

## UTOPIAS E UCRONIAS: INQUIETAÇÕES DO PRESENTE E USOS POLÍTICOS DO PASSADO

## UTOPIAS AND UCHRONIAS: PRESENT CONCERNS AND POLITICAL USAGES OF THE PAST

Mariana Affonso Penna \*  
mariana.penna@ifg.edu.br

**RESUMO:** Ao analisar a experiência de agrupamentos humanos engajados em causas transformadoras, observa-se que, recorrentemente, as premências do presente não apenas direcionam o olhar ao passado no sentido de diagnosticar obstáculos para modificar a situação corrente, como também na busca por experiências pretéritas que sirvam de inspiração para pensar o futuro. Assumindo este ponto de partida e por intermédio de análises bibliográficas, o manuscrito reflete acerca do itinerário histórico das concepções de utopia e de sua variante, a uchronia, de forma a identificar como estes futuros e passados idealizados dialogam com realidades concretas e com interesses de agrupamentos humanos específicos. Por fim, pondera a respeito da relação entre uchronia e os conceitos de “desacordo-diagnóstico” e de “autoafirmação-inspiração”, de forma a categorizar as estratégias de instrumentalização do passado pelos interesses transformadores e pela práxis política dos movimentos sociais contemporâneos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Utopia, Uchronia, Movimentos Sociais.

**ABSTRACT:** It is frequently observed, while analyzing the experience of human groups engaged in transforming causes, that the urges of the present do not only direct the look to the past in a sense of diagnosing obstacles to modifying the current situation, but also in order to search for past experiences as inspiration to imagine a renewed future. Assuming this starting point and through bibliographical analyses, the manuscript reflects upon the historical itinerary of the conceptions of utopia and its variant, uchronia, in order to identify how these idealized futures and pasts dialogue with concrete realities and with the interests of specific human groups. Finally, it ponders about the relationship between uchronia and the concepts of “disagreement-diagnosis” and “self-affirmation-inspiration”, in order to categorize the strategies of instrumentalization of the past by transforming interests and by the political praxis of contemporary social movements.

**KEYWORDS:** Utopia, Uchronia, Social Movements.

## 1. A Utopia

Em 1516, Thomas More concluía seu mais marcante livro, *Utopia*. Passados mais de 500 anos, *Utopia*, palavra por ele inventada, tornou-se um termo significativamente conhecido, assumindo conotação ora positiva, ora negativa. Invocada para encorajar ou desqualificar, cristalizou-se no vocabulário geral, ainda que muitos desconheçam sua origem. Obra de caráter eminentemente político, More dividiu seu trabalho em duas partes e esta característica de *Utopia* não é fortuita, mas de fato emblemática.

---

\* Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (2016), com período sanduíche em École des Hautes Études en Sciences Sociales (2014). Atualmente é professora da Licenciatura em História, do Ensino Técnico Integrado ao Ensino Médio e supervisora do Laboratório de Ensino de História (LEHIS) no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás. Coordena o projeto de pesquisa "História e Movimentos Sociais: uchronias e utopias".

A primeira parte consiste em um diálogo com seu tempo e seu espaço. Revela o desacordo de Thomas More com a realidade vivida (MORE, 2004, p. 3-46). O autor pretende retratar a Inglaterra do início do século XVI, perpassada por guerras e pelo processo de expulsão da população camponesa, posteriormente conhecido como o “cercamento dos campos”. Por criar um elevado número de miseráveis, despossuídos de terras e, portanto, “livres como os pássaros” para venderem seu trabalho, os cercamentos teriam sido, para Karl Marx, um dos mecanismos essenciais de acumulação primitiva necessária à Inglaterra para, séculos depois, se industrializar, conforme analisado no capítulo mais histórico de “O Capital”, o qual, por sua vez, faz menção duas vezes à obra de Thomas More (MARX, 1996, p. 336-381). Estes desvalidos são retratados na primeira parte de *Utopia*, centrada no propósito de denunciar aspectos da realidade vivida por More em seu tempo.

Já em sua segunda parte (MORE, 2004, p. 47-167), *Utopia* se erige através do retrato de um reino imaginado, um não-lugar, palavra criada do idioma grego pela combinação do advérbio de negação "ou" ao substantivo "topo" que se refere a espaço (FERREIRA, 1986, p. 1745). Associando realismo e ficção, More expressa nesta obra o desejo de superar o status quo da Inglaterra. Partindo da sociedade de abismos sociais e violência que marcavam seus dias, passou a fantasiar uma ilha de paz e harmonia social situada, não à-toa, no Novo Mundo – que por sua vez correspondia no imaginário quinhentista a um horizonte aberto a múltiplas possibilidades inexploradas (FRANCO, 1978, p. 26-27). Utopia é, portanto, mais que um não-lugar, mais que mero devaneio sem base de sustentação: expressa a esperança e o desejo de superação do concretamente vivido.

Séculos depois de More e de seu legado literário, a Inglaterra lançou as bases para a grande transformação econômica que pouco a pouco foi fagocitando o mundo e lhe impondo suas lógicas. Conforme Hobsbawm, a Revolução Industrial ao lado da Revolução Francesa, no duplo movimento que as constituiu – trazendo inovações de base econômica e política, respectivamente – deram ao mundo contemporâneo suas feições essenciais (HOBSBAWM, 2014).

A formação da sociedade industrial foi, contudo, um processo não menos conturbado que o período da “assim chamada acumulação primitiva” que a precedeu e caracterizou o cenário de Utopia. Pouco a pouco, os seres humanos das sociedades modificadas pela máquina foram mudando sua relação com a natureza e com o próprio tempo. As pessoas

passaram por uma transformação profunda em seus cotidianos: do tempo definido pelas tarefas, que por sua vez dependiam das estações do ano, do posicionamento do sol em cada momento do dia, ao tempo definido pelo relógio, ao trabalho com hora marcada (THOMPSON, 1998, p. 267-304). Além disso, longas jornadas, acidentes de trabalho, péssimos salários e condições de vida paupérrimas caracterizavam “a situação da classe trabalhadora na Inglaterra” (ENGELS, 2010) seguida pela Europa Ocidental e Estados Unidos, na passagem do século XVIII para o XIX.

Esta época é marcada pela produção intelectual de vários pensadores que, de maneira análoga a Thomas More séculos antes, manifestaram seu desacordo para com os tempos vividos e elaboraram propostas de modelos sociais nos quais os problemas por eles identificados não mais existiriam. Projetaram uma nova organização da vida industrial, em termos mais harmônicos e que permitissem melhores condições de vida ao operariado (SAINT-SIMON, 1821). Conceberam comunidades igualitárias, chegando a arquitetar construções adequadas aos princípios defendidos (FOURIER, 1967). Pensaram formas cooperativas de produção, e no limite questionaram a ordem capitalista (OWEN, 1991). Contudo, em que pese as diferenças que caracterizam o pensamento de cada um, Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen se tornaram alguns dos mais notórios dentre aqueles que ficaram indiscriminadamente conhecidos como “socialistas utópicos”.

Eles próprios não se consideravam utópicos, no entanto, Friedrich Engels, definiu nesses termos o conjunto de pensadores cujas ideias ele desejava suplantar através da elaboração de uma nova proposta de socialismo: o científico (ENGELS, 2001). Igualmente motivado pelo inconformismo frente às condições de seu tempo, o autor de *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra* (ENGELS, 2010) considerava os anseios daqueles socialistas que o antecederam incompatíveis com seus projetos transformadores. Para Engels, a carência de uma análise correta da realidade social tornava as projeções criadas irrealizáveis, por isso o paralelo com o “não-lugar” de Thomas More. A noção de utopia assumia, portanto, um sentido pejorativo, como o de um mundo imaginário ao qual se apegam aqueles que não sabem manter seus pés no chão e, conseqüentemente, não seriam capazes de apresentar uma proposta viável de socialismo.

Seu marcante parceiro intelectual e coautor do célebre *Manifesto do Partido Comunista* (MARX & ENGELS, 2012), Karl Marx, partilhava desta mesma interpretação. Para o

autor de “O Capital”, o único caminho para uma sociedade viável, renovada e mais justa seria a superação da sociedade existente e, em consequência a superação de seu modo de produção vigente. A maneira como esta necessária e redentora ruptura se daria só poderia ser compreendida desvendando as engrenagens de funcionamento do capitalismo. Para cumprir estes propósitos, seria imprescindível um método científico, o materialismo histórico, base de toda a produção desenvolvida por aquele que, ao lado de Émile Durkheim e Max Weber, tornou-se referência essencial em qualquer curso de iniciação ao pensamento sociológico.

Em diversos momentos de sua escrita, como ocorre no capítulo XXIV de “O Capital”, Marx dá a entender que a superação do capitalismo e o caminhar para uma sociedade comunista seriam o rumo natural da história frente às tendências por ele identificadas. A contradição entre, por um lado, a crescente “centralização dos meios de produção” nas mãos de cada vez menos pessoas e, por outro, “a socialização do trabalho” criada pela expropriação contínua da maioria, agora submetida a um regime coletivo de trabalho, levaria à inevitável autodestruição do próprio modo de produção: “a produção capitalista produz, com a inexorabilidade de um processo natural, sua própria negação” (MARX, 1996, p. 381).

Porém, ele não se restringe a meramente indicar tendências de desenvolvimento do capitalismo – está implícito o desejo e a vontade de que as mesmas se realizem. Marx, em diversas passagens, seja no *Manifesto*, ou mesmo naquela que é possivelmente a mais científica de suas obras, *O Capital*, mesmo que preocupado em fugir do devaneio e irrealismo, do qual acusa muitos de seus adversários, vislumbra e cria projeções acerca da sociedade que haveria de vir. Se o passado “tratou-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores” ao futuro estava reservada a revolução, marcada pela “expropriação de poucos usurpadores pela massa do povo” (MARX, 1996, p. 381).

Desta forma, dependendo do significado atribuído ao termo utopia, é possível considerar o próprio horizonte comunista, defendido por Marx e Engels em seu socialismo científico, também como utópico – sem nenhuma intenção de desqualificação nesta interpretação. Tanto “utópicos” como “científicos” projetam e desejam sociedades não existentes – ou ao menos ainda não existentes – e para elas miram seus olhares a fim de questionar e modificar as condições indesejadas de seu presente. Nestes termos, é possível considerar a polêmica de Engels com os “utópicos” como uma disputa de utopias, a fim de

legitimar e desenvolver a que ele considerava mais viável, ou desejável. Consequentemente, a utopia pode ser entendida de maneira ampliada, como um horizonte distante – talvez inalcançável –, mas que certamente inspira anseios e práticas transformadores.

## 2. *Do individual ao coletivo: interesses sociais e a materialidade das utopias*

Utopias podem ser criações literárias, ficcionais, ambientadas no futuro ou em um lugar inexistente que operam como uma espécie de antípoda de tudo que se deseja ver modificado. Utopias podem também ser elaboradas como projetos para inovações sociais almejadas num futuro próximo, como pensavam “socialistas utópicos”. Em ambos os casos, são arquitetadas a partir da mente de uma pessoa, tratam-se, portanto, a princípio, de produções individuais. Contudo, assim como ninguém escapa às questões de seu tempo e à materialidade de sua existência social, tampouco as utopias refletem isoladamente os desejos e a imaginação de um ser humano, uma vez que este não se encontra atomizado do restante da sociedade. Representam interesses e como tal fazem parte dos “mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus” (CHARTIER, 2002, p. 17).

A realidade em meio à qual os sujeitos estão imersos e interagindo se reflete na produção de visões de mundo, seja naquilo que Bakhtin designa como “ideologia do cotidiano” correspondendo à “totalidade da atividade mental centrada sobre a vida cotidiana” como também nos “sistemas ideológicos”, entendidos como as esferas ordenadas, elaboradas, da cultura tais como as artes e o direito (BAKHTIN, 1992, p. 118). Desta forma, ao pensar tanto a produção artística de utopias através da literatura ficcional, como a produção política manifesta em projeções de novos modelos sociais, a utopia pode ser entendida para além de uma elaboração fruto de escolhas individuais, uma vez que qualquer indivíduo invariavelmente é expressão de sua coletividade, do tecido social do qual é proveniente. Há um universo comum e compartilhado de signos e significações que permite às pessoas não apenas interagir socialmente como elaborar compreensões sobre a realidade.

Mas o tecido social é perpassado por uma multiplicidade de experiências, e estas compreendem o específico que existe em meio ao geral e compartilhado. É a partir justamente da ideia de “experiência” que Thompson entende a formação da consciência popular, em especial aquela dos grupos sociais oprimidos. Afasta-se de uma concepção, com base em

Marx, de que haveria consciências reais e falsas da realidade, a primeira correspondendo aos interesses verdadeiros dos grupos oprimidos, enquanto que a segunda, “ideológica”, seria uma deturpação da realidade motivada por interesses de dominação das classes dominantes e impingida nas mentes oprimidas (THOMPSON, 2012).

Thompson considera elitistas e vanguardistas estas concepções de consciência e ideologia, afinal, como e quem definiria o que seria a verdade e a falsificação? Fica implícito que caberia a uma intelectualidade, em geral autoproclamada revolucionária, que se entenderia como detentora da verdade e de seu potencial transformador, cabendo-lhe levar aos oprimidos a boa nova. Para Thompson a questão seria muito mais complexa. Fugindo de uma externalização à classe e de uma idealização da mesma, o historiador britânico percebe a consciência como fruto da experiência concreta dos grupos sociais, expressando simultaneamente seus interesses e as condições de possibilidade para a concretização dos mesmos. Em outras palavras, a consciência da classe é o que ela é, não se trata de qualificá-la como mais ou menos verdadeira. Da mesma maneira, ela expressa os interesses dos sujeitos, inseridos em uma determinada hegemonia e em diálogo com as configurações gerais do momento histórico em meio às quais se produzem suas experiências (THOMPSON, 2012, p. 269-286).

O sociólogo Karl Mannheim em seu livro escrito em 1929 e intitulado *Ideologia e Utopia* aprofunda a compreensão sobre ambos os termos objetivando apresentar as conceituações que mais apropriadas lhe parecem. No que se refere à utopia, Mannheim trabalha com uma noção bastante alargada, talvez até demasiado abrangente em alguns aspectos. Utopia é caracterizada como francamente relacionada aos distintos projetos de sociedade elaborados pelas classes que a compõem. Desta maneira, as utopias seriam expressão direta da consciência de classe.

Um exemplo seria a relação intrínseca entre as utopias religiosas radicais hussita e anabatista com os interesses materiais do campesinato na passagem da Idade Média europeia para a Modernidade. A busca por estabelecer o “reino dos céus” aqui e agora na Terra revelava os interesses de igualitarismo agrário de uma classe que, como vimos em relação à Utopia de More, estava em um processo histórico de crescente abalo em suas condições de existência. “A ideia da aurora de um reinado milenar sobre a Terra sempre conteve uma tendência revolucionarizante”, mas foi no nascer da modernidade que a utopia quiliástica

“uniu suas forças às demandas ativas dos estratos oprimidos da sociedade” (MANNHEIM, 1968, p. 156). Neste caso, os interesses materiais de um grupo social em desvantagem, encontra no anseio por uma sociedade não existente, projetada por profecias religiosas, a motivação para negar as condições do presente. Fica patente a caracterização do utopismo como um desejo de mudança em negação ao presente, mas Mannheim prossegue caracterizando não apenas outras formas de utopia posteriores a esta, como também infere um sentido evolutivo às mesmas.

A partir do quiliasma, que teria “espiritualizado” a política e dado origem à política em seu sentido moderno, como “participação mais ou menos consciente de todos os estratos da sociedade na consecução de alguma finalidade mundana” (MANNHEIM, 1968, p. 156), novas utopias surgiram. Surgiu a que ele denomina de “liberal-humanitária”, que com referência no racionalismo iluminista lançava ao futuro um novo mundo construído a partir da força das ideias, capazes de alterar a história conforme os caprichos da vontade humana. Expressava principalmente os interesses da burguesia em ascensão.

Em oposição a ela, viria a utopia conservadora que, ao invés de projetar um futuro ideal, tomava o presente como “a corporificação dos mais elevados valores e significados” (MANNHEIM, 1968, p. 167). A vantagem desta última em relação às utopias precedentes estaria no seu apego à materialidade, ao concreto, ainda que residisse também aí sua maior limitação. Isto porque o pensamento conservador em seu afã por impedir a mudança, buscaria naturalizar o atualmente existente, mitificando-o como o que de fato corresponde ao real e, portanto, não poderia ser modificado.

Por fim, Mannheim caracteriza como a quarta forma de mentalidade utópica a socialista-comunista. Ela seria qualitativamente mais avançada que suas predecessoras e expressaria um avanço evolutivo em relação às mesmas uma vez que extrairia o que há de melhor de cada uma delas. Representaria interesses dos setores oprimidos da sociedade – conforme ocorreu com a utopia quiliástica. Visaria um futuro transformado e pautado na razão como guia – como propunha a ideia liberal-humanitária –, mas isto sem perder o vínculo com o real, compartilhando com a “utopia” conservadora a preocupação em compreender as determinações que confluíram para a formação da sociedade do presente.

Estas teriam sido as utopias manifestas desde a aurora da Modernidade. Uma vez que expressam interesses distintos, Mannheim considera que há uma competição entre as

utopias, tratando-se assim de expressão direta da luta de classes e da correlação de forças existente entre elas. Ao especular sobre a utopia do futuro, Mannheim projeta dois cenários, possíveis frutos das lutas sociais vigentes. Um deles seria a princípio disruptivo e intensivamente utópico: o acirramento da luta de classes levaria à ruína da sociedade capitalista por vias revolucionárias. Em outro, o capitalismo se acomodaria aos interesses do proletariado, arrefecendo a luta de classes e, conseqüentemente, a mentalidade utópica. Em ambos os casos, Mannheim indica como tendência o fim das utopias, seja pelo fim das classes em conflito, numa sociedade comunista, seja pelo fim do conflito entre as classes, num capitalismo humanizado.

Utopia implica idealização, mas não de algo que já existe, e sim da projeção de um “não-lugar” como na proposição original de More. Destarte, ao conceituar utopia como expressão dos interesses das diferentes classes sociais em disputa, Mannheim parece incorrer numa extrapolação excessiva da ideia de utopia ao inserir no rol de mentalidades utópicas o desejo de conservação. Em diversas passagens de *Ideologia e Utopia*, utopismo é caracterizado como não aceitação do presente, implicando o desejo de estabelecer o ainda não existente. Conseqüentemente, a ideia de uma “utopia conservadora” é antitética a esta proposição. Ainda que utopia se relacione diretamente com interesses e projetos de classe, ela não confunde com os mesmos, uma vez que nem todo projeto de sociedade é utópico, apenas aqueles que não se constituem como realidade, como status quo.

Utopias surgem como expressão de interesses concretos de diferentes grupos sociais, elaborados a partir de suas experiências. Esta compreensão elaborada pelo sociólogo é deveras relevante, mas outros elementos ficam descobertos na análise. Primeiramente, como observado, nem toda classe social expressa seu interesse por via de uma “mentalidade utópica”. E, além disso, a mentalidade utópica pode se desenvolver a partir de outros interesses que não somente aqueles das classes sociais em disputa. Interesses nacionais, regionais, étnico-raciais, de gênero, ou qualquer outro a expressar a diversidade de vontades humanas em conflito numa dada formação social, podem elaborar projeções de uma sociedade idealizada, em meio à qual estes desejos seriam concretizados.

As concepções apresentadas por Mannheim são, portanto, passíveis de crítica, como aquelas elaboradas inclusive por alguns de seus contemporâneos como Arendt (2008), Horkheimer (1930) e Marcuse (1929). Mas Löwy, um dos mais importantes estudiosos do

pensamento socialista na atualidade, em *Sociologies et Religion*, enfatiza as contribuições do sociólogo para pensar a noção de uma utopia aplicada, encarnada em ações e interesses das classes sociais. Desta maneira, a utopia só se constituiria como tal uma vez que fosse adotada por um grupo social, se tornando motor na luta por transformações sociais (LÖWY, 2005a, p. 28).

Esta proposta de compreensão abrangente de utopia, entendendo-a como uma forma de mentalidade que desdobra em ações concretas, ou seja, uma utopia aplicada, apresenta um interessantíssimo potencial analítico para a compreensão da prática política de movimentos sociais, entendidos como agrupamentos humanos utópicos por excelência. Porém, o que Michael Löwy indica como problemático é que, se por um lado o entendimento de utopia como correspondente a uma mentalidade utópica encarnada em ações aponta para o que é possível considerar como uma materialidade das utopias, por outro lado é limitador ao desfocar das produções utópicas em si e a sua relativa autonomia frente ao contexto em que foi elaborada.

Obras literárias de ficção; textos proféticos, considerados sagrados e projeções de modelos sociais refletem interesses e aspirações de seu tempo e dos sujeitos diretamente envolvidos na sua produção, mas, conforme observa Löwy, é imprevisível quando estas ideias de um futuro transformado podem vir a animar uma coletividade qualquer e ter um efeito prático (LÖWY, 2005a, p. 28). Haja vista o exemplo da promessa do retorno do messias cristão, utopia nutrida pelas guerras camponesas europeias no século XVI (ENGELS, 1870), pela gigantesca Rebelião Taiping chinesa no XIX (CHESNEAUX, 1976, p. 28-48) e por numerosos movimentos messiânicos no Brasil no final do XIX e início do século XX (QUEIROZ, 1976).

Como este exemplo indica, uma mesma utopia pode ser reelaborada em circunstâncias diversas. Assim sendo, é possível dialogar com o conceito de refração, conforme pensado por Bakhtin. Refração vem da física óptica e se refere à mudança na velocidade de uma onda de luz ao atravessar diferentes meios físicos. É o que acontece ao pôr uma caneta dentro de um copo d'água, deixando uma parte no ar e outra parte submersa. Ao olharmos para a caneta, ela será percebida em tamanhos e posicionamentos diferentes nos distintos meios. Para Bakhtin, a obra artística reflete as condições em meio às quais foi produzida – o que acontece independente da consciência do sujeito que a elaborou. Já no que diz respeito à recepção desta obra pelo público, ela, por sua vez, será reelaborada a partir da

experiência de seus receptores, refratando assim a produção artística. Isto porque “a refração é o modo como se inscrevem nos signos a diversidade e as contradições das experiências históricas dos grupos humanos” (FARACO, 2009, p. 50). Quando uma dada comunidade se encontra unida por laços materiais objetivos, “o desenvolvimento nítido e ideologicamente bem formado da atividade mental” (BAKHTIN, 1992, p. 116) favorece o compartilhamento de signos, de visões de mundo. Este parece ser o caso quando do alinhamento de interesses de uma determinada coletividade a uma utopia específica, constituindo um movimento social.

### 3. *Tempos turbulentos, tempos de utopias e nostalgias.*

A história da China é tradicionalmente contada com enfoque nas noções de estabilidade e permanência. Suas longevas dinastias, que recorrentemente ultrapassaram diversos séculos, demarcam as eras do passado chinês. As rupturas, sempre traumáticas, são entendidas como fruto de sérios desvios, os quais, deveriam ser retificados pela perda do “mandato do céu” e a transferência do poder para melhores governantes (CHESNEAUX, 1976, p. 12).

Porém, um dos riscos de entender a datação histórica através das durações dinásticas é o de desfocar das transformações ocorridas no decorrer das mesmas. A dinastia Tang se encerrou no século XI, mas já no século VIII, a Rebelião de An Lushan (755-763 E.C.) provocou profunda desestabilização na sociedade e no balanço do poder (BOL, 1992, p. 108-147). A base econômica foi alterada, a hegemonia regional do norte chinês foi sendo suplantada pelo predomínio do sudoeste, economicamente mais estável e menos vulnerável aos efeitos nocivos da fragmentação e dos conflitos nas regiões de fronteira (BOL, 2008, p. 7-42).

Num contexto de crises e modificações intensas, o descontentamento e o desejo de renovação se manifestou na emergência de novas ideias. Homens como Han Yu, Liu Zongyuan e Ouyang Xiu manifestaram seu profundo desacordo para com a configuração da sociedade de seu tempo. Pregoavam a urgência na mudança de rumos da dinastia Tang. No extremo, desprezavam os efeitos que as tradições filosófico-religiosas de longa data, como o budismo e o daoísmo, teriam produzido na sociedade chinesa. Ouyang Xiu chegou a caracterizar o budismo como uma praga que adoeceu a China por mais de um milênio (BARY & BLOOM, 2000, p. 593).

Como resposta, em que pese o anseio por ruptura e mudança, foi justamente no passado, na Antiguidade Chinesa, que estes pensadores buscaram referência para sua utopia transformadora – o que conferiu a esta geração a alcunha de Movimento do Estilo Antigo, *Ancient Style Movement* (BOL, 2008, p. 52-56). Desde as experiências das dinastias Shang e Zhou, supostamente fundadas por “reis sábios”, passando pelas inovações administrativas do criticável reinado de Qin, até Han, dinastia antecessora de Tang, todas traziam exemplos de que era possível fazer diferente e com isso modificar a configuração por eles vivenciada. As inovações beberiam diretamente nas fontes do passado, em especial, do pensamento de Confúcio e de seus seguidores como Mêncio (BOL, 2008, 61).

Séculos depois, passadas a queda da Dinastia Tang em 907 e a subida da Dinastia Song ao poder em 960, em meados do século XII, esse apelo ao passado para transformar o presente ganhou novo fôlego no movimento neo-confucionista. Para Peter Bol, o neo-confucionismo configurou efetivamente um movimento social uma vez que indivíduos que compartilhavam uma identidade, composta por um conjunto de ideias e práticas, mobilizados por pensadores como Zhu Xi, se uniram e efetivaram ações coletivas visando sua expansão – erigindo templos, elegendo seus heróis, organizando novas esferas de atuação política e social e promovendo a formação de instituições intermediárias entre o governo e as famílias, contribuindo assim para pôr em novos termos a relação entre o Estado e a sociedade (BOL, 2008, p. 110).

Talvez este exemplo seja insuficiente para indicar como tendência a busca por experiências e ideias do passado em contextos de crises e transformações intensas. Considere-se outro caso, agora no mundo ocidental: a Europa oitocentista. Conforme anteriormente abordado, desde a aurora da modernidade, o continente passou por modificações aceleradas. O processo de expropriação e reconfiguração da propriedade fundiária, acompanhado das mudanças produtivas oriundas do melhoramento agrícola, levou a população inglesa a uma crescente dependência do mercado, que se tornou um imperativo. Este processo, para a historiadora estadunidense Ellen Meiksins Wood, seria a base de desenvolvimento do capitalismo, que teria origem agrária (WOOD, 2001, p. 75-112).

O capitalismo, especialmente a partir do desenvolvimento industrial, daria ao mercado um papel sem precedentes na história da humanidade e praticamente todas as esferas da vida social foram sendo fagocitadas por sua lógica. As transformações não ficaram

restritas ao âmbito da produção material, mas afetaram profundamente hábitos e costumes. Conforme destaca Michelle Perrot, especialista em história da vida privada, as transformações econômicas provocaram “uma distância progressiva entre o domicílio e o local de trabalho” (PERROT, 2009, p. 15). Até mesmo o modelo de família se modifica, rompendo com a referência clânica medieval e dando lugar à família nuclear. O novo modelo encontra respaldo nas mudanças da legislação durante o período napoleônico que formalizou a substituição das leis de primogenitura da herança pela divisão dos bens beneficiando os demais filhos, contribuindo assim para a fragmentação e redução dos agrupamentos familiares em um núcleo mais restrito. No século XIX, o cotidiano doméstico vivenciado no lar burguês da chamada “Belle Époque” serviria como contraponto ao mundo de competição intensa da vida pública, uma espécie de refúgio harmônico e hierárquico para o homem de posses (HOBSBAWM, 2015, p. 161).

Esta harmonia do lar, por sua vez, só se tornou possível pelo processo de domesticação da mulher, o qual, segundo a socióloga alemã Maria Mies teria ocorrido paralelamente à acumulação primitiva da modernidade, confinando a mulher ao ambiente doméstico e atribuindo-lhe a responsabilidade exclusiva pelas tarefas a ele inerentes (MIES, 1986, p. 74-111). Como efeitos, observa-se no século XIX a mulher burguesa extremamente oprimida e padecendo de males psicológicos como a então chamada “histeria” e a mulher dos estratos sociais desfavorecidos sobrecarregada pela dupla jornada de trabalho, que, conforme Thompson, faz com que ela viva tanto o tempo das tarefas das eras precedentes como o tempo do relógio da era industrial (THOMPSON, 1998, p. 287).

Mulheres e homens, cada vez mais dependentes do mercado para vender ou comprar mão de obra e dele adquirir todos os bens necessários à sobrevivência, tiveram suas rotinas intensamente modificadas em relação às gerações que lhes precederam. Fosse na vida da família operária ou burguesa, as transformações culturais foram profundas. As verdades absolutas, que por centenas de anos conferiam estável visão de mundo e horizonte de expectativas (KOSELLECK, 2006), foram sendo paulatinamente abaladas.

Conforme observa Benedict Anderson, o universalismo e o racionalismo de base iluminista forneciam ao mundo contemporâneo princípio e orientação coerentes com a nova organização política e econômica, mas deixaram inatendidas outras necessidades humanas, abaladas pelas grandes transformações e pela crise dos grandes sistemas culturais do passado

(ANDERSON, 2008, p. 35-70). Diversas sociedades humanas, por gerações e gerações, percebiam-se de maneira autocentrada, pautando-se em verdades e continuidades inquestionáveis. É o caso das grandes comunidades sagradas. O uso do latim e dos ideogramas chineses pela cristandade europeia e pelo Império do Meio, respectivamente, tornava possível conectar amplas regiões sob os mesmos signos, possibilitando a estas comunidades uma noção de unicidade e universalidade. Mas o mundo que se conectava desde a aurora da modernidade fez desmoronar, pouco a pouco, o que parecia até então absoluto: a comunidade religiosa e os reinos dinásticos.

Desde a ampliação da consciência da diversidade humana, inclusive da diversidade de credos propiciada pelo Renascimento comercial, até o emergir das Luzes no século XVIII, diversas transformações contribuíram para a “desintegração do paraíso”. A partir de então, conforme destaca o historiador, “a fé religiosa declinou, mas o sofrimento que ela ajudava a apaziguar não desapareceu” (ANDERSON, 2008, p. 38). As agruras da vida humana como a tragédia, a doença e a morte não foram resolvidas pelo secularismo racionalista. Tampouco o problema da finitude contraposto ao desejo de continuidade encontraria uma solução não mística. Mas o nacionalismo, como fenômeno do século XIX, seria capaz de ativar profundos sentimentos de identificação e pertencimento, e operar a “transformação secular da fatalidade em continuidade”: o indivíduo pode morrer, mas se perpetua na nação, ela sim portadora de um “passado imemorial” e de um “futuro ilimitado” (ANDERSON, 2008, p. 38).

O nacionalismo seria uma resposta a um mundo crescentemente desencantado. Mas o apelo ao sentimento não apenas uniu numa relação emocional o indivíduo à pátria-mãe, a reação à racionalização extrema e à quantificação do mundo ecoou em outros formatos. O fenômeno do Romantismo, fosse em sua expressão literária e nas demais artes, fosse na sua expressão política, expressava também uma reação às mudanças experienciadas pelos humanos do século XIX. Conforme observa Löwy, o Romantismo consistiria num amplo movimento cultural o qual, em que pese as expressivas diferenças concernentes à ideologia política abraçada, além de destacar o “papel essencial das ligações afetivas e dos sentimentos” (LÖWY, 2008, p. 13), compartilhavam uma “nostalgia das sociedades pré-capitalistas e uma crítica ético-social ou cultural ao capitalismo” (LÖWY, 2008, p. 12). Fosse em suas versões reacionárias, como no saudosismo católico em relação ao período medieval, fosse em suas versões revolucionárias, como no pensamento socialista que se inspirava em diversas

experiências comunitárias pretéritas, “o passado pré-capitalista se encontra ornado de uma série de virtudes (reais, parcialmente reais ou imaginárias)” (LÖWY, 2008, p. 13).

Desta maneira, a partir dos exemplos apresentados, é possível cogitar que momentos turbulentos e de transformações intensas do cotidiano em um curto intervalo de tempo criam uma condição propícia, um terreno especialmente fértil, ao desenvolvimento de utopias. Mas não só isso, os casos mencionados indicam que o desejo de mudar, que ganha corpo especialmente em circunstâncias de aceleração da história, vem acompanhado da necessidade de mergulhar no passado e buscar nele inspiração para isso.

Se para Mannheim as utopias ganham forma a partir dos anseios de grupos sociais específicos, para Löwy a diversidade do pensamento romântico é igualmente fruto dos diferentes interesses que permeiam a sociedade do século XIX. Ainda que o saudosismo de sociedades pré-capitalistas seja a característica geral compartilhada, diferentes fatias do passado são selecionadas. Que passado abraçar como inspiração ou mesmo desejo de retorno vai depender dos diferentes interesses com os quais os intelectuais, analisados por Löwy, dialogam (LÖWY, 2008).

Hobsbawm observa que o passado serve de “padrão ou modelo para o presente, depósito e repositório de experiência, sabedoria e preceito moral” (HOBBSAWM, 2013, p. 29). Este seria o sentido tradicional do passado, porém nos contextos de mudanças aceleradas, o modo de vida de seus ancestrais imediatos não é passível de reprodução. A reação às mudanças desencadeadas assumiria, no entanto, diferentes formas, assim como diferentes passados “modelares”. Alternativas “conservadoras”, ou talvez melhor seria chamar de reacionárias, têm em geral como referência o passado próximo, que antecederia às mudanças “perturbadoras” do suposto ordenamento natural da vida.

Para alguns sujeitos e grupos sociais, no entanto, este passado próximo tampouco serve aos seus anseios transformadores. As mudanças que desejam implementar os afastam significativamente do mesmo. No entanto, por paradoxal que pareça, a necessidade de ter no passado um sentido de “continuidade coletiva de experiência mantém-se surpreendentemente importante, mesmo para aqueles mais concentrados na inovação e na crença de que novidade é igual a melhoria” (HOBBSAWM, 2013, p. 27). Hobsbawm explica em termos de uma “busca de ancestrais” o apego de revolucionários modernos marxistas a revoltas do passado tais como o levante de escravos liderado por Espártaco em Roma ou o

movimento protestante inglês dos “Escavadores”, liderado por Winstanley (HOBBSAWM, 2013, p. 27-28). Mesmo historicamente distantes e, para o historiador, fadadas ao fracasso, “a sensação de pertencer a uma tradição antiquíssima de rebelião fornece satisfação emocional” (HOBBSAWM, 2013, p. 28).

Esta “satisfação emocional” na busca de ancestrais, responsável por impulsionar uma espécie de “otimismo da vontade” (GRAMSCI, 2011, p. 195) se faz presente no pensamento de intelectuais, sejam eles os marxistas revolucionários, mencionados por Hobsbawm, ou os neoconfucionistas estudados por Bol. Mas não somente. Movimentos sociais, como sujeitos coletivos imbuídos de pensamento utópico por excelência, relacionam-se diretamente com o passado à luz de seus anseios transformadores. Independentemente da intensidade com que ele é evocado, é possível observar que a mentalidade utópica caminha lado a lado com o recurso a um passado que a legitime e, em diversos casos, a nostalgia do passado se converte em esperança de futuro.

#### 4. A Ucronia

Ucronia é certamente um termo muito menos popularizado do que utopia. A palavra ucronia deriva de um neologismo elaborado em 1857 por Charles Renouvier (2013) que, em 1876, deu título ao seu livro *Uchronie (L'Utopie Dans L'Histoire): Esquisse Historique Apocryphe du Développement*. Neste romance, Renouvier apresenta a utopia como uma espécie de história alternativa ou contrafactual que se desenrola no passado. Ao alterar as escolhas assumidas por figuras históricas em posição de poder, o rumo dos acontecimentos se transformava drasticamente. Uma série de acontecimentos desencadeados a partir do século II no Império Romano conformariam uma nova realidade na qual o cristianismo não teria sido bem sucedido em lançar raízes no mundo ocidental.

Tal como ocorre em Utopia, percebemos que a imaginação sobre uma sociedade não existente dialoga com a frustração frente à realidade tal como ela é. A negação do presente expressa igualmente um desejo de vivenciar algo distinto, no entanto, ao invés de projetar um mundo paralelo idealizado, Renouvier cria um novo passado em sua narrativa e este, conseqüentemente, “desagua” num presente melhor.

O cristianismo é caracterizado como a mais intolerante das seitas orientais. Aproximando-se e combinando-se ao autoritarismo político romano, esta nova expressão

religiosa traria resultados nefastos. A história é retratada como um conflito permanente entre o liberalismo democrático e o opressivo despotismo religioso. Na história que Renouvier gostaria de ver vigente, aquela da Ucronia, é esta primeira corrente que leva vantagem. Analisando a obra de Charles Renouvier, Pietro Terzi observou que a mesma dialoga de forma bastante evidente com o contexto político vivido pelo pensador francês, notadamente com a repressão de Napoleão III à República Romana de 1849. Simpático à breve experiência liberal que tentou, sem sucesso, substituir os Estados Papais por uma república democrática inspirada no passado romano, Renouvier identifica justamente nos católicos franceses a principal base de apoio e suporte da reação (TERZI, 2020).

Além disso, Terzi considera que, ao pensar os rumos da história como fruto das escolhas assumidas pelos sujeitos históricos, Renouvier elabora uma concepção de história centrada na noção de contingência. Em oposição às perspectivas deterministas, atribui prioritariamente ao indivíduo a capacidade de agência histórica – a vontade como motriz principal das transformações sociais (TERZI, 2020). Esta perspectiva voluntarista, por sua vez, dialoga com as bandeiras e anseios políticos abraçados pelo autor de Ucronia, para quem a defesa da liberdade individual e da razão seriam o caminho para a vitória da corrente liberal democrática contra o opressivo despotismo religioso.

Gavriel David Rosenfeld observa que o exercício imaginativo e especulativo sobre o passado, uma “história contrafactual”, é elaborado ao menos desde a Grécia Antiga, tida como berço da historiografia ocidental. Heródoto escreveu sobre as possíveis consequências de uma vitória persa contra os gregos em 490 AEC. Tito Lívio imaginou quais seriam os resultados em um cenário de enfrentamento entre os exércitos romanos e de Alexandre o Grande. Nada disto se deu historicamente, porém, para Rosenfeld, este tipo de questionamento contrafactual era um componente, ainda que implícito, do pensamento histórico. Isto até o século XIX. Com o avanço do pensamento científico, a História teria paulatinamente se afastado deste exercício especulativo. A busca pela objetividade histórica orientava seus estudiosos à tentativa de reproduzir a realidade do passado tal como ele se deu. Esta ambição, de difícil realização, para dizer o mínimo, teve por consequência redirecionar a produção de narrativas ucrônicas para outras esferas da produção intelectual – em especial para a literatura imaginativa. Seria neste campo que a própria obra de Renouvier se situaria (ROSENFELD, 2005, p. 5).

Após a Segunda Guerra Mundial e, principalmente a partir da década de 1960, Rosenfeld identifica um crescimento significativo na produção de romances de história alternativa. Os motivos para isso são diversos, desde a própria dramaticidade da guerra e as questões por ela suscitadas, como a crise das ideologias políticas no ocidente após 1945. Estes eventos contribuíram para disseminar uma perspectiva de que tudo poderia ter se desenrolado de forma distinta no passado, o que evidenciaria o caráter contingente da história. Tal questionamento teria favorecido uma série de questionamentos e revisionismos acadêmicos que visavam se distanciar de qualquer interpretação entendida como determinista. Desta maneira, abriu-se uma brecha para que a especulação contrafactual ganhasse respeitabilidade mesmo em meio aos historiadores (ROSENFELD, 2005, p. 5).

Rosenfeld considera assim que há uma tendência de que histórias alternativas ganhem cada vez mais espaço e assumam uma variedade de formas narrativas diferentes. Aquelas produzidas por historiadores e outros estudiosos acadêmicos geralmente assumem a forma de ensaios analíticos sóbrios, enquanto as produzidos por romancistas, cineastas e dramaturgos assumem uma forma mais abertamente ficcional através do uso de dispositivos narrativos familiares como desenvolvimento de enredo, cenário e interpretação de personagens. Em compartilhado, essas histórias alternativas "analíticas" e "fictícias" possuem a exploração de como a alteração de alguma variável no registro histórico teria mudado o curso geral dos eventos históricos – a ela chamando-se de “ponto de divergência”, a partir do qual os rumos da história cambiaram de direção (ROSENFELD, 2005, p. 4).

Em um capítulo de *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories*, um dos estudos mais relevantes em História Oral, Alessandro Portelli partiu da ideia de ucronia tal como elaborada na ficção científica para entender e analisar as narrativas de vários de seus entrevistados (PORTELLI, 1991, p. 99-116). Como explica em *Uchronic Dreams: Working-Class Memory and Possible Worlds*, na ficção científica as ucronias retratam um passado que não aconteceu de fato ou um presente imaginário, resultante deste passado ficcional. Estórias como: "E se os nazistas tivessem vencido a Segunda Guerra Mundial, como seria a realidade?", alvo do exercício especulativo de Rosenfeld (2005), são objeto recorrente na literatura e cinema.

Porém, o interessante no trabalho de Portelli foi que ele não buscou as ucronias como objeto de pesquisa e tampouco tinha por intenção especular sobre um passado contrafactual. As ucronias é que vieram ao historiador, que as identificou analisando entrevistas realizadas

com antigos militantes do Partido Comunista Italiano, já idosos. Ao falar sobre suas experiências de vida e militância política, os entrevistados contavam situações imaginárias, eventos que não aconteceram de fato em seu passado.

Ao invés de interpretar estas narrativas como meras mentiras ou simples alucinações senis, Portelli decidiu ir além desta observação simplista. Percebeu que elas revelavam o desejo de que os eventos seguissem outro curso, que o próprio Partido Comunista Italiano tivesse enveredado por outro caminho. A ucronia surgiria, portanto, de um desacordo com os acontecimentos do passado. Manifestaria assim, no tempo presente, o desejo de uma história alternativa na qual a rota considerada correta e de acordo com os desejos e esperanças daqueles indivíduos prevalecesse. Corresponde a uma imagem do que não aconteceu, mas, se os eventos tivessem ocorrido de outra maneira, poderia ter sido real.

É ainda um exercício de imaginar situações no passado que tinham o potencial de reverter a posição dos “vencedores” e “perdedores” históricos: uma visão de como seria o presente se um determinado projeto, que foi realmente derrotado, tivesse, pelo contrário, prevalecido. Dessa maneira, a ucronia corresponde à extensão imaginária de um passado interrompido, abortado. A partir dessa interrupção, que pode ser associada ao que Rosenfeld se refere como “ponto de divergência”, a imaginação dos entrevistados construiu uma nova “história”, uma estória compensatória de determinadas frustrações na vida como ela ocorreu de fato.

Ainda que individuais e subjetivas, realizando o que Portelli chama de “cruzamento de subjetividades” as fontes orais permitiram conhecer os desejos e crenças comuns que permeavam aquele grupo social. E “o que os entrevistados acreditam é definitivamente um fato histórico (isto é, o fato de que eles acreditam) tanto quanto o que efetivamente aconteceu” (PORTELLI, 1991, p. 66).

Seguindo esta linha de pensamento iniciada por Portelli, que extrapola a ucronia para além dos contos de ficção científica, identificando-a nesses passados imaginados que expressam, nas narrativas individuais, desejos coletivos frustrados, também é possível extrapolar o significado da ucronia além das narrativas ficcionais sobre o passado. Conforme apontado nas seções anteriores, em especial no que se refere ao movimento neoconfucionista (BOL, 1996, BOL, 2008) e ao movimento romântico (LÖWY, 2008), determinadas configurações históricas, com destaque para períodos de transformações sociais aceleradas,

foram profícuos ao surgimento de um conjunto de ideias que tinham num passado interrompido a referência de como as coisas deveriam voltar a ser. Assim sendo, é possível identificar nas produções intelectuais em questão uma relação ucrônica com o passado, uma vez que este serve de utopia a qual se almeja resgatar a partir do momento presente.

5. *A experiência da opressão: o passado como um tempo melhor, o futuro como esperança de redenção.*

De acordo com Löwy, o romântico Walter Benjamin apresenta em suas breves teses *Sobre o conceito da história* (BENJAMIN, 1987), de 1940, a noção de que “do ponto de vista dos vencidos o passado não é senão uma série interminável de derrotas catastróficas” (LÖWY, 2002, p. 204). Como “um nostálgico do passado que sonha com o futuro” (LÖWY, 2002, p. 199), Benjamin nega a ideia de progresso como forma superior e identificando-se com as experiências igualitárias de luta contra a opressão, considera-se herdeiro das mesmas e responsável pelo seu resgate. Em suas teses, o passado apela ao presente por redenção, é preciso comungar com os vencidos, participar do “encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa”, pois os antes derrotados nos deixaram “uma frágil força messiânica” que, apesar de frágil, oferta a “oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido” (BENJAMIN, 1987, p. 231). A redenção messiânica viria justamente através de um resgate deste passado, transformado em futuro.

Percebe-se, portanto, que nesse caso a ucrônia não se manifesta na imaginação sobre como as coisas poderiam ter sido, uma história contrafactual elaborada a partir de um determinado “ponto de divergência” que inverteria a relação histórica de vencedores e vencidos. A ucrônia, em Benjamin, é lançada ao futuro e se transforma em utopia como projeto político, no que deve vir a ser, um horizonte guia da sociedade. Esta é uma forma característica e recorrente na relação de movimentos sociais com o passado.

Refletindo sobre o caso dos grupos sociais oprimidos na América Latina, Justin Paulson considera que a memória de um passado pré-capitalista relativamente próximo possibilita um olhar mais crítico no continente, capaz de interrogar os limites da noção de progresso: “os movimentos podem começar dizendo ‘isso não é progresso, pelo menos não para nós’”.<sup>1</sup> Paralelamente, os anseios por mudança apontariam alternativas referenciadas

---

<sup>1</sup> Tradução da autora.

em experiências sociais anteriores, “enraizadas em uma memória de diferença que oferece um conjunto de recursos para imaginar o futuro” (PAULSON, 2010, p. 36). Não à toa a força que a memória do passado quilombola, dos povos nativos e dos levantes messiânicos exerce na mística de movimentos sociais latino-americanos da atualidade<sup>2</sup>.

Tal como em Benjamin, o passado recente para expressiva parcela do movimento indígena na América, longe de se associar ao otimismo do progresso, é percebido como uma catástrofe de dimensões apocalípticas. De acordo com Geoff Goodwin, as “memórias coletivas indígenas da opressão e exclusão são fontes de resistência, fornecendo uma base para conectar as lutas do passado e do presente visando construir futuros alternativos” (GOODWIN, 2021, p. 232)<sup>3</sup>. A conquista europeia do continente opera como a destruição de um mundo melhor, o qual é projetado na esperança de um futuro superior ao presente.

Numa matéria publicada na revista de ficção científica e fantasia *Uncanny*, sob o título *Postcards from the Apocalypse* (Cartões Postais do Apocalipse), a escritora Rebecca Roanhorse discute a relevância das obras de ficção especulativa como expressão da luta política da população nativa da América. Estas produções artísticas, que ficaram associadas ao termo “Futurismo Indígena”, sejam na literatura ou no cinema, consistem na imaginação de uma realidade alternativa em que a herança da população nativa é projetada numa utopia que reposiciona o passado massacrado em um futuro idealizado. Para Roanhorse, os autores indígenas expressam em seus trabalhos de ficção especulativa a particular condição de seus povos, “sempre com um pé na escuridão que acabou com o mundo e o outro na esperança de nosso futuro como povos indígenas”<sup>4</sup>. A conclusão da matéria é emblemática: “Estamos saindo do apocalipse, dobrando o passado em nosso presente e escrevendo um futuro que é decididamente indígena” (ROANHORSE, 2018).

---

<sup>2</sup> No entanto, é importante observar que, conforme anteriormente apontado, o saudosismo do passado nem sempre se alinha aos interesses de estratos subalternizados da população. Utopias reacionárias valem-se também do recurso ao passado como instrumento de legitimação, haja vista, no caso brasileiro, o saudosismo do período da Ditadura Militar pela extrema direita nacional nas décadas recentes (LIMA, 2019, p. 77; OLIVEIRA, 2020), ou mesmo o curioso, e aparentemente anacrônico, fenômeno do neomonarquismo (DETONI, 2021). Digno de nota é ainda o interessante estudo de Matthew Lyons sobre o tribalismo masculino, referindo-se aos movimentos masculinos misóginos, presentes principalmente nos Estados Unidos, mas identificados também em outros países, e que buscam num passado másculo, na experiência pretérita de vikings e espartanos, por exemplo, a inspiração para seus anseios de combate ao feminismo de nossos dias (LYONS, 2019). Ao futuro, pretende-se ampliar as reflexões apresentadas neste manuscrito, incluindo análises acerca destas e outras manifestações ucrônicas na contemporaneidade.

<sup>3</sup> Tradução da autora.

<sup>4</sup> Tradução da autora.

Se o Futurismo Indígena é uma manifestação cultural recente, a referência ucrônica ao passado indígena para pensar um projeto emancipador e revolucionário é mais antiga. José Carlos Mariátegui, intelectual marxista e um dos principais expoentes do pensamento romântico revolucionário na América Latina, segundo Löwy (2005b), percebe no comunitarismo inca – e não nas instituições do Estado andino – um modelo indo-americano que poderia orientar um futuro socialista (MARIÁTEGUI, 2005).

O mesmo vale para o Afrofuturismo, do qual o Futurismo Indígena é caudatário. Movimento cultural com crescente expressão nos Estados Unidos, propõe uma arte engajada com os anseios da população negra do país. Trata-se de uma gama de produções artísticas – cinematográficas, literárias, musicais, das artes plásticas – que imaginam sociedades do futuro, mas diretamente conectadas ao passado africano. Conforme Ytasha Womack, em meio às expressões afrofuturistas “talvez você entre em um universo paralelo com um passado que parece uma fantasia ou um futuro que se parece com o passado”<sup>5</sup>(WOMACK, 2013, p. 2).

O filme “Pantera Negra”, grande produção da Marvel, dirigido por Ryan Coogler e lançado em 2018 é um exemplo emblemático: ambientado na imaginária Wakanda, uma nação escondida no coração da África que, mantendo a cultura ancestral africana, graças ao seu proposital isolamento, foi capaz de escapar do flagelo da diáspora atlântica e se tornar o país tecnologicamente mais avançado do mundo. Parte-se de uma ucrônia que assume a ideia de que as nações africanas teriam potencial para um futuro bem mais promissor do que aquele que lhes foi historicamente relegado. O passado desejado, interrompido pela escravidão moderna e seus efeitos no continente, ganha forma em uma sociedade utópica à frente do seu tempo, portanto futurista, que surgiu desta ucrônia, criada na obra de ficção a partir de um ponto de divergência: o isolamento e desenvolvimento autônomo de Wakanda.

As implicações políticas são bastante evidentes, conforme advoga Womack, o “Afrofuturismo é uma ótima ferramenta para manejar a imaginação para mudanças pessoais e crescimento social”. A proposta seria de, através da arte, estimular ações transformadoras, e este futuro transformado, por sua vez, precisa “aproveitar o melhor do passado enquanto navegam no mar de possibilidades para criar comunidades, cultura e um mundo novo e

---

<sup>5</sup> Tradução da autora.

equilibrado” (WOMACK, 2013, p. 191). Uma vez que “as desigualdades que atormentam o passado e se desenrolam no presente não podem ser transportadas para o futuro” (WOMACK, 2013, p. 192) seria preciso agora, não apenas imaginar, mas avançar rumo à utopia futurista: “Sim, o futuro é agora” (WOMACK, 2013, p. 193).

6. *Tempo e política: negar o presente, construir o futuro, se inspirar no passado*

O historiador francês Jean Chesneaux lançou em 1976 o provocador ensaio *Devemos fazer tábula rasa do passado? Sobre a história e os historiadores* (1995). Nele, Chesneaux entende a História como uma relação ativa com o passado. Seria preciso entender que é o presente que impõe suas pautas ao revisitar as experiências de outros tempos – “cada um escolhe o seu passado, e essa escolha nunca é inocente” (CHESNEAUX, 1995, p. 24). Fica patente, nesta afirmação, o sentido inerentemente político do fazer histórico. São justamente os problemas e os diferentes interesses em torno das urgências que a realidade vivida impõe, aqueles a questionar e intimar o passado em busca de soluções e de legitimação.

A responsabilidade e o compromisso com a verdade são as bases éticas da historiografia, advertia Eric Hobsbawm em *Sobre a História*, afirmando a necessidade de afastar as paixões de identidade política do ofício historiográfico (HOBSBAWM, 2013, p. 13-24). Mas estes princípios não se confundem com uma pretensa neutralidade ou o olhar de sobrevoo apregoado pelo pensamento positivista. O conhecimento do passado é uma “zona asperamente disputada”. A história está intrinsecamente relacionada à prática social e como tal, “nunca está acima da peleja”, exorta Chesneaux (1995, p. 24). Decerto, ambos os historiadores avigoram que se o presente vai mal, temos necessidade de inquirir ao passado por respostas.

Se estas observações valem para compreender e balizar o ofício historiográfico, são igualmente aplicáveis ao pensar a relação que os movimentos sociais estabelecem com a memória e a história. Agrupamentos humanos utópicos por excelência, indivíduos agregados justamente em função de compartilharem insatisfação para com aspectos da realidade vivida e desejos urgentes por transformação, os movimentos sociais têm em comum a vontade de alterar o presente – e justamente por isso é comum serem extremamente sedentos de passado.

O desacordo com o agora torna premente o estudo do que se passou de forma a indagar as origens dos problemas atuais e reconhecer possíveis causalidades. Mas experiências pretéritas podem servir como inspiração, articulando passado e futuro num curioso arranjo a mesclar a saudade de outros tempos com a esperança ou promessa de um futuro melhor. Seja nas obras de ficção, seja nos projetos estratégicos de mudança social abraçados pelas coletividades, ucronias e utopias – passados e futuros idealizados – se relacionam.

Portanto, analisando os usos políticos do tempo e da história por movimentos sociais, é possível identificar a utilização crítica do passado para compreender as circunstâncias vividas e embasar a contestação à ordem vigente. Mas além desta função diagnóstica, há uma maneira específica e recorrente de apropriação utópica do passado para pensar os objetivos do presente visando a sociedade do futuro – que toma forma marcadamente numa relação ucrônica de busca por experiências societárias inspiradoras e que, potencialmente, contrariem a hegemonia atual.

Para mobilizar e agir, agrupamentos utópicos recorrentemente precisam responder à pergunta: “por que somos assim hoje?”. E este “somos” se refere tanto à sociedade em seu aspecto mais amplo, na qual estão inseridos e sobre a qual desejam atuar, como também à própria coletividade que organizam na luta por transformações sociais. A indagação ao passado a partir das premissas do presente assume desta forma duas funções instrumentais à prática política que poderiam ser sintetizadas em dois pares conceituais. Estes pares corresponderiam às funções de desacordo-diagnóstico e a de autoafirmação-inspiração (PENNA, 2016, p.102-103).

O primeiro par podemos relacionar com o que Boaventura de Souza Santos chama de “corrente fria das estruturas: uma dimensão emocional”, presente tanto nos indivíduos como nas sociedades, que permite tomar “consciência dos obstáculos” aos objetivos almejados (SANTOS, 2007, p. 58). Dialoga ainda com o pensamento de Antônio Gramsci, expresso em suas cartas enviadas do cárcere. Para o intelectual italiano e liderança política socialista, o ser humano contém “em si próprio a fonte das próprias forças morais” capazes de mobilizar a vontade para alcançar determinados fins e, com isso, evitar o que chama de “estados de ânimo vulgares”: o pessimismo e o otimismo. Ao contrário, seria necessário combinar e superar a ambos os sentimentos, desenvolvendo a capacidade de ser “pessimista

com a inteligência, mas otimista pela vontade”. (GRAMSCI, 2011, p. 194-195). Esse “pessimismo da razão” se relaciona diretamente com um dos usos políticos que os agrupamentos utópicos fazem do passado: a função de desacordo-diagnóstico. E, tal como em Gramsci, ela não prescinde da combinação com a face “otimista pela vontade” ao mirar os tempos pretéritos.

Os movimentos sociais, inerentemente contenciosos, estão em oposição a aspectos assumidos como indesejáveis no presente. Este desacordo impulsiona o desejo de transformação e, para efetivá-la, identifica-se a necessidade de pesquisar as origens do problema e proferir um diagnóstico. Este primeiro movimento de visita histórica, traduzido por este par conceitual desacordo-diagnóstico, está em geral prioritariamente relacionado com a compreensão do que é externo: a sociedade, o país, o mundo, ou ainda “o outro”, o adversário ou inimigo político, aquele de quem se discorda. Dificilmente se trata de um “olhar para dentro” do próprio grupo, mas sim focar no espaço social no qual entende-se estar agindo sobre.

Como expressão da “consciência dos obstáculos” e do “pessimismo da inteligência”, neste olhar negativo ao passado prepondera uma postura predominantemente racionalista, que pretende apreender o real a fim de diagnosticar o problema. O exercício é compreender o capitalismo, a branquitude, o patriarcado, a heteronormatividade, ou qualquer outro aspecto da realidade vivida com a qual se manifesta o desacordo. A tentativa de efetivar uma compreensão realista do “problema”, valendo-se para isso do uso da razão, não significa, porém, a exclusão por completo do exercício imaginativo e especulativo “pessimista”.

Se o inimigo permanecer vitorioso ou vier a vencer, um cenário desolador pode ser projetado. Rosenfeld observa que as “histórias alternativas tipicamente aparecem como cenários fantásticos ou pesadelos”<sup>6</sup> e que assim se configuram devido à instrumentalização política do passado que é feita em função das agendas políticas do presente (ROSENFELD, 2004, p. 11). É possível identificar também na experiência de agrupamentos utópicos a imaginação sobre como o mundo teria sido caso seus piores inimigos tivessem prevalecido. É o caso, por exemplo, de movimentos antifascistas que projetam os efeitos desastrosos de uma vitória nazifascistas na Segunda Grande Guerra, uma espécie de “ucronia negativa”, ou, uma

---

<sup>6</sup> Tradução da autora.

distopia no passado, imaginando um presente modificado. Ainda que derrotado historicamente, a permanência de tendências políticas de cunho autoritário como opositores justificaram esse exercício imaginativo como alerta.

Para alguns grupos, o passado mesmo, e não uma “história alternativa” sobre como ele poderia ter sido, ocupa o lugar da materialização da tragédia que arrasta seus efeitos ao presente. A história do escravismo moderno e a Diáspora Africana fornece um exemplo. O passado é o pesadelo, é a distopia deslocada no tempo, uma “discronia” para os herdeiros daquela experiência histórica. Tal como o Holocausto, ela já aconteceu, mas lembrá-la segue como alerta, assim como a distopia projetada num futuro apocalíptico, avisando que aspectos indesejados do presente, caso não sejam superados, poderão gerar o inverso de uma utopia, não um sonho, mas um pesadelo, ao menos para alguma parcela da sociedade.

Estes usos “negativos” do passado, porém, ao atuarem como alerta e apresentarem o que não se quer, vinculam-se ao par conceitual de maior apelo emocional, aquele que pede algo, apresenta o que se almeja. Trata-se da função de “autoafirmação-inspiração” do passado, vinculada mais diretamente à dimensão da “corrente quente” de Boaventura de Souza Santos e ao “otimismo” necessário, segundo Gramsci, para “pôr em movimento todas as reservas de vontade e ser capaz de derrubar os obstáculos” (GRAMSCI, 2011, p. 195).

Os agrupamentos utópicos não apenas se opõem a determinado ordenamento do presente, mas também constroem a si próprios, edificam seus valores, princípios e objetivos. Mas ao se autoafirmarem como coletividades transformadoras é recorrente, e possivelmente necessária, a busca por precedentes que confirmam legitimidade e até mesmo a sensação de viabilidade à causa abraçada. Conforme afirma Hobsbawm em relação à importância da história para projetos inovadores, “a forma do futuro é vislumbrada mediante a procura de pistas no processo de desenvolvimento passado” (HOBBSAWM, 2013, p. 36). Para os movimentos sociais, as experiências pretéritas serviriam não apenas para identificar tendências em relação ao futuro, uma das possibilidades apresentadas pelo historiador inglês, mas contribuiriam para o processo de autoconstrução do grupo. A função de autoafirmação-inspiração pode ser compreendida como uma relação mais interna com o passado do que a perspectiva do desacordo-diagnóstico. Trata-se agora de um olhar para dentro cujo objetivo é desenvolver-se a partir dos exemplos do passado que convergem com os próprios anseios para alcançar o futuro almejado.

Nesta função operam as ucronias um papel importante na história dos movimentos sociais. Busca-se experiências societárias inspiradoras e que contrariem a hegemonia atual nos aspectos nevrálgicos das causas abraçadas. Movimentos feministas podem procurar inspiração para a insubmissão feminina em sociedades matriarcais do passado, que comprovariam que o lugar da mulher na sociedade não foi sempre rebaixado frente ao do homem; socialistas podem ter no “Comunismo Primitivo” uma confirmação de que a desigualdade social não é inerente à natureza humana e a existência de sociedades africanas com sofisticada organização comercial até o início da modernidade confirmaria aos pan-africanistas que a África e seus habitantes não estavam previamente condenados à catástrofe. Neste sentido, o apelo ao passado opera como uma busca de precedentes, de experiências possíveis que legitimem utopias, que subsidiem, forneçam direções para projetos de transformação: novos modelos inspirados em antigas experiências.

O presente aparece como a interrupção da concretização da utopia lançada no passado. Nas ucronias, as circunstâncias entendidas como favoráveis em tempos remotos foram abortadas por algum motivo, a frustração devido à sua interrupção pode se manifestar imaginando como poderia ter sido, mas também pode se materializar em um projeto para o futuro. O passado que falhou em se tornar verdade, ou melhor, foi interrompido, a ucronia, torna-se uma projeção para o futuro, o ainda inexistente, que é a utopia: “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança” (BENJAMIN, 1987, p. 224)

Tanto em sua forma negativa, de desacordo-diagnóstico, como em sua forma positiva de autoafirmação-inspiração, o passado é instrumentalizado para a prática política de movimentos sociais visando atingir seus interesses transformadores. Desta maneira, para compreender as trajetórias destes agrupamentos, é válido não apenas compilar ações realizadas. Uma vez que a ação política não prescinde de uma reflexão temporal, atentar para os sentidos que indivíduos e coletividades atribuem ao passado e como estes se relacionam com suas ações presentes e seus projetos de futuro pode ser uma aposta profícua aos estudos voltados para a compreensão da história de movimentos sociais. Para tal, as utopias e as ucronias articulam-se diretamente aos interesses concretos compartilhados e operam como instrumentos relevantes para a análise ao indicar, para além dos meros feitos, os desejos, os sonhos e as referências inspiradoras que os motivaram.

## 7. *Agradecimentos*

Este manuscrito não seria possível sem a contribuição de inúmeras pessoas, dentre as quais elenco algumas. Agradeço ao professor Geoff Goodwin, atualmente atuando na *London School of Economics*, pelas numerosas contribuições para esta pesquisa, destacando sua perspectiva interdisciplinar nos debates acerca dos movimentos autonomistas latino-americanos. Agradeço igualmente à Valesca Lima, pesquisadora no *Maynooth University Social Sciences Institute*, com quem compartilho alguns projetos e quem também trouxe contribuições significativas e uma série de intercâmbios e discussões a respeito da complexa temática dos movimentos sociais. À Desirée Poets, professora em *Virginia Polytechnic Institute and State University*, por suas sugestões na temática do Afrofuturismo e Futurismo Indígena, que tanto agregaram nesta discussão. Agradeço à minha orientadora de mestrado e doutorado, professora Laura Antunes Maciel, da Universidade Federal Fluminense, quem acompanhou de perto os primeiros passos da minha trajetória acadêmica e abriu meus olhos para os “sentidos do passado”. Ao professor Michael Löwy, da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, aquele que, sendo uma das minhas principais referências, proporcionou inestimáveis contribuições durante o período do doutorado sanduíche. Por fim, agradeço aos estudantes que compuseram a equipe da pesquisa “História e Movimentos Sociais: ucronias e utopias” do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás, certamente as discussões e temas trabalhados em nossos encontros contribuíram muito para as reflexões apresentadas neste trabalho.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. Raízes Culturais. In: ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo; ensaios (1930-1954)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BARY, Theodore & BLOOM, Irene (compilação). *Sources of Chinese Tradition. From Earliest Times to 1600*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2000.
- BENJAMIN, Walter. Teses Sobre o Conceito da História. In BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BOL, Peter Kees. *Neo-Confucianism in History*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2008.
- BOL, Peter Kees. *“This Culture of Ours”: Intellectual Transitions in T’ang and Sung China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.

- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002.
- CHESNEAUX, Jean. *Le mouvement paysan chinois (1840-1949)*. Paris: Éditions du Seuil, 1976.
- CHESNEAUX, Jean. *Devemos fazer tábula rasa do passado? Sobre a história e os historiadores*. São Paulo: Ática, 1995.
- DETONI, Vicente da Silveira. O Partido Saquarema na disputa pela partilha da autoridade sobre o passado: nova direita, movimentos monarquistas e o saber histórico no ocaso da Nova República brasileira. *História e Cultura*, v. 10, n. 1, p. 95-126. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18223/hiscult.v10i1.3388>.
- ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. São Paulo: Editorial. Grijalbo, 1977.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- ENGELS, Friedrich. Do Socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. v. 2. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2001.
- FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2009.
- FRANCO, Afonso Arino de Melo. O Pensamento Político no Renascimento. In: FRANCO, Afonso Arino de Melo (org.). *O Renascimento*. Rio de Janeiro: Agir, Museu Nacional de Belas Artes, 1978.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1986.
- FOURIER, Charles. *Œuvres Complètes*, tome. VII. Paris: Anthropos, 1967.
- GOODWIN, Geoff. Cerca del Rio y Lejos del Agua: Water, Autonomy, and Hope in the Ecuadorian Andes. In: *Environment and Development*. Palgrave Macmillan, Cham, 2021. p. 225-252.
- GRAMSCI, Antonio. *Cartas do Cárcere – Antologia*. Galiza: Estaleiro Editora, 2011.
- HOBBSBAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- HOBBSBAWN, Eric. *A Era do Capital: 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- HOBBSBAWN, Eric. *Sobre a História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HORKHEIMER, Max. Ein neuer Ideologiebegriff? *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und die Arbeiterbewegung*, Leipzig, v. 15, p. 33-56, 1930.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, v. 25, 2006.
- LIMA, Valesca. *Participatory citizenship and crisis in contemporary Brazil*. Springer, 2019. DOI: 10.1007/978-3-030-19120-7.
- LÖWY, Michael. Utopie et chiliarisme : Karl Manheim (1890-1947) comme sociologue des religions. In: DIANTEILL, Erwan & LÖWY, Michael. *Sociologies et religion II. Approches dissidentes*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005a.

LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2008

LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. *Estudos Avançados*, vol. 16 no. 45, p. 199-206, 2002.

LÖWY, Michael. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. *Estudos avançados*. vol.19 no.55 São Paulo Sept./Dec. 2005b.

LYONS, Matthew N. Jack Donovan and Male Tribalism. In: *Key Thinkers of the Radical Right*. Oxford University Press, 2019. p. 242-258.

MARCUSE, H. Zur Wahrheitsproblematik der Soziologischen Methode In: HILFERDING, R. (Org.). *Die Gesellschaft*. v. 2. Berlim: 1929.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

MARX, Karl. *O Capital (Coleção Os Economistas)*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2012.

MIES, Maria. Colonization and Housewifization. In MIES, Maria. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed, 1986.

MORE, Thomas. *Utopia*. Prefácio: João Almino; Tradução: Anah de Melo Franco Brasília: Editora Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.

OLIVEIRA, Thiago Augusto Divardim de. “Meu avô disse que na ditadura não tinha vagabundo na rua!” : conflitos entre as memórias familiares e a história das salas de aula do IFPR (Campus Curitiba). *História Revista*, v. 25, n. 2, p. 373–393, 2020. DOI: 10.5216/hr.v25i2.52681. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/52681>. Acesso em: 30 ago. 2021.

OWEN, Robert: *A New View of Society and other Writing*. London/New York, 1972.

PAULSON, Justin. The uneven development of radical imagination. *A Journal of Radical Theory, Culture and Action*, v.4, n. 2, p. 33-38, 2010.

PENNA, Mariana Affonso. “À procura da Comunidade Perdida”: *Histórias e Memórias do Movimento das Comunidades Populares*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós- Graduação em História. Niterói, 2016. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1842.pdf> Acesso em: 27 jul. 2021.

PERROT, Michelle (org). *História da vida privada, 4: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Tradução Denise Bottmann, Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PORTELLI, Alessandro. *The death of Luigi Trastulli and other stories: form and meaning in oral history*. Albany: State University, 1991.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

RENOUVIER, Charles. *Uchronie, L'Utopie Dans L'Histoire: Esquisse Historique Apocryphe du Développement*. 1876. Reprint. London: Forgotten Books, 2013.

ROANHORSE, Rebecca. Postcards from the Apocalypse. *Uncanny: A magazine of Science Fiction and Fantasy*. 2018. Disponível em: <https://uncannymagazine.com/article/postcards-from-the-apocalypse/> Acesso em: 28 ago. 2020.

ROSENFELD Gavriel. *The World Hitler Never Made: Alternate History and the Memory of Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SAINT-SIMON, Henri. *Du système industriel*. Paris: Chez l'auteur, 1821. Digitalizado e disponível em: <https://archive.org/details/dusystemeindustr00saingooq/page/n9/mode/2up> Acesso em 17 Ago. 2020.

TERZI, Pietro. Contingency, Freedom, and Uchronic Narratives: Charles Renouvier's Philosophy of History in the Shadow of the Franco-Prussian War. In: *Journal of the History of Ideas*, volume 82, issue 2, p.257-278, 2021. DOI: 10.1353/jhi.2021.0013

THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, SP: UNICAMP, 2012.

THOMPSON, Edward Palmer. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

WOMACK, Ytasha. *Afrofuturism: the world of black sci-fi and fantasy culture*. Chicago: Lawrence Hill Books, 2013.

WOOD, Ellen Meiksins. *A origem do capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.