). Contudo, há poucos motivos para alarme porque “hoje, a virada linguística está morta” (JABLONKA, 2020, p. 147), apesar de Jablonka parecer ter receio de sua ressurreição, dado o esforço que faz para derrotar algo morto. Da forma como Jablonka a retrata, a virada linguística foi sempre, na melhor das hipóteses, um terrível, embora irreal, zumbi. Na medida em que a virada linguística envolveu um interesse consistente pelo uso histórico da linguagem como uma prática significativa muito importante que interage com outras práticas (*langage* em contraposição ao binário saussuriano entre a *langue* abstrata e a *parole* instanciadora), ela continua sendo um problema crucial com muito ainda a ser feito, por exemplo, no estudo da natureza e das relações entre várias formas e institucionalizações do uso da linguagem, tais como o histórico, o religioso, o filosófico, o literário etc. Além disso, pode-se levantar a questão essencial, de forma não redutora, da relação da historiografia com a retórica e com a ficção. O próprio livro de Jablonka apresenta uma discussão pertinente da retórica e é, em grande medida, uma investigação dos usos históricos,

---

<sup>11</sup> Aqui, a sua abordagem é remanescente daquelas de APPLEBY; HUNT; JACOB, 1994, NOIRIEL, 1996 ou EVANS, 1997.

sociocientíficos, literários e ficcionais da linguagem, que teria, aliás, se beneficiado de uma atenção mais detalhada em torno dos problemas no uso da linguagem que estava abordando. Caso alguém se proponha a fazer uma crítica convincente da chamada virada linguística seguindo as próprias regras metodológicas de Jablonka, acredito que será necessária uma análise mais cuidadosa e criteriosa de pensadores, grupos e textos específicos – não uma categorização *carte-blanche* e uma acusação meio clichê que, lamentavelmente, pode equivaler à eleição de um bode expiatório, um tipo de procedimento que não tem nada de novo ou experimental.

Como acontece com qualquer pensador importante e controverso, é possível encontrar coisas para criticar (e muito já foi criticado) em Hayden White, como seu construtivismo radical (que lembra a compreensão de Kant do poder formativo da mente por categorias), sua afirmação bastante sartreana da liberdade existencial do historiador ao empregar o próprio conjunto whiteano de categorias mais ou menos associadas à “prefiguração” do passado e suas mudanças pouco justificadas ao longo do tempo, por exemplo, ao discutir as limitações impostas às construções, sobretudo do Holocausto, pelo que pode ser estabelecido de forma convincente sobre o passado. Em certo sentido, porém, White nunca tomou a linguagem como um problema sério e sua abordagem foi predominantemente formalista e conceitual por natureza. Ele ofereceu, no entanto, uma contribuição muito significativa para uma historiografia especificamente interdisciplinar e suas relações com a literatura. Na realidade, ele fez uma série de afirmações muito próximas às de Jablonka sobre o estado da disciplina histórica e as relações entre história e literatura, incluindo o desejo de que a história competisse experimentalmente com as inovações do romance, retornando, assim, de uma maneira diferente, às interações que prevaleceram no século XIX. Mais tarde em sua carreira, White fez, de fato, uma distinção entre

literatura e ficção. O seu conhecimento da história da retórica, como o de Jablonka, foi mais abrangente do que a sua teoria dos quatro tropos, que, aliás, não se restringiu ao século XIX em sua aplicabilidade à escrita histórica. Gostaria também de acrescentar que uma das análises mais interessantes a respeito de White é de seu colaborador, Hans Kellner, que apresenta e elogia o trabalho de White como “uma pedra angular de ordem” e um “humanismo linguístico” (KELLNER, 1980). Acrescentaria ainda que há discussões sobre a virada linguística que teriam deixado a abordagem de Jablonka mais matizada e informada, embora eu acredite que, em grande parte, tanto o “pós-modernismo” quanto a “virada linguística” tenham sido utilizados menos como autodesignações do que como categorias empregadas, muitas vezes de forma redutora pelos críticos, para classificar e às vezes censurar aquilo a que eles se opunham, como se se tratasse de um fantasma hostil. Derrida de fato aceitou e defendeu a “desconstrução” depois que o termo passou a ser empregado por outros, mas não assumiu a bandeira nem do pós-modernismo nem da virada linguística, o que não impediu que a desconstrução se tornasse talvez o demônio mais fantasmagórico e fantasioso invocado por críticos que chegaram a vê-la como o fim da historiografia, se não da civilização.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Relatos bem-informados são: CLARK, 2004; DOSSE, 2003; KLEINBERG, 2007, e os dois ensaios bem elucidativos de Judith SURKIS (2012) (2014). Em sua excelente análise, Kleinberg fornece muitos exemplos de historiadores que interpretam o desconstrutivismo, geralmente com base em um entendimento limitado ou até mesmo de segunda mão, como sendo simplesmente incompatível com a historiografia – se não sua própria aniquilação. A literatura diversificada sobre o pós-modernismo é enorme, mas um dos textos mais úteis continua sendo LYOTARD, 1979. Também digno de menção é o texto bem-informado e crítico de CONNOR, 1989. É interessante que o livro de Connor, publicado relativamente próximo ao surgimento e à incidência crescente de controvérsias sobre o pós-modernismo não faça nenhuma referência à Hayden White. Connor observa que “cada vez mais, obras pós-modernistas foram representadas, e passaram a se representar, como atividades autorreflexivas, quase críticas” (7) – uma visão que poderia nos tornar propensos a ver o livro de Jablonka como “pós-modernista”,

Também vale a pena mencionar que, apesar do alcance de suas referências, Jablonka restringe-se, com poucas exceções, a textos escritos ou traduzidos para o francês. Esta tendência, que pode ser vista como provinciana, não é incomum na academia francesa, incluindo os *Annales*, mas pode estar mudando de uma forma que vale a pena avançar. Infelizmente, Jablonka não se engajou diretamente ou mesmo mencionou a existência de textos em inglês e em alemão (incluir outros idiomas, por mais desejável que fosse, já seria pedir demais). Isso teria sido útil não apenas para os historiadores profissionais, mas também para o público leigo. De fato, a quantidade de referência, debate e tradução de quem escreve em francês por aqueles que escrevem em inglês é totalmente desproporcional em comparação ao escasso tráfego que se move na direção oposta.<sup>13</sup>

Jablonka reconhece que textos classificados como ficção não são totalmente fictícios e podem muito bem lidar, à sua própria maneira, com problemas reais, que também são relevantes para historiadores e cientistas sociais. Contudo, talvez como resultado de seu entusiasmo otimista, ele dá relativamente pouca atenção a problemas como a violência, o trauma e os efeitos pós-traumáticos, incluindo espectros “assombrados”, problemas que, como ele às vezes reconhece, têm sido muito importantes na escrita moderna.<sup>14</sup> A escrita histórica sobre esses problemas tem alguma outra exigência além de simplesmente “provar, agradar e comover o leitor”? Tal escrita pode muito bem ser comvente enquanto tenta também evitar o sentimentalismo *kitsch* e outros

---

<sup>13</sup> Gostaria que ficasse registrado que nenhum de meus próprios trabalhos é mencionado por Jablonka. Nem o trabalho de outros que escreveram sobre tópicos pertinentes ao livro de Jablonka, como Perry Anderson, Frank Ankersmit, Warren Breckman, Mark Bevir, Carolyn Dean, Peter Gordon, Lynn Hunt, Martin Jay, Ethan Kleinberg, Allan Megill, Samuel Moyn, J. G. A. Pocock, Anson Rabinbach, Michael Roth, Quentin Skinner, Joan Scott, Gabrielle Spiegel, Judith Surkis e John Toews. A lista poderia continuar.

<sup>14</sup> Ver, por exemplo, o meu livro: LACAPRA, 2014.

procedimentos abusivos e manipuladores. Também pode envolver um esforço para provar ou pelo menos fundamentar afirmações, mas pode igualmente ser inquietante e até mesmo desagradável. Em qualquer caso, ela pode tentar evitar apagar ou obscurecer os efeitos de eventos ocasionalmente traumáticos que lhe deram origem, tentando enfrentá-los da melhor forma possível. Será que chamar um livro sobre genocídio de “agradável” seria realmente um elogio? A tentativa de provar, agradar e comover o leitor é a principal razão pela qual um estilo homogeneizante, que aspira a alcançar ideais clássicos como a beleza e até o equilíbrio, não é de fato apropriado para todos os problemas?

A alternativa que Jablonka propõe às teorias autotéticas e do reflexo sobre a relação entre história e ficção baseia-se de modo crucial nas chamadas ficções de método. O que isto realmente significa não é tanto uma interrogação mútua ou interação desafiadora, mas um esforço para dominar a ficção por meio do pensamento histórico, tal como Jablonka o define. A história faz uso da ficção de forma controlada e talvez instrumental, mas não parece ser questionada por obras de ficção. A ficção só passa a ser considerada na medida em que promove a cognição e suas formas e meios de dizer a verdade sobre o real. Obscurecida ou omitida aqui é a forma como a ficção, a história ou a ciência social podem apreender a “realidade” de forma crítica e examinar as suas construções ideológicas, que podem se fazer passar enganosamente por conhecimento. A ficção também pode usar uma linguagem performativa e até mesmo jogar com variações mais ou menos surrealistas sobre o que se supõe ser o real de forma a produzir os efeitos de alienação ou estranhamento que Jablonka reconhece como importantes na história. Apesar de sua suposta dependência da teoria mimética ou do reflexo, o dito realismo crítico tocou nessas questões em algumas ocasiões. (O termo foi aplicado por Georg Lukács aos romances de Honoré de Balzac e Thomas Mann). E a interação entre ficção e história foi abordada de uma maneira

diferente da saussuriana – que isolava o referente, concentrando-se apenas no significante e significado – por Bakhtin, cujo trabalho foi crítico de Saussure e bastante importante para alguns historiadores, incluindo Natalie Zemon Davis, que Jablonka menciona, bem como para teóricos críticos como Julia Kristeva e Tzvetan Todorov, que ele não menciona. Bakhtin descreveu o romance como um “monstro folgado” que interage com outras formas que vão desde a poesia até o que Jablonka chama de “literatura do real”, como as memórias e o jornalismo. Ele também enfatizou o papel do dialogismo e da compreensão responsiva, que não são sinônimos de diálogos literais, mas estão mais comumente ligados a diálogos exploratórios, questionamentos mútuos, autoquestionamento interno, e não apenas a orientações objetivadoras. Enquanto Jablonka tende a excluir o lúdico do pensamento histórico, em Bakhtin tem-se a interação do sério e do lúdico nas formas de elogio-abuso operativo na literatura, como na sátira menipeia e em certos romances (particularmente os de Rabelais e Dostoiévski) e discutivelmente também na história e nas ciências sociais. (Seguindo Goethe e ecoando Nietzsche, Mann se referiu à arte como “*jesting in earnest*” ou brincadeira séria). Uma das ideias geniais de Bakhtin foi a maneira como o carnaval social, que em certa medida se tornou menos proeminente com o tempo (embora não na medida em que Bakhtin parecia pensar), foi deslocado na condição do carnavalesco para a literatura na forma do riso “reduzido” e da ironia. Essa forma de ironia não era simplesmente suspensiva, pretenciosa ou evasiva, mas podia ter grandes repercussões críticas na ficção e na ciência social como no *18 de Brumário*, de Marx. Em Jablonka, não há nenhuma menção a Bakhtin e apenas três alusões pouco importantes a Marx. Hoje em dia, a obra deles também está “morta”?<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Sobre essas questões, ver o meu livro: LACAPRA, 1983, especialmente os capítulos 8, 9 e 10.

Também ausente, ou ao menos não muito presente em Jablonka, é a atenção cuidadosa ao que constitui uma ameaça à tentativa de dizer a verdade sobre o real. A questão aqui não é apenas o funcionamento da ideologia no pensamento e na escrita histórica, mas também o papel da psicanálise na investigação crítica do modo como a ideologia, a fantasia e as formas de culpabilização e violência podem depender da supressão, repressão, dissociação, projeção, condensação, deslocamento, revisão secundária e outros processos relacionados. Estes últimos devem ser tratados no mínimo como “hipóteses” que podem comprometer, se não invalidar, afirmações ou argumentos. De fato, a psicanálise é essencial para uma investigação sobre afeto e emoção e o desafio é repensá-la como sendo em grande parte uma ciência social teórico-crítica e historicamente pertinente baseada em uma noção da natureza inerentemente social, “implicada” e nunca totalmente autônoma (mas ainda assim responsiva e responsável) do eu [*self*] ou “*moi*” (vide o conceito chave de transferência). Os problemas das posições dos sujeitos e a implicação do observador no observado são mencionados por Jablonka, mas podem ser ampliados e guiados por modos psicanalíticos de investigação. Além disso, o crucial caráter psicanalítico do trabalho de Michel de Certeau e de Saul Friedländer, entre outros, não é nem ao mesmo indicado.

Gostaria também de observar que o exemplo dado por Jablonka para o uso de “ficções de método” curiosamente parece ser *Shoah*, de Claude Lanzmann, em que há, nas palavras de Lanzmann, “a obstinação de não compreender” e a cegueira é a “verdadeira ‘clarividência’” (JABLONKA, 2020, p. 277). No entanto, para Jablonka, “uma ficção do real” (JABLONKA, 2020, p. 278) é, supostamente, um caminho para o conhecimento que se baseia no raciocínio (e, presumo, no julgamento crítico). A análise de Lanzmann é, na melhor das hipóteses, breve. O que se perde de vista, no entanto, é que o objetivo declarado de Lanzmann – o

verdadeiro objetivo de sua busca – é fazer com que as vítimas “encarnem” ou revivam a “verdade” sobre suas experiências traumáticas anteriores. E o seu próprio relacionamento com as vítimas, como o barbeiro Abraham Bomba, é, creio eu, de identificação não mediada, o que, na suposta busca de Lanzmann pela “verdade”, o leva a fazer perguntas invasivas e a persistir em instigar a vítima a se traumatizar de novo, revivendo um passado insuportável – um passado que Lanzmann pode incorporar e transmitir como um presente encarnado ao espectador de seu filme. O que não é revelado ao espectador é o fato de que a cena com Bomba ocorrer em uma barbearia alugada com figurantes que não conhecem o idioma (inglês) em que ocorre a conversa. As paredes da loja estão cobertas de espelhos que não mostram a presença de uma câmera, o que parece funcionar como um dispositivo ilusionista de participação e não como um efeito de alienação autoconsciente. Sob a direção de Lanzmann, Bomba simula os movimentos de corte de cabelo semelhantes aos que ele realizou em mulheres em Treblinka. Tudo parece encenado para induzir a revivificação traumatizante do passado e encorajar a identificação no cineasta e no espectador.

A identificação não mediada de caráter projetivo ou incorporador não é compaixão ou empatia, que requerem uma relação emocional envolvendo uma certa distância e um respeito pelo outro como outro em sua diferença. A abordagem de Lanzmann está mais próxima do que na psicanálise se entende como “passagem ao ato” (*passagem à l’acte*). Lanzmann (como ele mesmo admite no documentário *Espectros do Shoah*, de 2015) não tem nenhum interesse nos sobreviventes, suas histórias ou tentativas de se reconciliar com o passado, propositalmente deixando de fora algumas testemunhas (como Wladislaw Bartoszewski) que não reviveram ou reencarnaram o passado, mas o recontaram e o analisaram (e, no caso de Bartoszewski, sem negar o forte antissemitismo polonês, forneceu provas de pelo menos uma limitada assistência polonesa aos

judeus apesar da ameaça nazista de punição draconiana – algo que, como as dimensões mais cúmplices ou pelo menos problemáticas da "zona cinzenta" de Primo Levi, estava faltando em *Shoah*). Também seria interessante analisar as conexões entre *Shoah*, o filme anterior, *Pourquoi Israel*, e o posterior, *Tsahal*, assim como a recente autobiografia de Lanzmann (*The Patagonian Hare*, de 2012) e os documentários que, às vezes, contêm filmagens não incluídas em *Shoah*. Também é possível afirmar de maneira plausível que Lanzmann contribuiu significativamente para a sacralização do Holocausto – particularmente em *Shoah* e em seus comentários influentes e apodícticos sobre ele – e que sua ideia de “arte” envolvendo a encarnação constituiu um deslocamento secularizado do sagrado. É certamente possível reconhecer como a grande conquista de Lanzmann em *Shoah*, a força de suas evocações inquietantes e sinistras e a sua capacidade de conjurar os gritos alucinatórios das vítimas por meio de uma abordagem não-representacional. Mas se algum ou todos os meus comentários críticos são convincentes, como o filme pode ser considerado como a epítome da compreensão histórica secular através de uma “ficção de método”?<sup>16</sup> Existe uma grande distância entre Lanzmann e Primo Levi, o químico e escritor que resistiu à identificação e cuja prosa analítica combinou razão e emoção, ou Claude Lévi-Strauss, o analista, comentador e, às vezes, observador-participante ironicamente autocrítico em *Tristes Trópicos* (JABLONKA, 2020, p. 372-373), ambos admirados por Jablonka e explicados de forma breve, mas bem feita. Lanzmann também

---

<sup>16</sup> Sobre Lanzmann, ver meu livro: LACAPRA, 1998, cap. 4. Veja também o documentário *Espectros do Shoah* [*Spectres of the Shoah*] (2015), onde Lanzmann tenta justificar seu interrogatório de Bomba apelando para sua busca pela “verdade” e seu sentimento de que Bomba era seu “irmão”, o que levanta as questões de como se deve empreender uma busca pela verdade ou tratar seu irmão. Penso que a questão não é se Lanzmann é sadomasoquista – uma acusação que ele rejeita –, mas se ele produz uma identificação projetiva não mediada que permite que o questionamento, às vezes, pareça assumir a forma de uma técnica inquisitorial.

parece estar distante de Georges Perec, que insistiu, à moda brechtiana, no papel explícito dos efeitos de alienação no combate às tendências de identificação não mediada.

Em geral, uma lacuna do livro de Jablonka é a falta de uma análise crítica mais aprofundada de textos e outros artefatos, como filmes, que realmente pudessem colocar em questão tanto o estilo acelerado e fluente do livro quanto os seus argumentos ou “hipóteses”. Um escritor a quem Jablonka faz referências interessantes e pontuais é Georges Perec, cuja obra é um modelo da escrita de romances que, mesmo utilizando a ficção, se qualificam como “literatura do real”, como no caso da infância de Perec e sua conexão com o Holocausto. Além do mais, Perec impôs a si mesmo regras de método que mostraram como a disciplina e as restrições formais interagiam com a liberdade artística.

Os procedimentos que ele elabora, o rigoroso caderno de especificações [*cahier des charges*] que impõe a si mesmo, os sistemas de coerções nos quais se embrenha, desde o lipograma em *O sumiço* até a poligrafia do cavaleiro (cavalo no xadrez) em *A vida modo de usar*, estimulam a imaginação narrativa e verbal à maneira de “bombas de ficção” [*pompe à fiction*]: regras são impostas para ser “totalmente livre”. (JABLONKA, 2020, p. 322)

Além disso,

No início dos anos 1960, Perec ainda não escreveu sobre o desaparecimento de seus pais; mas já foi influenciado pela literatura-verdade [*littérature-vérité*] de Robert Antelme, “esse homem que conta e questiona, (...) extirpa os segredos dos eventos, que recusa o seu silêncio” – bela definição do raciocínio histórico. O pós-realismo de Perec ultrapassa o realismo do século XIX, fazendo da literatura uma operação de ordenamento do mundo, um esgotamento [*épuisement*] obstinadamente lúcido. Seu primeiro livro será *As coisas* (1965), que muitos críticos lerão como um ensaio sociológico disfarçado de romance. (JABLONKA, 2020, p. 293)

É evidente que Jablonka sente uma afinidade com Perec tanto no nível pessoal quanto intelectual.

Jablonka observa que Perec declarou em 1969, ano em que publicou *La Disparition* [O sumiço], que ele tinha sido “educado na escola de Brecht: sou pela frieza, o recuo [*le recul*]” (JABLONKA, 2020, p. 385). Em uma de suas raras análises mais aprofundadas, Jablonka apresenta uma interpretação de Brecht e do efeito de alienação que oferece um dos *insights* mais claros sobre o que ele defende na história, na ciência social e na literatura do real:

O único efeito que o pesquisador [*le chercheur*] pode reivindicar é o de distanciamento, o *Verfremdungseffekt* de Brecht, esse procedimento feito de humor, de ironia, de advertência, de desilusão e de cumplicidade. No teatro, o *V-Effekt* incita o espectador a avaliar a cena com um “olhar investigativo crítico”: iluminação muito forte, visibilidade das fontes de luz, atuação deslocada dos atores, diálogo com o público [*prise à partie du public*]. A sala, despida de toda magia, na cria mais nenhum “campo hipnótico”. Brecht estabelece explicitamente um paralelo entre o efeito de distanciamento e o olhar científico. Tanto um quanto o outro constituem uma “técnica de suspeita sistemática” com relação a tudo o que parece óbvio: o ator deve estabelecer entre si e o presente “essa distância que o historiador assume diante dos eventos e dos comportamentos do passado”. O fato de recusar toda mística [*mystique*] não impede de viver plenamente o teatro; simplesmente, as emoções são de outra natureza. (JABLONKA, 2020, p. 385)

As leituras de Perec e Brecht feitas por Jablonka servem como exemplos reveladores do que este último valoriza não apenas na história e na ciência social, mas também na literatura do real, que pode conter elementos ficcionais. Mas será que esta leitura permite que se leve em conta a variedade de possibilidades abertas pela literatura ou ficção moderna? Apesar de certas afinidades com Brecht, será que Flaubert, por exemplo, não faz mais para desestabilizar do que

para ilustrar a compreensão de Jablonka sobre o raciocínio histórico e as “ficções de método”? As descrições e as explorações de eventos supostamente precisas de Flaubert têm a tendência de vagar por direções desconcertantes, desestabilizar expectativas, apontar para a desordem no mundo ou desafiar a imaginação (por exemplo, na descrição bizarra do chapéu de Charles Bovary, no mundo opaco do sagrado em *Salammbô*, no colapso das “esferas” privadas e públicas em *A Educação Sentimental*, e mais ainda nas “tentações” heteróclitas de Santo Antônio ou na busca autossabotada por conhecimento de Bouvard e Pécuchet).<sup>17</sup> Entretanto, como esses esforços podem ter uma relação questionadora com uma tentativa de dizer a verdade sobre o real? A questão também poderia ser feita a respeito de muitos dos autores que Jablonka não discute ou sequer menciona como, por exemplo, Beckett, Blanchot e Celan (autores cuja escrita pode ser comovente de uma forma inquietante e perturbadora, mas que não prova ou agrada). Adorno é mencionado apenas uma vez (JABLONKA, 2020, p. 328) – junto de Derrida e tratado de forma semelhante – em relação à defesa de Karl Popper da linguagem “simples e clara” em contraste com a “conversa fiada [galimatias] intimidante, sendo que a ‘opacidade brilhante’ é o refúgio da trivialidade, ou até mesmo do erro”. Sem ser um obscurantista ou um defensor da conversa fiada e da opacidade, Adorno afirmou a validade de certos usos difíceis da linguagem que resistem à compreensão fácil e à mercantilização, não descartou Hegel ou Marx como expoentes “totalitários” de uma sociedade “fechada”, valorizou Beckett com seus deslocamentos da “realidade” e as

---

<sup>17</sup> Sobre Flaubert, ver: CULLER, 1974. Ver também meu texto: LACAPRA, 1982, e LACAPRA, 1987, cap. 2 (sobre **A educação sentimental**).

asperezas enigmáticas a respeito de Sartre e da literatura comprometida, além de fazer uma crítica mordaz a Brecht.<sup>18</sup>

Uma tendência importante na literatura moderna, e às vezes vista nas mesmas obras que tratam de questões “reais”, é a busca não só pela criação *ex nihilo* (como afirma Jablonka), mas também por um mundo radicalmente transformado ou mesmo por transcendência, assim como a experiência – ou o encontro com – seu fracasso ou colapso. Aqui, independentemente do cinismo ou ceticismo com que se reage a isso, há, entre outras coisas, um anseio de superação situacional do que agora é considerado como “o real”. Ocasionalmente, pode-se desejar escapar da história, existir fora dela e despertar de seu “pesadelo”, como Joyce faz Stephen Dedalus dizer em *Ulisses*. Junto com um estudo do abjeto e de alguns vislumbres de um sublime negativo emergindo das cinzas, também se encontra o que poderia ser descrito como a escrita traumática da catástrofe. O sublime pode suplantar o sagrado, dando à literatura uma dimensão pós-secular que segue o fim ou desaparecimento da religião tradicional e pode apontar na direção de um além ou *à-venir* (na terminologia de Derrida) irrepresentável. A busca por uma utopia completamente diferente, mesmo que vazia, pode até surgir como uma alternativa contestável à história secular, “imaneente”. À luz do que foi dito acima, não está claro o que Jablonka pensa de *As Benevolentes* [*Les Bienveillantes*], de Jonathan Littell (mencionado na pág. 152) como literatura ficcional que se refere e incorpora extensivamente a história, mas que tem outras dimensões problemáticas, incluindo um suposto “rigor” que Littell, por mais duvidoso que seja, associa com Bataille, Blanchot e

---

<sup>18</sup> Ver, por exemplo, o ensaio de Adorno, de 1962, “Commitment” in ARATO, 1985. Ver também a defesa de Gene Ray do “realismo dialético” de Brecht contra a crítica de Adorno: RAY, 2010.

Beckett.<sup>19</sup> De modo mais geral, em um tipo crítico e autocrítico de pensamento histórico, há boas razões para tratar os textos como eventos importantes e como “hipóteses” que exigem uma investigação minuciosa e não apenas menções ou uso casual como alusões ilustrativas. A interrupção do fluxo acelerado de uma narrativa pode ser vista como uma alienação valiosa ou um efeito de distanciamento que encoraja a reflexão crítica.

Não quero terminar com a impressão de que o livro de Jablonka não deva ser levado a sério e admirado. O livro oferece matéria abundante de reflexão para os leitores que ele informará, impressionará e, talvez, por seu óbvio e louvável entusiasmo pela história e pela literatura, inspirará a pensar mais profundamente sobre as questões que propõe. Outros leitores podem muito bem discordar das minhas observações ou críticas e descobrir outras linhas de pensamento ou potencial em Jablonka. O seu livro é escrito com um brio que poderia visto como uma combinação estilística do ardor [*fougue*] de Lucien Febvre em *Combates pela História* [*Combats pour l'histoire*] e o ritmo de saga [*roman-fleuve*] da prosa de Fernand Braudel em seu clássico sobre o Mediterrâneo na época de Filipe II. Os objetivos do livro de Jablonka são totalmente louváveis e, apesar de possíveis discordâncias sobre pontos específicos, levanta questões muito relevantes, abre várias linhas significativas de investigação e busca uma interação desejável entre as abordagens históricas e literárias.

---

<sup>19</sup> Para minha própria tentativa de analisar este romance junto com o livro de Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews*, ver: LACAPRA, 2011; republicado como capítulo 4 de LACAPRA, 2013. Para uma crítica à minha abordagem, que se baseia no que considero ser uma noção bastante imprecisa da função da ironia no romance, ver: SANYAL, 2015, cap. 5.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADORNO, Theodor. "Commitment" In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (ed.). **The Essential Frankfurt School Reader**. New York: Continuum, 1985, 300-318.

APPLEBY, Joyce; HUNT, Lynn; JACOB, Margaret. **Telling the Truth about History**. New York: W. W. Norton, 1994.

BONNELL, Victoria E.; HUNT, Lynn (ed.) **Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture**. Berkeley: University of California Press, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field**. Stanford: Stanford University Press, 1995.

CLARK, Elizabeth A. **History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

CONNOR, Steven, **Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary**. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1989.

CULLER, Jonathan. **Flaubert: The Uses of Uncertainty**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.

DOSSE, François. **La marche des idées: Histoire des intellectuels – histoire intellectuelle**. Paris: Editions La Découverte, 2003.

EVANS, Richard. **In Defense of History**. New York: W. W. Norton, 1997.

GRAFF, Gerald. (ed.). **Limited Inc**. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

JABLONKA, Ivan. **A História é uma literatura contemporânea: manifesto pelas ciências sociais**. Brasília: Editora da UNB, 2020.

\_\_\_\_\_. **Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus: Une enquête**. Paris: Editions du Seuil, 2012.

KELLNER, Hans. **A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism.** *History and Theory*, v. 19, p. 1-29, 1980.

KLEINBERG, Ethan, **Haunting History: Deconstruction and the Spirit of Revision.** *History and Theory*, v. 46, p. 113-143, 2007.

LACAPRA, Dominick. **"Madame Bovary" on Trial.** Ithaca: Cornell University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. **Historical and Literary Approaches to the 'Final Solution': Saul Friedländer and Jonathan Littell.** *History and Theory*, vol. 50, n. 1, p. 71-97, 2011.

\_\_\_\_\_. **History and Memory after Auschwitz.** Ithaca: Cornell University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **History, Literature, Critical Theory** Ithaca: Cornell University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. **History, Politics, and the Novel.** Ithaca: Cornell University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. **Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language.** Ithaca: Cornell University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. **Writing History, Writing Trauma.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.

LYOTARD, Jean-François. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979.

NOIRIEL, Gérard. **Sur la "crise" de l'histoire.** Paris: Belin, 1996.

RAY, Gene. **Dialectical Realism and Radical Commitments: Brecht and Adorno on Representing Capitalism.** *Historical Materialism*, vo. 18, n. 3, p. 3-24, 2010.

SANYAL, Dabarati. **Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance.** New York: Fordham University Press, 2015.

SEARLE, John. **Limited Inc., abc. Glyph 2.** Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, p. 162-254, 1977.

*Dominick LaCapra*

*Tradução: Naiara Dantas e Eduardo W. Cardoso*

*Revisão: Nathália Sanglard*

*p. 228 – 261*

O que é história? O que é Literatura?

What is History? What is Literature?

SEWELL, William. **Logics of History: Social Theory and Social Transformation**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

SPIEGEL, Gabrielle (ed.). **Practicing History: New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn**. New York: Routledge, 2005.

SURKIS, Judith. **When Was the Linguistic Turn? A Genealogy**. *American Historical Review*, vol. 117, n. 3, p. 700-722, 2012.

\_\_\_\_\_. **Relating Intellectual and Cultural History**. In: MCMAHON, Moyn (eds.). *Rethinking Modern European Intellectual History*. New York: Oxford University Press, 2014.

Recebido em Setembro de 2022.

Aprovado em Novembro de 2022.