

revista de teoria da história

25 | 2 · 2022

journal of theory of history

revista de teoria da história

Atualismo e teorias
contemporâneas
do tempo histórico
Updatism and
contemporary theories
of historical time

25 | 2 · 2022

editado por

*Breno Mendes
Daniel Pinha
Mauro Franco Neto*



expediente

| Editor-Chefe

Dr. Ulisses do Valle | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

| Editores Executivos

Dr. Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite | Universidade Estadual Paulista, Franca, São Paulo, Brasil

Dr. Francesco Guerra | Universidade Federal de Goiás | Università di Pisa, Pisa, Itália

Dr. Manoel Gustavo de Souza Neto | Universidade Estadual de Goiás, Uruaçu, Goiás, Brasil

Dr. Marcello Felisberto Moraes de Assunção | Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil

Dr. Murilo Gonçalves | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

Dr.ª Sabrina Costa Braga | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

| Conselho Editorial

Dr.ª Beatriz de Moraes Vieira | Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Dr. Breno Mendes | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

Dr. Davide Bondi | Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Bolonha, Itália

Dr.ª Géssica Góes Guimarães Gaio | Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Dr. Julio Bentivoglio | Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil

Dr.ª Lorena Lopes da Costa | Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Dr. Luiz Carlos Bento | Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, Mato Grosso do Sul, Brasil

Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

Dr.ª Mariana de Moraes Silveira | Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Dr. Marcelo de Mello Rangel | Universidade Federal do Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil

Dr. Marcelo Durão Rodrigues da Cunha | Instituto Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil

Dr. Mateus Henrique de Faria Pereira | Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil

Dr. Pietro Gori | Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

Dr. Tiago Santos Almeida | Universidade Federal de Goiás Goiânia, Goiás, Brasil

Dr. Thiago Lenine Tito Tolentino | Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Minas Gerais, Brasil

Dr. Thiago Lima Nicodemo | Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

Dr. Walderez Simões Costa Ramalho | Universidade Estadual de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Dr.ª Walkiria Oliveira Silva | Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, Minas Gerais, Brasil

| Conselho Científico

Dr. Alfonso Maurizio Iacono | Università degli Studi di Pisa, Pisa, Itália

Dr. Alexandre Escudier | Centre de recherches politiques de Sciences Po (FNSP), Paris, França

Dr. Anderson Zalewski Vargas | Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Dr. Arthur Alfaix Assis | Universidade de Brasília Brasília, Brasil

Prof. Bennett Gilbert | Portland State University Portland, Oregon, EUA

Dr. Carlos Oiti Berbert Junior | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

Dr. Cristiano Arrais Alencar | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior | Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil

Dr. Estevão Rezende Martins | Universidade de Brasília, Brasília, Brasil

Dr. Fernando Felizardo Nicolazzi | Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Dr. Fernando José de Almeida Catroga | Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal

Dr.ª Francismary Alves Silva | Universidade Federal do Sul da Bahia, Itabuna, Bahia, Brasil

Dr. Fulvio Tessitore | Università degli Studi di Napoli Federico II, Nápoles, Itália

Dr. Henrique Espada Rodrigues Lima Filho | Universidade Federal de Santa Catarina Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Dr.ª Joana Duarte Bernardes | Universidade de Coimbra Coimbra, Portugal

Dr. Luis Reis Torgal | Universidade de Coimbra Coimbra, Portugal

Dr.ª María Della Volpe | Università degli Studi di Napoli Federico II Nápoles, Itália

Dr. Massimo Mastrogiovanni | Università della Repubblica di San Marino, São Marinho, Itália

Dr. Marlon Jeison Salomon | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

Dr. Mauro Lúcio Leitão Condé | Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Dr. Natan Elgabsi | Abo Akademi University, Turku, Finlândia

Dr. Nuno Miguel Magarinho Bessa Moreira | Universidade Lusófona do Porto, Porto, Portugal

Dr. Pedro Spinola Pereira Caldas | Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Dr. Piero Marino | Università degli Studi di Napoli Federico II, Nápoles, Itália

Dr. Rafael Saddi | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

Dr. Roberto Gronda | Università degli Studi di Pisa, Pisa, Itália

Dr. Sérgio da Mata | Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil

Dr.ª Silvia Caianiello | Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno, Nápoles, Itália

Dr. Valdei Araújo Lopes | Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil

Dr. Zoltán Boldizsár Simon | Universität Bielefeld, Bielefeld, Alemanha

| Secretaria

Elbio Quinta Junior | PPGH Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil
Hugo Merlo | PPGH Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil
Krisley Aparecida de Oliveira | PPGH Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil
Taynna Marino | Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, Polônia

| Revisor

Murilo Gonçalves

| Editores de arte e audiovisual

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite

| Realização

Faculdade de História e Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás

| Apoio

Portal de Periódicos da Universidade Federal de Goiás

| Parcerias

Diacronie - *Studi di Storia Contemporanea* [Bologna]
Laboratório de Teoria da História e História da Historiografia [LETHIS – UFES]
Núcleo de Estudos em Teoria da História [NETH – UEG]
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos [NIET]

| Contato

Faculdade de História | Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal de Goiás | UFG | Campus II Samambaia | 74690-900
Goiânia | GO | Brasil
website | <https://www.revistas.ufg.br/teoria/index>
e-mail | revistateoriadahistoria@gmail.com

| Ficha Catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

R454 Revista de Teoria da História = *Journal of Theory of History* [recurso eletrônico]
/ Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História. v. 2, n. 26 (2022). –
Dados eletrônicos. – Goiânia : Universidade, 2022.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.
Modo de acesso: World Wide Web:
<https://www.revistas.ufg.br/teoria/index>

Semestral
ISSN: 2175- 5892

1. História - Filosofia. 2. Psicanálise e história. 3. História - Estudo e ensino. I. Universidade Federal de Goiás. II. Faculdade História.

CDU: 930.1

Bibliotecária responsável : Joseane Pereira / CRB1: 2749

índice

DOSSIÊ

Atualismo e teorias contemporâneas do tempo histórico

Updatism and contemporary theories of historical time

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ | 5 • 14

Detente. La Actualización no Automática como Función Emancipadora del Conocimiento
MARÍA EUGENIA GAY | 15 • 36

Na Lama da História—Política e Temporalidade no Discurso Macrista
FABIO WASSERMAN | 37 • 69

O Passado como Distração
Modos de Vestir a História no Neopopulismo Brasileiro
MATEUS HENRIQUE DE FARIA PEREIRA & VALDEI ARAUJO | 70 • 88

DOI-CODI Atualista—o tempo como tecnologia de controle social
DANIEL BARBOSA ANDRADE DE FARIA | 89 • 113

Janelas engolindo tempos, ventos arrebatando histórias
Uma Poesia em Ebulação no Brasil Ditatorial (1978)
BEATRIZ DE MORAES VIEIRA | 114 • 130

O “Atualismo” de Pereira & Araujo
Entre a Metafísica do Tempo Histórico e o Regime de Historicidade
HÉLIO REBELLO CARDOSO JR. | 131 • 147

Pereira & Araujo’s “Updatism”
Between the Metaphysics of the Historical Time and the Regime of Historicity
HÉLIO REBELLO CARDOSO JR. | 148 • 165

Atualizar é heresia?

Disputas em Torno da Palavra “Atualização”
no Campo Evangélico Brasileiro (2020-2021)

WALDEREZ RAMALHO & MAYRA DE SOUZA MARQUES | 166 · 184

Um Profeta da Velocidade

O Caso de Ray Kurzweil e uma Reflexão sobre a Construção
de uma Filosofia Profética da História

ALEXANDRA D. F. TEDESCO & VÍTOR H. DOS R. COSTA | 185 · 207

Reflexões sobre o Projeto *New Dimensions In Testimony*

Passado Presente e Presente Ampliado

SABRINA COSTA BRAGA | 208 · 221

Reflections on the *New Dimensions in Testimony* Project

Past Present and Broad Present

SABRINA COSTA BRAGA | 222 · 235

Entre a Inevitabilidade do Trauma e a (Im)Possibilidade do Luto

dinâmicas da historicidade em tempos de catástrofe

ANDRÉ RAMOS & RAFAEL DIAS CASTRO | 236 · 257

Novo Século, Novo Milênio

Intelectuais e Representações do Futuro na passagem do Séc. XX para o XXI

FLÁVIO RAIMUNDO Giarola | 258 · 273

LIVRE

Quentin Skinner e a História das Ideias Políticas

ALBERTO RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS | 274 · 293

ENSAIOS

A Profecia

LUIZ SÉRGIO DUARTE | 294 · 302

Poetas, Críticos e outros Loucos—Baudelaire e Benjamin

MARCOS ANTONIO DE MENEZES | 303 · 320

RESENHAS

Sobre a Legitimidade e Inevitabilidade do *julgamento do historiador*

SABRINA COSTA BRAGA | 321 · 325

Historicizar o tempo presente na era da internet

WALDEREZ RAMALHO | 326 · 332

O PROBLEMA DO TEMPO HISTÓRICO E O MUNDO CONTEMPORÂNEO

Apresentação

“O QUE É O TEMPO? Quem poderia explicá-lo fácil e brevemente? (...) O que é o tempo, então? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a alguém que me pergunte, não sei”. Dificilmente, alguma reflexão sobre o fenômeno do tempo consegue escapar à aporia colocada por Santo Agostinho (2017, 249) em suas *Confissões*. Nesse sentido, a proposta do dossiê temático *Atualismo e teorias contemporâneas do tempo histórico* é reunir trabalhos que pretendam, de algum modo, atualizar, do ponto de vista da Teoria e Filosofia da História, o questionamento fundamental apresentado pelo bispo de Hipona. Se a obra de Reinhart Koselleck representa um marco decisivo nos estudos sobre a experiência do tempo durante a modernidade, a hipótese “presentista”, de François Hartog, anunciada em 2003, com a publicação de *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, marcou o início de importantes estudos que seguem se esforçando para interpretar as linhagens decisivas da experiência do tempo na contemporaneidade. Contemporaneidade que poderia ser definida pelo que já não mais é, ou seja, moderna. Assim, para Hartog, ao invés do futurismo moderno identificado pela temporalidade da espera, da autoridade do historiador como profeta dos tempos vindouros e narrador da história nacional, de uma clara distinção entre história/memória e passado/presente, a contemporaneidade poderia ser visualizada pela prevalência de um presentismo alastrado e de futuro fechado, da crise da autoridade do historiador – agora obrigado a dividir espaço com uma miríade de discursos sobre o passado – e por uma patrimonialização que a tudo envolveria no seu desejo de memória (Hartog 2013).

Foram muitas, no entanto, as respostas ensejadas pela hipótese “presentista”. Respostas essas que, mais do que invalidar a hipótese (o presentismo) ou o instrumento de análise (regimes de historicidade), acabam por sofisticá-la e desdobrá-la, estabelecendo uma extensa conversa que, nas últimas duas décadas, foi responsável por concentrar as atenções no âmbito da Teoria da História e da História da Historiografia. Fernando Nicolazzi, já em 2010, bem notou que uma das críticas mais constantes sobre as reflexões de Hartog se mostrava pertinente ao tocar na questão das relações entre regimes de historicidade e regimes historiográficos. Estaria em jogo, assim, a problemática referência mútua na obra entre historicidade e historiografia, afinal, um regime de historicidade poderia comportar formas distintas de escrita da história. Mais recentemente, Rodrigo Turin (2016; 2019), assim como Zoltán Simón (2020), observaram que as pretensões de normatividade contidas na hipótese “presentista” dificultavam a percepção de como a estrutura temporal das sociedades contemporâneas, ao invés da sincronicidade do regime temporal moderno, apontava para uma dessincronização das temporalidades subjacentes a diversos domínios da ação humana.

Seria o caso então, como afirmaram Marek Tamm & Laurent Olivier (2019), de desenvolver uma noção mais nuançada de análise da temporalidade do que aquela historicista e moderna, e que Hartog talvez tenha acabado por reproduzir ao apostar numa sucessão de regimes de historicidade relativamente homogêneos. Mais decisivos ainda, do ponto de vista ético-político, são os argumentos de Chris Lorenz (2019) e Géssica Guimarães & Luísa Rauter (2021), quando indicam a dificuldade da hipótese “presentista” em “situar-se” ou “provincializar-se”, para fazer alusão à Dipesh Chakrabarty, ao não estabelecer uma necessária conexão entre experiências temporais e posições sociais.

Diante disso, cremos que a discussão sobre o problema do atualismo no âmbito das teorias contemporâneas do tempo histórico é uma oportunidade, inclusive, para tensionarmos a “dependência acadêmica” no campo da Teoria da História no Brasil (Cf. Pereira 2018). Afinal, diante da fecundidade das pesquisas no campo teórico e historiográfico entre nós, já é possível deixarmos a posição de meros receptores e consumidores de teorias da história produzidas na Europa ou nos Estados Unidos. Aliás, um dos objetivos de Araujo e Pereira ao cunharem o conceito de atualismo era, precisamente, mostrar as limitações dos conceitos de *presentismo* (Hartog 2013) e *presente amplo* (Gumbrecht 2015), sobretudo, no que diz respeito a um fechamento do futuro para novos horizontes de expectativa. No presentismo há “um presente onipresente, onipotente, que se impõe como único horizonte possível e que valoriza só o imediatismo” (Hartog 2013, 15), ao passo que o atualismo procura compreender como nossa relação com o passado e futuro não diminuiu quantitativamente, mas foi transformada qualitativamente. Nesse sentido, o argumento é que, a despeito da ênfase no presente, existe sim uma abertura para o passado e para o futuro. A grande novidade é a maneira como a atualidade realiza a sua temporalização:

acredita-mos que deveríamos pensar em nossa situação contemporânea não por uma afirmação negativa, como sem futuro, com futuro fechado ou, ainda, de um futuro presentista (e mesmo de um passado presentista visto apenas a partir de um presente estendido), mas com um tipo particular de futuro (Araujo e Pereira 2018, 203).

O LUGAR DO ATUALISMO

NAS TEORIAS CONTEMPORÂNEAS DO TEMPO HISTÓRICO

O breve panorama que apresentamos acima sobre a hipótese “presentista” pode nos auxiliar a situar de modo mais preciso em qual debate a tese do “atualismo”, de Mateus Pereira e Valdei Araújo, busca se inserir. Como os próprios autores reconheceram, na primeira edição do livro de 2018, o diagnóstico de Hartog e sua “fixação do olhar sobre o que supostamente se foi ou desapareceu pode nos impedir de ver as reconfigurações e deslocamentos” (Araujo e Pereira 2018, 71). Nesse sentido, a aposta dos autores é por observar as complexas dinâmicas da experiência do tempo no mundo contemporâneo ligadas à lógica do capitalismo financeiro combinada com o tempo da tecnologia e suas demandas por atualização permanente, bem como por alguns fenômenos como o desejo pela transparência e os desafios do digital, da obsolescência e do pós-humano.

Com isso, seria possível ir além daquela que é uma das principais limitações da hipótese presentista, a saber, da ausência de uma teoria do tempo histórico, perceptível no tratamento da temporalidade “apenas como indicadora de fenômenos que lhe são aparentemente externos e determinantes” (Araujo e Pereira 2018, 81), e não como elemento constitutivo e transformador desses fenômenos mesmos. A retomada de uma dimensão analítica do presente que o retire de certa unidimensionalidade, só seria possível, assim, recorrendo à análise ontológica de Heidegger, em *Ser e Tempo*, na qual o presente aparece com diferentes dimensões. Nesse caso, afasta-se a compreensão do presente como uma realidade auto evidente, e se revelam suas diversas possibilidades de temporalização. Para o que nos interessa mais diretamente, cumpre notar que a atualização atualista é a “forma específica de o presente se temporalizar na compreensão *imprópria* de Heidegger” (Araujo e Pereira 2018, 91). Assim, a *atualização*, desejo tão alastrado pelo caminho da tecnologia, seria a resposta à experiência do tempo como uma sucessão vazia de agoras, um mundo que parece se reproduzir automaticamente. Tal autocentramento do presente acaba por perder de vista a constituição mais *própria* do ser-aí (*Dasein*), que é não ser apenas para o seu mundo, mas para a própria possibilidade de mundo, haja vista que o presente é inundado por gestos que o excedem, como compreender, decidir e projetar. Todos esses movimentos estão relacionados à futuridade e indicam um presente que não está fechado sobre si mesmo.

Bem entendida, a hipótese do atualismo permite problematizar o diagnóstico do presentismo, seja do ponto de vista metafísico-existencial, seja do ponto de vista ético-político. Em termos existenciais, embora pareça estar presa no presente, a temporalização do atualismo não está desprovida de futuro, pois isso faria com que o tempo histórico deixasse de ser tempo humano (Cf. Mendes 2022) Apesar de não alimentarem grandes projetos revolucionários em relação ao futuro, no seu cotidiano as pessoas continuam construindo expectativas de futuro. Perguntas como “o que vou fazer amanhã?” ou “como me organizar para realizar o que é urgente?” não deixaram de ser colocadas. A diferença é que no modo inautêntico e impróprio de temporalização, o futuro parece ser apenas uma extensão do presente. Em texto que compõe o presente dossier, Hélio Rebello Jr. defende que um dos méritos da categoria de atualismo é justamente sua dupla dimensão, a saber, histórico-transcendental e heurístico-historiográfica, que permite salvaguardar a dimensão heurística do conceito, impedindo que ele seja

confundido com a realidade que procura compreender. A despeito disso, Rebello Jr. critica a assimilação que Pereira e Araujo realizam dos conceitos de presentismo e presente amplo, indicando que a categoria de Gumbrecht não mereceria as mesmas objeções que as de Hartog.

O GIRO ÉTICO-POLÍTICO, O ATUALISMO E AS HISTORICIDADES (ANTI)DEMOCRÁTICAS

Diante de um mundo atualista em crise – notadamente, a crise dos valores democráticos – torna-se ainda mais desafiador empreender um giro ético-político na Teoria da História e na História da Historiografia contemporânea. Nos termos de Marcelo Rangel e Valdei Araujo (2015), o *giro ético-político* é um traço da produção historiográfica contemporânea disposta a pensar e intervir no mundo. Considerando que um dos principais legados do giro linguístico é o questionamento acerca da impossibilidade de que o fato histórico represente de maneira idêntica a realidade do passado, o texto historiográfico se insere no mundo, motivado pelos seus efeitos de leitura que ultrapassam a mera descrição da realidade. Isto é, a ênfase agora está sobre a articulação valorativa entre a linguagem e a experiência, indicando uma maior preocupação com os efeitos práticos da nossa relação com o passado. Nesse sentido, são prerrogativas do giro ético-político: “(1) o sujeito do conhecimento não pode produzir enunciados privilegiados em relação à realidade, a despeito das teorias e métodos em questão e (2) a historiografia possui uma determinação específica, a de pensar e intervir no mundo que é o seu. (Rangel e Araujo 2015, 328). Ou seja, o jogo passado-presente-futuro que constitui a matéria da história inclui, decisivamente, o poder de mobilizar as pessoas para os problemas de seu tempo, promovendo uma abertura para uma reflexão-intervenção.

Isto que Rangel e Araujo chamam de giro ético-político, associando a verdade do passado a uma ética da ação no presente, identifica-se com um pressuposto caro à concepção benjaminiana de história, segundo o qual, mais importante do que conhecer o passado tal como ele foi, o propósito central de qualquer historiografia é articular historicamente o passado. Trata-se, assim, de uma condição específica de leitura e escrita da história, balizada pelo conjunto de interlocutores no presente, próxima ao que Jeanne Marie-Gagnébin chamou de dimensão *constrangedora* da tarefa do historiador: “lutar contra o esquecimento e a denegação, lutar, em suma contra a mentira, mas sem cair em uma definição dogmática de verdade” (Gagnébin 2006, 44). Ou ainda, ao que Berber Bevernage denominou de *dimensão performativa da historiografia*: extrapolando funções tradicionais da história, tais como a de representar o passado, buscar a verdade e produzir sentido tendo em vista a necessidade de regular eticamente a distância entre passado e presente (Bevernage 2018, 44), a questão passa a ser não apenas dar sentido à realidade pretérita, “mas também seu potencial de produzir efeitos sócio-políticos, provocando a efetivação de um estado de coisas que pretende [a princípio] meramente descrever” [Grifo nosso] (Bevernage 2018, 45).

Com efeito, uma das formas de intervir intelectualmente em sua própria época é elaborando representações de futuro. Conforme apontado pelo texto de Flávio Giarola que consta no presente dossiê, a passagem do século XX para o século XXI foi um momento propício para tais projeções nas quais o futuro seria uma espécie de ponto culminante de um enredo que envolve também o passado e o presente. As conclusões do autor apontam que naquele contexto havia uma demanda por projeções que pudessem, de certo modo, acalmar as expectativas mais pessimistas.

Como já destacamos, a teoria do atualismo enquanto forma de compreensão da temporalidade contemporânea traz à tona e desafia a historiografia especializada contemporânea naquilo que é subjacente ao ofício do historiador e se torna ainda mais urgente em contexto atualista, isto é, a dimensão ético-política implicada na enunciação do discurso historiográfico. Afinal, estamos falando também de um tempo de *crise da democracia*, experimentada em escala internacional pela emergência de governos e discursos de extrema direita – notadamente em ascensão em países como Estados Unidos, Hungria, Nicarágua, Filipinas, Turquia, Ucrânia e Brasil. É consenso entre os estudiosos de ciência política que após a segunda guerra mundial a democracia veio ganhando legitimidade em escala internacional crescente. Contudo, o programa democrático estabelecido nesse contexto não contempla os projetos de futuro de lideranças que forjaram sua identidade política em aversão aos valores democratizantes tais como a defesa dos direitos humanos e do meio ambiente, o enfrentamento ao racismo, à xenofobia e ao machismo. Donald Trump nos Estados Unidos e Jair Bolsonaro no Brasil são exemplos dessas lideranças que, à despeito de terem sido eleitas pelas instituições da democracia liberal representativa, deslegitimam-na em seus discursos, prometendo demagogicamente devolver a democracia ao povo, fortalecendo a ideia de que os mecanismos formais de representação seriam incapazes de manifestar a vontade popular (Runciman 2018; Levitsky e Ziblatt 2018).

Além disso, o *negacionismo*, em suas mais diversas vertentes, integra, de maneira decisiva, o repertório de provocações contemporâneas, lançando mão de falsificações e distorções de toda ordem, e no caso da história, promovendo usos e abusos políticos e isto impõe enormes desafios aos especialistas deste campo disciplinar (Avelar e Valim 2020). Em um mundo atualista, crescem as manipulações e o consumo de passados distorcidos e falseados por meio das mídias digitais, as quais facilitaram a difusão de narrativas negacionistas sob o véu do anonimato e da impunidade. Aliás, é importante lembrar que o fortalecimento do negacionismo é um atentado “contra a ordem democrática na medida em que visam destruir a existência de uma “comunidade do fato” (...), que se baseia em consensos básicos sobre a verdade de determinados acontecimentos e representa a própria condição de possibilidade da vida institucional (Avelar, Valim e Bevernage 2021, 10).

A partir desse background, destacamos que o debate acerca das teorias contemporâneas do tempo histórico tem apontado para uma notável politização do tempo. Como nos lembra Rodrigo Turin, politizar o tempo é uma forma de repensarmos a disponibilidade da história para a ação e intervenção humana “sem a dimensão redentora e singularizante da modernidade clássica, mas também escapando ao narcisismo autodestrutivo do ethos neoliberal” (Turin

2019, 49). Neste dossiê, também como revisão crítica à hipótese “presentista”, Fabio Wasserman, procurou mostrar, analisando o discurso político do ex-presidente Maurício Macri, na Argentina, como o presente é povoado por invocações ao passado e ao futuro e por sua capacidade de orientar atores individuais e coletivos e dar sentido às experiências sociais, na contramão de um presente como extrato autônomo e autocentrado da temporalidade. Outros trabalhos também passaram diretamente por essas questões. É o caso de “*Detente. La actualización no automática como función emancipadora del conocimiento*”, de María Eugenia Gay, ao repassar outras concepções de “atualização”, especialmente na análise da tradição filosófica e da obra Hans-Georg Gadamer, procurando disputar o conceito e suas possibilidades estéticas e políticas no presente, mais do que observá-lo como simples instrumento de um tempo que apenas sabe reproduzir o mesmo, ainda que com distintas aparências. Colocar o fenômeno da temporalidade no horizonte das disputas é também o desafio de André Ramos e Rafael Castro, em “*Entre a inevitabilidade do trauma e a (im)possibilidade do luto: dinâmicas da historicidade em tempos de catástrofe*”. No texto, os autores exploram como a temporalidade atualista oferece prosseguimento a uma das principais características do tempo histórico moderno, isto é, ao intensificarem a reprodução de experiências traumáticas e reduzirem as possibilidades da experiência do luto. Esta última, pela sua própria natureza não linear, exigiria a emergência de outras formas de abertura para a articulação das experiências da historicidade capazes de abrir espaço para as diferenças, assim como para os corpos e para os afetos disruptivos.

Ainda no que diz respeito ao contexto político contemporâneo tem crescido as investigações que mobilizam a hipótese do atualismo para compreender o bolsonarismo. Na coletânea *Do fake ao fato: (des) atualizando Bolsonaro*, a hipótese atualista se volta para a compreensão do bolsonarismo como uma expressão máxima da crise democrática e atualista no caso brasileiro. Assim, desatualizar Bolsonaro, propósito central do livro, seria um exercício fecundo para, “pensar com a história enquanto ela acontece” e reelaborarmos os enlaces entre a historiografia profissional e a perspectiva democrática.

A ideia é que o livro possa interessar a todos os preocupados em compreender melhor a eleição, o tempo e o governo de Jair Bolsonaro, a partir de nosso compromisso com a defesa da democracia e da pluralidade a ela inerente. Como historiadores acreditamos que uma postura mais produtiva passa pelo movimento de (des)atualização histórica, pressupondo a exploração incessante dos passados e futuros que entrelaçam o presente, evitando sua essencialização em torno de uma versão original autenticamente controlada. Este livro pretende ser, também, um acerto de contas com nós mesmos. Talvez o que diagnosticamos como o tempo do atualismo tenha contribuído para criar a ilusão de que a democracia brasileira havia se consolidado e estava sólida. (Klem, Pereira e Araujo 2019, 17).

Em “Bolsotrump”, publicado em 2022, o propósito de desatualizar segue sendo entendido como estratégia capaz de desacelerar o tempo. Nas palavras dos autores, “oscilar entre o atual e o inatual é entender que podemos ainda ter um papel sobre o futuro, que o presente pode ser futurizado e passadizado por julgamentos e decisões que podemos fazer e tomar.” (Pereira, Marques, Araujo e Ramalho 2022, 4). Nesses termos, a reflexão sobre o atualismo e a crise democrática é colocada à disposição dos leitores que – tal como os autores – experimentam a crise, de modo a abrir formas de disparar alternativas e novas possibilidades de futuro.

Vários artigos do presente dossiê dialogam mais intensamente com essas prerrogativas.

Em “O passado como distração: modos de vestir a história no neopopulismo brasileiro”, Mateus Pereira e Valdei Araujo, examinam o engajamento da história no bolsonarismo, tendo em vista a heterogeneidade das forças políticas que o compõem. Para os autores, essas apropriações da história dispensam aspectos modernos – como a apresentação de uma coerência interna formadora de uma história nacional – aproximando-se a uma historicidade atualista, na medida em que se baseiam na fragmentação, no apego afetivo e em uma “desfactualização” da realidade.

Fabio Wasserman, em artigo que já apresentamos acima, percorre um caminho próximo de investigação em “Na lama da história. Política e temporalidade no discurso macrista”. Como expresso no título, o autor analisa a temporalidade do discurso político liderado por Mauricio Macri, presidente da Argentina entre 2015 e 2019. Para Wasserman o macrismo se diferenciou de tradicionais formações conservadoras da direita para se forjar enquanto força pós-ideológica que, a despeito do investimento que faz nas representações da história nacional, promove um discurso de esquecimento do passado para priorizar o presente e o futuro. Desse modo, ele retoma a centralidade do papel ocupado pelo passado e pelo futuro nas formas de dar sentido às experiências sociais de atores individuais e coletivos, questionando, assim, teses presentistas.

Em “Atualizar é heresia? Disputas em torno da palavra “atualização” no campo evangélico brasileiro (2020-2021)”, Walderez Ramalho e Mayra Marques a discussão gira em torno uma polêmica no meio evangélico brasileiro incitada pelo pastor batista Ed Kivitz que afirmou a necessidade de a Bíblia ser atualizada. A defesa escrita por Kivitz – expulso de sua congregação após o episódio – revela a conciliação entre princípios bíblicos perenes e a afirmação da historicidade do texto. O caso evidencia, segundo os autores, a pluralidade das formas de atualização para além de sua forma especificamente atualista, dialogando, nesse sentido, com as proposições da teoria do atualismo.

Em “Janelas engolindo tempos, ventos arrebatando histórias: uma poesia em ebullição no Brasil ditatorial (1978)”, Beatriz Vieira procura investigar a relação entre poesia, história e política, a partir de produções poéticas que apresentam uma experiência histórica marcada pela dor social, pela violência e pela excepcionalidade política. Nesse sentido, as imagens poéticas da janela e do vento aparecem como possibilidades de experimentar o tempo histórico de uma maneira diferente da convencional. Em diálogo com as demandas sociais

contemporâneas, Vieira destaca a produção de Cynthia Dornelles como chave de leitura para pensar a participação política das mulheres e do movimento negro no contexto da ditadura militar brasileira.

Vale lembrar, ainda, que o conceito de atualismo procura compreender quais os significados da profunda transformação ocasionada pela tecnologia sobre a forma como elaboramos significado para o tempo histórico. Ao mesmo tempo em que a tecnologia digital se desenvolvia, na história dos conceitos, houve um notável enfraquecimento do conceito de *modernização*, carro-chefe do regime de historicidade futurista, em benefício da ideia *atualização*. Atualizar é um verbo que remete à ideia de melhorar algo por meio da sua adequação ao presente, produzir uma versão nova (Pereira e Araujo 2021). Atualizar também indica o ato de alterar algum processo ou até mesmo o ato de alguém se informar com as notícias mais recentes. A despeito dos múltiplos sentidos possíveis, fato é que em qualquer acepção, hoje, o *atual* é entendido socialmente como o melhor e mais legítimo.

No presente dossiê, três artigos enfrentam mais diretamente o impacto da tecnologia sobre o problema do tempo histórico. Em “DOI-CODI atualista: o tempo como instrumento de controle social”, Daniel Faria propõe uma hipótese original, segundo a qual, o DOI-CODI operava com a lógica do atualismo em seus dispositivos de tecnologia militar próprios do contexto da Guerra Fria. Nesse sentido, a máquina burocrática de produção contínua de informações que visava combater o inimigo interno produzia propagandas nas quais o regime militar aparecia como um sistema atualizado. Por sua vez, o texto de Sabrina Costa Braga procura refletir sobre o projeto *New dimensions in testimony* que mobiliza tecnologia avançada para a interação com um holograma de um sobrevivente do Holocausto. A autora lança mão de noções centrais no debate contemporâneo sobre tempo histórico para refletir sobre as implicações do processo de atualização do passado pela via da tecnologia digital. A conclusão é uma provocação ao solucionismo tecnológico e um lembrete de sua insuficiência diante de nossas inquietações existenciais mais próprias como a preocupação com a finitude. Outro texto que lida com a relação entre tecnologia e temporalidade é o artigo de Alexandra Tedesco e Vítor Costa que investiga a formação do imaginário em torno da Inteligência Artificial entre os anos 1990 e 2000. Quanto a isso, os autores procuram estabelecer uma relação entre o otimismo social construído em torno da tecnologia e uma consciência histórica adequada ao neoliberalismo. Em termos de filosofia da história, a hipótese dos autores é que o atualismo da Inteligência Artificial realiza um entrelaçamento entre o destino histórico e o destino individual.

Ao fim e ao cabo, a pergunta que surge é: “em nossa condição atualista, tudo se atualiza para que tudo permaneça a mesma coisa?” (Araujo e Pereira 2018, 174). Diante disso, Nossa expectativa com o dossiê é não apenas apresentar um estado da arte da fecunda discussão em torno das teorias contemporâneas do tempo histórico, mas também possibilitar uma forma de nos posicionarmos de modo ético-político no mundo atualista. Pois, como nos lembra Bevernage (2018), o modo como concebemos o tempo está longe de ser neutro. Pelo contrário, existe uma forte relação entre tempo e ética e política. Sendo assim, a reflexão sobre o atualismo possibilita à historiografia acadêmica imersa neste ambiente o desafio de produzir reações imediatas aos problemas do mundo que

é seu, sem sucumbir à avalanche atualista que tende a transformar o movimento da história em um incessante fluxo de eventos passageiros e desarticulados. Em síntese, nosso convite, inspirados pelas provocações de Agamben (2009) sobre o que é o contemporâneo, é para fomentarmos uma relação singular com nosso próprio tempo, sendo capazes de apreender suas características fundamentais e ao mesmo tempo sendo capazes de nos distanciarmos dele.

BRENO MENDES
DANIEL PINHA
MAURO FRANCO NETO

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin-Companhia, 2017.
- ARAUJO, Valdei. O Direito à História: O(A) Historiador(a) como Curador(a) de uma experiência histórica socialmente distribuída. In: GUIMARÃES, Géssica; BRUNO, Leonardo; PEREZ, Rodrigo. *Conversas sobre o Brasil: ensaios de crítica histórica*. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.
- ARAUJO, Valdei; PEREIRA, Mateus H. F. *Atualismo 1.0: como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Ouro Preto: SBTHH, 2018.
- ARAUJO, Valdei; MARQUES, Mayra, PEREIRA, Mateus; RAMALHO, Walderez; . *Bolsotump: realidades paralelas (2020-2022)*. FGV Editora, 2022.
- BEVERNAGE, Berber. *História, memória e violência de Estado: tempo e justiça*. Serra: Editora Milfontes/ Mariana: SBTHH, 2018.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GUMBRECHT, Hans-Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Tradução: Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- GUIMARÃES, Géssica; RAUTER, Luísa. Ativismo, movimentos sociais e politização do tempo: possibilidades dos feminismos no Brasil contemporâneo. In: *Diante da Crise: teoria, história da historiografia e ensino de história hoje*. Vitória: Editora Milfontes, 2021.
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Edição bilíngue. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, [1927] 2012.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado – contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Contraponto, 2006.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. São Paulo: Zahar, 2018.
- LORENZ, Chris. Out of time? Some critical reflections on François Hartog's Presentism. In: TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent (org.) *Rethinking historical time. New approaches to presentism*. London: Bloomsbury Academic, 2019.

- KLEM, Bruna; PEREIRA, Mateus; ARAUJO, Valdei (Org.). *Do Fake ao Fato: (des) atualizando Bolsonaro*. Vitória: Milfontes, 2020.
- MENDES, Breno. Desafios ético-políticos da didática da história: atualismo e usos públicos do passado. In: MACIEL, David e DUARTE, Luiz Sérgio (orgs). *História e ensino de história hoje: uma defesa*. Jundiaí: Paco editorial, p. 159-195, 2022.
- NICOLAZZI, Fernando. história entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica contemporânea. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 53, p. 229-257, jul./dez. 2010.
- PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. Precisamos sobre o lugar epistêmico na Teoria da História. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n.24, p.88-114, 2018.
- PEREIRA, Mateus H.F.; ARAUJO, Valdei Lopes de. Atualismo: Pandemia e historicidades no interminável 2020. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 47, p. 1-16, 2021.
- RANGEL, Marcelo de Melo.; ARAUJO, Valdei. Apresentação - Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 8, n. 17, 2015. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/917>. Acesso em: 22 dez. 2022.
- RUNCIMAN, David. *Como a democracia chega ao fim*. São Paulo: Todavia, 2018.
- SIMON, Zoltán Boldizsár; NARITA, Felipe Ziotti. Futuros em fuga, tecnologia e o colapso do entendimento em tempos de mudanças sem precedentes. *Transições*, Ribeirão Preto, v. 1, n. 1, 2020.
- TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent (org.) *Rethinking historical time. New approaches to presentism*. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- TURIN, Rodrigo. As (des)classificações do tempo: linguagens teóricas, historiografia e normatividade. *Topoi*, Rio de Janeiro, nº17 (33), jul./dez. 2016.
- TURIN, Rodrigo. *Tempos precários: aceleração, historicidade e semântica neoliberal*. Dansk: Zazie edições, 2019.
- VALIM, Patricia; AVELAR, Alexandre de Sá. Negacionismo Histórico: entre a governamentalidade e a violação dos direitos fundamentais. *Revista Cult*, São Paulo, pp. 1-5, 3 set. 2020. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/negacionismo-historico/> Acesso em 26/12/2022.
- VALIM, Patricia; AVELAR, Alexandre de Sá; BEVERNAGE, Berber. Apresentação. Negacionismos: história, historiografia e perspectivas de pesquisa. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 41, nº 87, p. 13-36, 2021.

A R T I C U L O

Detente.
LA ACTUALIZACIÓN NO
AUTOMÁTICA COMO
FUNCIÓN EMANCIPADORA
DEL CONOCIMIENTO

MARÍA EUGENIA GAY
Universidad Nacional de Córdoba
Córdoba | Argentina
eugeniagay@ffyh.unc.edu.ar
orcid.org/0000-0003-1752-9528

Este trabajo intenta recuperar un concepto de actualidad y de actualización que puedan contrarrestar la idea de automaticidad contenida en el concepto de *actualismo*. Si bien este concepto describe adecuadamente una experiencia contemporánea del tiempo, parece ser víctima del mismo fenómeno que denuncia, al perder de vista su historicidad y, con ella, el abanico de posibilidades que transforman a toda categoría en un territorio en disputa. A través del repaso de otras concepciones de la actualización, provenientes de diferentes tradiciones, intentaremos expandir el significado del concepto de actualismo para proporcionar una herramienta de pensamiento y de defensa frente a una conformación histórica y política avasalladora que se presenta, además, como indetenible.

Actualidad – Actualización – Tiempo – Historicidad – Actualismo

A R T I G O

Pare.
ATUALIZAÇÃO NÃO
AUTOMÁTICA COMO
FUNÇÃO EMANCIPADORA
DO CONHECIMENTO

MARÍA EUGENIA GAY
Universidad Nacional de Córdoba
Córdoba | Argentina
eugeniagay@ffyh.unc.edu.ar
orcid.org/0000-0003-1752-9528

Este trabalho tenta recuperar um conceito de atualidade e atualização que possa opor-se à ideia de automatismo contida no conceito de *atualidade*. Embora esse conceito descreva adequadamente uma experiência contemporânea do tempo, parece ser vítima do mesmo fenômeno que denuncia, ao perder de vista sua historicidade e, com ela, o leque de possibilidades que transformam qualquer categoria em território em disputa. Por meio da revisão de outras concepções de atualização, oriundas de diferentes tradições, tentaremos ampliar o significado do conceito de atualismo para fornecer uma ferramenta de pensamento e defesa contra uma conformação histórica e política avassaladora que também se apresenta como imparável.

Actualidades – Actualizar – Tempo – Historicidade – Actualismo

A R T I C L E

Stop.
NON-AUTOMATIC
UPDATE AS AN
EMANCIPATING
FUNCTION OF
KNOWLEDGE

MARÍA EUGENIA GAY
Universidad Nacional de Córdoba
Córdoba | Argentina
eugeniagay@ffyh.unc.edu.ar
orcid.org/0000-0003-1752-9528

This work attempts to recover a concept of actuality and actualization (or updating) that can stand against the idea of automaticity contained in the concept of *actualism*. Although this concept adequately describes a contemporary experience of time, it seems to be a victim of the same phenomenon it denounces, by losing sight of its historicity and, with it, the range of possibilities that transform any category into a disputed territory. Through the review of other conceptions of actualization, present in different traditions, we will try to expand the meaning of the concept of actualism as to provide a tool for thinking and warding against an overwhelming historical and political conformation that is also perceived as unstoppable.

Current affairs – Upgrade – Weather – Historicity – Actualism

Mas detém-te minuto que te quero inteiro, e não separado em fibrilas finíssimas de tempo. Que nada do que vejo possa desacontecer jamais. Fixe-se o estouro das rosas rosáceas o muro vitralizado na densidade feita de pura transparência de éter. Detenha-se a queda e a dissipação de trabalho. Eu fico para sempre aqui assistindo *per omnia* à exploração da fulgurante entromização entre anjos e raízes.

(Antônio Callado, *Quarup*)

NEOLIBERALISMO Y ACTUALIZACIÓN AUTOMÁTICA

El concepto de actualismo propuesto por Valdei Araújo y Matheus Pereira describe una transformación en la experiencia del tiempo que se entiende en la confluencia de dos significados del verbo *actualizar*: el primero se define como el acto de tornar efectivo un potencial, y el segundo como la acción de ajustar algo, o de adecuarse, a lo más reciente. Este último se relaciona, particularmente, con el avance de los medios y dispositivos informáticos que predisponen a la automatización acrítica o imperceptible, no sólo de *software*, sino también de significados. Araújo y Pereira interpretan la incidencia de las palabras “actualizar” y “actualización” en periódicos de circulación masiva como evidencia de esa transformación de la experiencia del tiempo. Según su propia definición,

Pelo volume, relevância e representatividade, as palavras *atualizar* e *atualização* parecem portar, na série JB1970, o valor de um conceito histórico-social. Elas apontam para uma nova dimensão da experiência do tempo, que desenvolve certas potencialidades do tempo moderno, mas também apontam para alguns de seus limites. A pressão por estar *atualizado* ganha os contornos de uma ideologia, na medida em que parece dar sentido a uma visão conjunta da realidade. Vimos também que, para além dessa dimensão ideológica, em sentido mais básico de sua capacidade de agregar valores e dar sentido a muitas camadas da realidade, o que estamos chamando de *actualismo*, o conceito de *atualização* porta igualmente um potencial crítico, quando desarticula o atual do presente, quando reivindica forças do passado (e do futuro?) como mais atuais do que a *atualidade* (Araújo, Pereira 2019, 180).

La pertinencia de esta discusión queda, a mi entender, fuera de toda duda. Sin embargo, con el objetivo de aportar a la capacidad hermenéutica de este concepto, quisiera proponer una ampliación de su historicidad. En este sentido, si bien parece haber una proliferación del término en la prensa de circulación masiva que puede ser interpretada como reflejo de la generalización de una cierta experiencia del tiempo, los significados que los autores atribuyen a estos términos no son una novedad que pueda datarse con el advenimiento de la cultura digital. Muy por el contrario, podemos encontrarlos en la discusión filosófica en torno al problema de la técnica, la aceleración del tiempo, y la irracionalidad de la razón que marcó el inicio del siglo, y del que forman parte las consideraciones sobre la proliferación del capitalismo y la reproducción, ampliamente debatidas en la filosofía europea, sobre todo a partir de la segunda mitad del Siglo XX.¹ En alguna medida, el concepto de Araújo y Pereira podría, de hecho, ser considerado como una actualización, caracterizada por su traslado

¹ Me refiero aquí sobre todo a la discusión cuyos mayores referentes se encuentran entre los filósofos alemanes desde Martin Heidegger y que atraviesan la reflexión característica de la Escuela de Frankfurt, desde Walter Benjamin y Theodor Adorno hasta Jürgen Habermas.

al sentido común, y principalmente por su automaticidad, del viejo concepto filosófico de actualización.²

En efecto, la novedad del concepto de actualismo frente al antiguo concepto de actualización tal vez esté en el carácter automático de la acreditación de las denominadas *fake news*. Y esta aceptación automática de una afirmación como algo verdadero sí puede señalar un cambio de época, cuya ocurrencia se revela profundamente histórica. La ciencia como la conocemos se basa en la actitud crítica, en la saludable desconfianza de quien investiga, en la vieja y tan discutida duda metódica, que claramente ha sido utilizada tanto para hacer el bien como para hacer el mal. Sin embargo, el cambio de época parece ser también un indeseado resultado del buen nombre y del triunfo del método científico como garante de la verdad de las afirmaciones que produce, en la medida en que este triunfo se sostiene sobre una relación profundamente desigual, generada por la profundización del modelo colonial, luego capitalista, y finalmente neoliberal, de distribución del ingreso que no es ya una novedad para nadie, pero que sin embargo mantiene su efectividad.

En el marco de esta situación de desigualdad, se profundiza también el carácter no neutral de la ciencia: las investigaciones que se realizan son aquellas que obtienen financiamiento, con lo cual responden a intereses de espacios y grupos de interés que poseen capacidad de financiamiento (un ejemplo desde la ciencia médica puede ser el del mal de Chagas que, debido a su inexistencia en países ricos, ha recibido relativamente poco financiamiento en comparación con otras enfermedades crónicas, a pesar de ser endémico en América Latina). Pero lo que es más preocupante es que los estándares a partir de los cuales se evalúa la solidez de una investigación científica también quedan en manos de los países centrales. No sólo los procedimientos, sino los temas que no pueden ser tratados según esos procedimientos estandarizados quedan desplazados del campo de conocimiento aceptado como científico. Además de la concentración que acompaña la distribución internacional del ingreso, el propio modelo capitalista sirve como modelo de productividad científica, con lo cual los estándares de productividad son fijados según criterios economicistas, lo cual privilegia la celeridad, y la cantidad de publicaciones y de actividades contabilizables (el dichoso “rendimiento” académico), antes que la profundidad de las investigaciones o el control y la discusión interiores a las que supuestamente deben estar sujetas.³ Como resultado, las investigaciones y las interpretaciones científicamente validadas se producen cada vez más en soledad, sin una adecuada discusión por parte de la comunidad científica y son juzgadas por revisores anónimos que en general pertenecen al mismo segmento de especialización del investigador que las ha producido. Se ha definido esta situación como un “feliz eclecticismo” (Berger 2012), donde interpretaciones que se contradicen basalmente acaban conviviendo en armónica ignorancia mutua debido a la segmentación de las diferentes especialidades inclusive dentro de un mismo campo. Esto es, no sólo las investigaciones de la psicología no son confrontadas con interpretaciones opuestas en el campo de la neurociencia, la historia o la biología, sino que esta segmentación se reproduce dentro de una misma disciplina donde, por ejemplo, conviven afirmaciones de la historia

² También sería interesante una ampliación del concepto propuesto por Araújo y Pereira desde el punto de vista de la semiótica, pensando en el concepto de actualización discursiva (véase Linares Alés 2022). O inclusive desde el punto de vista de la teoría foucaultiana del discurso. Dejo planteada la inquietud.

³ Esta problemática fue abordada hace algún tiempo en: Moosa 2018.

económica con que son refutadas por interpretaciones de la historia política sin que sus autores se sientan compelidos a discutirlas.

Lo que en el campo científico se visibiliza como un modelo análogo a la lógica económica, se transforma, fuera de él, en un sentido común. En la sociedad no especializada ni educada científicamente – no entrenada para dudar de resultados presentados sin adecuada justificación – la presentación de afirmaciones que reproducen las características formales – el formato, la *Gestalt* – de una afirmación o de una argumentación científica acaba siendo aceptada sin reparos, especialmente cuando dicha afirmación coincide con los prejuicios del receptor. Se trata del mismo fenómeno que J.L. Borges pusiera de manifiesto en su clásico “Tres versiones de Judas” (Borges 1971), para todo fin un *paper* en donde se prueba científicamente que el verdadero mesías no fue Jesús, sino Judas.

Esta situación es sin duda agravada por la reciente y cada vez más eficiente segmentación producida por la nueva estructura de distribución de información encabezada por las así denominadas “redes sociales” y el *Big Data*. A su vez, esta estructura de distribución, cuyo objetivo principal es la maximización de ventas, ha sido replicada por el campo del periodismo más tradicional que, al igual que el campo científico, se articula cada vez más en modo análogo a la estructura organizativa capitalista, abandonando su tradicional rol crítico en la práctica, pero no en la retórica. El periodismo utiliza el sentido común que lo ha asociado tradicionalmente a la revelación de verdades ocultadas por el poder o por tramas oscuras, la cual le otorga la autoridad de una pretensa visión neutral y republicana, y un rol fundamental en la estructura democrática en tanto “cuarto poder” (algo que ha sido construido también desde el campo científico o humanístico)⁴ para contribuir a la fundamentación de la estrategia de segmentación mercantil del modelo actual de distribución de la información (Han 2014). Esta estrategia funciona en la medida en que la audiencia o los usuarios de redes y plataformas son bombardeados por publicidad explícita o encubierta adecuada a sus intereses personales, realizando un uso intensivo de la *Gestalt*, esto es, del formato de la presentación científica, cuya familiaridad genera una aceptación inmediata en el público objetivo: se trata de afirmaciones que tiene la forma, aunque no el contenido de una investigación científica, que además concuerda exactamente con los intereses y con los prejuicios del público receptor, reforzando estereotípos que dependen enteramente de la lógica del “metro cuadrado”⁵.

En otras palabras, además de la forma de la presentación científica, esta lógica del “metro cuadrado” requiere la intervención del campo periodístico, que proporciona la autoridad de referentes que cuentan con la confianza y la familiaridad del público receptor. En este sentido, actualizan, tal y como reza la categoría acuñada por Araújo y Pereira, una opinión preexistente en personas cada vez más aisladas y más expuestas a las estrategias de segmentación, cuya falta de encuentro con el otro, con lo diferente, y de entrenamiento en la capacidad crítica que alguna vez hizo de la ciencia un conocimiento fiable reproduce y amplifica discursos antidemocráticos y cargados de odio.

⁴ Aquí me refiero principalmente, pero no sólo, a las consideraciones de Jürgen Habermas sobre la acción comunicativa.

⁵ La lógica del metro cuadrado se refiere a que las personas están segmentadas en grupos cada vez más pequeños y específicos, que caben en un metro cuadrado, sin contacto con opiniones, perspectivas o experiencias diferentes de las propias.

Es claro, además, que esta situación fue no sólo agravada por el aislamiento más o menos intensivo durante el auge de la pandemia de COVID-19, sino principalmente aprovechado por las empresas que se dedican a las tareas de segmentación a las que nos referimos anteriormente.⁶ Estas estrategias espiralizan, por su parte, los mecanismos más efectivos de instalación de la lógica neoliberal como modalidad de la filosofía capitalista: por un lado, la destrucción de los lazos comunitarios que permiten la comprobación y la confrontación de opiniones que hicieron fuerte el modelo científico de control interiores. Por otro lado y complementariamente, la lógica del *poder hacer*, codificada bajo el concepto de “libertad”, por la cual los individuos identifican la acción anti-comunitaria, lo opuesto del “estar entre amigos”, como un acto de liberación. Vivimos hoy el futuro de Huxley, que ha superado definitivamente el futuro de Orwell al convertirlo en amenaza latente.

De esta forma, las “noticias falsas” penetran sin obstáculos en suelo fértil, y refuerzan el mecanismo que las sostiene, horadando el rol de la información y del periodismo que alguna vez se comprendió a sí mismo como el “cuarto poder”, necesario para cumplir con el control ciudadano del sistema democrático. La actualización de los prejuicios es así, cada vez más automática. Con este estado de cosas en mente, quisiera proponer que esta ampliación histórica, o historización propiamente dicha, del concepto de actualización podría ofrecernos un camino posible para escapar a la lógica economicista del neoliberalismo como actualización automática de la razón capitalista, en la medida en que permite volver a considerar nuestras definiciones de la percepción del tiempo, en sus modos de actualidad o actualización, a través del razonamiento estético, el cual exige que nos detengamos en la contemplación. Esto es, el concepto estético de actualidad/actualización puede esgrimirse como un límite a la automaticidad que define a la actualización contemporánea. El aporte de la hermenéutica filosófica resulta tanto más pertinente para quienes pensamos que las humanidades han sido, en su esfuerzo por mantener el estatus científico, colonizadas por una lógica economicista fundamentalmente empobecedora,⁷ y que precisamos, urgentemente, cambiar los términos de la discusión para retomar la idea de las humanidades como actividad emancipadora.

HISTORIZAR EL CONCEPTO DE ACTUALIZACIÓN

Para ello, quisiera retomar el razonamiento que – en aquel contexto de mitad del siglo XX – propusiera el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer. A través de una reflexión sobre la obra de arte, Gadamer proponía una estética de la comprensión que pretendía describir la experiencia humana como un todo, pero que emprendía, específicamente, una fenomenología del modo en que se produce la comprensión en las humanidades. Gadamer repensaba las categorías de la hermenéutica tradicional o romántica junto a las de su versión existencial, en una nueva conformación que proporciona un sentido alternativo del concepto de *actualización*, que hoy puede ayudarnos a contrarrestar la lógica de la automaticidad. Tal concepto se compone de una definición de la verdad, una

⁶ Para una visión (pre-pandemia) de la utilización de la segmentación en la propaganda política, véase el libro de Natalie Fenton (2018).

⁷ Como se argumenta en el iluminador libro: Moosa (2018).

definición del tiempo y una definición del lugar del sujeto que tal vez nos permita enfrentar mejor el desafío planteado por el fenómeno de la “posverdad” o la proliferación de “noticias falsas”.

La Concepción Estética De La Verdad

A lo largo de su obra, Hans-Georg Gadamer propone que el encuentro con la obra de arte representa una *expansión de horizonte*, en donde el horizonte no representa una línea imaginaria e inalcanzable, o aquello que divide dos universos, sino el espacio en que tiene lugar el acontecimiento de la verdad de la existencia: aquello que Heidegger llamaba el *claro del ser*. La definición del horizonte como escenario de la verdad remite asimismo a la inexactitud de la descripción del conocimiento como el tránsito entre horizontes cerrados entre los cuales sería posible desplazarse. La imagen de la expansión de horizonte con que Gadamer ilustra su idea del conocimiento describe aquello que sucede al entrar en contacto con particularidades ajenas a nosotros como un ensanchamiento del círculo de nuestra visión, como si estuviéramos en el centro de un claro del bosque, que se ilumina en la medida en que el día aclara:

Este desplazarse no es ni empatía con una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos (Gadamer 2005, 375).

Friedrich Nietzsche había criticado a la moderna ciencia histórica por la enajenación del horizonte propio que quedaba supuesta en el desplazamiento a un pretendido horizonte histórico.⁸ Gadamer utilizaba esa imagen para ilustrar la artificialidad de la postulación de un horizonte estético autónomo, como el que se expresa en la distinción trascendental kantiana. En efecto, esa distinción sólo tiene sentido si se presupone la existencia previa de un sujeto, opuesto a un objeto que es constitutivamente ajeno a su mundo. Con esta noción, Gadamer reformulaba también el concepto de tiempo sucesivo y acumulativo que Kant había establecido en la estética trascendental: el horizonte pasaba a ser el *locus* en que ocurre la comprensión, que se constituye y ensancha mediante el acto de comprender. Si por un lado, como había establecido Nietzsche, la limitación del horizonte es condición necesaria para la comprensión, la función del comprender es precisamente la de su expansión. En este sentido del concepto, la obra de arte constituye un lugar excepcional del acontecimiento de la verdad, o sea, un horizonte. Si pensamos que el conocimiento que las humanidades pueden ofrecer se relaciona más con la creatividad que con la clasificación, veremos que la consideración de la obra de arte abre una reflexión más adecuada también para nuestras disciplinas y para su función emancipadora.

Algun tiempo antes, Heidegger había descripto a la obra de arte como un “poner la verdad a trabajar” (Heidegger 1976), y es basado en esa descripción

⁸ Me refiero al razonamiento que orienta la *II intempestiva* (Nietzsche 2005).

que Gadamer sostiene que la filosofía⁹ de ninguna manera puede contener al arte: aunque pueda proporcionar alguna forma de explicación, la filosofía no puede agotar la pretensión de verdad del arte, que se presenta como un “exceso de sentido” que resiste a cualquier conceptualización. Al contrario, la reflexión sobre el arte proporciona el lugar más apropiado para investigar cómo se da la verdad, en la medida en que la pregunta sobre *qué* es la verdad no puede ser desvinculada de la pregunta sobre *cómo* es (o sea sobre su modo de ser): no se puede preguntar simplemente qué es la verdad – procedimiento clásico de las disciplinas filosóficas –, puesto que su *cómo* constituye un “trabajo”, algo que está propiamente “en obra”. Puesto de otro modo, cuando vemos una obra de arte, la identificación de qué es lo que se representa figurativamente es secundaria, porque lo que quiere mostrar es en realidad un modo de presentarse. Este concepto de verdad, estética antes que lógica o correspondiente, modifica a su vez el concepto de *representación*, que deja de oponerse a una pretensa realidad objetiva u objetivada que pudiera servirle de referencia (Cassirer 1998). Así lo expresa Gadamer:

Con el concepto de “representar” debe pensarse el concepto de representación propio del derecho canónico y público. En ellos, representación no quiere decir que algo esté ahí por otra cosa, de un modo impropio e indirecto, como si de un substituto o de un sucedáneo se tratase. Antes, lo representado está ello mismo ahí, tal y como puede estar ahí en absoluto (Gadamer 2005, 90).

Cuando vemos, por ejemplo, el retrato de un presidente o de un funcionario en la pared de una repartición pública, la idea es que una parte de él o de su espíritu está efectivamente presente en la sala. No se trata de una mera substitución del original, pues el retratado está presente no sólo como retrato, sino que también evoca su carácter de gran estadista, de severo guardián de la justicia, figura de autoridad, portador de un ideal, o fundador de una nación. De manera que aquel que está allí colgado en la pared, es inclusive algo más que el sujeto “original” que fuera retratado por el pintor o por el fotógrafo. A ese sentido que excede la propia figura sensible se refiere Gadamer cuando dice que “la obra de arte significa un crecimiento en el ser” (Gadamer 2005, 91), el ente “gana” al ser representado, y por eso se puede distinguir una obra de arte de cualquier otro artefacto o herramienta producida por los hombres. Una herramienta o un dibujo que tenga una utilización práctica o decorativa puede ser substituido por otro similar con la misma función; una obra de arte es irreemplazable: es el acontecimiento único de llevar una cosa que antes no estaba en el mundo a su existencia sensible, acontecimiento en razón del cual Heidegger hablaba del origen (*Ursprung, surgimiento*)¹⁰ de la obra de arte.

Una placa de tránsito, por ejemplo, no exige de nosotros ningún trabajo de interpretación, pues su objetivo es justamente señalar algo externo. No *representa* en el sentido en que lo hace una obra de arte, sino que *está por otra cosa* que ya existe y de la cual nos advierte o nos alerta, y eso tiene más que ver con el sentido que en general las ciencias sociales modernas le han dado al término. Una señal que por ser demasiado compleja exigiese detenerse para interpretarla perdería cualquier sentido de ser, así como pasaría lejos de su esencia una

⁹ O el concepto, según postulaba la filosofía hegeliana (Hegel 1989, 70-72 *passim*), o el conocimiento de las humanidades para el caso que nos ocupa.

¹⁰ Esta idea de origen también es recuperada por Walter Benjamin.

pretensa obra de arte que se limitase a crear un puente para pensar en otra cosa. Esta es, también, la mecánica con la que funcionan las actuales “noticias falsas”, remitiendo siempre a un tercer fenómeno cuyo referente nunca se encuentra, o retornando como en un círculo de repetición – automática – a la representación inicial sin permitir el espacio para detenerse y reflexionar.

El arte, por el contrario, nos obliga a mirar con atención, pues lo que vemos no es una referencia y sí algo nuevo y singular cuya existencia en el mundo nos era extraña y que precisamos detenernos para entender, aun cuando podamos reconocer los objetos que la componen. En ese tipo de conformación lo que se exige de nosotros no es la constatación de una semejanza figurativa, ni una acción inmediata externa a la obra, sino el esfuerzo de construir con lo que vemos.

Asimismo, el pan y el vino durante la última cena no son una representación de, sino las propias carne y sangre de Cristo, igual que en el arte antiguo la figura de un dios no es simplemente una figura, sino que el dios mismo está ahí presente. Un cuadro pintado por Picasso y otro por Velásquez nunca serán versiones diferentes del mismo objeto, ni siquiera cuando uno pretenda ser una versión del otro, pues cada uno constituye una conformación única y diferente. El arte no puede ser representación en el sentido de substitución, ni siquiera cuando lo que se “substituye” son ideas, como creía Hegel. No es un pasaje o un puente para un significado alcanzable a través de él, no es una alegoría que haga pensar en otra cosa con el objetivo de comprenderla; lejos de eso, lo que hace del arte un símbolo propiamente dicho, es que muestra en sí su sentido al representarlo: es auto-representación. Este es el significado estético del concepto de *actualidad*, que es lo que aquí nos interesa resaltar.

Actualidad significa ni más ni menos que el carácter presente de la obra que hemos descrito en los párrafos anteriores, que implica siempre una confrontación con el otro y al mismo tiempo con nosotros mismos. La obra de arte asume para Gadamer el mismo carácter inmediato que posee una conversación, si es que ésta contiene algo de verdad. Como en una conversación, se habla siempre sobre algo, que no es sólo una referencia externa, sensible, por así decirlo. Dando un paso más, Gadamer propone que aquello que acontece en la obra de arte no es una representación (*Vorstellung*) sino una presentación (*Darstellung*), un tornarse en el propio acto de aparecer: aquello respecto a lo que se habla en la obra de arte está en la construcción, en la conformación de la obra. Por eso sentimos que en una obra de arte hay algo que entender, aunque no seamos capaces de nombrarlo en un concepto o una expresión determinada: como la obra de arte es siempre contemporánea de su apreciación, entonces no puede ser nunca completamente definida. Tal es el carácter de la verdad.

La Concepción Estética De La Temporalidad

Describir a la obra de arte como el modo de ser de la verdad (un *cómo* y no un *qué*), significa que ella se entiende en el horizonte del acontecer, que definimos más arriba como el *locus* en que la verdad está en obra. Este horizonte es, además, temporal. La temporalidad propia de la obra de arte se caracteriza por no poder ser explicada en términos cronológicos. Cada vez que una obra de arte es interpretada (puesta en obra), su verdad, su estar en obra, aparece ante nosotros, se descubre súbitamente como algo no familiar. En otras palabras, cada interpretación de una obra de arte es un evento histórico original (y no derivado) de aparición de la verdad, que al mismo tiempo no deja de ser la

misma. Con eso se exhibe su radical historicidad: la obra de arte es siempre un nuevo evento histórico que irrumpen en el presente con la *carga* de sus interpretaciones previas.

Lo que está en juego al hablar del tipo de temporalidad verdadera que acontece en la obra de arte es el problema de la continuidad y discontinuidad de la propia historia en tanto actualidad, y no como objeto cerrado. Para describir esa clase de discontinuidad, Heidegger se había apropiado del término *kairos* (Heidegger 2000), que rescata el tiempo que la teología medieval contabilizaba no linealmente, sino según acontecimientos significativos y también de la distinción griega entre *chronos* que, como bien muestra la relación con el término actual, equivale al tiempo cronológico y computable, y *kairos*, que se traduce como “el momento apropiado”, o “el momento oportuno” y se refiere al momento en que algo especial sucede y que, al suceder, marca un tiempo.

Recuperando esta distinción, la metáfora que Gadamer utilizará para pensar en términos de actualidad es la de la *fiesta* (Gadamer 2005, 99), en particular la fiesta periódica. La temporalidad que se descubre en la *fiesta* es la que corresponde a la comprensión y aclara por qué razón la obra de arte, como horizonte, no es atemporal ni eterna, a pesar de que parezca efectivamente detenerse en el tiempo o perpetuarse, como un “clásico”.

Hay que comenzar recordando que una fiesta periódica es siempre la misma, en el sentido de que lo que se celebra cada año es navidad, o pascua, o el aniversario de la Independencia. Se trata todos los años del mismo motivo de conmemoración. Esa *identidad* (*Selbigkeit*) de la fiesta en todas sus ediciones crea también, en el sentido del *kairos*, sus propias referencias temporales: decimos por ejemplo “después de navidad”, “para el día del padre” o “antes de carnaval”, para referirnos a un período determinado de tiempo, que en muchos casos, como sucede con el carnaval por ejemplo, ni siquiera cae en el mismo día del calendario cada año. Se trata muy propiamente de una referencia al tiempo en que acontece la fiesta. De esta forma, vemos que la experiencia del tiempo no está necesariamente marcada por el movimiento “objetivo” de los astros, o sea que lo que importa en primera instancia no es que la fiesta se celebre el veinticinco de diciembre, y sí que se festeja la navidad. Y un tiempo marcado por acontecimientos de este tipo y no simplemente por la fecha tiene una serie de implicaciones digamos “reales” para nuestras actividades y actitudes: la época de navidad o de carnaval nos exige un comportamiento especial.

Ahora, a pesar de ser siempre la misma, la fiesta es también siempre diferente, pues las formas de festejar cambian, y lo que antes se hacía muchas veces deja de hacerse, al mismo tiempo que surgen nuevas tradiciones, sin que eso signifique que la celebración pierda su identidad. La fiesta sólo es en tanto que es celebrada y no en la referencia a la historia de sus diferentes ediciones ni en la anticipación de las ediciones que vendrán, y sin embargo, su identidad es también de cierta forma constituida por esa historia, esas referencias y anticipaciones. A pesar de la aparente contradicción de esas dos afirmaciones, eso es lo que se expresa cuando se dice que la fiesta es siempre la misma y otra diferente, pues se trata de un ente que sólo *es* en cuanto es continuamente otro, o en otras palabras, su modo de ser es devenir y retornar (Gadamer 2005, 168). Eso cuanto a su periodicidad.

De una forma similar, el tiempo en que acontece la fiesta no puede ser calculado secuencialmente, como una serie de momentos individuales, sino que se experimenta como totalidad paralizada, separada del resto del tiempo regular y al mismo tiempo fluida. La fiesta evoluciona y tiene momentos y ritmos

diferentes, pero es siempre la fiesta, un momento pleno de detención en el flujo del tiempo cotidiano, no mensurable y compuesto de actividades difícilmente separables y especificables. Cuando nos acordamos de una fiesta, no es fácil decir en qué momento determinado una actividad comenzó o terminó, como máximo, podríamos expresarnos diciendo “antes de cortar la torta”, o “cuando los invitados comenzaban a retirarse”. Como el arte, la fiesta nos invita a detenernos, a demorarnos: cuando vamos a una fiesta, el objetivo es simplemente *ir a la fiesta*, sin que esperemos cualquier resultado de nuestra participación en ella.

El tiempo marcado por el calendario o por el reloj es un tiempo diferente del tiempo de la fiesta. Experimentamos el tiempo de lo cotidiano no como el tiempo de algo, sino como el tiempo de que disponemos – o no disponemos – para llenar (para trabajar, para descansar, etc.), que puede ser calculado porque está vacío. La fiesta corresponde a una experiencia diferente del tiempo, que Gadamer expresa en términos de tiempo pleno, o tiempo propio, y que no se confunde con la sucesión de las horas o los días. Es la misma diferencia que apuntábamos en los términos griegos *chronos*, como tiempo disponible, y *kairos*, como tiempo significativo (Lammi 1991, 500).

El flujo de la vida es el ejemplo más extremo de este tiempo propio fundamental, que “medimos” en términos de acontecimientos como infancia, juventud, adultez y vejez, pero que sólo reconocemos cuando se nos presenta. El cambio y la discontinuidad del tiempo de la vida es algo evidente: decimos que “fulano ha envejecido”, o de alguien que “ya no es joven”. En esos casos lo que percibimos en el otro o en nosotros mismos no es otra cosa que el paso del tiempo, aunque este pasar no pueda ser calculado con exactitud. No sabemos cuándo sucedió o sucederá el cambio, tampoco podemos reconstruirlo paso a paso, y por eso no lo experimentamos como tiempo disponible, por eso no está vacío.

La temporalidad de la obra de arte puede pensarse según la estructura temporal de la fiesta en los dos sentidos, el de su retornar y el de demorarse. Representar una obra significa interpretarla, y por más innovadora que esa interpretación pueda ser, ella siempre persigue la corrección de la interpretación. Una compañía de teatro que interpreta una pieza de Shakespeare puede tener la intención de subvertir el sentido de la obra, de criticarla, o de ajustarla al público contemporáneo, pero para hacer cualquiera de estas cosas, necesita también mostrar su sentido, de manera que sea reconocido. O sea, la obra debe estar ahí. Lo que se muestra en este caso no es ni una supuesta intencionalidad original del autor y ni siquiera de los actores que la representan en esta ocasión particular, sino la obra misma como una conformación distintiva:

la concentración tensa de lo que llamamos bello se revela precisamente en que tolera un espectro de variaciones posibles, substituciones, adiciones y eliminaciones, pero todo eso desde un núcleo estructural que no se debe tocar si no se quiere que la conformación pierda su unidad viva. En ese sentido, una obra de arte es, de hecho, semejante a un organismo vivo: una unidad estructurada en sí misma (Gadamer 2005, 106).

Intentar imponer una temporalidad externa a una obra de arte o elevar una determinada representación de la obra a canon único de corrección, sería como extirparle la vida, la posibilidad de cambiar y transformarse en su particularidad. La capacidad de variación y de retorno a sentidos anteriores de la obra es lo que constituye su propio tiempo y también lo que nos obliga a

detenernos para construir su multiplicidad de sentido, como historia y como novedad.

Como *simultaneidad* de presente y pasado en ese siempre ser diferente, la obra de arte aparece como una tarea, como un trabajo para el espectador que participa del juego estético: “La esencia de la experiencia temporal del arte consiste en aprender a demorarse. Y tal vez sea esa correspondencia adecuada a nuestra finitud para aquello que se llama eternidad” (Gadamer 2005a, 111). La experiencia de la *simultaneidad* es propiamente humana, y se comprende a partir del tiempo propio, de aquello en nosotros que es capaz de ver que ya no somos jóvenes, y que sin embargo somos de alguna forma los mismos, pues conservamos nuestra identidad (*Selbigkeit*), y es el mismo registro de experiencia que el fenómeno de la fiesta pretende describir. *Simultaneidad* no se refiere aquí, por lo tanto, a lo que sucede al mismo tiempo, y sí a la tarea de construir(se) como parte de una conformación, de manera que toda mediación quede cancelada (Gadamer 2005, 173b). Es actualidad: el sentido que se representa en la obra se torna inmediato, actual, a través del trabajo de atención plena a ese sentido, que no considera los medios (el vestuario, la pintura, el instrumento, etc.) como algo de contingente, sino como elementos necesarios de la representación (Gadamer 2005b, 167).

Representar es mostrar algo. Identificar el sentido más íntimo y particular y ponerlo a la vista de todos, no como repetición de una versión previa de ese sentido, sino principalmente como aparición, como “estar ahí”, como tornarse presente. En ese mostrar algo se torna visible el carácter medial de la representación, que significa que la obra de arte no podría existir a no ser por el acontecimiento de la representación. Una obra de teatro no actuada, una pieza de música no tocada, un cuadro no pintado, una poesía no leída, una coreografía no bailada, así como una historia no contada, simplemente no alcanzan el cumplimiento de su totalidad de sentido. De la misma forma, reconocer las letras del alfabeto que componen un poema no significa comprenderlo. Saber leer significa dejar de percibir las letras en tanto tales para que aparezca solamente el sentido de lo que está escrito. Al participar efectivamente del juego del arte, no se coloca la pregunta sobre la finalidad de la construcción: “siempre es verdad que hay que pensar alguna cosa en aquello que se ve, inclusive sólo para ver algo. Pero lo que hay aquí es un juego libre que no apunta a ningún concepto” (Gadamer 2005a, 79).

En otras palabras, la verdad de la obra de arte no puede ser pensada como algo diferente de su soporte material, de su actualidad. A esa unidad se refiere la interpretación que Heidegger expone en su texto *El nacimiento de la obra de arte*, en la que describe una obra de Vincent Van Gogh en que están representados un par de zapatos de campesino. Respecto a ese cuadro dice Gadamer:

Todo el mundo de la vida campesina está en esos zapatos. Esta es la realización del arte que hace aparecer aquí la verdad del ente. El aparecer de la verdad tal y como acontece en la obra sólo puede pensarse partiendo de esta [realización] y en ningún caso a partir de la cosa en tanto infraestructura (Gadamer 2002).

No importa que lo representado en el lienzo sea un zapato, interesa el mundo que se descubre, su “exceso” de sentido, ese “ser más” que encontrábamos en el retrato. En ella queda simultáneamente abierto y encerrado (contenido) un mundo, que nunca existió de esa forma, y que no puede ser

tratado en términos de referencia a otro mundo (el campesino, por ejemplo) real. La tensión entre lo que es abierto y lo inescrutable de lo que está encerrado, constituye la verdad de la obra de arte, conforma y expande el horizonte de la verdad.¹¹ Se trata de un mundo que ha encontrado en la obra su existencia terrenal, material, y ese mundo es un acontecimiento original, una novedad en lo que efectivamente existe: la obra se sostiene en sí misma, es mejor definida como una *conformación* (*Gebilde*), la detención de la corriente huidiza de las palabras, de los colores, formas, sonidos o movimientos, que se encuentra sin embargo ahí, en su imposibilidad, erguida en su unidad propia, nueva inclusive para su productor (Gadamer 2005a, 88). Su presencia como conformación, el hecho de que se encuentre ahí es lo que impide que le atribuyamos un sentido subjetivo, ella se impone, y por eso puede ser considerada un símbolo: no solamente remite a un significado, antes lo hace presente, lo presenta.

La Concepción Estética Del Sujeto

Así establecidos el tipo de verdad y de temporalidad que definen a la obra de arte, la subjetividad del creador, del espectador o del intérprete, pasa a un segundo plano, aunque eso de ninguna manera implica su desaparición. La diferencia está en que ahora se trata de un sujeto que no se opone esencialmente a un objeto externo, sino que se encuentra ceñido por un mismo movimiento generador de sentido. El impulso de conservar lo fugitivo o lo errante, interviniendo en el mundo ya sea como creador, como espectador o investigador es lo propiamente humano, así como la permanencia de lo fugaz es lo que el juego del arte representa. En el fondo se trata siempre del movimiento continuo de transformar aquello que es extraño en familiar, que se realiza antes de poder establecer cualquier determinación o distinción consciente, esto es, a pesar de nuestro querer y hacer.

El surgimiento de una actitud subjetiva respecto a algo o a alguien implica que la comprensión de lo que está ahí ya se ha dado en algún sentido particular y, al igual que en la hermenéutica romántica,¹² si entendemos que algo necesita explicación es porque el sentido que podemos darle no es satisfactorio. En consecuencia, no existen espectadores desinteresados de una obra de arte porque su esencia, o sea aquello que hace que la reconozcamos como tal, radica en una relación determinada con aquél que la confronta y con el mundo en que ambos existen. Y aunque sin referirse particularmente a la obra de arte, el mirar o percibir nunca es la contemplación pasiva de aquello que está “dado”, sino que se parece más al ver “algo como [...]”: no existen espectadores desinteresados del mundo.¹³ El mirar siempre pone aquello que no está presente en lo dado, y lo contrario, el mirar puramente estético, es una abstracción artificial y posterior del fenómeno que prefiere ignorar que la percepción siempre envuelve significación, aun cuando no se perciba conscientemente como intencionalidad. No somos lanzados por la experiencia del arte en un mundo o en un horizonte ajeno por vía de un hechizo que suspenda la realidad. La sorpresa y la elevación

¹¹ A eso se refería Heidegger con la denominación *aletheia*, pues es al mismo tiempo un ocultar y desocultar, o un abrir y encerrar, o también una posibilidad y una resistencia.

¹² La idea del malentendido como inicio del impulse de interpretación proviene más de las definiciones de Friedrich Schleiermacher que de las de Wilhelm Dilthey, con quien suelen asociarse (Schleiermacher 1998).

¹³ La idea de “mundo” que está aquí en funcionamiento es la que Heidegger definía a partir de la obra de arte y también la antes definida por la fenomenología de Husserl.

de la propia existencia que supone la experiencia estética sólo son posibles en el encuentro consigo mismo, en la continuidad de sentido capaz de poner en evidencia la diferencia y la continuidad.

La redefinición de la representación en términos de presentación, de la temporalidad como devenir y como retornar y del sentido de la verdad como acontecer horizontal alteran el cómo de la investigación histórica. Ese concepto de la obra de arte refleja la forma como la historia se renueva a través de acontecimientos que no pueden ser previstos ni resueltos conceptualmente en última instancia, y cuya verdad (cuyo estar en obra) se revela súbitamente, en la conformación de la obra histórica. También ilustra cómo el hombre se proyecta hacia el futuro con un tiempo cargado, ocupado no por días u horas vacías o llenas de tareas, sino por acontecimientos que no se relacionan causalmente, que no pueden ser deducidos del desarrollo de los acontecimientos organizados procesualmente. Van adquiriendo sentido, presencia y verdad a partir de sus diferentes y específicas conformaciones, resignificando los sentidos pasados.

Pero es aquí que viene el problema, pues a pesar de esa discontinuidad fundamental del tiempo vivido, que nos recuerda que no existe una naturaleza constante que pudiera servir de fundamento desvinculado de la existencia, la tarea de la comprensión, que es nuestro modo de existir, es la de alcanzar una cierta continuidad. La única continuidad posible es la que es vivida y comprendida como tal, y su sentido es solamente una articulación que se modifica a cada paso. Estar-ahí es realizar esa continuidad. En esa elemental historicidad del hombre reside el fundamento de un conocimiento verdadero, basado en el embate con la tradición y en la expansión horizontica, que se realizan en el diálogo.

Cuando Gadamer dice que “toda representación es por su posibilidad representación para alguien” (Gadamer 2005b, 152) se refiere a que el espectador es siempre parte del juego, esté o no efectivamente presente, pues es parte de las reglas que configuran el juego. Incluso cuando un músico toca para sí mismo, sin nadie que lo oiga, quiere tocar correctamente como si alguien estuviese escuchando. Y más aún, el espectador de una representación artística tiene el privilegio de que el juego está siendo representado para él. En tanto espectador, quien asiste constituye algo así como un cuarto “tabique” con el cual se cierra el espacio del juego artístico. La ventaja metódica del espectador es la de que puede fácilmente reconocer en aquello que se representa ante él la existencia de una totalidad de sentido que está allí para ser interpretada. Una obra de arte exige la participación del espectador, pues lanza un sentido para que él lo comprenda, y en ese comprender, en esa identificación de que hay algo a ser comprendido, se completa. Podemos decir que el arte moviliza al espectador porque le exige una respuesta, promueve una actividad concreta por parte del espectador dentro de esa misma racionalidad libre de fines. Hace que el espectador entre en el juego y sea tomado por él al asumir la tarea de construir el sentido de lo que presencia con la libertad reglada que la obra propone, donde la técnica y los recursos utilizados se tornan parte de un sentido que es común a la obra y al espectador.

¿CÓMO HACER COSAS CON EL CONCEPTO DE ACTUALIZACIÓN?

Hemos repuesto las definiciones que la hermenéutica filosófica propuso en relación con una concepción estética de la verdad, una concepción estética de la temporalidad, y una concepción estética del sujeto que conoce. Estas tres dimensiones conforman un concepto estético de actualización que, en primer lugar, nos ayuda a entender por qué la posverdad o las “fake news” son más efectivas que la simple mentira, que siempre ha existido. La concepción de la verdad como un acontecer horizontal, permite comprender los mecanismos de funcionamiento de aquello que hoy denominamos *fake news* o posverdad, al desnaturalizar la definición de la verdad por correspondencia que rige, en diferentes versiones, también en la historiografía. La concepción estética de la verdad retrata mejor los mecanismos por los cuales aparece la verdad, sea en las humanidades o en el debate público al describirla como un *cómo* y no un *qué*. Si bien no permite resolver los problemas de la manipulación de la información que amenazan las democracias actuales de una manera simple, sí habilita la superación de la perplejidad inmovilizante que este tipo de mecanismos suscita y de los intentos – en su mayoría inútiles – de refutar estas versiones falsas mediante el establecimiento de las referencias correctas entre relato y referente. Debemos aceptar que la verdad, en este sentido, está siempre siendo configurada y no puede presentarse como algo consumado, el mejor ejemplo de lo cual suelen ser los negacionismos que proliferan en los tiempos actuales. En ese sentido, si somos capaces de entender mejor cómo funciona la verdad, podremos generar prácticas más adecuadas para combatir su manipulación. Si pensamos en la representación como un crecimiento del sentido, que en este caso se rige por el detenerse y no por la automatización, podemos volver a pensar a las humanidades como una herramienta que ya no se aleje del mundo para comprenderlo, sino que se entienda como parte interesada en la disputa por el sentido común.

La alta efectividad de la noticia falsa descansa sobre dos motivos. Primero, el suelo sobre el que se construye la noticia falsa es el de que existe efectivamente una “verdad”, que coincide con un estado supuestamente real de las cosas, de la cual la nueva noticia sólo sería una “actualización”. Esto es, sólo con el trasfondo de la autoridad veritativa del discurso de la ciencia o, más precisamente, de la forma de la argumentación científica, y de la elevación a ciencia de algunos conocimientos como la economía, la estadística (fenómeno hoy consolidado como “dataísmo”), e incluso la actividad periodística, puede proyectarse una ilusión de verdad que no necesariamente exhorta al receptor a la confrontación con la experiencia efectiva o supuesta. El contenido falso se traslada con el formato de la verdad correspondiente pero desprovisto de su consecuente escepticismo metódico. Esto quizás podría analizarse como un efecto de la voluntad de verdad doctamente descripta por Michel Foucault, de la repetida y acostumbrada justificación de todo discurso en saberes considerados científicos, una “voluntad de verdad que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo [que] es tal que no puede dejar de emmascarar la verdad que quiere” (Foucault 1999, 19-25). La ficción actual reside en considerar que la simple oposición o enfrentamiento al aparato institucional que legitima y sostiene la verdad, constituye una verdad más profunda, no influida por agendas políticas y, por ello, más libre. Cabría, tal vez, investigar las instancias de actualización de la palabra y del concepto de libertad. En ese sentido, la media verdad, o a la falacia, es más potente que la mentira porque actúa con la autoridad

preatribuida a la ciencia o a la ética de algunas profesiones supuestamente controladas. Segundo, la estructura con la que se presenta es familiar, no es nueva, sino que se percibe como un retorno. Al repetirse incesantemente en diversos medios más o menos confiables, y asociarse con prejuicios establecidos a través de esos mismos medios, actualiza un camino, un trayecto familiar de asociaciones que podemos recorrer con cierta facilidad. Esta lógica fue uno de los grandes descubrimientos del campo de la publicidad, y viene siendo inoculada con singular persistencia en la población mundial desde hace por los menos un siglo no sólo en el ámbito comercial,¹⁴ sino también en la política, como se ha mostrado en particular en el caso del nazismo (Adorno 2005). Estas falacias se presentan automáticamente como verdaderas, en mentes que poseen los receptores adecuados para aceptarlas sin preguntas, pues el sentido que debemos atribuirles ya está dado, como en una señal de tránsito, que no requiere ninguna reflexión.

En el caso particular de la historiografía, la concepción hermenéutica de la actualización problematiza la concepción sucesiva y acumulativa de la temporalidad. En vez de poner al descubierto la sedimentación de sentidos que permite relacionar falazmente significados que, en su asociación, producen falsas noticias, dicha concepción amalgama y condensa los sentidos pretéritos, substituyéndolos por enunciados más simples, cuyos antecedentes o presupuestos han sido licuados en un pretérito cerrado, naturalizado y radicalmente diferenciado del presente. El automatismo de la aceptación de versiones mentirosas de la realidad descansa en parte en el ocultamiento de las asociaciones inconscientes o naturalizadas que, al subsistir subrepticiamente, les proporcionan un aspecto verdadero.

En segundo lugar, el razonamiento hermenéutico puede ofrecernos un camino para comenzar a pensar en qué medida la lógica de las humanidades puede contribuir a deshacer el sentido común científico y la lógica economicista que opera en la base del automatismo de la actualización. Hemos propuesto la consideración de la verdad en términos diferentes a la teoría correspondiente, y del sujeto cognosciente como parte interesada, y no como mero observador de la realidad. Estas definiciones coinciden en la metáfora del juego, que aporta diferentes significados en la medida en que se presenta como juego escénico o artístico, o como la temporalidad de la fiesta. Estos sentidos confluyen en una definición de la representación que ya no supone una correspondencia entre un real y su signo, sino como presentación, lo cual reconoce el sentido producido por el acto de presentar. Como ya había señalado Paul Ricoeur para la conformación literaria cuando decía que “[...] mimesis II consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir del antes al después del texto, transfigurar el antes en después por su poder de configuración” (Ricoeur 1983, 106). Aquello que reconocemos como la verdad de una manifestación reside en la mediación que supone el acto de manifestar, y no en un traslado que la manifestación pudiera provocar hacia una supuesta realidad independiente de la representación. Con ello, el intérprete debe reconocerse como parte del sentido y no como observador objetivo.

Pues bien, sobre una consideración no economicista de la producción de conocimiento, las humanidades pueden recuperar y enseñar, tanto en el sentido de pedagogía como en el de exposición, la lógica del detenerse, como una forma

¹⁴ El clásico de John Carpenter *They Live* tiene ya más de treinta años y su argumento continúa vigente.

de contraponerse a la lógica de la actualización automática. En términos de política institucional, esto implica la insistencia en la transformación de los criterios de enseñanza tanto de la escuela media como de la enseñanza superior, que contemple una mayor y más profunda discusión frente a la actual acumulación de contenidos. La aplicación de criterios cuantitativos para la evaluación de instituciones educativas ha redundado en una caída en la calidad de las capacidades y habilidades de conocimiento de los y las profesionales formados, que luego se trasladan a la escuela media y, progresivamente, al sentido común.

En términos de concepción del conocimiento, en tanto intelectuales partícipes del sistema universitario y científico de nuestra época quizás sea, de hecho, el momento adecuado para dar un paso atrás, el momento, después de habernos constituido como vanguardia iluminada del progreso, de volvemos el ala conservadora de la sociedad, lo cual podría en efecto transformarse en una actitud revolucionaria, como afirmaba Walter Benjamin al reinterpretar la palabra marxiana: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren” (Benjamin 2008, 70). Benjamin, probablemente la figura más destacada de aquella controversia sobre la deseabilidad del progreso técnico a que hacíamos referencia al comienzo de este texto, propuso también un concepto de actualización que puede ayudarnos a echar el freno del tren de la automaticidad.

Ese concepto se construye en función de una definición de la verdad que descansa en la reformulación de la concepción lineal y sucesiva de la temporalidad del marxismo. Benjamin distinguía entre el tiempo del reloj y el tiempo del calendario en el mismo sentido de la distinción entre *kairos* y *chronos* a que ya nos hemos referido. Afirmaba que el presente no estaba vacío ni disponible, sino colmado de historia, la cual va irrumpiendo en un ahora que no es continuo ni cualitativamente indiferenciado, como puede sugerir la partición horaria del reloj. En el *Libro de los Pasajes*, explica que,

todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta estallar. (Un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención, y por tanto coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad.) No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación (Benjamin 2011, 465).

Más que sucederse, el pasado y el ahora se superponen. Esta idea es definida más precisamente en sus consideraciones sobre la fotografía, como la verdad que corresponde a la temporalidad histórica: “Su concepto [el del materialismo histórico en este caso] principal no es el progreso, sino la actualización” (Benjamín 2011, 462-463).

Con tal definición, Benjamín se distanciaba tanto de la verdad atemporal de los positivistas lógicos, como de la verdad procesual de los grandes sistemas de la filosofía de la historia:

La verdad (como un niño, como una mujer que no nos ama) se niega a, ante el objetivo de la escritura, cuando nosotros nos hemos acuclillado bajo el trapo negro, quedarse tranquila y mirar amablemente. Quiere ser arrancada abruptamente, como de golpe, del ensimismamiento, y ser sobresaltada por una pelea, una música, unos gritos de auxilio (Benjamín 2014, 96).

Esta es la descripción de la afirmación según la cual el presente está lleno de historia, y la exploración del historiador tiene la función de interrumpir el fluir continuo e indiferenciado del tiempo progresivo y adormecedor que nos propone la actualización automática de la técnica en que hemos sido domesticados. Proyectamos constantemente la verdad que esperamos sobre la que efectivamente viene a ser o ha sido, asumiendo una continuidad automática que sirve de receptor a aquello que los medios, los partidos políticos o las instituciones ejecutan sobre nosotros. Por el contrario, podemos pensar al conocimiento de la historia como un destello y como un despertar (Benjamín 2011, 466-467), un “echar el freno”, como decíamos más arriba o, más precisamente, un detenerse, que en tiempos de automaticidad se convierte en una acción revolucionaria, siempre y cuando recordemos que detenerse debe ser siempre pensado, además, como un antónimo de distraerse.

El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo “lo que ha sido”, y se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, y lo que ha sido debe recibir su fijación dialéctica de la síntesis que lleva a cabo el despertar con las imágenes oníricas contrapuestas. La política obtiene el primado sobre la historia. Y, ciertamente, los “hechos” históricos pasan a ser lo que ahora mismo nos sobrevino: constatarlos es la tarea del recuerdo. El despertar es el caso ejemplar del recordar. Es ese caso en el que conseguimos recordar lo más cercano, lo que está más próximo (al yo). Lo que quiere decir Proust cuando reordena experimentalmente los muebles, lo que conoce Bloch como la oscuridad del instante vivido, no es distinto de lo que aquí, en el nivel de lo histórico, y colectivamente, queda asegurado. Hay un “saber aún no consciente” de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar (Benjamín 2011, 875).

Aquello que Benjamín enuncia como la concepción redentora de la historiografía no debe caer en el misticismo que muchas veces sus seguidores han intentado, o no han podido evitar, proyectar. Cuando propone al despertar como forma de redimir al presente frente al pasado, Benjamín reclama que el conocimiento histórico deje de perseguirse en aras del establecimiento de un lugar seguro, constatable y tranquilizador, que confirme nuestras proyecciones o prejuicios. Al contrario, el conocimiento histórico debe poder pensarse y ponerse en práctica como una tarea ético-política.

Podemos hacer más por la idea del detenerse, que confiere una connotación menos ominosa a la actualización del concepto de actualización, considerando la perspectiva del *mero estar*, propuesta desde la teoría decolonial. Esta concepción del estar sirve para calificar el estar ahí de la verdad en la obra de arte que antes definimos con Gadamer y muestra, principalmente, que la recuperación de la actitud de detenerse no es sólo una ambición académica. Efectivamente, las investigaciones de Rodolfo Kusch, evidentemente mediadas por su formación, interpretan la cosmovisión quechua del *estar* como una alternativa a la interpretación del *ser* en la tradición filosófica europea. Kusch señala que los verbos *Sein* en alemán, *to be* en inglés, y *être* en francés reúnen a los *ser* y *estar* del español, pero colocan el énfasis en su significado de *ser*. El verbo *Cay* del quechua también reúne al ser y al estar, con la diferencia de que en este caso, el énfasis se encuentra en el *estar*. Esa diferencia de énfasis se entiende mejor si pensamos que *cay* funciona también como partícula demostrativa: el vocablo *runacay*, por ejemplo, puede traducirse como *humanidad*, o como *hombre aquí*. A partir de esta reflexión lingüística, Kusch traza una caracterización de la cosmovisión indígena que se opone a la europea, y que muchas veces explica los malos entendidos entre europeos, quechuas u otras culturas, durante la conquista. El énfasis europeo en el *ser* trae implícita la idea del ser *alguien*, de lo dinámico como sinónimo del existir y, en consecuencia, del progreso. Si esta concepción es inherente a la tradición occidental o si describe el estado de cosas en el momento de la invasión de América, es algo que deberá tratarse en otro lugar. El punto relevante para este planteo es que la cultura quechua, al contrario de la ponderación de lo dinámico, se identifica con lo estático, que siempre es percibido negativamente por la cultura occidental. “Sólo como tal – dice Kusch – podemos entender ese refugio en el centro germinativo del mandala cósmico, desde donde el indígena contemplaba el acaecer del mundo” (Kusch 1999, 90). El estar implica saberse parte de un orden de amparo, de protección de la humanidad arrojada en un mundo que no deja de ser profundamente atemorizante. Se trata de una filosofía del cuidado, algo que está también presente en la filosofía europea, pero que se opone a la economía del desamparo en que se fundamenta el capitalismo y que, de alguna manera, encuentra su apoteosis en la automatización del movimiento – de la actualización.

Tampoco aquí el tiempo es pensado como una simple sucesión de unidades indiferenciadas como las horas o los días. La temporalidad del mundo quechua aparece conjurada en forma de calendario. Al respecto, explica Rodolfo Kusch:

Tampoco hubo, para el amauta una creación del mundo sino una conjuración del mismo. El mundo es el caos y debe ser sometido al orden divino, que es el orden de Pachayachachic, o sea, el calendario. Y éste, a su vez, no es una mera sucesión en el tiempo de meses y estaciones sino una manera de conjurar el caótico mundo mediante un círculo mágico (Kusch 1999, 74).

Una vez más, el tiempo es constitutivo de la significatividad del mundo, es parte del estar.

Si bien a lo largo de este trabajo hemos tomado la conceptualización de la hermenéutica filosófica como guía, la idea ha sido la de aportar conceptos de temporalidad que provienen de diferentes tradiciones, desde la Grecia antigua hasta el imperio Inca, pasando por la filosofía europea, con el objetivo de mostrar que la idea de un tiempo vacío y objetivamente mensurable no sólo no es universal sino que es minoritario. Responde a una lógica muy reciente y muy restricta, incluso si nos limitamos a lo que hoy denominamos Occidente, sin pensar en el mundo árabe u oriental. Ese tiempo cronológico, vacío, disponible, que comanda nuestra concepción del conocimiento incluso en las humanidades y particularmente en la historia es el que posibilita la automaticidad de la actualización, el que permite acomodar nuestros ciclos vitales a las necesidades de máquinas y circuitos económicos. Una de las formas de “echar el freno” es, en consecuencia, resignificar ese tiempo desconfiando de su carácter disponible. En todo caso, debemos sospechar que la significatividad de ese tiempo no nos pertenece, no está disponible para nosotros, sino que, al contrario, ha sido significado para nosotros a la vez que se nos ha vendido como un ritmo objetivo. En definitiva, lo que podemos hacer con el concepto de actualización que hemos intentado ensanchar es cultivar, reclamar y defender la posibilidad de detenerse, del mero estar. Darle, desde nuestra labor intelectual, una oportunidad a una forma de pensar el conocimiento que reivindique al buscador de sentidos, al vagabundo que en sus errancias descubre aquello que se oculta, antes que al constructor de hipótesis científicas, clasificaciones y categorías novedosas.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor. *Ensayos Sobre La Propaganda Fascista: Psicoanálisis Del Antisemitismo*. Buenos Aires: Paradiso, 2005.
- ARAÚJO, Valdei Lopes de; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. *Atualismo 1.0. Cómo a Ideia de Atualização Mudou o Século XXI*. Vitória: Milfontes, 2019.
- BENJAMIN, Walter. *Calle de Sentido Único*. Madrid: Akal, 2014.
- BENJAMIN, Walter. *Tesis Sobre La Historia y Otros Fragmentos*. México: Ítaca, 2008.
- BENJAMIN, Water. *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2011.
- BERGER, Setefan. ‘Writing the Past in the Present: an Anglo-Saxon Perspective’, en: *Diogenes* 58:1/2 (2012), 5–19. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0392192112441904>. Acceso en: 27 dic. 2022.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. 13. ed. Buenos Aires: Emecé, 1971.
- CALLADO, Antônio. *Quarup, Círculo do libro*. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de Las Formas Simbólicas II*. 2. ed. Vol. 3. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- FENTON, Natalie Fenton. *Digital, político, radical*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *El Orden Del Discurso*. Barcelona: Tusquets Editores, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *La Actualidad de Lo Bello. El Arte Como Juego, Símbolo y Fiesta*. Buenos Aires: Paidós, 2005a.
- GADAMER, Hans-Georg. *Los Caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. 11. ed. Vol. 1. Salamanca: Sígueme, 2005b.

- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones de Estética*. Barcelona: Península, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte*. Santiago de Chile: Departamento de Estudios Humanísticos, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontología, La Hermenéutica de La Facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- KUSCH, Rodolfo. *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999.
- LAMMI, Walter. “Hans-Georg Gadamer’s ‘Correction’ of Heidegger”. *Journal of the History of Ideas*, 52 (3): 487–507, 1991, p. 500. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/2710048>. Acceso en: 27 dic. 2022.
- LINARES ALÉS, F. Semiótica de la Actualidad y Semióticas Actuales. *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, v. 31, n. 31, p. 83–94, 2022. Disponible en: <https://revistas.uned.es/index.php/signa/article/view/32193>. Acceso en: 27 dic. 2022.
- MOOSA, Imad. Publish or Perish. Perceived Benefits versus Unintended Consequences. *Potchefstroom Electronic Law Journal*. Vol. 21. Northampton: Edward Elgar, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *II Intempestiva: Sobre La Utilidad y El Perjuicio de La Historia Para La Vida*. Argentina: Biblioteca Nueva, 2005.
- RICOEUR, Paul. *Temps et Récit*. Vol. 1. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

*Detente. La Actualización no Automática
como Función Emancipadora del Conocimiento*
Artigo recebido em 07/09/2022 • Aceito em 15/11/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.73997
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

Na Lama da História POLÍTICA E TEMPORALIDADE NO DISCURSO MACRISTA

FABIO WASSERMAN

Universidade de Buenos Aires (Conicet)
Buenos Aires | Argentina
fwasserm@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6970-5602

O texto reconstrói e examina a relação com a temporalidade que informa o discurso do macrismo, força política de direita que governou a República Argentina entre 2015 e 2019. O estudo se propõe a revisar as teses presentistas ao colocar em relevo a centralidade que seguem tendo as invocações ao passado e ao futuro por sua capacidade de orientar atores individuais e coletivos e dar sentido às experiências sociais. O macrismo é relevante nesse sentido, pois buscou distinguir-se das tradicionais formações conservadoras de direita ao se apresentar como uma força pós-ideológica que defendia a necessidade de esquecer o passado para focar no presente e no futuro. No entanto, em seu discurso há também um lugar importante para representações do passado e interpretações tradicionais ou conservadoras da história nacional. Para realizar esta investigação foi construído um corpus documental composto pelas fontes tradicionais da história política e intelectual -imprensa, livros, documentos oficiais-, e pelo discurso que circula nas redes sociais – Twitter, Facebook.

Macrismo – Temporalidade – Discurso político – História intelectual

Texto retirado da introdução do livro En el barro de la Historia: Política y temporalidad en el discurso macrista (SB Editorial, 2021). Tradução de Lívia Esmeralda Vargas-González.

A R T I C U L O

En el Barro de la Historia
POLÍTICA Y
TEMPORALIDAD EN EL
DISCURSO MACRISTA

FABIO WASSERMAN

Universidade de Buenos Aires (Conicet)
Buenos Aires | Argentina
fwasserm@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6970-5602

El texto reconstruye y examina la relación con la temporalidad que informa el discurso del macrismo, una fuerza política de derecha que gobernó a la República Argentina entre 2015 y 2019. El estudio se propone revisar las tesis presentistas al poner de relieve la centralidad que siguen teniendo las invocaciones al pasado y al futuro por su capacidad para orientar a los actores individuales y colectivos y para dotar de sentido a las experiencias sociales. El macrismo resulta relevante en ese sentido, ya que si bien procuró distinguirse de las tradicionales formaciones de derecha conservadoras al presentarse como una fuerza postideológica que planteaba la necesidad de olvidar el pasado para poder enfocarse en el presente y el futuro, en su discurso también tienen un lugar importante las representaciones del pasado y las interpretaciones tradicionales o conservadoras de la historia nacional. Para realizar esta indagación se construyó un corpus documental compuesto por fuentes tradicionales de la historia política e intelectual - prensa, libros, documentos oficiales-, y por el discurso que circula en las redes sociales – Twitter, Facebook.

Macrismo – Temporalidad – Discurso político – Historia intelectual

INTRODUÇÃO

Entre o passado e o futuro

Este livro é o inesperado e tardio fruto da coincidência entre um convite e uma intuição. Em meados de 2017, eu recebi o convite de um grupo de militantes da Juventud Universitaria Peronista (JUP) do curso de História da Universidade Nacional do Rosário para eu dar – no mês de outubro desse ano – uma palestra em que pudesse conectar meu trabalho como historiador com uma reflexão sobre o presente. A atividade aconteceria poucos dias antes de se celebrarem as eleições legislativas correspondentes à metade do mandato, nas quais se augurava um renovado apoio da sociedade ao macrismo, tal e como finalmente aconteceu, o que eu achei uma boa ocasião para converter em um argumento de debate o que até esse momento era apenas uma intuição: uma das razões do triunfo do macrismo nas eleições presidenciais de 2015, havia sido sua exitosa apropriação do futuro, ou seja, um motivo, orientação ou valor que costumava ser patrimônio das forças progressistas e de esquerda.

O debate que a palestra provocou deixou-me duas impressões. A primeira, consiste no fato de eu não ter conseguido convencer os presentes ou, ao menos, a maioria deles. O que realmente não os convencera foi a outra face da minha hipótese: que a apropriação do futuro por parte do macrismo havia sido facilitada pelo kirchnerismo, o qual optara por se entrincheirar na defesa de um estado de coisas perante o temor de que tudo pudesse piorar. A segunda tem a ver com o fato de que, apesar desta recepção, minha intuição podia ser uma hipótese fértil para entender o sucesso do macrismo enquanto construção política e ideológica, o que exigia uma exploração sistemática de sua relação com a temporalidade. Decerto, nesse momento eu não tinha como imaginar sua debacle eleitoral em 2019 e, menos ainda, a possibilidade dessa exploração se converter em um livro.

Esta indagação esteve animada por dois impulsos que nem sempre coincidem, e menos ainda no caso dos historiadores, os quais temos tendência a desconfiar das análises sobre o presente. Por um lado – o mais evidente – um de caráter ético-político, dirigido a compreender a sociedade em que vivo e, mais precisamente, os discursos que permitem legitimar a desigualdade e a opressão. Por outro lado, um de caráter intelectual, pois, junto com outros colegas, eu vinha desenvolvendo uma indagação sobre o impacto provocado pelas mudanças políticas nas formas de experimentar, representar e conceituar a temporalidade entre os séculos XVIII e XIX (Wasserman 2020).

Embora essa pesquisa dedica-se a um passado que parece alheio – não só por motivos cronológicos –, ela também se nutre do diálogo com inúmeros trabalhos que examinam as mutações produzidas nas últimas décadas em relação com as formas de nós vincularmos com a temporalidade, e cuja leitura e discussão contribuíram para a minha intuição se transformar em uma hipótese de trabalho. Em relação com essas mudanças, afirma-se que nós estamos em presença de uma transformação profunda na forma de conceber a temporalidade forjada em ocidente entre o final do século XVIII e o início do século XIX a qual, enquadrada em filosofias da história teleológicas, caracterizar-se-ia pela orientação futurista, pela confiança no progresso da humanidade e, portanto, pelo maior peso das expectativas sobre a experiência (Koselleck 1993, 333-357). Por diversas razões, entre as quais podem se mencionar o fracasso dos socialismos e a instauração do capitalismo como o único horizonte possível para a humanidade – mas também a mudança climática, o esgotamento dos recursos naturais e o pessimismo crescente sobre a capacidade libertadora que possuem

a ciência e a tecnologia –, parecesse que o *futuro* já não pode mais oferecer uma orientação capaz de dar sentido às nossas ações. Alguns autores consideram que essa função teria sido deslocada para o *presente*, o qual parece abranger tudo. O historiador francês François Hartog (2007) afirma, por exemplo, que no final do século XX produziu-se uma *crise de tempo* que provocou o passo de um *regime de historicidade futurista* para um *presentista*. Por sua vez, o crítico e ensaísta alemão Hans Ulrich Gumbrecht (2010) considera que nós vivemos em um *presente amplo* ou *distendido*. Essas e outras categorias análogas contribuíram para a compreensão de algumas das mutações que estão se produzindo nas formas de experimentar, conceber e representar a temporalidade (Lorenz y Bevernage 2013; Valero y Zermeño 2017). No entanto, após ter provocado um grande impacto em âmbitos acadêmicos e intelectuais, elas também foram motivo de crítica, quer pelo seu caráter esquemático, quer pela sua pretensão de universalidade – a qual dificulta a compreensão de fenômenos e de processos que não se adequam a essas formulações – ou quer porque, ao colocar o foco no presente, parecessem se desentender do passado e do futuro, como se tais dimensões da temporalidade já não tivessem lugar nenhum, carecessem de toda importância ou não cumprissem nenhuma função em nossas sociedades, quando, na verdade, resulta fácil advertir que isso não é bem assim, pois ainda orientam e dão sentido aos discursos, às ações e às instituições.

Para além das divergências e dos debates sobre suas causas e características específicas, existe uma percepção generalizada segundo a qual *algo* aconteceu ou está acontecendo com a temporalidade e que – o que interessa aqui –, esse *algo*, seja lá o que for, afeta as concepções, os discursos e as práticas políticas. Isso pode se advertir, por exemplo, na inversão das formas nas que, durante quase dois séculos, as forças políticas e as ideologias identificadas como de *esquerda* e de *direita* vincularam-se com a temporalidade. Embora este não seja o lugar para uma discussão sobre a pertinência e a vigência dessas categorias centrais na política contemporânea, eu gostaria de propor uma precisão esquemática que permitirá compreender o argumento do artigo: eu considero como forças de esquerda aquelas que promovem a igualdade, e como forças de direita as que afirmam que a desigualdade é inevitável, necessária e/ou justa. Se retomarmos um postulado clássico forjado ao calor da Revolução Francesa, poderia se afirmar que, enquanto a esquerda concebe a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade como três princípios ou valores necessariamente articulados, a direita os desconhece ou só valida o da Liberdade, mas entendida em termos individualistas e associada à Propriedade e à Segurança.

Voltemos para o argumento: se durante os séculos XIX e XX a esquerda tinha uma orientação futurista e tinha tendência a promover a aceleração dos processos ao considerar que a História estava do seu lado, já que o mundo progredia e marchava para a implantação da Igualdade e da Liberdade, quer dizer, para a criação de novas e mais justas relações sociais, agora teria se convertido em uma força conservadora que procura resistir o avanço destrutivo do capital e do individualismo, promovendo para isso, em muitos casos, uma desaceleração (Galliano 2020; Rosa 2011). É sintomática, nesse sentido, a recorrência com a que se reproduz, seja como verdade revelada, como piada ou *como verdade revelada como piada*, uma frase que é atribuída tanto ao crítico literário marxista norte-americano Fredric Jameson, como ao filósofo esloveno e estrela mediática Slavoj Žižek, e que foi popularizada pelo ensaísta e ativista cultural inglês Mark Fisher (2018): é mais simples imaginar o fim da humanidade que o fim do capitalismo. Por sua vez, houve um crescimento de forças de direita que

têm um menor peso de experiência ou, mais precisamente, que conseguem se apresentar dessa forma, o que lhes permite ter uma maior capacidade para expressar e direcionar expectativas e imaginar futuros em uma conjuntura na qual boa parte da sociedade se sente disconforme com seu presente. É o caso do neoliberalismo que, embora costuma ser considerado como uma corrente *presentista* – na medida em que em seu discurso prevalece uma crítica do passado o qual é considerado como um lastre – também possui uma forte marca *futurista*, ao se sustentar na promoção de mudanças radicais orientadas a promover a Liberdade (Escalante Gonzalbo 2015, 249)¹. É claro que já não tratar-se-ia de libertar os oprimidos, o povo, a humanidade, ou alguma comunidade, mas os indivíduos que não podem desdobrar todo seu potencial por culpa das restrições institucionais, normativas e culturais herdadas às que é atribuído um caráter coletivista ou socialista. Resumindo, e para dizê-lo em poucas palavras, a direita roubou à esquerda – e ela deixou-se roubar – algo que durante quase dois séculos fora um de seus principais atrativos: a possibilidade de imaginar novos horizontes para a vida social, quer dizer, o *futuro*².

Essa caracterização coincidia com minha intuição sobre o macrismo, sobretudo quando se considera que ele se apresentava como uma força inovadora com um discurso individualista e em prol do mercado afim ao do neoliberalismo. E, contudo, e assim como eu também tinha colocado em forma de pergunta na palestra que eu dera em Rosário – “Existe um relato histórico macrista?” –, havia *algo* que me fazia ruido. É possível produzir hegemonia, governar ou simplesmente lograr um consenso social arguindo que a história carece de interesse para nossas vidas? Ou, para ser mais preciso, é possível, em uma sociedade como a argentina, na que em cada passo nos tropeçamos com referências históricas que, aliás, são invocadas uma e outra vez nos debates públicos para dar sentido aos acontecimentos do presente? Pode-se fazer política de forma asséptica, sem ser salpicado com a lama da história? Para colocar um exemplo: Como nós deveríamos interpretar o fato de várias das conferências de imprensa de Macri e de Marcos Peña – seu Xefe de Gabinete e a figura mais influente de seu governo – se realizarem no *Salón de los Pueblos Originarios* da Casa Rosada e que tivessem como imagem de fundo uma cópia da *Acta de la Declaración de la Independencia* em 1816?

¹ Para leituras críticas do neoliberalismo que consideram seus aspectos socioculturais e políticos, consultem-se os seguintes trabalhos: Brown (2016); Harvey (2007); Dardot e Laval (2017).

² Certamente, se trata de uma afirmação generalizadora que não faz justiça às práticas e conceitualizações de esquerda orientadas para o futuro, quer que sejam formulações teóricas, movimentos sociais e/ou militâncias como as feministas.



O presidente do Banco Central, Federico Sturzenegger, o chefe de Gabinete, Marcos Peña, o ministro de Fazenda, Nicolás Dujovne, e o ministro de Finanças, Luis Caputo, anunciando as metas de inflação para o próximo ano (28 de dezembro de 201).

Se alguma coisa não pode ser atribuída ao macrismo é ter sido ingênuo nas suas encenações. Como se articula, então, essa cenografia austera, mas carregada de simbolismo histórico, com o anúncio das metas de inflação propostas em dezembro de 2017 ou do acordo com o Fundo Monetário Internacional (FMI) de 2018? Certamente, os que tomavam a palavra para informar os atos de governo, podiam omitir toda referência à história nacional e, inclusive, podiam desdenhá-la por irrelevante. Porém, ela não apenas continuava a ficar aí, presente, senão que, literalmente, respaldava-os. Ou, também pode ser assim interpretado, talvez eram eles os que estavam dando as costas para essa história.

No entanto, tem algo mais importante ainda: se os funcionários, militantes e simpatizantes do macrismo fazem parte da sociedade argentina, sua compreensão desta e de seus conflitos não estaria, aliás, informada por narrativas, imagens, representações e interpretações sobre sua história? Poderiam deixá-las de lado na hora de governar? Para dar um exemplo: qual relação existia entre o funcionário Pablo Avelluto, quem assumiu o cargo como ministro de Cultura de Macri em dezembro de 2015, e o twiteiro Pablo Avelluto, quem, em uma cálida noite do verão de 2013, escrevera em sua conta “ai, meu golpe favorito! Que má imprensa que tem”, para se referir à autodenominada Revolução Libertadora que derrocou Juan Domingo Perón em 1955?

Pablo Avelluto
@pabloavelluto

En respuesta a [@ajmechet](#)

@ajmechet @tptuit @vazquezluciana ay, mi golpe favorito! Qué mala prensa que tiene. A los cuatro nos hubiera encantado estar ahí.

11:30 p. m. · 8 ene. 2013 · Twitter for iPad

Poder-se-ia tratar apenas de uma piada – tudo pode ser ou virar uma piada nesse solo fértil de cinismo que são as redes sociais em geral e Twitter em particular. Porém, ainda nesse caso, não se tratava de qualquer piada, mas de uma que mobilizava um olhar, uma valoração e uma interpretação sobre um tema central na história argentina. Essa tomada de partido perante o passado poderia ter desaparecido ao assumir o cargo de funcionário de um governo que, na campanha eleitoral, comprometera-se a “unir os argentinos”? Não teve incidência nenhuma em suas políticas no ministério? As demissões que caracterizaram sua gestão – uma das suas marcas distintivas –, justificar-se-iam apenas em termos econômicos e tecnocráticos ou haveria também razões que respondiam a sua interpretação da sociedade e da história argentina?

Estas questões fizeram-me suspeitar que a minha intuição inicial estava certa, mas incompleta, e que, aliás, a compreensão do macrismo precisava de uma maior atenção, não apenas para aquilo que era mais inovador e surpreendente – a sua orientação futurista e seu proclamado desinteresse pelo passado –, mas também para a forma de se vincular com a história, a qual tendia a passar desapercebida, talvez porque se tratava de algo para o que já estávamos habituados e que, da mesma forma que com a carta roubada do conto de Poe, era tão visível que não podíamosvê-lo.

Para desenvolver esta pesquisa, usei fontes tradicionais da história política e intelectual – discursos, declarações, artigos de jornal, livros –, mas também adverti que era preciso incorporar algumas imagens e, sobretudo, o discurso que circula nas redes sociais, um meio decisivo para a estratégia comunicacional do macrismo, pois facilitou sua focalização e sua interação com públicos mais amplos, além de contribuir com sua apresentação como força política moderna, jovial e descontraída. Dessa forma, eu reparei em duas questões que talvez até agora, uma vez concluído o governo de Macri, possam resultar óbvias, mas que, em seu momento, não receberam tanta atenção no debate público ou, no máximo, foram abordadas por alguns sociólogos e polítólogos especializados no macrismo ou na análise do discurso político. A primeira é que, embora em seus inícios o macrismo fora uma criação de um pequeno grupo de políticos, acadêmicos, empresários e especialistas em marketing, seu crescimento e sua aceitação social foram possíveis trás ter conseguido articular posições, interesses e ideias de distintos sectores que também incidiram no seu discurso e nas suas políticas. Eis que, para poder compreendê-lo, resulta indispensável considerar sua interação com outros atores

sociais, econômicos, políticos e culturais, e com discursos que circulam no espaço público sem que necessariamente tenham sido elaborados ou enunciados por seus partidários. A segunda – fortemente associada à anterior – é que, embora o macrismo foi inovador em muitos aspectos que o distinguem das tradicionais formas de direita conservadora e liberal argentina, o certo é que, além de interesses, também dividia e divide com elas alguns valores e aspectos ideológicos que informam seu discurso.

Tanto o caráter inovador do macrismo, quanto sua impossibilidade ou dificuldade para tomar distância de outras tradições políticas e ideológicas de direita, podem ser detectadas na forma de se vincularem com o passado e com o futuro, que é o tema deste artigo. Nesse sentido, e para esclarecer qualquer mal-entendido, é preciso assinalar que eu não examino as políticas governamentais do macrismo e nem sequer desenvolvo uma análise exaustiva do seu discurso, o qual deveria incluir temas que eu não abordo, tais como o punitivismo ou o consumo. Desta forma, eu me foquei na sua relação com o passado e com o futuro, na medida em que é um tema do meu interesse que permite pôr em discussão as teses presentistas, mas, sobretudo, porque eu considero que foi uma das chaves que permitiu ao macrismo se constituir em uma força política capaz de interpelar e de representar um amplo sector da sociedade argentina.

Antecipo o argumento do artigo que, como pode se observar, implicou uma revisão da minha hipótese original: embora o macrismo apresentou-se com sucesso como uma força pós-ideológica que explicitamente estabelecia a necessidade de esquecer o passado para poder se focar no verdadeiramente importante – que é o presente e, sobretudo, o futuro –, seu discurso também esteve informado por representações e interpretações tradicionais sobre a história nacional. Em termos ideais ou paradigmáticos, tratar-se-ia de duas formas contrapostas de se vincular com a temporalidade. No entanto, puderam se articular como dois vetores do que em termos valorativos e ideológicos constitui um dos núcleos centrais do discurso macrista: o anti-igualitarismo. Na Argentina, pela sua própria história, essa ideologia e sensibilidade de direita e anti-esquerda tem uma profunda inflexão antipopulista, vale dizer, é anti-peronista. Ou, para usar uma expressão forjada pela língua popular – que também pode ser considerada como uma categoria particular da política argentina na medida em que permite dar conta desse posicionamento e dessa sensibilidade – é *gorila*³.

A estrutura do artigo também se organiza a partir desse argumento. O primeiro capítulo, “Lembranças do futuro”, começa com uma breve caracterização do macrismo enquanto força política e ideológica, prestando especial atenção a sua relação especular e antagônica com o kirchnerismo, para depois se focar no exame do filão futurizante do seu discurso. O segundo capítulo, “O macrismo no espelho da história argentina”, propõe-se a explicar a coexistência e articulação dessas duas posições em relação com a temporalidade, incorporando para isso no exame a concepção macrista da sociedade ou da ordem social.

³ Emprega-se o termo *gorila* para se referir às ideologias, pessoas e/ou regimes ditoriais (Nota da Tradutora).

Por que publicar esse artigo nesse momento? Qual o sentido que há por trás da derrota eleitoral de Macri em 2019? É possível o macrismo não se manter no tempo tal e como se encontra atualmente configurado. Isso é uma coisa da que nós não podemos ter certeza. Mas, o que é claro é que não se tratou de um acidente ou de um desvio na história, nem que foi o fruto de um acaso. Muito pelo contrário, conseguiu se constituir em uma expressão política de direita capaz de conciliar valores e concepções que ancoram suas raízes no passado nacional junto com outros mais recentes que resultam de profundas transformações produzidas durante as últimas décadas, tanto a nível mundial quanto local. Essas mudanças afetaram o conjunto da sociedade, incluindo muitos que o rechaçam ou dizem rechaçá-los, mas que em sua vida cotidiana também se regem – nos regemos – por esses princípios e valores. O discurso macrista constitui, portanto, um objeto de análise relevante para poder compreender as representações, expectativas, frustrações, medos, aspirações e desejos de um setor importante da sociedade. Por sua vez, e dada a centralidade que têm o passado e o futuro nessa construção política e ideológica, seu exame também permite desenvolver uma revisão prática das teses presentistas.

Como costuma se dizer, eu comecei a pensar e a escrever algumas das partes deste artigo ao calor dos acontecimentos, quando tudo parecia indicar que Macri seria reeleito, e o conclui durante da quarentena provocada pelo Coronavírus, que contribuiu com o incremento e a incerteza de não saber como iria continuar essa história. O trânsito por esse período breve, mas denso e vertiginoso, deixou algumas marcas na escrita, começando pelas mudanças que eu tive que fazer na conjunção dos tempos verbais quando o governo de Macri deixou de fazer parte do presente para se converter em um passado imediato e, talvez – em outras condições e/ou com outros nomes –, em um possível futuro. No entanto, as marcas mais importantes são consequência do diálogo e da discussão que eu mantive sobre esses temas em distintos âmbitos e que me obrigaram a revisar e a fazer mais sucintos minhas análises e meus argumentos. Além de apresentar algumas ideias de forma fragmentária e desordenada em Facebook e Twitter – às vezes inclusive como memes – eu também tive a sorte de poder discuti-las com uma maior sistematicidade e rigor com distintos interlocutores, e a de publicar alguns avanços que me permitiram receber trocas críticas por parte dos seus editores e leitores (Wasserman 2019; 2021).

LEMBRANÇAS DO FUTURO

A construção política e ideológica do macrismo

A história de Maurício Macri é conhecida (Cerruti 2015; Di Marco 2018). Nascido na cidade de Tandil em 1959, no seio de uma família integrada por Alicia Blanco Villegas e o empresário italiano Franco Macri, vinculou-se desde muito jovem aos círculos de poder econômico, social e político. No final da década de 80, começou a ser conhecido como um promissório executivo nas empresas da sua família, com um alto grau de exposição nas mídias gráficas e audiovisuais, sobretudo a partir do sequestro extorsivo do qual foi vítima em 1991. Porém, seu maior reconhecimento social – sua popularidade – o conseguiu quando foi presidente de Boca Juniors entre os anos 1995 e 2007, para o qual, além de um inovador e polêmico modelo de gestão empresarial e a reforma do estádio, contribuíram, sem dúvida, os dois ciclos exitosos que teve Carlos Bianchi como treinador.

Para além de alguns flertes com Carlos Menem na década de 90 – que, entre outras questões permitir-lhe-iam sortear uma causa judicial por contrabando agravado na qual interviria em seu favor a Corte Suprema – foi apenas no contexto da crise que explodiu em 2001 que Macri decidiu participar ativamente da política partidária. Embora seja algo que não costuma ser lembrado por seu decurso posterior, nesse momento ele estava muito vinculado com o peronismo, e vários dos políticos que o acompanharam daí por diante provinham dessa força política, bem como do radicalismo e de alguns partidos menores de direita conservadora e liberal. Outrossim, ele conseguiu somar adesões de pessoas sem participação política prévia, seja que viessem da atividade empresarial, do mundo das ONG ou de âmbitos acadêmicos. Essa heterogeneidade explica-se, em parte, pelo fato de que, diferentemente das forças tradicionais da direita argentina, cuja aspiração consistia em influenciar os círculos de poder e aportar quadros a governos, Macri se propôs a construir uma nova força com capacidade para empreender uma disputa eleitoral. Em 2003, ele apresentou-se como candidato a Chefe de Governo da Cidade de Buenos Aires, com a Frente Compromiso para el Cambio, na qual convergiam o Partido Justicialista e algumas forças de direita. Tratou-se de um debut auspicioso, já que ganhou no primeiro turno, embora no *ballotage* fosse derrotado pela fórmula progressista encabeçada por Aníbal Ibarra, o que evidenciou que ainda tinha um teto eleitoral baixo. Em 2005 fundou o Partido Compromiso para el Cambio que integrou a Aliança Propuesta Republicana, conhecida daí por diante como PRO, com a qual conseguiu ser eleito deputado nacional (2005-2007) e Chefe de Governo da Cidade de Buenos Aires durante dois períodos (2007-2015). Nessa posição, ele foi se constituindo no principal opositor aos governos peronistas de Néstor Kirchner (2003-2007) e de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), apelando a um discurso pro-mercado, republicano, institucionalista e antipopulista, que é o que acabaria definindo e identificando o macrismo. No ano de 2015, e deixando por fora uma possível aliança com o peronismo não kirchnerista liderado por Sérgio Massa, Macri encabeçou, junto com Gabriela Michetti, a fórmula presidencial da aliança Cambiemos, a qual incluía outras forças como a Unión Cívica Radical e a Coalición Cívica liderada por Elisa Carrió. Em 22 de novembro desse ano, e após o triunfo imprevisto da candidatura de María Eugenia Vidal para governar a Província de Buenos Aires, Macri ganhou com uma margem estreita no *ballotage* presidencial contra Daniel Scioli, o candidato do

peronismo, quem se apresentara dividido e desgastado após doze anos de governos kirchneristas.

Esse triunfo foi referendado nas eleições legislativas realizadas em 22 de outubro de 2017, nas que *Cambemos* conseguiu ampliar sua representação parlamentar. No ano seguinte registrou-se uma profunda crise econômica, pelo que, em junho de 2018, teve de recorrer a um acordo com o FMI, inédito pelas condições e pelo volume do empréstimo concedido em um contexto marcado pelo aumento da pobreza, uma escalada inflacionária, um achatamento do PIB e um agravamento na distribuição da renda. Isso ocasionou um forte desgaste do oficialismo e levou a importantes mudanças no tabuleiro político, particularmente no peronismo que, no ano de 2019, e após a impossibilidade de formar uma aliança que excluísse ao kirchnerismo, unificou-se na Frente de Todos e apresentou uma fórmula presidencial integrada por Alberto Fernández e Cristina Fernández de Kirchner. Nas eleições primárias realizadas em 11 de agosto, atingiram o 47% dos votos, deixando em um segundo lugar a aliança Juntos por *el Cambio*, cujos candidatos foram Macri e Miguel Ángel Pichetto, o ex chefe do Bloco de Senadores Justicialistas, os quais obtiveram o 32% dos votos. Em 27 de outubro, o peronismo ganhou no primeiro turno eleitoral, em um cenário marcado pela polarização. No entanto, a fórmula macrista conseguiu uma forte recuperação em relação com as primárias ao obter o 40% dos votos, conservando, dessa forma, um significativo fluxo eleitoral e um nutrido bloco de legisladores de Juntos por *el Cambio*, além de várias governações e prefeituras.

Tanto a rapidez com a que o macrismo chegou ao poder, quanto a forma como o fez, questionaram alguns lugares comuns sobre o sistema político argentino, como a suposta invencibilidade do peronismo na Província de Buenos Aires. Isso deu lugar a inúmeras discussões e estudos sobre sua construção, sua natureza e as razões de seu sucesso (Vommaro, Bellotti y Morresi 2015; Bohoslavsky y Morresi 2016; Vommaro 2017; Adamovsky 2017; Canelo 2019). Tratar em profundidade essas questões excede os propósitos deste artigo; é por isso que eu só vou me focar em três aspectos nos que eu tenho particular interesse pela importância que eles têm para os argumentos que apresentarei daqui por diante, os quais se referem à identidade e ao discurso do macrismo.

O primeiro aspecto consiste no seguinte. Embora o discurso e a imagem de Macri foram desenhados por um reduzido grupo de políticos, acadêmicos, empresários e experts em marketing, seu crescimento e seu sucesso foram possíveis pela sua retroalimentação com diversos atores políticos, econômicos, sociais e mediáticos, os quais encontraram em sua candidatura a possibilidade de articular uma oposição ao kirchnerismo. Nesse sentido, podem ser assinalados, pelo menos, três momentos chave: o conflito entre o governo kirchnerista e as corporações mediáticas e agropecuárias que dividiu a sociedade argentina no ano 2018; o temor da oposição e das classes proprietárias perante a suposta radicalização do governo de Cristina Kirchner no ano 2013; e o triunfo eleitoral de Macri em 2015, a partir do qual somaram-se setores que até então apostaram por uma alternativa peronista não kirchnerista, seja através da candidatura de Massa, ou propiciando a ruptura de Scioli com o kirchnerismo. Para além de seu maior ou menor afinidade ou simpatia com Macri ou com o macrismo, foi no contexto desse processo que sua candidatura e sua força política se constituíram no anti-kirchnerismo possível – e para muitos também no antiperonismo ou antipopulismo possível. É por isso que no presente artigo eu me refiro ao macrismo em um sentido amplo que excede os políticos, funcionários e

intelectuais pertencentes ou próximos a essa força, ao considerar, aliás, os que encontraram nela uma representação de suas ideias, interesses e/ou sensibilidades.

O segundo, que se desprende do anterior, consiste na impossibilidade de entender o macrismo sem considerar sua relação com o kirchnerismo. Por um lado, porque as duas forças emergiram e foram se construindo como respostas alternativas à crise dos anos 2001 e 2002 – a qual não atingiu apenas o espectro socioeconômico, mas também o sistema político e, particularmente, os partidos enquanto instâncias de representação. Por outro lado, porque foi no contexto desse processo que as duas formações foram delineando suas identidades como uma sorte de espelho negativo de um com respeito ao outro. Esse estado de coisas, que acabou cristalizando-se durante o segundo governo de Cristina Kirchner, achou um nome na metáfora de “*la grieta*⁴”, popularizada pelo jornalista Jorge Lanara, sobre cujos usos eu falarei mais para frente.

O terceiro – que é o que mais interessa neste artigo – consiste na particular forma de se relacionar com a temporalidade proposta pelo macrismo. Em novembro de 2017, e poucos dias de ter obtido o triunfo nas eleições legislativas – o qual parecia legitimar suas políticas e anunciar uma possível reeleição dois anos depois –, o jornalista e empresário de mídias, Jorge Fontevecchia, fez uma reportagem para Marcos Peña quem, além de ser o chefe de gabinete, era o funcionário mais importante do governo Macri. O jornalista citou ao sociólogo alemão Hartmut Rosa ao afirmar que a aceleração produzida nas últimas décadas provocara uma crescente alienação da sociedade, para depois lhe perguntar se “os partidos políticos tradicionais, como toda tradicionalidade, são afetados por essa aceleração, cuja alienação gera perda de identidades sociais e partidárias”⁵. Peña dobrou a aposta e respondeu-lhe que “não apenas os partidos políticos, mas todas as instituições políticas sobre as quais se monta o desenho republicano em que vivemos. Eles foram desenhados para uma sociedade dramaticamente distinta em sua face temporal, em sua face comunicativa e em sua complexidade” (Fontevecchia 2017).

Peña estava levantando um ponto central do diagnóstico a partir do qual se sustentavam o projeto e a identidade do macrismo: o profundo desfaçamento existente na Argentina entre as ideias, os discursos e as instituições que, durante boa parte do século XX, organizaram a sociedade e o Estado, e as necessidades e desafios que estes devem confrontar e sobrelevar no século XXI. Tal e como continua afirmando o consultor Jaime Durán Barba – quem até 2019 foi o principal artífice do discurso, da imagem e da estratégia eleitoral do macrismo –, em “Ocidente gera-se o enfrentamento entre os valores e as instituições do século XX e os de uma sociedade pós-moderna que já se encontra entre nós, embora os conservadores não podem nem sequer percebê-la” (Durán Barba 2020). Nesse sentido, e diferentemente das forças tradicionais de direita de corte conservador que promovem uma regeneração ou a volta para uma idade dourada – ou da qual, pelo menos, sentem saudades e lembram com nostalgia –, o macrismo manteve com ênfase a necessidade de deixar o passado para trás por considerá-lo um lastre que impede o desenvolvimento do país. Essa foi uma das marcas identitárias. É por isso que desde seus inícios adjudicou um lugar central no seu discurso e na sua imagem às noções de mudança, de movimento e de futuro, tal e como pode

⁴ *Fissura* em português.

⁵ Todas as citações, as quais estão originalmente em espanhol, foram traduzidas pela tradutora.

se apreciar na eleição dos nomes do partido e das alianças que integrou: PRO, Cambiemos e Juntos por *el Cambio*.

A TEMPORALIDADE NAS DISPUTAS POLÍTICAS

O desinteresse pelo passado e pela orientação futurista pode se atribuir a uma concepção pós-ideológica da ordem política e social que, entre outras fontes, bebe do discurso meritocrático neoliberal para o qual o passado expressa os entraves materiais e ideológicos que impedem os indivíduos de desdobrar todo o seu potencial. Mas também foi uma tática para diferenciar-se do kirchnerismo, quem tinha dado uma grande importância à história argentina e latino-americana, tanto na construção da sua identidade, quanto nas suas políticas governamentais (Perochena 2020). Com efeito, o kirchnerismo promoveu uma recuperação ativa do passado enquadrada em uma perspectiva revisionista de esquerda que, com distintas ênfases e matizes, reivindica a participação das massas na revolução de independência e nas guerras civis do século XIX, o *caudilhismo*, o federalismo, o peronismo, a militância revolucionária das décadas de 1960 e 1970, a instauração do reclamo de soberania sobre as Ilhas das Malvinas no centro da agenda política nacional e internacional, e as lutas pelos Direitos Humanos contra a Ditadura que governou a Argentina entre 1976 e 1983. A potência dessa interpretação do passado nacional foi advertida por vários intelectuais opositores ao kirchnerismo. É o caso da jornalista e política Maria Eugênia Estenssoro quem, perante a suposta hegemonia do relato peronista e kirchnerista na sociedade argentina, lamentava a ausência de

(...) uma épica que conte de onde nós viemos, como estamos e para onde queremos ir desde o campo liberal-republicano, o qual criou as bases de nossa Constituição e desenvolvimento. Há um trabalho intelectual pendente: escrever a nossa versão do passado e do presente para criar o futuro que nós queremos, com ideias e histórias que mobilizem. A gestão e as estatísticas não apaixonam. (Di Marco 2020)

Na verdade, como veremos no próximo capítulo, essa versão do passado não só não existe, senão que faz parte do senso comum histórico de amplos setores da sociedade que se identificaram com o macrismo, uma força que, aliás, conta com a adesão de reconhecidos historiadores, quer que sejam acadêmicos, quer que sejam divulgadores. Porém, em lugar de promover uma narrativa histórica afim a sua posição ideológica, ou de alentar aos que, na sociedade civil, o apoiaram para fazer essa tarefa, tal e como o propus o historiador Luis A. Romero (2016) ao iniciar o governo Macri, seu governo optou por privilegiar o futuro como orientador de suas políticas e mostrou escasso interesse pelo passado ao considerá-lo um peso morto que impede o desenvolvimento do país. Tanto é que ele preferiu desativar alguns dispositivos estatais criados ou potenciados pelo kirchnerismo para transmitir uma visão sobre o passado em áreas como a educação, a cultura e a comunicação, quando poderia facilmente orientá-los em uma perspectiva afim à sua.

Essa tentativa por se diferenciar do kirchnerismo pode ser apreciado com nitidez nas distintas formas de comemorar as datas patrióticas e, em particular, as dos bicentenários da Revolução de Maio e da Declaração da Independência. No primeiro, que aconteceu no ano 2010 durante a presidência de Cristina Kirchner, realizaram-se festividades durante vários dias, caracterizadas

pela participação de milhares de pessoas que foram para os espetáculos protagonizados por artistas populares e de vanguarda, além de contar com a presença de quase todos os presidentes sul-americanos. No segundo, que aconteceu no ano 2016 durante a presidência de Macri, realizaram-se festividades de baixa intensidade, despolitzadas e fazendo referência sobretudo para o futuro. Outro aspecto ressaltante é que nessa ocasião não participou nenhum presidente da América Latina, mas sim esteve presente Juan Carlos de Borbón, o Rey Emérito da Espanha, diante de quem Macri pronunciou um discurso que incluiu uma infeliz e lembrada frase referida aos deputados que declararam a Independência em 1816: “Eles deveriam estar com angústia por tomar a decisão, meu querido rei, de se separar da Espanha”.

As dificuldades expressivas que costuma ter Macri no momento em que sai do roteiro e improvisa, somou-se uma imagem desluzida provocada por um bocejo que foi captado ao vivo pela televisão e por ter arguido cansaço como desculpa para não participar do desfile que acontecera no dia seguinte.



Captura de tela da transmissão de C5N em 9 de julho de 2016.



Mauricio Macri
 @mauriciomacri

Cansado por la extenuante gira y actos, lamento no poder asistir a los desfiles de hoy. Espero que se acerquen a Palermo y los disfruten

11:19 a. m. · 10 jul. 2016 · Twitter for iPhone

3,2 mil Retweets **4,8 mil** Tweets citados **7,5 mil** Me gusta

Contudo – e isso é muito importante –, o governo transcendia Macri e seu desempenho, mesmo em um regime fortemente presidencialista como o argentino. Nesse sentido, resulta necessário considerar o discurso e o imaginário desdobrado por seu governo, o qual ficou sintetizado em forma magistral no slogan *Comemoremos que o futuro depende de cada um de nós*. Essa concepção da sociedade como um conjunto de pessoas que dependem de seu acionar individual mais que como um sujeito coletivo – como poderiam ser as tradicionais invocações ao povo, a pátria ou a nação, reafirmava-se no vídeo e no texto oficial nos quais se insistia no caráter futurista do presente ao vinculá-lo com esse porvir imaginado no passado que orientara a Declaração da Independência:

Este ano temos o privilégio de comemorar os 200 anos da declaração de nossa independência, uma comemoração federal que nos une como argentinos. 200 anos desde que, na querida província de Tucumán, um grupo de pessoas tomou a decisão de unir-se para construir algo novo para este continente.

Eram os representantes de povos distintos e diversos, mas tinham muito em comum: a vocação de viver em união e liberdade e o sonho por um futuro melhor. O que os juntava do passado era uma monarquia distante e em problemas, o que tinham por diante, contudo, era uma nova nação.
(...)

Começam nossos próximos 200 anos, e está em nossas mãos a possibilidade de ser essa geração que escreva o capítulo mais próspero de nossa história, onde consigamos construir um país unido, generoso, pujante, que confia em sua gente e em suas capacidades, onde todos crescem simultaneamente. Juntos, podemos conseguir tudo o que nos proponhamos. Porque unidos nós somos mais.

(<https://www.casarosada.gob.ar/bicentenario/>)

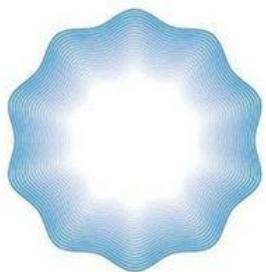
Essa orientação futurista também pode ser apreciada no logo usado como símbolo para comemorar o bicentenário da Declaração da Independência. Seu autor, Hernán Berdichevsky, já tinha participado no desenho utilizado em 2010, o qual se baseava na escarapela nacional. Em uma reportagem explicava que o novo logo fora concebido como uma evolução do anterior com o propósito de transmitir os valores de independência, união, positividade e futuro:

Um pouco a ideia é unir essa ‘*grieta*’ da que todos falam. (...) a grande diferença com o logo anterior é o desenho. Incluiu-se o conceito de futuro, mas se manteve a mesma estrutura gráfica. O outro tinha 20 pétalas para representar as 20 décadas. Agora, essa representação é com 20 linhas que vão se movimentar no formato digital e vão a criar novas estruturas. O logo já não é estático, é dinâmico, está em permanente movimento (Berdichevsky 2016).



200 AÑOS
BICENTENARIO
ARGENTINO

Bicentenario de la Revolución de Mayo



ARGENTINA
200 AÑOS DE
INDEPENDENCIA

Bicentenario de la firma de la Independencia

Logos oficiais do Bicentenário da Revolução de Maio (2010) e do Bicentenário da Declaração da Independência (2016).

Dessa forma, o logo adaptava-se ao objetivo do governo de Macri, que era enfatizar uma noção de mudança, de movimento e de futuro, em contraposição a uma imagem estática e ancorada no passado que atribuía ao kirchnerismo em particular e ao peronismo em geral.

ENTRE A “PESADA HERANÇA” E A REFUNDAÇÃO DA SOCIEDADE

Tal e como foi advertido, qualquer exame que se faça sobre o macrismo precisa considerar sua relação especular e antagônica com o kirchnerismo. Mas esse exercício, mesmo que necessário, resulta insuficiente. Embora eram constantes as invocações para voltar para uma suposta *normalidade* que se perdera durante os governos kirchneristas – os quais eram associados com um estado de loucura –, a verdade é que o projeto macrista tinha um caráter re-fundacional que apontava para uma transformação radical da sociedade argentina. Com efeito, mais que um retorno para uma situação anterior que se resolvia com o deslocamento do kirchnerismo do poder, o que o macrismo se propunha era apagar boa parte da história argentina do século XX ou, mais especificamente, boa parte do que ainda estava vigente dessa história, para desse modo poder dar forma a um futuro diferente. Eis a razão pela qual, para poder examinar seu

discurso de ruptura, se requer distintos olhares que permitam colocar o foco em um marco temporal curto e, ao mesmo tempo, em outro muito mais amplo.

A necessidade de considerar esses distintos marcos temporais pode ser apreciada nos usos da expressão “pesada herança” que, da mesma forma que “*la grieta*”, incorporou-se com sucesso no debate público, pudendo ser empregadas tanto para falar de fenômenos e conflitos do presente e do passado recente – a disputa com o kirchnerismo –, quanto para falar da história argentina, pelo menos a do século XX. Nesse sentido, e contra o que costuma acreditar-se, foram os simpatizantes nas redes sociais e os meios de imprensa afins ao macrismo, mais que seus funcionários e dirigentes, os que começaram a falar de “pesada herança” para qualificar o legado do kirchnerismo, talvez porque, ao assumir o governo, preferiram dar ênfase às expectativas de mudança mais que às cargas do passado. Porém, ao fazer uma média do seu mandato, e sobretudo ao desencadear-se a crise econômica no ano 2018, o macrismo começou a utilizá-lo cada vez mais para se referir, não apenas ao kirchnerismo, mas também a tudo o que deveria ser deixado para trás definitivamente: as políticas, instituições, experiências, direitos e tradições igualitárias, populares ou populistas, cuja expressão política mais emblemática é o peronismo. No entanto, e dado que o macrismo apresentava-se como uma força inovadora, também não se propunha voltar para um momento anterior ao peronismo. Em outras palavras: a *normalidade* que teria que ser recuperada não se encontrava tanto no passado nacional senão no futuro ou, em todo o caso, em países que tinham outra história e, por conta disso, eram tomados como modelo. Segundo o tema e as circunstâncias, eles podiam variar, incluindo alguns previsíveis como os europeus, Estados Unidos, Austrália, Corea do Sul ou Canadá, mas também outros menos previsíveis como Chile, Peru ou Colômbia que, embora tenham implementado reformas pró-mercado, pensava-se que estavam em melhores condições para atingir um futuro promissório.

O diagnóstico que fazia ênfase no enorme peso do passado, permite entender por qual razão a profunda transformação socioeconômica propiciada pelo macrismo precisava modificar algumas concepções, identidades e valores que, durante décadas, orientaram as instituições e os atores individuais e coletivos. Nesse sentido, não parece exagerado afirmar que o macrismo também travou uma *batalha cultural*. Isso implicava pelo menos cinco questões centrais.

A primeira, era promover uma concepção da sociedade baseada em atores individuais e despolitizados – a *gente*⁶, os *vizinhos*, os *usuários*, os *consumidores* – que, a partir de suas capacidades e possibilidades, disputam o acesso aos recursos, reconhecimento e posições sociais, ao invés dos tradicionais atores coletivos – o *povo*, as *classes*, a *cidadania*. A segunda era lograr uma valoração positiva do *privado* em detrimento do *público*, não apenas em termos econômicos ou de capacidade de gestão, mas também no âmbito das relações sociais. Nesse sentido, a novidade não estava dada pela entronização do pessoal – incluindo a família e o círculo de amizades –, mas pela identificação do privado com o doméstico, concebido como um espaço que deve ser resguardado de males como a violência e as drogas e, aliás, do doutrinamento das crianças nas escolas. A terceira era converter os direitos coletivos em privilégios indevidos, tal e como pôde ser apreciado na campanha de estigmatização de trabalhadores estatais e

⁶ Nos países latino-americanos de fala hispana, costuma-se usar a expressão *gente* para das pessoas no geral.

beneficiários de planos sociais⁷ como *ñoquis*, *grasa militante*, *planeros* ou *choripaneros*. A quarta, sua contraface, era promover uma valorização positiva dos empresários invocando um discurso que os torna empreendedores, criadores de riqueza e doadores de emprego. A quinta, era deslocar material e simbolicamente o papel do Estado em prol do mercado ao considerá-lo o melhor mecanismo para regular as relações econômicas e sociais.

A MUDANÇA CULTURAL E A VISÃO ASPIRACIONAL

A necessidade de promover essas transformações sintetizou-se em uma consigna que expressava um núcleo central no projeto e no discurso macrista: a “mudança cultural” (Canelo 2019). Essa expressão tem profundas raízes que podem ser rastreadas em direções muito diversas e imprevistas, tanto filosóficas, quanto científicas ou religiosas. No discurso macrista, cuja aposta era colocar no centro as capacidades e desejos individuais, podem se identificar elementos que provém da literatura de autoajuda, de algumas correntes contraculturais e da filosofia *new age*, mas sobretudo do discurso empresarial.

A “mudança cultural” foi um lema a partir do qual o macrismo conseguiu dialogar com o setor empresarial que se constituiu em um dos seus interlocutores privilegiados. Isso fica evidente na participação ativa que tiveram Macri e os funcionários de seu governo no Colóquio de Idea, um painel organizado pelo Instituto para o Desenvolvimento Empresarial Argentino onde, anualmente, reúnem-se empresários, executivos, funcionários, dirigentes políticos e sindicais, acadêmicos e jornalistas para debater sobre a situação do país e para estabelecer uma agenda que oriente as políticas públicas e privadas (Ansorena 2018). No primeiro Colóquio, realizado durante a Presidência de Macri em outubro de 2016, o moderador consultou aos participantes se nessa nova etapa devia colocar-se o acento no foco econômico, social, político ou cultural. Segundo o observado pelo cronista, a resposta acabou sendo uma surpresa para os mesmos participantes, pois a maioria afirmou que “o nó górdio argentino é cultural” (Olivera 2016). Um mês depois, o ministro do Trabalho, Jorge Triaca, fez uma apresentação na Conferência Anual da União Industrial Argentina, cujo eixo era a necessidade de uma “mudança cultural” para flexibilizar as condições de trabalho e as relações laborais (Carrillo 2016). É revelador, aliás, o rol assignado ao sistema educacional enquanto impulsor dessa mudança cultural, o que implicava ações tanto no curto prazo, quanto no longo prazo, tal e como deixaram claro algumas das intervenções de Esteban Bullrich, o ministro de Educação. Sua apresentação diante dos empresários nesse mesmo evento colocou em questão mais de um século de políticas educacionais focadas na construção de cidadania e de saberes universais, além da formação para o mercado de trabalho: “Eu não falo

⁷⁷ Esses nomes são alusões pejorativas. No caso de “*ñoquis*”, surge da tradição de comer esse prato no dia 29 de cada mês, e remete aos trabalhadores que figuram no quadro de repartição estatal, mas que apenas vão uma vez por mês para cobrar seu salário. “*Planeros*” é o mote utilizado para designar aos que recebem planos sociais. Daí derivou o acrônimo “*choripanero*”, que remete à tradição de comer “*choripanes*” (um sanduíche de linguiça) nas mobilizações de rua. “*Grasa militante*” foi uma expressão empregada em janeiro de 2016 pelo ministro de Fazenda, Alfonso de Prat Gay, para se referir aos trabalhadores estaduais, e com a qual aludia, ao mesmo tempo, ao fato de se tratar de “militantes” políticos ou sindicais e ao fato deles serem uma “*grasa*” (“gordura” em português. N. da T.) que dana o corpo do Estado e que, por conta disso, deve ser reduzida ou eliminada. Na Argentina, o termo “*grasa*” alude também a algo que se considera de “mão gosta”.

para vocês enquanto ministro de Educação, mas enquanto gerente de Recursos Humanos" (Spinetta 2016). Bullrich participara, poucas semanas antes, no painel *La Construcción del Capital Humano para el Futuro* realizado no contexto do Foro de Inversiones y Negocios, ocasião na qual pronunciou uma frase que acabaria tendo uma grande repercussão no começo do ano seguinte, no momento em que nas redes sociais começava a circular o vídeo de sua apresentação, e que dá conta de para onde apontava a "mudança cultural":

Nós temos que educar aos meninos e meninas do sistema educativo argentino para que façam duas coisas. Ou para que sejam os que criam esses empregos – ou seja, os que aportam esses empregos para o mundo, geram, criam empregos... criar Marcos Galperines seria – aponta para o fundador da empresa Mercado Libre e se escutam risos (FW) – ou criar argentinos que sejam capazes de viver na incerteza e desfrutá-la⁸.

A "mudança cultural" não foi uma coisa passageira nem um lema que ficou na moda ao começar o governo Macri. Também não era um tópico circunscrito ao macrismo enquanto força política: Não parece casual que o lema do Colóquio Idea 2018 fosse "Mudança cultural: sou eu e é agora". No contexto de uma entrevista que fechou o evento, o presidente de Idea, Javier Goñi, propus para Macri: "o que nós procuramos é um balanço entre o longo prazo, porque a mudança cultural é um processo que leva tempo, e a urgência, de 'Sou eu e é agora' para abordar os temas que precisamos resolver os argentinos" (Goñi 2018).

A necessidade de uma mudança cultural, omnipresente no discurso macrista e empresarial, também implicava reformular a relação com a temporalidade, que é o que aqui interessa examinar. Em uma entrevista realizada por uma rádio *correntina*⁹ em julho de 2016, o secretário de Meios, Hernán Lombardi, concluía que

Não vamos mudar até nós não fazermos uma mudança cultural onde redefinamos a relação entre os indivíduos, a sociedade e o Estado, onde redefinamos a situação sobre como vemos o passado para nos projetarmos no futuro (...). É a mudança cultural a que vai nos tirar da situação de continuar querendo conviver com os karmas que nós temos (Lombardi 2016).

O vínculo preciso entre a mudança cultural e uma nova concepção da temporalidade, pode ser apreciado em um artigo de opinião publicado por Macri em 2013 cujo título é, por sinal, significativo: "A resposta é o futuro". O texto criticava a "visão reivindicativa" atada ao passado e que obstruía a possibilidade de progredir, à que se contrapunha uma "visão aspiracional" orientada para o futuro, que é a que sua força política oferecia como novidade no sistema político argentino:

⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=1dvO-jorNow> (la transcripción es mía, FW).

⁹ Da província de Corrientes, na Argentina (Nota da Tradutora).

Nós estamos carentes de futuro. Falta-nos vontade de dar forma a uma nova realidade e nos sobra desencanto, medo e frustração. Dedicamos mais tempo em descrever o fracasso ao invés de esquecê-lo. É urgente nós aprender a superar a posição reivindicativa e consigamos gerar posições ativas e vitais que tornem possíveis as soluções das que precisamos.

A visão reivindicativa considera mais importante o passado que o futuro e faz pesar sobre todos nós uma realidade que já não existe. Há abuso das referências a pessoas e situações que pertencem a outra época. Procura-se vingança, não soluções. Valora-se mais um desquite desejado do que a vida e os projetos que hoje lutam por abrir-se caminho. A visão aspiracional, por sua vez, permite nos focar onde é preciso fazê-lo: no esforço e o prazer do desenvolvimento, no saudável desejo de crescimento.

Minha ação política, meu rol como dirigente, tem tido sempre como orientação convocar meus compatriotas para um ato de rebeldia essencial. Rebeldia, sim, uma rebeldia que ousa superar preconceitos, referências obsoletas, temores, timidezes, falsas diferenças. Rebeldia de quebrar os moldes repetitivos e participar: por que os argentinos temos tanta facilidade para nos distanciarmos, nos dividirmos, virar inimigos, quando em questões básicas seria mais simples coincidir? Todos queremos acabar com a pobreza, atualizar e melhorar a educação, gerar empregos e oportunidades para todos, nos integrarmos ao mundo, reforçar a segurança e construir uma Argentina moderna e desenvolvida.

(Macri 2013).

O texto desenvolve uma estratégia argumentativa usual no discurso macrista: apresentar um jogo de oposições irredutíveis como esquema interpretativo da sociedade argentina. Nesse contexto binário, Macri posicionava-se como um rebelde inconformista que queria acabar com um estado de coisas em que a persistência do passado, expressada no “desencanto, medo e frustração” e no “fracasso”, não deixava lugar à “vida” e aos “projetos” associados ao “prazer” e o “desejo saudável”, ao tempo que convocava a sociedade a se juntar com essa “rebeldia”. Isso foi o que permitiu dar fim ao estancamento e à crise permanente, e traçar um novo rumo orientado para um futuro que é retratado sem maiores precisões, como uma sorte de terra prometida na que todos poderiam coincidir, já que não haveria diferenças que dividissem a sociedade.

“O PASSADO ESTÁ CHEIO DE PESSOAS MORTAS”

Tanto pelo seu tom quanto pelo seu conteúdo, resulta provável que o artigo assinado por Macri fora escrito ou revisado por Alejandro Rozitchner, quem foi um dos principais inspiradores – e redatores – do seu discurso, o que levou ele ser designado assessor presidencial e ocupar um escritório na casa de governo. Rozitchner é um ativo promotor do que se chama “filosofia do entusiasmo”, a qual está baseada na vontade, no pensamento positivo, no hedonismo, na satisfação individual e na orientação futurista e que, em poucas palavras, poderia se caracterizar como uma recuperação superficial de temáticas nietzscheanas tamisada por experiências contraculturais vinculadas ao rock e expressada no discurso sentencioso próximo à autoajuda e à filosofia *new age* (Rozitchner 2012). O valor desse tipo de discurso radica na sua capacidade para complementar e potenciar a concepção individualista do neoliberalismo, cujo economicismo – que parece ser capaz de tudo, como aconteceu em algum momento com o marxismo – constitui um dos seus atrativos, mas também uma de suas limitações.

A ênfase em viver o presente e colocar o foco no futuro desdenhando o passado, é uma constante nos escritos e intervenções de Rozitchner. Em uma reportagem que ele dera no começo do ano 2019, ele advertia que

Nós estamos confiantes em que a orientação com relação ao presente e ao futuro se obtém a partir do conhecimento da história e eu acho isso uma barbaridade. Eu acho que isso é olhar fatos mortos, pessoas mortas, ideias velhas e viver nesse ambiente conservador.

Assim mesmo, recorria a imagens médicas e patológicas para sustentar que essa contraposição constitui uma disputa entre “uma relação saudável e um estado de alienação”, condenando, desta forma e de antemão, qualquer projeto que pretendesse recuperar o passado:

a relação saudável com a realidade não seria ficar observando sempre como é que foi a realidade, mas estar conectados física e diretamente com a realidade que se vive, embora seja mais difícil enquanto objeto de conhecimento (...). Uma mínima porcentagem da população, que continua debatendo o passado, tem uma alienação suficiente como para acreditar que as coisas acontecem em um tempo morto (Vásquez 2019).

As redes sociais são um meio fértil para esse tipo de ideias quando conseguem serem articuladas em um discurso pseudoingenioso e provocador, armado com frases breves que, sob a forma de slogans, não requerem de muita argumentação. Aliás, certamente, podem chegar a ter muita maior difusão e repercussão que qualquer artigo jornalístico. É por isso que interessa a nós revisar também algumas intervenções de Rozitchner nas redes, como o fio de tweets que publicou em 20 de setembro de 2018 sobre as condições necessárias para o desenvolvimento do país, onde afirmava que “Aquilo que orienta não é a história, mas o desejo”, “A identidade é ‘o que eu quero, não o que se passou antes”, “O passado está cheio de pessoas mortas”.



Hilo

**Alejandro Rozitchner** @Al... · 20 sept. ▾

4. Lo que orienta no es la historia sino el deseo. Identidad es “qué quiero”, no “lo que pasó antes”. Es más determinante la dirección en la que vivimos que lo que nos formó como lo que somos.

#ElCambioQueYoQuiero

7

22

73

**Alejandro Rozitchner** @Al... · 20 sept. ▾

Plena consistencia a nuestra experiencia de vivir. El pasado está lleno de gente muerta.

#ElCambioQueYoQuiero

3

11

53

**Alejandro Rozitchner** @Al... · 20 sept. ▾

5. Son más importantes los hijos que los padres. Planteada la opción entre venerar a los antepasados y disfrutar y fortalecer a los hijos, hay que optar por esta última.

Rozitchner manifestava uma posição extrema que não necessariamente era compartilhada por todos os funcionários e simpatizantes do macrismo. Como sobre essa questão voltarei mais para frente, aqui eu só vou me referir a outras posições que compartilhavam tanto sua crítica para o passado quanto sua orientação futurista, mas em uma forma mais matizada. É o caso de Iván Petrella que, no início do governo de Macri, e enquanto oficiava como “Secretario de Integración Federal y Cooperación Internacional em el Ministerio de Cultura de la Nación”, publicou um artigo intitulado “Que o passado não nos paralise”, no

qual fazia um chamado a privilegiar o futuro, mas sem que isso implicasse desdenhar o passado (Petrella 2016). Também é o caso de Pablo Avelluto, quem afirmou, na Fória do Livro da Colômbia de 2018, que “O passado cultural argentino, como o colombiano, é enorme. Nós nos reconhecemos nele, mas às vezes o passado pode ser opressivo, uma mochila pesada demais”. Por essa razão ele propunha:

(...) encontrar-se com a Argentina contemporânea que, a partir desse passado, escreve sua própria história neste presente, com as vozes de uma trintena de escritores, ilustradores de distintos gêneros que vão nos mostrar o novo capítulo desse enorme livro da história da literatura (Avelluto 2018).

Resulta necessário, aliás, assinalar que não se trata de uma posição exclusiva dos funcionários e intelectuais macristas. Em fevereiro de 2020, e após ter sido designada pelo governo de Alberto Fernández como Diretora do Museu da Casa Rosada, Andrea Rabolini declarou que “Na Argentina existe um excesso de passado. Nós queremos um museu que olhe para o presente e para o futuro com neutralidade e abertura, um museu inclusivo e de todos os argentinos” (Gigena 2020). Palavras que muito bem poderiam ter sido ditas por Rozitchner ou, como veremos, por Marcos Peña.

A VIDA É UMA MOEDA

Esse chamado a desentender-se do passado por considerá-lo “uma mochila pesada demais”, é o que deu fundamento à medida simbólica mais importante tomada pelo governo macrista em relação com a história nacional: a mudança nas imagens do papel moeda. Tradicionalmente elas eram figuras e eventos históricos, e pelo tanto eram controvertidas, razão pela qual o Banco Central decidiu substituí-las pelas de animais autóctones de distintas regiões do país, acompanhadas no reverso pelas de seus habitats naturais.





Essa decisão é bastante conhecida, mas talvez não o sejam os argumentos que fez públicos o Banco Central no seu site com o título “Sobre a nova família de notas”¹⁰. Tais argumentos puderam se limitar à proposta de que, em uma etapa nova, priorizava-se pelo olhar para o futuro ao mesmo tempo que procurava-se chamar atenção sobre a riqueza natural do território nacional, expressada na diversidade da sua fauna. Porém, a aposta era maior, pois no centro da argumentação também aparece a contraposição entre vida/futuro e morte/passado, a partir da qual articulavam-se tópicos afins como a alegria e a ecologia, ou outros vinculados à política, como o federalismo e a unidade nacional:

Comemorar a vida. Nossa fauna e nossa flora são uma representação do vivo e da vida.

Enfatizar no futuro mais que no passado. Comemorar a vida é olhar para o futuro. Não queremos fazer um culto do que já aconteceu, porque nós estamos convencidos de que a melhor Argentina é a que está por vir.

Passar da solenidade à alegria. As notas usam cores vivas, deixando de lado a solenidade da monocromia. A alegria é a forma com que nós escolhemos viver nossas vidas cotidianas, por que nossa moeda deveria ser diferente?

Reivindicar o federalismo. Contra a centralidade que algumas vezes se pretende na vida política da Argentina, estas figuras representam todo o território nacional, por toda parte.

Somos mais que apenas homens e mulheres. Nosso país é muito mais que a sociedade de homens e mulheres. Somos plantas, animais, solo, ar, água; nós temos a responsabilidade de cuidar e de preservar em um sentido integral nosso ambiente e todos seus habitantes. Não estamos sozinhos neste mundo.

Nos encontrarmos todos os argentinos. As notas são uma presença cotidiana. E por isso nós escolhemos uma temática com a que absolutamente todos sintamo-nos representados e identificados. Nossa nova família fala dos desafios que temos todos os argentinos no entendimento de que é muito mais aquilo que nos une, que aquilo que nos separa.

¹⁰ http://www.bcra.gov.ar/MediosPago/Nueva_familia_billetes.asp

Essa medida foi apresentada e defendida pelo macrismo como um emblema da transformação que faria desde o governo. E também converter-se-ia em motivo de orgulho e, inclusive, de identidade para vários de seus funcionários, talvez por estes não terem muitas outras coisas positivas para ressaltar sobre seu passo pela função pública. É o caso de Federico Sturzenegger quem, como presidente do Banco Central, estava envolvido pessoalmente na mudança de imagem das notas, e ainda em maio de 2020 continuava a usá-las como capa do seu perfil de Twitter.

Fede Sturzenegger 

5.957 Tweets



Fede Sturzenegger 

@fedesturze

Profesor Plenario Universidad de San Andrés. Profesor Honoris Causa, HEC, París.

 fsturzenegger.com.ar  Se unió el septiembre de 2008

Mais importante que esse detalhe de cor é o fio de tweets que ele publicou adaptando para esse formato as razões com as que o Banco Central sustentara a decisão da mudança, e no qual somava alguns dados desconhecidos como a intervenção da Academia Nacional da História, que tinha pedido retirar a imagem do Gaucho Rivero da nota de \$50 sobre as Ilhas Malvinas. É provável que esse pedido só pretendesse promover uma interpretação da história afim à da Academia, cujas autoridades consideravam essa figura – reivindicada pelo revisionismo histórico – como um bandido que não merecia formar parte do panteão de heróis nacionais. Porém, para Sturzenegger isso evidenciava o caráter polêmico que tinham as imagens históricas nas notas e legitimava sua decisão de substituí-las pelas de animais.



Fede Sturzenegger  @fedesturze · 11 may.

En respuesta a @fedesturze

Los billetes se habían vuelto cada vez más polémicos. Por ejemplo, el billete de 50 resaltaba a Antonio Rivero q había generado una revuelta en Malvinas, asesinando a sus empleadores, aunque en realidad porque les habían pagado sus sueldos con papel moneda y no con metálico.



9



60



199



Fede Sturzenegger  @fedesturze · 11 may.

Es decir que ese billete llevaba la figura de alguien que se había revelado, curiosamente, contra ... un billete. Un giro de realismo mágico, que me había valido un pedido de la Academia Nacional de Historia para retirar el billete de circulación.



9



50



247



A reivindicação dessa medida simbólica não foi só retrospectiva. O macrismo já tinha sido claro ao dizer que se tratava de uma decisão fundamental ao momento de governar e dava a impressão que suas políticas poderiam ser impostas sem maiores inconvenientes. Em 12 de outubro de 2017 Peña – quem além de ser chefe de Gabinete e mão direita de Macri, era quem concentrava as decisões sobre o discurso e a imagem oficial –, afirmou em uma entrevista realizada pelo jornalista Carlos Pagni durante o Colóquio Idea, o seguinte:

A obsessão que nós temos por analisar a conjuntura em função do passado não é normal. Em outros países isso não acontece. E é bom saber que essa é uma patologia nossa [risos cúmplices e salva de palmas]. Para mim, uma das coisas pequeninhas, mas simbólicas mais lindas que nós fizemos foi pôr animais nas notas... É a primeira vez na História argentina que há seres vivos na moeda nacional e que deixamos a morte para trás. Que a morte esteja tranquila, que descance em paz e que nós vivamos nossa vida¹¹.

Dessa forma, e recorrendo a um repertório de imagens e de metáforas sobre o passado e o futuro vinculadas à morte, à vida e à doença, Peña propunha uma articulação com outra ideia forte do discurso macrista – e empresarial –: considerar a Argentina como um caso anormal e patológico pelo peso que teria o passado sobre o presente, mas também por suas políticas populistas e estatistas, sua medíocre qualidade institucional ou por seu suposto “isolamento do mundo”.

Embora o apelo para essa linha argumental não foi a única razão – e sem dúvida também não foi a principal –, o macrismo se impôs com comodidade nas eleições legislativas e nacionais realizadas dez dias depois dessa intervenção no Colóquio Idea 2017.

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=GHmr7JY72ok>. La transcripción es mía, FW.

ENTRE O TEMOR E A ESPERANÇA: A TEMPORALIDADE NOS DEBATES ELEITORAIS

Que papel jogou a temporalidade nas estratégias eleitorais do macrismo? Vários analistas afirmam que uma das chaves do seu sucesso nas eleições presidenciais de 2015 foi a estratégia polarizadora contra o kirchnerismo, um de cujos eixos centrais fora a contraposição entre o futuro e o passado. Porém, por trás desse canto do cisne que foram as eleições de 2017, a crise econômica provocou importantes mudanças no humor social, obrigando ao macrismo reorganizar sua estratégia eleitoral, pois já não era suficiente o apelo a imagens e metáforas para manter expectativas favoráveis como “a luz no final do túnel” ou o desdobramento prometido para o “segundo semestre”. Perante o crescente desencanto sofrido por amplos setores da sociedade em relação com aquele governo que não conseguiu cumprir com suas promessas, na campanha eleitoral de 2019 produziram-se algumas mudanças que incluíram referências temporais. Isso foi advertido pelo jornalista Jorge Fontevecchia, quem algumas semanas antes das eleições primárias, assinalou que

O futuro já não é mais o que era para Macri. O futuro era seu grande tempo verbal, mas ficou sem ele. Ele pode usá-lo, mas não tem mais efeito. Seus futuríveis, como chamam os filósofos aos futuros condicionados para diferenciá-los dos futuros absolutos ou necessários, já não resultam verossímeis (Fontevecchia 2019).

Na verdade, o discurso macrista não deixou de apontar para o futuro nas eleições de 2019. No entanto, o fez de uma forma distinta, no contexto de uma estratégia na qual, mais que se posicionar como um governo que defendia suas políticas, colocava-se como uma oposição da oposição. Segundo ele advertia, o que estava em jogo nessas eleições era impedir o retorno do passado, vale dizer, do kirchnerismo identificado como uma força antirrepublicana e corrupta que, no caso de triunfar, converteria a República da Argentina em um arremedo da Venezuela governada por Nicolás Maduro. Não se tratou, portanto, de uma mudança na concepção, mas sim de ênfase ou de sesgo: diferentemente das eleições presidenciais de 2015, em que se privilegiava a esperança no futuro, agora colocava-se a ênfase no temor ao passado, alimentado pelo ódio ao kirchnerismo em particular e ao populismo em geral.

Essa estratégia pode ser observada na campanha com a etiqueta **#Cristinaeselpasado** lançada pelo macrismo nas redes em 26 de julho de 2019 e na que predominavam imagens que pretendiam associar a fórmula presidencial peronista com fatos de corrupção.

 **Kirchnerismo Nunca Más.** @NuncaMasK2019 · 3h
AL PASADO NO VOLVEMOS

Sumate a escribir **#CristinaEsElPasado** en tus tweets.

Vamos a recordar ese pasado al que no podemos volver, al cual representa Cristina y es el pasado que dejó un país hundido y del que duramente queremos salir.

¡Dale RT para DIFUNDIR!



Sua contraface propositiva e esperançosa pode ser apreciada na campanha com a etiqueta #Votemosfuturo, que o macrismo conseguiu impor como tendência em Twitter em 5 de agosto e que, dentre outras imagens, recorria à de uma mãe jovem abraçando com força seus filhos pequenos.

No tengo dudas. Votar a **#MM2019ListaCompleta** es para que **#VotemosFuturo**



 **FerAzzari** #AcaLaTrolaDel...
@fazzarri

Tendencias de Argentina

1 · Tendencias

#VotemosFuturo
3.996 Tweets

2 · Tendencias

#TodosARosario
20,2 mil Tweets

3 · Tendencias

#VieneLammens
3.824 Tweets

4 · Tendencias

#musicaencolores

5 · Tendencias

Topo Gigio
3.431 Tweets

Argentina

Macri cierra la campaña porteña con un acto en Ferro

[Mostrar más](#)

Nesse mesmo dia comemorou-se, na Cidade de Buenos Aires, o ato de encerramento da campanha para as eleições primárias. Nessa ocasião, Macri pronunciou um discurso confuso de palavras que, no entanto, revela essa concepção, pois apenas fazia referência ao vínculo com a temporalidade livre de tudo e qualquer conteúdo político concreto: “não voltamos para o passado porque a Argentina do futuro é a que nós queremos, pois não há futuro no passado”.

 **Agencia Télam**  @AgenciaTelam · 6 ago. 2019

Mauricio Macri dijo que "no volvemos al pasado" porque "**no hay futuro en el pasado**"



Macri dijo que "no volvemos al pasado" porque "no ...
El presidente Mauricio Macri dijo hoy que "no
volvemos al pasado porque la Argentina del futuro e...
♂ youtube.com

As palavras de Macri podiam ser confusas, mas a mensagem era clara, pelo menos para seus simpatizantes, que o reproduziram nas redes sociais: era preciso impedir o retorno do kirchnerismo. Macri participaria poucos dias depois no ato de encerramento da campanha na cidade de Córdoba, na que tomou a palavra Mario Negri – um dirigente radical dessa província que presidia o bloco de deputados de Cambiemos –, quem insistiu em associar o passado com a morte e o futuro com a vida.



Mario Raúl Negri

@marioraulnegri

Para elegir el rumbo hay que optar. En la vida hay que optar. O se va al pasado a morir o se va a pelear por el futuro. **#JuntosSomosImparables**



11:01 a. m. · 8 ago. 2019 · Twitter Web App

Nas eleições primárias realizadas em 11 de agosto de 2019, e em um cenário político, social e econômico profundamente transformado e no qual primou a polarização, o macrismo sofreu uma dura derrota por mais de 15 pontos. Diante desse desenlace imprevisto, o futuro voltou a ser empregado como um recurso motivador para sustentar as expectativas dos militantes e simpatizantes do macrismo de cara à eleições gerais que aconteceriam dois meses depois.

Em outubro, e no contexto da campanha desenvolvida sob o slogan “Sim, é possível”, Macri deu uma entrevista para uma rádio de Pergamino, na que insistiria em criticar a política econômica do kirchnerismo por deixar o país sem futuro, advertindo, aliás, que o “populismo hipoteca o futuro para você viver um presente. E assim que ele acaba, acaba mesmo”. Seguidamente, e reforçando o

sentido dessas palavras, ele comparava o emprego da economia doméstica com a de um país, ao assinalar que “é como conceder a administração da tua casa para a tua mulher e ela, ao invés de pagar as contas, usou os cartões. Vai que um dia desses hipotecam a tua casa” (Macri 2019).

Para além de se tratar de uma comparação machista, cuja burrice fez com que Macri tiver que recuar, o sentido era bem claro: considerar o populismo como uma atitude ou um pensamento irresponsável que privilegia o desfrute do presente sem medir as consequências e que, por causa disso, põe em perigo o futuro. O macrismo, pelo contrário, insistia em se apresentar como uma força cujo capital era o futuro, embora nesse momento suas promessas tinhiam se convertido em uma moeda tão depreciada como o peso argentino.

REFERÊNCIAS

- ADAMOVSKY, Ezequiel. *El cambio y la impostura. La derrota del kirchnerismo, Macri y la ilusión PRO*. Buenos Aires: Planeta, 2017.
- AVELLUTO, Pablo. La Argentina contemporánea desembarca en la Feria del Libro de Bogotá, EFE, 18 abr. 2018. Disponível em: <https://www.efe.com/efe/america/cultura/la-argentina-contemporanea-desembarca-en-feria-del-libro-de-bogota/20000009-3587653>
- BERDICHESKY, Hernán. Un diseño que levantó polémica. Habló el diseñador que hizo el logo del Bicentenario: “Une la grieta”. *Clarín*, 27 de mayo de 2016. Disponível em: https://www.clarin.com/sociedad/hablo-disenador-bicentenario-une-grieta_0_V1U8JmxQW.html
- BOHOSLAVSKY, Ernesto y MORRESI, Sergio. El partido PRO y el triunfo de la nueva derecha en Argentina. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, No. 32, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/althim.5619>
- BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso, 2016.
- CANELO, Paula. *¿Cambiamos? La batalla cultural por el sentido común de los argentinos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019.
- CARRILLO, Cristian. Plantear un cambio cultural. *Página 12*, 23 nov. 2016. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/4707-plantear-un-cambio-cultural>
- CERRUTI, Gabriela. *El Pibe. Mauricio Macri: negocios, intrigas y secretos*. Buenos Aires: Planeta, 2015.
- DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian. *La pesadilla que no acaba nunca: El neoliberalismo contra la democracia*. Barcelona: Gedisa, 2017.
- DI MARCO, Laura. *Macri: historia íntima y secreta de la élite argentina que llegó al poder*. Buenos Aires: Sudamericana, 2016.
- DI MARCO, Laura. Juan Grabois, una metáfora de la Argentina. *La Nación* 11 de marzo de 2020. Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/juan-grabois-una-metáfora-de-la-argentina-nid2341960/>
- DURÁN BARBA, Jaime. El futuro vive entre nosotros. *Perfil*, 16 de jul. de 2020. Disponível em: <https://www.perfil.com/noticias/columnistas/el-futuro-vive-entre-nosotros.phtml>
- ESCALANTE GONZALBO, Fernando. *Historia mínima del neoliberalismo*. México: El Colegio de México, 2015.
- FISHER, Mark. *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- FONTEVECCHIA, Jorge. Marcos Peña: “Murió el mito, se puede gobernar sin peronismo”. *Perfil*, 12 nov. 2017. Disponível em:

<https://www.perfil.com/noticias/politica/murio-el-mito-se-puede-gobernar-sin-peronismo.phtml>

FONTEVECCHIA, Jorge. El problema de Macri con el futuro. *Perfil*, 20 abr. 2019. Disponible em: <https://www.perfil.com/noticias/columnistas/el-problema-de-macri-con-el-futuro.phtml>

GALLIANO, Alejandro. *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no?* Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro. Buenos Aires: Siglo XXI, 2020.

GIGENA, Daniel. Andrea Rabolini vuelve a la Casa Rosada como directora del museo. *La Nación*, 18 feb. 2020. Disponible em: <https://www.lanacion.com.ar/cultura/andrea-rabollini-vuelve-casa-rosada-nid2334925/>

GOÑI, Javier. Entrevista a Macri, 22 de oct. 2018. Disponible em: <https://www.casarosada.gob.ar/informacion/conferencias/43945-entrevista-al-presidente-mauricio-macri-en-el-cierre-del-54-coloquio-de-idea-en-mar-del-plata>

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Lento presente*. Sintomatología del nuevo tiempo histórico. Madrid: escolar y mayo, 2010.

HARTOG, François. *Regímenes de historicidad*. Presentismo y experiencias de tiempo. México: Universidad Iberoamericana, 2007.

HARVEY, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado*. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós, 1993.

LOMBARDI, Hernán. Sólo vamos a cambiar de verdad si logramos un cambio cultural. Radio Sudamericana, 6 jul. 2016. Disponible em: http://www.radiosudamericana.com/notix/nota/153763_s%EF%BF%BDlo_vamos_a_cambiar_de_verdad_si_logramos_un_cambio_cultural.htm

LORENZ, Chris y BEVERNAGE, Berber (eds.), *Breaking up Time*. Negotiating the Borders between Present, Past and Future. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

MACRI, Mauricio. La respuesta es el futuro. *La Nación*, 6 mar. 2013. Disponible em: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/la-respuesta-es-el-futuro-nid1560426/>

MACRI, Mauricio. La polémica frase de Macri: “Es como que le cedas la administración de tu casa a tu mujer, use la tarjeta y te hipotequen la casa”. *La Nación*, 15 oct. 2019. Disponible em: <https://www.lanacion.com.ar/politica/la-polemica-frase-machista-macri-es-como-nid2297344/>

OLIVERA, Francisco. Un debate en el que asomó la necesidad de un cambio cultural. *La Nación*, 14 oct. 2016. Disponible em: <https://www.lanacion.com.ar/economia/un-debate-en-el-que-asomo-la-necesidad-de-un-cambio-cultural-nid1946991/>

PEROCHENA, Camila. La historia en la política y las políticas de la historia. Batalla cultural y revisionismo histórico en los discursos de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), Prohistoria, No 33, pp. 233-263, 2020. Disponible em: <https://doi.org/10.35305/prohistoria.vi.1089>

PETRELLA, Iván. Que el pasado no nos paralice. *La Nación*, 27 feb. 2016. Disponible em: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/que-el-pasado-no-nos-paralice-nid1874770/>

RODRÍGUEZ ANSORENA, Tomás. 54 coloquio de IDEA: el cambio cultural en una economía empantanada. *Forbes Argentina*, 18 oct. 2018. Disponible em: <https://www.forbesargentina.com/today/54-coloquio-idea-cambio-cultural-una-economia-empantanada-n511>

ROMERO, Luis Alberto. El nuevo relato que la sociedad necesita. *La Nación*, 13 de mayo de 2016. Disponible em: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/el-nuevo-relato-que-la-sociedad-necesita-nid1898156/>

- ROSA, Hartmut. Acceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada. *Persona y Sociedad*, Vol. XXV (1), pp. 9-49, 2011.
Disponível em: <https://doi.org/10.53689/pys.v25i1.204>
- ROZITCHNER, Alejandro. *Ganas de vivir. La filosofía del entusiasmo*. Buenos Aires: Sudamericana, 2012.
- SPINETTA, Franco. Bullrich, ante empresarios: “No les hablo como ministro de Educación, sino como gerente de Recursos Humanos”. *Página 12*, 23 nov. 2016.
Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/4801-bullrich-ante-empresarios-no-les-hablo-como-ministro-de-educ>
- VALERO, Aurelia y ZERMEÑO, Guillermo (eds.). *Dossier La historia en un tiempo presentista*. Desacatos. Revista de Ciencias Sociales, No 55, pp. 8-87, 2017.
Disponível em: <https://doi.org/10.29340/55.1800>
- VÁZQUEZ, Luciana. Entrevista a Alejandro Rozitchner. *La Nación*, 2 ene. 2019.
Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/politica/alejandro-rozitchner-no-me-sorprendieron-denuncias-abuso-nid2207359/>
- VOMMARO, Gabriel. *La larga marcha de Cambiemos*. La construcción silenciosa de un proyecto de poder. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.
- VOMMARO, Gabriel; BELLOTTI, Alejandro y MORRESI, Sergio. *Mundo PRO*. Anatomía de un partido fabricado para ganar. Buenos Aires: Planeta, 2015.
- WASSERMAN, Fabio (ed.). *Tiempos críticos*. Historia, revolución y temporalidad en el mundo iberoamericano (siglos XVIII y XIX), Buenos Aires: Prometeo, 2020.
- WASSERMAN, Fabio. “No hay futuro en el pasado”. Política, temporalidad y orden social en el discurso macrista”. *Bordes. Revista de Política, Derecho y Sociedad*, No 14, pp. 133-146, 2019. Disponível em: <https://publicaciones.unpaz.edu.ar/OJS/index.php/bordes/article/view/565/515>
- WASSERMAN, FABIO. Entre el pasado y el futuro. Metáfora, política y temporalidad en el discurso macrista. In: ONCINA, Faustino y FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (eds.). *Metafóricas espacio-temporales para la historia. Enfoques filosóficos e históricos*. Valencia: Pre Textos, 2021.

Na Lama da História
Política e Temporalidade no Discurso Macrista
Artigo recebido em 16/09/2022 • Aceito em 18/11/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.73793
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

O passado como distração
MODOS DE VESTIR A
HISTÓRIA NO
NEOPOPULISMO
BRASILEIRO

MATEUS HENRIQUE DE FARIA PEREIRA

Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil

mateus.pereira@ufop.edu.br
orcid.org/0000-0001-7489-7365

VALDEI ARAUJO

Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil

valdei354@gmail.com
orcid.org/0000-0001-8913-2509

Neste artigo, analisamos como o movimento populismo bolsonarista engaja a história de uma forma que ativa a sua base política heterogênea. Esses engajamentos parecem ser diferentes de alguns aspectos das cronomofias modernas, como no abandono da sincronização e da apresentação coerente de uma história nacional. Não afirmamos a inexistência de coerência no bolsonarismo em geral, ou em seu discurso político, mas na inexistência de uma coerência de tipo moderno em suas historicidades. Assim, defendemos que historicidade da nova extrema direita brasileira se baseia mais no apego afetivo, em uma performance histórica pragmática e altamente fragmentada que, como defendemos, mais se assemelha a uma historicidade atualista. Para demonstrar a afinidade que vemos entre essa historicidade atualista e o bolsonarismo, este artigo está dividido em três partes. Primeiro, apresentamos o conceito e a teoria do *atualismo*. Em seguida, caracterizamos as dimensões neopopulistas do bolsonarismo, ou seja, o movimento cultural e político representado por Jair Bolsonaro. Por fim, analisamos o novo populismo brasileiro em seus engajamentos com a história, especialmente os engajamentos com a história de três secretários de cultura do governo Bolsonaro e de como a desfactualização da realidade ganha força, criando as condições de possibilidade de o passado ser como um grande guarda-roupa cheio de imagens e modelos *prêt-à-porter*.

Atualismo; Neopopulismo brasileiro; Bolsonarismo; Bolsonaro.

A R T I C L E

The past as a distraction
WAYS OF DRESSING
HISTORY IN BRAZILIAN
NEO-POPULISM

MATEUS HENRIQUE DE FARIA PEREIRA

Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil
mateus.pereira@ufop.edu.br
orcid.org/0000-0001-7489-7365

VALDEI ARAUJO

Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil
valdei354@gmail.com

In this article, we analyze how the Bolsonarista populism movement engages history in a way that activates its heterogeneous political base. These engagements appear to be different from some aspects of modern chronosophies, such as the abandonment of synchronization and the coherent presentation of a national history. We do not affirm the lack of coherence in Bolsonarism in general, or in its political discourse, but the lack of a modern type of coherence in its historicities. Thus, we argue that the historicity of the new Brazilian extreme right is based more on affective attachment, on a pragmatic and highly fragmented historical performance that, as we argue, is more similar to an actualist historicity. To demonstrate the affinity that we see between this actualist historicity and Bolsonarism, this article is divided into three parts. First, we present the concept and theory of actualism. Next, we characterize the neo-populist dimensions of Bolsonarism, that is, the cultural and political movement represented by Jair Bolsonaro. Finally, we analyze the new Brazilian populism in its engagements with history, especially the engagements with the history of three secretaries of culture in the Bolsonaro government and how the defactualization of reality gains strength, creating the conditions of possibility for the past to be like a large wardrobe full of pictures and ready-to-wear models.

Actualism; Brazilian neo-populism; Bolsonarism; Bolsonaro.

Apoio: FAPEMIG, CNPq, CAPES, UFOP e INCT-PROPRIETAS. Agradecemos a Berber Bevernage, Eline Mestdagh, Walderez Ramalho, Marie-Gabrielle Verbergt pela leitura, diálogo, críticas e sugestões.

A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigo. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante.

Walter Benjamin, *Teses sobre o conceito de história* (1940)

No presente a mente, o corpo é diferente
E o passado é uma roupa que não nos serve mais.

Belchior, *Velha Roupa Colorida* (1976)



Figura 1: Bolsonaro Medieval

Fonte: Google imagens

Acima vemos uma imagem do presidente brasileiro de extrema-direita Jair Messias Bolsonaro (2019-2022) retratado como um soldado das Cruzadas. Como interpretar os engajamentos com a história encarnados por imagens como esta? É um uso tradicional do passado para um projeto ideológico coerente? Ou é outra coisa? Acreditamos que essa imagem, e mais amplamente os compromissos bolsonaristas com a história, revelam certas dimensões da historicidade contemporânea, isto é, sobre os modos de articulação do passado, presente e futuro. Neste ensaio analisamos como o movimento populista encarnado por Bolsonaro se engaja com a história de uma forma que ativa sua base político-social heterogênea.

Esses engajamentos parecem ser diferentes de alguns aspectos das cronomorfias modernas, como o abandono da sincronização e a apresentação coerente de uma história nacional. Em vez disso, a nova historicidade populista da extrema direita brasileira se baseia mais no apego afetivo, uma performance histórica pragmática e altamente fragmentada que, como defendemos, mais se assemelha a uma historicidade atualista. Denominamos *atualismo* essa historicidade em que um presente vazio e autocentrado relaciona-se vaga e

pragmaticamente com o passado, enquanto o futuro é desejado como reserva para a expansão linear deste presente em constante atualização repetidora.

Para demonstrar a afinidade que vemos entre essa historicidade atualista e a versão específica bolsonarista do neopopulismo, o artigo está dividido em três partes. Primeiro, apresentamos o conceito e a teoria do *atualismo*. Em seguida, caracterizamos as dimensões neopopulistas do bolsonarismo, ou seja, o movimento cultural e político representado por Jair Bolsonaro. Depois, analisamos o novo populismo brasileiro em seus engajamentos com a história, especialmente as performances com a história de três secretários de cultura do governo Bolsonaro. Demonstraremos como a desfactualização da realidade ganha força nesses engajamentos, criando as condições de possibilidade do passado se apresentar como um guarda-roupa cheio de imagens e modelos *prêt-à-porter*.

Compreendendo melhor as especificidades do que definimos como sendo a experiência atualista, podemos, portanto, conhecer algumas das estruturas fundamentais do populismo bolsonarista, como a natureza de suas conexões com o tempo histórico e a dissolução e/ou desarticulação de alguns aspectos da experiência moderna da história.

O ATUALISMO COMO PARTE DA HISTORICIDADE CONTEMPORÂNEA

Nos termos desenvolvidos no livro *Atualismo 1.0* (Araujo e Pereira, 2019), *atualismo* é uma categoria que busca compreender alguns aspectos da historicidade contemporânea. A categoria parte do nosso descontentamento com as teorias sobre o presentismo, a partir de uma interpretação de *Ser e Tempo* (Martin Heidegger) e a partir de uma descoberta empírica: em várias línguas ocidentais, palavras com significados próximos de “atualização” (*aggiornamento*, *actualización*, por exemplo) ganharam destaque a partir de meados da década de 1960, com o significado de melhoria de algo por meio de sua adaptação ao presente, isto é, através de versões mais recentes.¹

Na base de dados Google Ngram descobrimos que os campos semânticos em torno da palavra “atualização” vêm crescendo continuamente desde o final da década de 1960, com uma perda proporcional de energia em palavras como “progresso” e “modernização” (Araujo e Pereira 2020, 10-17). Para entender o que essa mudança de vocabulário significa para a experiência do tempo no mundo contemporâneo, acreditamos que a descrição heideggeriana da temporalidade da “abertura” [*Erschlossenheit*] desenvolvida em *Ser e tempo* fornece elementos cruciais.

Grande parte da literatura sobre historicidade tem tratado o presente como uma realidade singular e auto-evidente. Veremos que podemos abordá-lo de outra forma, revelando suas diversas possibilidades de compreensão nos processos de temporalização. Heidegger (2010) chama a forma específica do presente que se temporaliza na compreensão imprópria como o *gegenwärtigen* no sentido de atualização. O fazer presente ou atualizar seria a resposta à

¹ O rápido crescimento do uso de “atualização” está naturalmente associado ao surgimento da era digital. Muitos autores destacaram os efeitos temporais dessa nova situação, segundo Berry: “Isso leva a um foco em um ‘agora’ radical, na medida em que a coleta e o processamento em massa de dados criam uma mudança do pensamento histórico para uma fetichização do presente” (Berry 2014, 14-15).

experiência do tempo como uma sucessão vazia de agora, a maneira pela qual o Dasein pretende manter diante de si essa sucessão. O mundo, então, pode estar presente porque se atualiza automaticamente, como se fosse da natureza das coisas essa manutenção quase mágica de sua própria presença. A essa espera que se faz presente ou que se atualiza continuamente [*gegenwärtigen des gewärtigen*] corresponderia naturalmente certos passados. Heidegger chama esta última de “recordação” [*Erinnerung*], descrita como parte constituinte da espera que se “torna presente”.²

É claro que, para Heidegger, o Dasein não é desprovido de futuro e passado no modo da Decadência, mas o contínuo fazer presente ou atualização do presente atual, o que gostaríamos de chamar de *atualismo*, impede o Dasein de “voltar a si” (1996, 319). Cheio de novidades que criam a sensação de uma aceleração crescente, mas incapazes de transformar ou abrir a *realidade* para possibilidades de diferença, ao cair como presa das *news*, o Dasein é sempre novo, atualizado com uma *realidade* em constante emergência. Uma *realidade* vivida como desconexão, distração e dispersão. Ou seja, uma história agitada e sem rumo. Por isso, a atualização automática que parece simplesmente surgir em nossos celulares e computadores torna-se uma metáfora irresistível e uma estrutura arquetípica das temporalizações atualistas.

As sociedades tipicamente historicistas do século XIX também se moviam em grande parte pelo cotidiano atualizante, mas algo impedia que essa dimensão dominasse a autorrepresentação social. Da mesma forma, não podemos afirmar que hoje temos maior oportunidade de distração, mas a distração parece ter se tornado a maior demanda social. Como se a vida fosse um interminável programa de variedades ou um *reality show*, “mesmo que se tenha visto de tudo, a curiosidade inventa coisas novas” (1996, 319).

A pressão para estar *atualizado*, ser contemporâneo de seu próprio tempo, não é estranha à modernidade historicista. Desde o século XIX essa pressão foi temperada por noções de história compartilhadas coletivamente que pareciam fazer sentido e estabilizaram a pressão para mudar. Instituições e novas profissões surgiram para orientar os cidadãos em sua tarefa de estar *no seu próprio tempo*, que era a nação, o moderno, o civilizado. À medida que essas diretrizes mediadoras enfraquecem, a pressão para estar *no nosso tempo* acelera a ponto de se tornar paradoxal.

A emergência da palavra atualização como conceito de relevância sociopolítica pode ser tomada como um fenômeno revelador de novas formas de temporalização no mundo atual, especialmente como a aceleração temporal pode ser desvinculada da decisão, da utopia, da modernização e de uma noção totalizante de progresso.

A experiência atualista está incorporada no cotidiano na estratégia das grandes empresas do capitalismo de vigilância em oferecer produtos e serviços em constantes atualizações (Zuboff 2019). Em nosso tempo, porém, não são apenas objetos e programas que “precisam” ser atualizados, o ser humano também vive constantemente sob a pressão do medo e do desejo de

² O sentido temporal de *Gegenwärtigen* segundo Heidegger engloba precisamente o tipo de experiência temporal subjacente à ideia de atualização, ou seja, a experiência de um presente que se atualiza automaticamente. Portanto, manteremos a expressão “tornar presente” que Joan Stambaugh emprega em sua tradução de *Ser e Tempo*: “Em contraste com o Momento como presente autêntico, chamaremos o presente inautêntico ‘tornar presente’ [*Gegenwärtigen*]” (Heidegger 2010, 323ss).

atualização. Os sujeitos se percebem e são percebidos pelos outros como mais ou menos atualizados ou obsoletos em relação à forma como lidam com a pressão desse movimento de repetição sem a percepção de uma real transformação estrutural e positiva.

As transformações do mundo técnico alteraram a nossa relação com o futuro, porque esse gradualmente deixou de ser o lugar da transformação e da esperança para se tornar uma cópia atualizada do presente e, por isso, o futuro é, em tese, melhor do que o presente, mas não diferente dele. Enquanto as teorias do presentismo (Hartog, Gumbrecht, Assmann, Lübbe, Rosa e outros) insistem na predominância de expectativas catastróficas em relação ao futuro, a historicidade atualista assume o futuro como uma expansão linear do presente. Dito de outra forma, o futuro atualizado é o presente 2.0.

Se, por um lado, certos aspectos da historicidade atualista parecem se assemelhar a uma radicalização das tendências modernas, enquadrando-se na perspectiva de uma hiperaceleração (Cf., entre outros, Turin 2019), por outro, o questionamento, a desregulamentação e a perda de autonomia de subsistemas, como a religião, a política e a mídia, revelam um lado do presente que parece dissolver estruturas fundamentais da modernidade, deixando em seu lugar um vazio continuamente ativado por uma agitação sem direção, mais do que apenas diferentes acelerações.

Um dos efeitos do tempo que consideramos atualista é a crença de que estar atualizado com as últimas notícias é o mesmo que estar certo. A expansão dos canais de notícias 24 horas, novas plataformas e redes digitais são alimentadas por esse impulso de atualização. Nesse ambiente, *fake news*, informações erradas e desinformação produzidas, disseminadas e impulsionadas em escala industrial tendem a desempenhar um papel decisivo em nossas vidas. Ao invés de checar as fontes, procurando suas origens e consequências, toda nossa energia é captada pelo fluxo contínuo de notícias e seus comentaristas (Morgan e Clulow 2010, 258-9; Briiggle 2010, 170; Lee 2014, 107; Araujo e Pereira 2022).

Frédéric Clavert (2018, 186) afirma que o tempo de atualização se confunde com o chamado “tempo real” das redes sociais e, nesse sentido, “essa experiência do tempo não é mais centralizada no quadro de um contexto midiático marcado pela televisão e rádio, mas distribuído, o que tem profundas consequências na percepção do presente mas também na do passado”. O tempo atarefado do atualismo combina dois significados usuais da palavra atualização que, em alguns momentos, podem parecer contraditórios: atividade desordenada e/ou regular. O movimento aparentemente regular, mas imprevisível das ondas do mar é talvez uma imagem melhor do que a metáfora da história como um rio para caracterizar essa experiência do tempo histórico na modernidade. O movimento em ondas transporta energia sem deslocar matéria, tudo parece muito agitado, mas o quadro geral do movimento permanece o mesmo. Evoca-se muito o passado, e mesmo o futuro, mas o presente permanece pobemente transformado.

Nas próximas seções, demonstraremos como essa teoria do atualismo nos ajuda a compreender aspectos críticos dos engajamentos com a história propostos por grupos bolsonaristas no Brasil.

A ASCENSÃO DO NEOPOPULISMO BOLSONARISTA

Em 2018, Bolsonaro foi eleito presidente do Brasil após uma campanha altamente controversa. Em um dos episódios mais dramáticos, o então candidato foi esfaqueado durante um comício de campanha. Nesta análise temos que ter em mente que “Jair Bolsonaro é, sem dúvida, o presidente de direita mais radical do mundo que foi eleito democraticamente [2018] nas últimas décadas” (Rocha, Solano e Medeiros 2021, 13. Cf., também, Aarão Reis 2020; Oliveira 2018; Oliveira e Pinha 2020). Entendido como líder de um movimento plural de defesa de uma agenda política, Bolsonaro conseguiu ativar sua base respondendo à demanda existencial de presença e sentido no tempo. Navegando em um ambiente comunicacional atualista, o bolsonarismo é uma espécie de realidade compartilhada e simulada que torna obsoletos aspectos fundamentais da modernidade historicista. Questões como quem somos e para onde vamos são respondidas por meio de uma gramática que, embora simule certas estruturas do historicismo moderno, difere dele em alguns aspectos importantes.

O estilo da política populista do bolsonarismo é acoplado a elementos do discurso neoliberal e sua rejeição ao Estado. Moffitt (2017) argumenta que o populismo como um estilo de performance política pode ser analisado por meio de interações entre “líderes” como *performers*, “o povo” como público da performance e “a mídia” como o palco em que essa performance é representada³. A rejeição da tecnocracia (Moffitt 2019, 54-5) pelo bolsonarismo está mais preocupada com os agentes públicos e estatais do que com as grandes corporações. Esse traço se reflete na historicidade do bolsonarismo por meio de uma ambivalência que oscila entre uma dimensão nostálgica e outra que libera a agitação destrutiva da cultura corporativa contemporânea, que sonha em substituir os técnicos tradicionais por algoritmos (Isaac 2019).

A fantasia tecnológica incorporada na *Gig Economy*, por exemplo, cumpre o impulso populista pelo fim da mediação. Isso explica como no eleitorado bolsonarista podemos encontrar tantos cristãos conservadores/homens brancos, que se sentem obsoletos e sonham com a restauração dos costumes (Buriti 2021) quanto motoristas de empresas como a Uber, que se consideram empreendedores atualizados. Para eles, a tecnocracia

³ O autor define o estilo político da seguinte forma: “os repertórios de performances corporificadas, simbolicamente mediadas, feitas para audiências que são usadas para navegar pelos campos de poder que compõem o político, estendendo-se desde o domínio do governo até a vida cotidiana” (Moffitt 2017: 38). Assim, o estilo populista gira em torno de três aspectos: apelar a seus apoiadores, “o povo”, para estar continuamente contra certas “élites”; rejeição das convenções do discurso político ou mesmo polido; e encoraja uma narrativa de crise, colapso ou ameaça. Então, se definirmos populismo nos termos de Moffitt, podemos afirmar que Bolsonaro é um populista de extrema-direita atualizado com certos traços fascistas. Cf., também, Rosanvallon 2020. No entanto, no sentido “clássico”, seria preciso destacar as duas objeções bem apontadas por Perry Anderson (2019): “Bolsonaro é melhor categorizado como populista? Sem dúvida, sua postura de valente inimigo do *establishment* e seu estilo de homem tosco do povo fazem parte do repertório do que geralmente é visto como populismo. [...]. Mas na galeria dos populistas de direita hoje, Bolsonaro não se encaixa no projeto padrão em pelo menos dois aspectos. A imigração não é um problema no Brasil [...] Uma segunda diferença significativa está no caráter do nacionalismo de Bolsonaro. Sua batida patriótica no peito é mais fictícia”. Veja também Klen 2020; Gomes 2020; Tamaki; Fuks 2020. Sobre a história do conceito de populismo na América Latina, ver, entre outros, Mackinnon&Petrone 1998; Gomes 2021.

e a autoridade opressora dos especialistas/cientistas seriam destruídas pela tecnologia da informação. Longe de serem apenas restauradores, esses bolsonaristas aguardam um futuro disruptivo com ansiedade e otimismo. Analisando diversas entrevistas com motoristas da UBER em 2018 na cidade do Recife, Junge e Tavares (2020) revelam que o universo da nova direita já atravessava suas narrativas, formando o que os autores chamaram de uma “subjetividade móvel”, que “[...] se estrutura, de um lado, a partir de um movimento urbano que não é organizado por um vínculo com algum grupo social e, de outro, a partir da capacidade que as relações de trabalho específicas dos Ubers, [...] têm de inviabilizar formas de construção de solidariedades sociais”. (p. 105-106)⁴

Em ensaio publicado em 2019 intitulado “Amanhã vai ser maior”, Rosana Pinheiro-Machado já identificava que “o bolsonarismo é, antes de tudo, um discurso raso que se propaga no vácuo para responder a profundos e diversos ressentimentos” (p. 253). Diferenciando os eleitores pobres de Bolsonaro em 2018, a autora os divide em dois tipos, o primeiro, que se deixou levar por um vago discurso antissistema, e o segundo, o fanatizado por um mecanismo de comunicação “capilar e horizontal”. O que a autora apontava já em 2019 não deixou de ser realidade, apesar de seus fluxos e refluxos, o grupo B não só cresceu, como se radicalizou, ele é “[...] quem nos aterroriza. Ele é o personagem de uma realidade distópica, aquele que espera mais autoritarismo, como fechar o Congresso e o Supremo Tribunal Federal. Essa é a base que está cada vez mais autorizada a pensar, dizer e fazer o que outrora era impensável. E o pior: sabem que nada vai acontecer a eles” (*Idem*, p. 253).

Como muito bem sintetizou Luisa Rauter Pereira (2021) ao analisar alguns protestos políticos contemporâneos, em especial, o Occupy Wall Street (EUA) e Junho de 2013 (Brasil): “A dimensão do passado produzida no contexto desses protestos não se resume, portanto, à luta por reparação histórica de injustiças e violências sofridas ou mera apreciação estética, como as hipóteses presentistas sugerem. No Brasil, as referências à ditadura militar e nos Estados Unidos, ao passado indígena, por exemplo, são eminentemente projetivas, isto é, são passados inspiradores da ação e não passados a serem reparados ou aos quais se deve justiça no presente. Da mesma forma, acredito que “precaução”, “medo” e “dívida” são expressões que não esgotam a dimensão do futuro que o fenômeno engendra. Embora tais dimensões existam como vimos, por exemplo, em alguns cartazes do Occupy Wall Street, o “futuro aqui e agora”, isto é, o futuro que se faz na atualidade da luta ou até mesmo, durante o próprio protesto é o que está em jogo. Tais elementos da temporalidade de fenômenos políticos centrais são, em grande medida, invisibilizados caso hipóteses universalizantes sejam aceitas como descrições totais do contemporâneo. Há um certo saudosismo em relação ao “futuro aberto” das filosofias da história que subjaz às descrições presentistas, do qual é necessário escapar para que a complexidade do contemporâneo se revele nas análises ligadas à teoria da História” (21-22).

Após a vitória de Trump em 2016, intensificou-se o esforço da comunidade global de especialistas na busca de possíveis alternativas teóricas e políticas que contribuíssem para a compreensão da (re)emergência da direita e da extrema-direita mundial (Cf. Cheyfitz 2017; Valencia-García 2020; Araujo e

⁴ No capítulo “Vozes sobre Bolsonaro” (Klen 2020) também analisamos os vínculos entre motoristas de aplicativo e a emergência da extrema direita.

Pereira 2022; Ávila 2021). Do ponto de vista da teoria do atualismo, o movimento de direita se expandiu surfando melhor na agitação e dispersão do fluxo de atualizações, o que facilita a disseminação de *fake news* e desinformação, incluindo (mas não exclusivamente) as referências à história. Todos os humores que Heidegger descreve como altamente ligados à atualização em termos mágicos, a saber, tagarelice, ambiguidade e curiosidade, são frequentemente associados a efeitos colaterais da cultura digital contemporânea.

Qualquer tentativa de buscar uma versão coerente e organizada da história que faça sentido para a base bolsonarista parece estar fadada ao fracasso. Assim como a base eleitoral/popular de Bolsonaro é heterogênea, dispersa e fragmentada, da mesma maneira se dá sua relação com os conteúdos históricos. Embora existam alguns subgrupos bolsonaristas para os quais determinados temas históricos são relevantes, como o Brasil Imperial (1822-1889) para monarquistas e católicos conservadores, e a Ditadura Militar (1964-1985) para os militares e seus satélites, para o segmento evangélico essas histórias são menos relevantes, assim como para parte do empresariado que apoia Bolsonaro em nome de uma agenda neoliberal na economia (Rocha 2021).⁵

O segredo do código de Bolsonaro tem sido sua capacidade de formar “minorias ativas” a partir da união de grupos heterogêneos, identidades majoritárias que se representam como ameaçadas (Cf. Appadurai 2009). Nossa argumento é que a agitação e dispersão maximizadas pela historicidade atualista é a chave para entender a ativação populista, mas segmentada, das bases eleitorais bolsonaristas. A imersibilidade dos novos sistemas de comunicação tem, no caso brasileiro, seu maior exemplo na conjunção de telefones celulares e grupos de WhatsApp e Telegram. Independentemente da escolaridade do usuário, as mensagens de voz e os memes do aplicativo sintonizam as bases bolsonaristas produzindo os efeitos de autenticidade e verdade que alimentam o desejo populista de imediaticidade.⁶ A cada atualização, que costuma ser em tempo real, as formas de sentir e pensar são orquestradas.

⁵ Sobre as especificidades do neoliberalismo na América Latina, inclusive durante os governos de esquerda, ver Gago (2017). Para Perry Anderson (2019) a vitória de Bolsonaro significa a interrupção de um certo freio ao neoliberalismo: “por uma dúzia de anos, o Brasil foi o único grande país no mundo a desafiar a época, para recusar o aprofundamento do regime neoliberal do capital e relaxar alguns de seus rigores em favor dos menos abastados”.

⁶ O WhatsApp pertence ao Facebook e é o principal meio de comunicação digital para os brasileiros. Mas dada a reação da empresa do Facebook contra Trump, bem como algumas das medidas autorregulatórias da empresa, a família Bolsonaro incentivou seus fiéis seguidores a migrar para o Telegram. Em outubro de 2021, o canal do presidente Bolsonaro tinha mais de 1 milhão de seguidores no Telegram, enquanto o canal do ex-presidente Lula tinha mais ou menos 35 mil. <https://bit.ly/3n6MXNX>. Acesso: 19/10/2021. Sobre a relação entre bolsonarismo e grupos de WhatsApp ver, CHAGAS, 2021. Importante pesquisa qualitativa sobre bolsonarismo no Brasil, de junho de 2021, afirma entre outras coisas: “Vários [bolsistas] dizem que depois de ver notícias na mídia, vão atrás da realidade dos fatos. Lá eles tiram a realidade dos fatos do que narram as páginas do presidente e seus seguidores. (...). Sintomas da ruptura da esfera comunicacional e da eficácia da comunicação bolsonarista são a guerra de versões, a perda de legitimidade das fontes tradicionais, a instabilidade do status de verdade e negação. (...). A recorrência de argumentos expressivos por partidários ferrenhos indica o uso de fontes de informação que divulgam versões bolsonaristas dos fatos – algo que é corroborado pelas respostas sobre o acesso à informação: canais oficiais do presidente, canais de seus filhos e aliados. Outra forte evidência do funcionamento dessas fontes são as respostas

PERFORMAR HISTÓRIA: O PASSADO COMO GUARDA-ROUPAS

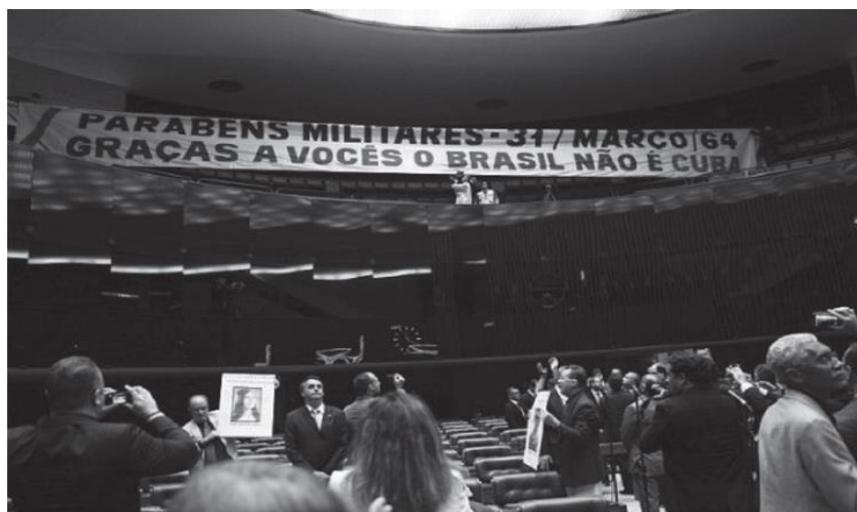


Figura 2: Congresso homenageando o período militar

Fonte: Google Imagens

A faixa acima foi estendida na Câmara dos Deputados Federais em 2014 durante a sessão solene de comemoração dos 50 anos do golpe civil-militar de 1964 que inaugurou uma ditadura que durou até 1985. O excêntrico deputado e ex-militar responsável por fazer o banner se tornaria o próximo presidente eleito do Brasil: Jair Messias Bolsonaro. Apesar do negacionismo histórico sobre diversos assuntos, Bolsonaro tem especial predileção pela negação dos crimes da Ditadura Militar. Como protagonista de uma comunidade de memória centrada nessa negação, Bolsonaro ganhou ampla visibilidade nacional em 2016, quando reverenciou a memória de Carlos Alberto Brilhante Ustra, que foi, em 2008, o primeiro militar condenado por sequestro e tortura na Ditadura militar.

É nesse contexto que o primeiro secretário de cultura de Bolsonaro se tornou um dos protagonistas dessa guerra cultural ao performar episódios traumáticos da história contemporânea. Roberto Alvim provocou fortes reações negativas no público ao produzir e divulgar em suas redes sociais um vídeo repleto de referências estéticas e ideológicas ao nazismo⁷. O vídeo continha passagens inspiradas nos discursos de Joseph Goebbels, bem como trechos da ópera *Lohengrin*, de Richard Wagner, e outras referências reacionárias, como uma cruz patriarcal em sua mesa de trabalho. O trecho mais destacado pela imprensa dizia:

A arte brasileira na próxima década será heróica e será nacional. Será dotada de uma grande capacidade de envolvimento emocional e será igualmente imperativa, pois estará profundamente ligada às aspirações urgentes do nosso povo, ou então não será nada.⁸

às vezes excessivamente padronizadas dadas por torcedores de todos os cantos do país" (Paula et all. 2021, 39-42.) Cf., também, Feres e Gagliardi 2021; Zúñiga 2020.

⁷ glo.bo/2YvXzxN.

⁸ Transcrito de bit.ly/3mr7bl3

Roberto Alvim veio de uma carreira de diretor teatral, tardivamente convertido ao catolicismo e à retórica da direita alternativa, proposta pelo ideólogo radical Olavo de Carvalho⁹. Ao se defender das acusações, negou que as referências nazistas fossem intencionais, atribuindo as semelhanças a mera coincidência e, posteriormente, a alguma intervenção satânica¹⁰. Alguns críticos chegaram a sugerir que a atuação de Alvim no vídeo poderia ser algum tipo de ironia, considerando a falta de consistência do episódio. Tratar o episódio simplesmente como um caso de “usos da história” que deve ser desmantelado por uma longa hermenêutica não parece chegar ao cerne do que está em jogo na historicidade do novo populismo brasileiro.

Alvim foi demitido logo após esse episódio infame e substituído por Regina Duarte, atriz de novelas famosa nacionalmente. Seu curto período na secretaria também foi marcado por performances polêmicas e poucas ações concretas. Sua demissão foi motivada por uma entrevista à CNN Brasil¹¹, em maio de 2020. Nessa entrevista ela tentou justificar seu apoio ao governo Bolsonaro, apesar das acusações sobre suas ligações com a ditadura militar e seus valores:

Eu não quero olhar para trás, se eu continuar olhando no retrovisor eu vou bater, eu posso cair de um penhasco na minha frente. Você tem que olhar para frente, você tem que ser construtivo, você tem que amar o país. O que eu tenho hoje? Eu tenho isso, é com isso que vou lidar. Continue perguntando coisas que aconteceram nos anos 60, 70, 80... pessoal, vamos em frente! [cantando] Pra frente Brasil, salve a seleção, de repente é aquela corrente pra frente.¹²

Embora a secretaria elogie o abandono de passados traumáticos em nome de um presente leve, ao final ela é capturada por um passado que, pelo menos para ela, estava muito presente. Ao entoar um dos hinos da seleção brasileira de futebol, amplamente cantado na Copa do Mundo de 1970, e que foi explorado pela propaganda autoritária, ela performou o tempo de parte de sua geração que se formou na ditadura. Aqui, mais do que os episódios do passado diretamente mencionados, interessa-nos essa continuidade no modo de sentir o tempo histórico incorporado no refrão geracional: “Pra frente Brasil, Brasil, salve a seleção”¹³. Esse Brasil que avança é a atualização de um presente esvaziado de qualquer passado incômodo, mas repleto de sensações, energia, como acreditamos ser impulsionado pela historicidade atualista.

⁹ Sobre Carvalho, Cf. bit.ly/3AdT9Ik

¹⁰ bit.ly/2YooURC

¹¹ bit.ly/3uKTn8P

¹² glo.bo/2YvXzxn

¹³ Canção chauvinista utilizada pela Ditadura Militar (1964-1985) e seus torcedores durante e após a vitória da seleção brasileira de futebol na Copa do Mundo de 1970. Cf. <https://bit.ly/3GKd6tQ>

A entrevista continua com o repórter interrompendo a atriz:

Repórter: Secretária...

Regina Duarte: [rindo] Não foi bom quando cantamos isso?

Repórter: Foi um período muito difícil né.... tem muita história, muita gente morreu durante a Ditadura, eis a questão. Enfim...

Regina Duarte: Cara, desculpa, vou falar uma coisa assim... O ser humano não para de morrer. Se você fala sobre a vida, há morte do outro lado. Por que as pessoas [reclamam] oh, oh, oh...? Por quê?

Repórter: Porque houve tortura, secretária, houve censura à cultura.

Regina Duarte: Bem, mas se houve tortura, sempre houve.... meu deus, Stalin, quantas mortes? Hitler, quantas mortes? Se vamos continuar trazendo os mortos, arrastando esses cemitérios... Desculpe, não, eu não quero arrastar um cemitério de mortos nas minhas costas. [...] estou leve, sabe, estou viva, estamos vivos, vamos continuar vivos. Por que olhar para trás? [...] eu acho que tem morbidez nesse momento... A Covid está trazendo uma morbidez insuportável. Isso é perigoso, sabe, para a mente das pessoas. Gente... isso não é legal.

Essa passagem precisa ser interpretada a partir de um contexto mais amplo da agenda bolsonarista no enfrentamento à pandemia da Covid-19. Bolsonaro sempre tentou minimizar os riscos à saúde em nome da proteção da economia. Em vários momentos, ficamos em dúvida se Regina Duarte está falando dos mortos do presente, da pandemia, ou dos mortos do passado, da Ditadura. Ela não nega a existência da tortura, da censura ou dos mortos, apenas nos convida a esquecer e continuar atualizando a história brasileira para o futuro. Esse presente que usa o passado e o futuro independentemente de sua resistência ontológica ou histórica é exatamente o que chamamos de presente atualista. Diferente do presentismo que foca no fechamento do futuro, acreditamos que a historicidade atualista engaja o passado e o futuro na perspectiva de um presente autocentrado, homogêneo e confiante. Um dos efeitos colaterais desse tipo de engajamento é o risco de sermos constantemente tomados pela história que se quer ou esquecer ou domesticar.

Duarte renunciou logo após esta entrevista, concedida à CNN Brasil. O terceiro e definitivo secretário da cultura foi Mário Frias, que também é ator, embora bem menos famoso que Duarte. Em setembro de 2020, no contexto das comemorações do Dia da Independência do Brasil, foi responsável por uma série de vídeos curtos em homenagem aos heróis brasileiros. No canal do YouTube da Secretaria de Comunicação do Governo Federal, encontramos apenas dois episódios da série, que, quando lançados, sugeriam que seria algo mais ambicioso. No primeiro vídeo, o secretário/ator Mário Frias percorre as salas do Museu Histórico Nacional, em Brasília. Na paisagem predominam pinturas e objetos de valor documental, maioritariamente do século XIX. O próprio secretário inicia a narrativa:

Você já parou para pensar como seria se pudéssemos olhar para a nossa história como estou olhando para os objetos aqui nesta sala? Se pudéssemos ver tudo o que vivemos em nossas vidas de uma forma simples, acessível à nossa visão? O que veríamos?¹⁴

¹⁴ <https://bit.ly/3Bi4c4w>.

A narrativa passa a celebrar um homem comum, supostamente brasileiro, cheio de virtudes patrióticas, trazendo imagens e frases do hino nacional de uma forma nem sempre muito bem-sucedida, mas sempre trivial. Sua primeira afirmação aborda diretamente o impulso populista de imediatismo, como se uma conexão narratológica historicista pudesse ser substituída por um passado experimentado como uma sequência de imagens vívidas. Frases como: “temos bons exemplos em todos os lugares” abundam no vídeo. Todo o discurso leva à imagem do herói como um papel imemorial. Essa primeira parte termina com a frase, ao mesmo tempo vazia e ambiciosa, “nossa história precisa ser contada”. A narrativa está ancorada no fato de que em 5 de setembro de 2020 completaria cinco anos de um episódio em que um morador de rua confrontou um sequestrador que mantinha uma mulher refém. A mulher consegue escapar, mas o sem-teto é assassinado pelo sequestrador em um desfecho trágico, capturado em vídeo e exibido em rede nacional e internet. É este evento da crônica de violência do cotidiano urbano, representado obsessivamente pela mídia, que é tornado chave para acessar a história em seus aspectos atualistas.

O segundo episódio da série compara o gesto do sem-teto com a crucificação de Cristo entre dois bandidos¹⁵. O sem-teto, que também poderia ter cometido crimes, teria se redimido com seu gesto heróico. Exibindo na tela vários nomes de heróis brasileiros supostamente anônimos do passado recente, o narrador afirma que suas histórias deveriam ser contadas. O Brasil é uma nação que também precisaria de redenção, de redescobrir sua identidade por meio de uma ideia de “povo” com uma clara continuidade histórica sem nenhuma fratura ou contradição, mas que se comprova mais por sua presença evocada do que por uma grande narrativa: “Esses heróis anônimos de hoje, até então ignorados, nos levam a olhar para os grandes heróis do nosso passado. No dia 7 de setembro, dia em que se comemora oficialmente a Independência do Brasil, decidimos celebrar os bravos de hoje e os grandes brasileiros de ontem juntos”. Este encontro está longe de ser uma espécie de fusão de horizontes gadameriana, mas uma atualização violenta de fragmentos históricos em prol de um presente particular. Como dissemos antes, o fazer presente ou atualizar é a resposta à experiência da história como uma sucessão vazia de agora.

¹⁵ <https://bit.ly/3izrcVE>.



Figura 3: Frame da série *Heróis Brasileiros*
Fonte: Canal oficial do Governo Federal no YouTube

A imagem acima, retirada do vídeo, apresenta os heróis da história brasileira: dois imperadores, uma princesa e uma imperatriz, dois estudiosos, um considerado patriarca da Independência e outro que se destacou pela luta pela abolição da escravatura no final do século XIX. Menos que uma operação historicamente coerente, a trama parece transitar por uma fantasiosa imaginação popular. Um convite ao homem comum do presente para se juntar a este tipo de museu de cera que se dá para ser visto no lugar da história. Assim, a fantasia de ver o passado imediatamente é realizada sem nenhum compromisso mais estruturado com uma visão articulada e sincronizada dos acontecimentos. A união entre o presente e o passado acontece como um feitiço, e qualquer imagem podem aparecer nessa máquina do tempo populista-atualista.

Em um país como o Brasil, que nunca conseguiu democratizar as experiências da história moderna entre sua população (Pimenta *et al*, 2014) e somente na década de 1980 conseguiu universalizar o acesso à educação básica, essa dimensão fantasiosa tem amplo espaço para se enraizar. Os novos sistemas digitais refinaram a comunicação entre os atores políticos e suas bases fragmentadas. É como reflexo dessas bases, num esforço que transforma fragmentação em segmentação, que o imaginário político se organiza.¹⁶ O populismo bolsonarista realiza a historicidade atualista porque suas bases se organizam dessa forma. Ao invés do Estado nacional sincronizar e afinar a sociedade, como vem ocorrendo desde o século XIX, é a sociedade segmentada que, por meio do barulho e da agitação, fragmenta o Estado e a política.

¹⁶ Em sua ontologia do digital, David Berry nos ajuda a pensar como esse sujeito fragmentado pode ser segmentado: “As experiências de vida, então, tornam-se cadeias processuais que são registradas e registradas por meio de fluxos de informações armazenadas em bancos de dados, através de uma subjetividade mínima, descentralizada e fragmentária que se unifica através do suporte cognitivo fornecido por dispositivos computacionais que reconciliam um ser humano ‘completo’” (Berry 2011, 128).

Este recurso mais superficial a temas e personagens históricos não parece ser o resultado de uma ação ideologicamente coerente. A vitrine ideológica é consequência da necessidade de atender a parte da base para a qual esses valores fazem sentido, mas que não representam a integralidade das forças que o bolsonarismo conseguiu reunir. A evocação de temas soa contingente, mas a estratégia de comunicação está muito bem estruturada para responder à forma contemporânea de fazer circular a informação.

Em 29 de agosto de 2021, o ex-ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles publicou um tweet comparando Bolsonaro com o general que proclamou a república brasileira em 1889 por meio de um golpe de Estado. O tweet foi postado como parte da estratégia de mobilização para os protestos convocados para o 7 de setembro. Mais do que uma analogia histórica anacrônica, já que o personagem histórico evocado não está diretamente relacionado ao contexto da Independência do Brasil (1822), o que parece importar, para além da ameaça implícita de golpe, é vestir Bolsonaro com a pele de um herói histórico. A utilização da pintura histórica facilita a identificação do gesto nos mesmos termos sugeridos pelo secretário de cultura um ano antes: o passado é como um grande guarda-roupa cheio de imagens *prêt-à-porter*. Esse pronto-a-vestir atualista da história é parte essencial do estilo político bolsonarista (Moffitt 2019, 51) e ajuda a explicar o tipo particular de negacionismo histórico ancorado na disseminação de *fake news*. Assim como na moda, também neste “*ready to go*” pode estar em jogo uma pulsão para a democratização, desde que o consumidor esteja disposto a se deixar vestir por passados genéricos e descartáveis. A vantagem dessa postura está na velocidade com que essas referências históricas podem ser modeladas para atender às demandas do dia.



Figura 4: Twitter do então ministro Ricardo Salles
Fonte: Twitter

A agitação acaba por obscurecer o sentido do que os populistas atuais estão realmente fazendo. Performar a história é um dos elementos para produzir agitação e distração. Assim, devemos estar atentos não só, ou sobretudo, aos usos da história, entendidos como o uso articulado e consciente de personagens e acontecimentos históricos, mas à análise de que tipo de historicidade estrutura o fenômeno populista. Neste caso particular, afirmamos que a experiência atualista do tempo facilita suas atuações ao confundir passado e futuro com um presente único.

Gostaríamos de não reduzir a “história” ao passado, nem a nossa relação com ela a um caminho de mão única, porque não usamos a história sem sermos usados em grande medida. Conhecer as historicidades significa perguntar como os novos populistas usam e são usados pelas histórias que fazemos e sofremos (Araujo 2013 e 2017; Abreu, Bianchi, Pereira 2018; Pereira, 2022). Propositalmente, acreditamos que sair da “gaiola” atualista envolve essa compreensão mais ampla do tempo histórico. Assim, neste trabalho preferimos analisar as temporalizações da historicidade (passado-presente-futuro). Imaginar que o passado possa ser algo objetivado e usável é um dos fundamentos da temporalidade populista (não exclusivamente), acreditamos que nossa tarefa é justamente reintegrar a complexidade temporal nesses fenômenos enfatizando suas formas de temporalização, ou seja, como passado-presente-futuro trabalham em conjunto.

Acreditamos que o ambiente atualista enfraquece as narrativas históricas modernas e permite que usos inconsistentes de episódios conhecidos da história sejam distorcidos e representados como verdadeiros. Tanto o populismo quanto o atualismo tendem a corroer o especialista e o discurso autorizado. Eles constroem e alimentam universos simulados que substituem formas modernas de mediação, objetividade e solidariedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por mais incoerente que pareça, o universo paralelo do bolsonarismo consegue dar sentido a essa agitação em um ambiente em que outros sistemas parecem existir apenas para traduzi-la. Mais uma vez, a palavra simulação é a chave aqui. Em última análise, essa noção de simulação nos ajuda a compreender como a história produzida pela nova direita, mesmo quando não utiliza o negacionismo, apenas simula os procedimentos da historiografia acadêmica.¹⁷ Sem essa simulação, ela perderia sua eficácia, o que não significa que possamos confundir essa historiografia paralela com o que é feito pela disciplina histórica, tal como se constituiu, como uma das estruturas dos Estados nacionais modernos. Contra aqueles que, vestidos de novos cruzados,

¹⁷ Cf., também, entre outros Avelar e Bentivoglio 2019; Avila 2021; Avritzer 2020; Bauer 2017; Lucchesi, Silveira e Nicodemo 2020. Nesta direção, Rodrigo Perez Oliveira (2020) tem o mérito de nos convidar a tentar suspender julgamentos políticos imediatos e apostar na compreensão analítica do discurso bolsonarista e seus formuladores, em particular o negacionista Olavo de Carvalho. O autor mapeia nos textos e vídeos de Olavo de Carvalho o surgimento do tema do “marxismo cultural” e sua alegada influência sobre a ciência contemporânea, deturpada por um fantasioso viés ideológico. Assim, longe de simplesmente negar a ciência, o olavismo se coloca como o defensor da verdadeira ciência, mesmo que contraditorialmente afirme a necessidade de uma espécie de contra-ideologia que dispute o terreno com as mesmas ferramentas do “marxismo cultural”.

celebram a sacralidade da civilização ocidental e fazem de Jair Bolsonaro (e outros líderes populistas como Trump e Orban) seus novos campeões, pouco temos a dizer.

Nossa pesquisa mostra que o populismo autoritário de Bolsonaro é fortemente baseado na negação, revisão e falsificação da história. Essa estratégia transformou todos os adversários políticos em inimigos “de esquerda” e comunistas, atualizando um vocabulário usado durante a Ditadura Militar (1964-1985) e empregado em vários países durante a Guerra Fria. As inconsistências factuais nessas alegações, acopladas pelo discurso anticorrupção e de transparência atualista (Pinha e Pereira 2022), são obliteradas pela velocidade dos fluxos de informação e pelo efeito de autenticidade inerente à sensação de imediaticidade produzida pela mídia digital. Deste modo, para as bases bolsonaristas o nazismo pode ser um movimento de esquerda, assim como qualquer pessoa pública que se oponha ao seu líder pode ser retratada como comunista.

O que estamos chamando de atualismo está enraizado na dimensão ontológica da *atualização*, particularmente em seus aspectos impróprios, como resumimos acima. Como ontológica, a possibilidade de atualização está sempre presente, mas acreditamos que ganha impulso e especial relevância nas historicidades contemporâneas. O conceito de *atualismo* tenta chamar nossa atenção para essa mudança recente de sensibilidades e de vocabulários para abordar e experimentar o tempo histórico, em especial, nos ajuda a interpretar, pela via da teoria da história, certo uso da história em que o passado se torna em uma forma de variedade, de distração, constantemente vestida e travestida pelo neopopulismo brasileiro. Esperamos ter deixado claro, desse modo, que a ausência de uma narrativa histórica coerente do ponto de vista moderno não significa ausência de sentidos ou de lógica no bolsonarismo. Afinal, esperamos ter demonstrado que a lógica histórica do bolsonarismo é atualista.

Portanto, podemos concluir que as afinidades que vemos entre o neopopulismo brasileiro — ou o bolsonarismo — e a historicidade atualista são as seguintes: (i) ambos florescem em um ambiente comunicacional caracterizado pela realidade compartilhada e simulada que desafia as autoridades e instituições modernas, (ii) ambos tendem a dissolver a sincronização histórica dando lugar à dispersão e agitação e (iii) ambos têm um engajamento mais pragmático com o conteúdo histórico. Assim, o caráter antissistêmico do bolsonarismo se alimenta da ideia de relação automática e imediata com a realidade que emerge do imaginário do atualismo em sua profunda ligação com a cultura digital.

REFERÊNCIAS

- ABRANCHES, Sérgio. *O tempo dos governos incidentais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- ANDERSON, Perry. Bolsonaro's Brazil. *London Review of Books*, 2019. Disponível em <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v41/n03/perry-anderson/bolsonaro-s-brazil>. Acesso em 15 mar 2022.
- ARAUJO, Valdei L. et al. *Bolsonarismo: realidades paralelas (2020-2022)*. Editora FGV, 2022.
- ARAUJO, V. L.; PEREIRA, M. H. de F. Updatism: Gumbrecht's broad present, Hartog's Presentism and beyond. *Diacronie: Studi di Storia Contemporanea*, 43: 1-21, 2020.

- ARAUJO, V. L.; PEREIRA, M. H. F. *Atualismo 1.0: como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Vitória: Milfontes, 2019.
- BARLETT, Lesley; VAVRUS, Frances. 'Comparative Case Studies'. *Educação & Realidade*, 42(3): 899-920, 2017.
- BERRY, David M. *The Philosophy of Software*. New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- BERRY, David M. *Critical Theory and the Digital*. London: Bloomsbury, 2014.
- BRIGGLE, Adam. Dear Facebook?, in D.E. Wittkower (ed.), *Facebook and Philosophy*, pp. 161-172. Chicago: Open Court, 2010.
- BURITY, Joanildo. The Brazilian Conservative Wave, the Bolsonaro Administration and Religious Actors. *Brazilian Political Science Review*, 15(3), 2021.
- CHAGAS, Viktor. Meu malvado favorito: os memes bolsonaristas de WhatsApp e os acontecimentos políticos no Brasil. *Estudos Históricos*, 34: 169-196, 2021.
- CHEYFITZ, Eric. *The Disinformation Age*. New York: Routledge, 2017.
- CLAVERT, Frédéric. Face au passé : la Grande Guerre sur Twitter. *Le Temps des médias*, 31(2): 173-186, 2018.
- FERES, João; GAGLIARDI, Juliana. Populism and the Media in Brazil: The Case of Jair Bolsonaro. In: KOHL, Christoph *et al* (ed.), *The Politics of Authenticity and Populist Discourses*, p. 83-104. New York: Palgrave Macmillan, 2021.
- FINCHELSTEIN, Federico. *From Fascism to Populism in History*. Berkeley: UCPRESS, 2019.
- GAGO, Verónica. *Neoliberalism from Below*. Durham: Duke Universiy Press, 2017.
- GOMES, Angela. M. de Castro. The History and Historiography of Populism in Brazil (1930 - 1964). *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- GOMES, Angela. M. C.; DEVOTO, Fernando. J. *Le gouvernement Bolsonaro : ni fascisme ni populisme, autoritarisme radical*. 2020. Disponível em: <https://www.politika.io/fr/article/gouvernement-bolsonaro-fascisme-populisme-autoritarisme-radical>. Acesso em 15 mar 2022.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. New York: State University of New York Press, 2010.
- ISAAC, Mike. *Super Pumped: The Battle for UBER*. New York: W. W. Norton & Company, 2019.
- JUNGE, Benjamin; TAVARES, Álvaro P. Aguiar . Subjetividades Móveis: sentidos de periferia e percepções da crise entre motoristas de uber em Recife. Dossiê subjetividades periféricas • Novos estud. CEBRAP 39 (1) • Jan-Apr 2020.
- KLEN, Bruna. *et al* (ed.) *Do fake ao fato*. Vitória: MilFontes, 2020.
- LEE, Newton. *Facebook Nation: Total Information Awareness*. New York: Springer, 2014.
- MACKINNON, M. M.; PETRONE, M. *Populismo e neopopulismo en América Latina*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- MOFFIT, Benjamin. *The Global Rise Of Populism*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- MOFFIT, Benjamin. Populism versus technocracy in: COSSARINI, Paolo *et al*. (eds.), *Populism and Passions*, p. 49-64. London: Routledge, 2019.
- MORGAN, R.; CLULOW, J. The Proles and Cons of Facebook, in: WITTKOWER, D.E. *Facebook and Philosophy*, p. 258-9. Chicago: Open Court, 2010.

- OLIVEIRA, Rodrigo Perez; PINHA, Daniel. (org.). *Tempos de Crise: ensaios de história política*. 1. ed. Rio de Janeiro: Autograda, 2020.
- OLIVEIRA, RODRIGO PEREZ. O negacionismo científico olavista: a radicalização de um certo regime epistemológico. In: Valdei Araujo; Mateus Pereira; Bruna Klem. (Org.). *Do Fake ao Fato: (Des) atualizando Bolsonaro*. 01ed. Vitória, ES: Mil Fontes, 2020, v. 01, p. 71-90.
- PAULA, Carolina et al. *Bolsonarismo no Brasil*. 2021. Disponível em: <https://iree.org.br/wp-content/uploads/2021/08/Pesquisa-Bolsonarismo-no-Brasil.pdf>. Acesso em 15 mar 2022.
- PEREIRA, LUISA RAUTER. Fissuras do Presentismo: Mudança Histórica nos Protestos Políticos Contemporâneos. *TEMPO E ARGUMENTO*, v. 13, p. e0301, 2021.
- PEREIRA, Mateus. H. F. *Lembrança do presente: Ensaios sobre a condição histórica na era da internet*. Brasil: Autêntica Editora, 2022..
- PEREIRA, Mateus; ARAUJO, Valdei. Vozes sobre Bolsonaro, in: KLEN, Bruna et al (ed.) *Do fake ao fato*, p. 115-140. Vitória: Milfontes, 2020.
- PEREIRA, Mateus; MARQUES, Mayra; ARAUJO, Valdei. *Almanaque da Covid-19*. Vitória: Milfontes, 2020.
- PIMENTA, João Paulo G. et al. A Independência e uma cultura de história no Brasil, *Almanack*, 8: 5-36, 2014.
- RAMALHO, Walderez. Reinterpreting the times of crisis based on the asymmetry between chronos and kairos. *História da Historiografia*, 14(35): 115-144, 2021.
- ROCHA, Camila; SOLANO, Ester ; MEDEIROS, Jonas. *The Bolsonaro Paradox*. Londres: Springer, 2021.
- ROCHA, João César C.. *Guerra Cultural e Retórica do Ódio*. São Paulo: Caminhos Editora e Livraria, 2021.
- TAMAKI, Eduardo Ryo.; FUKS, Mario. Populism in Brazil's 2018 general elections, *Lua Nova*, 109: 103-127, 2020.
- VALENCIA-GARCÍA, Louie Dean (ed.) *Far-Right Revisionism and the End of History: Alt/Histories*. New York: Routledge, 2020.
- ZUBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism*. New York: Hachette Book, 2019.
- ZÚÑIGA, Homero Gil. Populism in the era of Twitter. *New Media & Society*, 22(4): 585-594, 2020.

O passado como distração

Modos de vestir a História no Neopopulismo Brasileiro
Artigo recebido em 15/09/2022 • Aceito em 22/11/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.74060
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

DOI-CODI ATUALISTA

o tempo como tecnologia de controle social

DANIEL BARBOSA ANDRADE DE FARIA

Universidade de Brasília
Brasília | Distrito Federal | Brasil
krmazov@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-7925-1536

Entre as várias ferramentas de que o sistema DOI-CODI dispunha para o controle social, o tempo foi uma das mais destacadas. Nesse artigo, o tempo é entendido, assim, como um instrumento de controle social. Tempo não no sentido abstrato, cronológico, mas sim como ritmo social. No caso em questão, o ritmo imposto pelo sistema DOI-CODI era, sobretudo, definido pela lógica do atualismo, com a produção permanente de informações, a reprodução automática de toda uma maquinaria burocrática e militar que visava agir rápida e intensamente sobre seus alvos, tendo, por isso, desdobramentos operacionais nas estratégias e táticas de combate ao inimigo interno. Nesse sentido, buscamos também desvendar como os instrumentos usados pelo DOI-CODI no combate à chamada subversão, tais como e principalmente a tortura sistemática, obedeciam a essa mesma lógica temporal. No final do artigo, consideramos que mesmo com o fim dos DOI-CODI essa lógica sobreviveu ao fim da Guerra Fria.

Ditadura Militar — Atualismo — Contra-insurgência

A R T I C L E

UPDATIST DOI-CODI

time as a social control technology

DANIEL BARBOSA ANDRADE DE FARIA

Universidade de Brasília
Brasília | Distrito Federal | Brasil
krmazov@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-7925-1536

Among the various tools available to the DOI-CODI system for social control, time was one of the most prominent. In this article, time is understood as an instrument of social control. Time not in the abstract, chronological sense, but as a social rhythm. In the case in question, the pace imposed by the DOI-CODI system was, above all, defined by the logic of updatism, with the permanent production of information, the automatic reproduction of an entire bureaucratic and military machinery that aimed to act quickly and intensely on its targets, having, therefore, operational ramifications in the strategies and tactics of combating the internal enemy. In this sense, we also seek to discover how the instruments used by the DOI-CODI in the fight against the so-called subversion, such as and especially systematic torture, obeyed this same temporal logic. At the end of the article, we consider that even with the end of the DOI-CODI, this logic survived the end of the Cold War.

Military Dictatorship — Updatism — Counter-insurgency

Esse texto propõe-se como uma exploração nas “formas históricas da atualização” (Araújo e Pereira 2018, 20), entendendo-se a atualização como categoria analítica que remete a um tempo em que um determinado sistema parece perpetuar-se num presente contínuo, automatizado, “quando tudo pode ser guardado e recuperado em tempo real” (Araújo e Pereira 2018, 20). O atualismo seria uma espécie de utopia inscrita na tomada da categoria de atualização como paradigma do tempo histórico. Discurso e práticas atualistas que remetem a uma necessidade de atualização permanente, constante, dos sistemas de comunicação, das ideias e mesmo dos sentimentos e afetos. Nesse sentido, aqui vamos pensar o atualismo em suas implicações políticas, em particular vinculadas a dispositivos e tecnologias militares da Guerra Fria (mas que sobreviveram sob novas formas no mundo pós-Guerra Fria). Aceita-se, ainda, o convite realizado no livro de Valdei Araújo e Mateus Pereira (Araújo e Pereira 2018, 119), no capítulo específico sobre as formas e dinâmicas da atualização em 1970, de trilhar outros caminhos a partir dos fragmentos levantados pelos autores. Um deles, em particular, referindo-se a notícia em que o sistema DOI-CODI era apresentado como atualização das Forças Armadas para o enfrentamento da “subversão”, da guerrilha urbana e da guerra revolucionária, por um dos arquitetos daquele sistema, o General Siseno Sarmento (Araújo e Pereira 2018, 123). Nesse caso, era a própria estrutura militar que se apresentava como algo que devia ser atualizado, o que, naquele momento histórico específico, era significativo, uma vez que a Ditadura Militar se pautava por uma militarização geral da política e da sociedade.

Acompanha o atualismo uma “crença quase mágica na reprodução da realidade” (Araújo e Pereira 2018, 55). A realidade, aqui, tende a se confundir com o atual, ou melhor, o que está em estado permanente de atualização. Nesse sentido, vai-se explorar nesse artigo a atualização não somente como marca atribuída a uma tecnologia militar de controle social, mas também como lógica operacional inerente a essa própria tecnologia. Ou seja, quando a propaganda falava do DOI-CODI como sistema atualizado, ela revelava também que esse sistema funcionava de acordo com uma temporalidade própria à categoria da atualização.

Em 1970, esses dispositivos militares em atualização permanente ancoravam-se numa lógica mais ampla, a da Guerra Fria. A Guerra Fria e seus discursos sobre o mundo bipolar, seu anticomunismo, suas teorias militares como a teoria do dominó, enfim, a imagem de um mundo dividido entre dois grandes poderes que, diante de um possível confronto nuclear catastrófico, evitavam essa hecatombe, ao mesmo tempo em se confrontavam militarmente, de maneira não convencional, ao redor do mundo. Entende-se aqui a guerra não convencional como um conjunto de táticas de ações militares situadas fora dos campos de batalha entre dois exércitos uniformizados, que perfariam o terreno da guerra convencional (McClintock 1992). Essa guerra não convencional, que recebeu ao longo dos anos diferentes denominações específicas, seria caracterizada pelo recurso a pequenos grupos operacionais, operando com certa independência frente à hierarquia tradicional das Forças Armadas, grupos estes responsáveis por ações como sabotagem, guerra psicológica, infiltração na população civil inimiga, ações localizadas dentro do território inimigo.

Assim, imagens e práticas em torno da estratégia da contenção dos poderes mundiais, da hegemonia sobre os territórios, sob a égide da geopolítica, na Guerra Fria, davam sentido a todo um acúmulo e dispersão de formas de guerra não convencionais, anti-insurrecionais ou antirrevolucionárias ao redor do mundo – e, claro, a toda a violência que isso implicava, como o uso sistemático da tortura (Martins Filho 2009). Uma das hipóteses norteadoras desse artigo, é que as tecnologias e dispositivos então produzidos se desancoraram da Guerra Fria e sobreviveram ao seu colapso. Nesse sentido, são, ainda, atuais.

É importante, ainda, reconsiderar um aspecto central das definições mais corriqueiras sobre a Guerra Fria (Grandin 2011, 17): o de que se tratou de um conflito nunca efetivo entre as duas potências mundiais, uma espécie de guerra suspensa e limitada a confrontos de ordem ideológica. Greg Grandin observa que essa definição não é válida para o chamado Terceiro Mundo, onde, ao contrário, confrontos militares efetivos ocorreram. Ainda que sob a égide da guerra não convencional. Para Grandin, a Guerra Fria foi uma guerra civil internacional. A questão é que o chamado terceiro mundo era, e talvez ainda seja pensado como palco de guerras sem leis, coloniais, assimétricas, nas quais as ideias clássicas de Clausewitz e do direito internacional não se aplicavam.

Pense-se, mais de perto, no caso brasileiro no DOI-CODI, como instrumento atualizado de guerra contra a subversão. Em 1978, Freddie Perdigão, militar que atuara no DOI-CODI do Rio de Janeiro, apresentou uma monografia à Escola do Estado-Maior do Exército (Perdigão 1978) com uma espécie de histórico descritivo daquele sistema. Perdigão começava sua monografia com um histórico do pós-1964 e a posterior reorganização da esquerda, sobretudo a eclosão da Guerrilha Urbana, para a qual, segundo o autor, o Estado brasileiro não estava preparado. Em 1969 o Governo teria produzido novas diretrizes para a segurança interna do país. Essas diretrizes previam a criação de um sistema encarregado de assegurar a segurança interna por meio de ações preventivas e de caráter permanente, com o máximo de intensidade. Essas diretrizes, ainda segundo Perdigão, implicavam a instauração de uma militarização mais definida, extensa e intensamente, abrangendo todo o território nacional, tendo em vista a emergência de um inimigo interno que se misturava à população civil. Ou seja, tratava-se de uma espécie de declaração de guerra no próprio território nacional (mas uma guerra não convencional). Complementando isso, teria se seguido a criação de estruturas unindo civis e militares numa determinada zona de defesa interna, evidentemente sob comando militar. Essa coordenação de ações militares caberia aos CODI (Centro de Operações de Defesa Interna). Os CODI ficariam responsáveis pelo planejamento de todo tipo de ação, inclusive as psicológicas, bem como pelo controle e coordenação das informações. As operações militares ficariam a cargo dos DOI (Destacamento de Operações de Informações). Nos DOI se entrelaçariam os distintos órgãos de inteligência, das Forças Armadas e das polícias. Eles teriam ainda uma certa liberdade de ação, em relação às outras instâncias do poder fora do sistema DOI-CODI, isso porque, segundo Perdigão, a subversão atuaria simultaneamente em diferentes regiões do país. A missão dos DOI seria desmantelar as organizações de esquerda e impedir sua reorganização. O sistema envolvia centralização e flexibilidade, visando economizar os meios necessários às ações militares de combate à subversão. Tinha, como imperativo máximo, a necessidade de rapidez, a velocidade marcando toda a lógica de sua estruturação. Tratava-se, ainda segundo Perdigão, de recuperar a iniciativa das

ações, numa lógica militar tradicional que diz que aquele que controla a iniciativa das ações, determina os rumos de uma batalha. O sistema deveria ainda ser constante, de atividade permanente, 24 horas por dia. Unindo a experiência e planejamento das Forças Armadas, a experiência no lidar com o marginal comum das PMs e a experiência de investigação e interrogatório da Polícia Civil e Federal. Seus agentes deveriam se misturar-se à população, usando trajes civis e cortes de cabelo não no estilo militar (o que por si só era um simbolismo de seu lugar especial, quase exterior, à hierarquia militar tradicional).

Portanto, flexibilidade, ação permanente, velocidade, tomada da iniciativa, surpreendendo e mesmo conduzindo as ações do inimigo, inimigo este que se misturava à própria população civil do país. Aqui se revela um outro aspecto do DOI-CODI como tecnologia atualizada, e já podemos dizer, atualista: a definição dos ritmos sociais como tecnologia de controle político. Ou seja, o próprio tempo e suas pulsações, tais como a necessidade de atualização permanente, das ações rápidas e diurnas, como tecnologia de militarização da sociedade. Isso, recordando que os ritmos sociais são ligados às experiências vividas pelos corpos e são condições de subjetivação e também sujeição e que, portanto, os ritmos sociais são em si mesmos instâncias políticas (Michon 2012, 301).

ATUALIZAR, ATUALIZAÇÃO NOS ARQUIVOS DA DITADURA MILITAR

Tomemos alguns dados empíricos brutos, à procura de indícios que apontem para uma possível lógica temporal própria ao sistema DOI-CODI. Dados brutos, mas que não podem ser encarados ingenuamente. Isso porque a fonte desses dados é o acervo digital do Arquivo Nacional, no que se refere aos fundos combinados da Ditadura Militar. Nem todo o acervo disponível no Arquivo Nacional está digitalizado, o que por si só confere um aspecto lacunar a esse levantamento de dados. Mais que isso, sabe-se que a maioria absoluta da documentação produzida na Ditadura Militar pelos órgãos de vigilância e repressão simplesmente não estão disponíveis, tendo sido destruídos ou permanecendo ocultos. Afora isso, restam ainda os acervos estaduais da repressão. Além disso, buscaram-se aqui referências diretas a palavras isoladas, o que está longe de esgotar as possibilidades de uma pesquisa sobre o vocabulário desse acervo no que se refere à estruturação do tempo.

Mas, mesmo com essas limitações, os dados dão alguns indícios. A busca pelo termo atualização resulta, naquele acervo, em 57328 registros; por atualizar, 4984 registros; atualizado, 8085 registros. Esses números não são exaustivos porque eles indicam a ocorrência dos termos por número de documentos, num único documento o mesmo termo pode ocorrer várias vezes. A quantidade de ocorrências sugere algo que a análise dessa documentação confirma: havia uma espécie de prática arquivística em torno do conceito de atualização. Quase sempre, essas ocorrências se referem à atualização num dos sentidos comentados pelo já citado livro de Valdei Araújo e Mateus Pereira: o da reprodução automática e permanente da realidade. A legislação é permanentemente atualizada, mas além disso, e mais importante, informações e informes sobre pessoas monitoradas por suspeita de “subversão” ou “corrupção” são constantemente atualizados, suas fotografias, seus endereços, suas práticas. Há, inclusive, entradas específicas nos documentos sobre atualização de dados, os informes biográficos sobre pessoas monitoradas pela

rede de informações. Com fichas específicas denominadas como de atualização de dados.

Assim, por exemplo, a 05 de agosto de 1970, o CIE (Centro de Informações do Exército) fazia circular entre os órgãos de informações informes “atualizados” sobre José André Yglesias, que teria feito viagens a Cuba em 1967 e 1968, e que escrevia reportagens sobre Cuba para jornais classificados como comunistas como o “The Daily Worker”: “Seus dados característicos: cor branca, sexo masculino, tendo nascido a 29 do novembro de 1919, em Tampa, no Estado da Flórida; tem altura de 6 pés e 3 polegadas, pesa 20 libras, tem olhos castanhos e cabelos grisalhos” (Centro de Informações do Exército 1970). Ou a 30 de março de 1977, o SNI (Serviço Nacional de Informações) fazia circular uma “atualização das atividades de elementos atingidos pelos Atos Institucionais 1 e 2.” Nesse mesmo documento, dizia-se que o SNI tinha feito um levantamento de novos dados em seus arquivos sobre aquelas pessoas, ao mesmo passo em que solicitava que outros órgãos de informações enviassem eventuais novos informes sobre elas. Aqui, portanto, a atualização como um tipo de atividade rotineira, em torno de pessoas que tinham ficado “marcadas” por punições, prisões, detenções anteriores. Entre os inúmeros citados, tomemos Ângelo Arroyo como exemplo:

É membro do Comitê Central do PC do BRASIL e de sua Comissão Executiva, ocupando ainda as funções de Secretário de Agitação e Propaganda e presta assistência aos Comitês Regionais do Nordeste e Norte. Em Mar 77, segundo dados da imprensa, o marginado morreu durante o tiroteio com agentes do DOI/II Ex, ao invadirem a casa onde ele e outros promoviam reuniões clandestinas.

(Serviço Nacional de Informações 1977).

Ou, no mesmo documento, consta sobre José Porfírio de Souza que: “Em Mar 73, foi condenado pela Auditoria Militar de Brasília a 6 meses de reclusão por tentar organizar o Partido Revolucionário dos Trabalhadores-PRT”. Aqui um ponto importante: a ideia da reprodução automática da realidade nesses informes e informações permanentes não pode ser confundida com a veracidade e inteireza de seu conteúdo. Omite-se, por exemplo, que José Porfírio de Souza estava desaparecido desde julho de 1973. De Ângelo Arroyo, o documento se limita a reproduzir a versão oficial de que teria havido um tiroteio – versão, esta, aqui curiosamente mediada pelas notícias que teriam saído na imprensa.

A 10 de Janeiro de 1972, o documento “Como eles agem”, analisado por Carlos Fico (Fico 2001) como uma espécie de guia orientador da leitura que os serviços de informações faziam sobre as atividades ditas subversivas em geral, era atualizado pelo CISA, Centro de Informações da Aeronáutica, em particular sobre as ações da ALN:

Nos meses de novembro e dezembro de 1971, foram levantados, graças a documentos apreendidos em “aparelhos” da ALN em São Paulo, os nomes de 28 elementos dessa Organização que, durante o ano de 1971 fizeram curso de guerrilhas em Cuba. Desses, oito já regressaram ao Brasil, estando o regresso dos restantes previsto para os próximos dias.

A maior ou menor radicalização desses elementos, ocasionou uma espécie de “racha” dentro da ALN: surgindo o grupo conhecido como “Grupe da Ilha” ou “Dissidência da AM”, formado pelos cursados em Cuba. Desse “Grupo da Ilha” fazem parte elementos especializados em explosivos e fabricação de artefatos caseiros, além de outros, destinados pelo Serviço de Inteligência Cubano (DGI) a fixarem-se em áreas rurais a fim de darem início à criação daquelas condições propícias à eclosão da guerrilha rural, pensamento e objetivo fixo de toda “esquerda revolucionária”. Se aos dados acima adicionarmos a grande quantidade de elementos banidos que, em curto prazo, pretendem retornar ao país a fim de darem continuidade à sua “ação”, apenas interrompida com o ato de banimento, verificaremos que, nos próximos meses, haverá um recrudescimento do processo subversivo e talvez o deslocamento da subversão a regiões até então relativamente calmas, como determinadas áreas do Nordeste, por exemplo, onde, segundo documentos da ALN “a repressão é mais branda” (Centro de Informações da Aeronáutica 1972).

A atualização, nesse caso, também tinha o intuito de construir um cenário futuro, de prever ações necessárias. Aqui, a referência parece ser aos membros do MOLIPO, quase todos assassinados quando de seu retorno de Cuba ao Brasil.

Atualizar é ainda termo presente, num sentido mais operacional, em referências ao planejamento militar, à lógica das operações militares, das armas, da logística, fazendo parte importante da chamada defesa interna. Certas tecnologias militares são, também, consideradas estratégicas por possibilitarem uma atualização permanente de dados, necessários ao controle dos territórios. Como, por exemplo, em documento do Estado-Maior das Forças Armadas, datado de 27 de novembro de 1970, fala-se de uma visita de técnicos da OEA (Organização dos Estados Americanos) especializados no uso de um sistema de satélites terrestres, os quais assegurariam informações “permanentes e atualizadas” (Estado-Maior das Forças Armadas 1970). Esses aspectos mais operacionais, remetem a um sentido semelhante ao citado por Mateus Pereira e Valdei Araújo sobre o próprio DOI-CODI como atualização da estratégia militar brasileira face à “subversão”, à “guerra revolucionária” e às ações de guerrilha.

A atualização é ainda tomada como parte essencial do planejamento militar. Como em documento de 1967, um relatório sintético do Estado-Maior das Forças Armadas sobre as atividades necessárias para o controle da Amazônia. Entre inúmeras ocorrências dos termos correlatos à atualização, há referências à necessidade de atualização permanente de dados para um efetivo planejamento militar:

Atualização de dados para Estudo visando a Elaboração do Plano Militar da Amazônia Ocidental, observando particularmente: as possíveis modificações internacionais, num futuro próximo, em regiões de fronteira na área amazônica; a necessidade de focalizar a articulação adequada e maior integração dos elementos das três Forças Armadas; a conveniência de ser intensificada a assistência que o Exército, a Aeronáutica e a Marinha vêm prestando às populações dessa área.
(Estado-Maior das Forças Armadas 1967).

Note-se que, além dos limites já citados quanto a uma busca extensiva pelos usos dos termos associados à atualização nos órgãos de repressão e informação da Ditadura Militar, buscas por outros termos podem complementar esse quadro. Citem-se, como exemplos, “monitorar” e “acompanhar”. Termos que não remetem diretamente aos tempos da atualização, mas que designam operações necessárias para a produção permanente de informações. Acompanhar, naqueles documentos, é usado constantemente no mesmo sentido de monitorar. Assim, não bastasse os casos citados que envolveram grande violência, é preciso observar que se todos esses usos da atualização parecem apenas remeter a uma prática corriqueira dos arquivos, é preciso lembrar que se trata aqui de tecnologias de controle social, num contexto de militarização, de uma espécie de guerra interna contrarrevolucionária. Havia toda uma maquinaria montada pra produzir essas atualizações: agentes infiltrados, informantes, práticas de espionagem; muitos dos informes eram obtidos com prisões arbitrárias, torturas; as práticas repressivas se baseavam em definições sobre quem seriam os “suspeitos” e quais atividades seriam assinaladas como ameaçadoras à segurança interna: o foco sobre estudantes, clero progressista etc. Em torno dessas atualizações também se decidiam destinos, como por exemplo sobre o desaparecimento forçado ou a prisão.

É importante ainda considerar que essa semântica em torno dos termos da atualização não se dava, exclusivamente, no ambiente militar e de informações. Do levantamento acerca das formas e procedimentos da atualização em 1970 por Mateus Pereira e Valdei Araújo, podemos perceber toda uma semântica social atualista. Os autores observam, entre 1960 e 1970, a aceleração no uso da palavra “atualização”. No capítulo sobre o ano de 1970, montam um mosaico dos usos daquele termo em matérias de jornal. Já nos referimos à fala do general Siseno Sarmento, que apresentava a inauguração dos CODI como atualização dos métodos de trabalho dos órgãos de repressão e informação (Araújo e Pereira 2018, 123). Em 1970, ainda segundo os autores, atualizar era ainda tornar presente, presentificar, produzir o real. Além disso, um imperativo ético e político de alcançar ou mesmo se adiantar ao (seu) tempo. A procura do zero de inatualidade. Atualizar era efetivar algo dormente, corresponder ao atual, nos mais variados aspectos da vida. O real, entendido como o mais recente, sendo então considerado como razão suficiente em si mesma, correspondendo não apenas ao melhor mundo possível, mas também ao único.

Destaque-se ainda uma relação entre “atualizar” e a exigência de exibir-se, a total transparência (Araújo e Pereira 2018, 153). Com suas complicadas implicações: na luta contra a censura, uma fantasia perigosa – e podemos somar, na lógica da luta clandestina contra a Ditadura Militar. Na escala da repressão, “atualização” corresponderia, justamente, ao que a violência instituída desejava: velocidade, transparência como instrumentos de controle social. Donde a promessa de transparência total carregar consigo também uma ameaça.

DA ATUALIZAÇÃO AO ATUALISMO, DOI-CODI ATUALISTA

Agora, vamos dar um passo além das buscas pelos usos diretos dos termos associados à atualização e pensar o atualismo como uma lógica temporal. Entendendo o atualismo como:

Chamamos de atualismo essa historicidade hegemônica, em que o real se confunde com a atualidade experimentada como um presente vazio e autocentrado. A experiência atualista está incorporada na vida cotidiana, na estratégia das grandes empresas, inseridas no interior das lógicas do capitalismo de vigilância, que consiste, dentre outros aspectos, em oferecer produtos e serviços em constante atualização.

(Araújo e Pereira 2021, 3)

Aqui é importante considerar o estatuto das informações estratégicas num contexto militar. Lembrando que não é por acaso que a sigla DOI-CODI remete ao par operações/ produção de informações (a prática da tortura sistemática é o emblema da correlação desse par, na tortura a operação de guerra se converte, ela mesma, em fonte de informação). As informações eram pensadas como parte e mesmo como armas da guerra que se travava no Brasil contra a “subversão”. A referência fundamental nesse campo é Washington Platt (Platt 1967), uma das fontes basilares de Golbery na implementação do SNI. Na edição da *Agir* aqui utilizada (o livro seria depois publicado novamente pela Biblioteca do Exército, em 1974), Platt era apresentado como general da reserva dos Estados Unidos, com 33 anos de prática nos serviços de informações. Essa edição foi traduzida do inglês pelo Capitão Heitor Aquino Ferreira, secretário de Golbery e de Geisel, e pelo Major Álvaro Galvão Pereira. Seguindo a obra de Platt, a produção de informações estratégicas era uma atividade complexa, exigindo uma atuação permanente, detalhista rumo ao infinitesimal, a que nada deveria escapar, uma vez que, a partir dessa operação incessante e minuciosa, os significados reveladores da situação do inimigo poderiam emergir. Como dizia o autor, de maneira lapidar, “a soma de muitos nadas resulta em alguma coisa” (Platt 1967, 73) – e, mais ainda, com a eclosão das guerras mundiais no século XX, conceituadas como guerras totais, teria surgido a necessidade da “informação total” (Platt 1967, 32). Isso implicava que os agentes envolvidos na produção de informações não saberiam, de antemão, quais dados viriam a ser úteis, devendo, assim, estar atentos aos registros mais banais. A soma desses registros poderia resultar em alguma coisa, no caso, o próprio significado do acúmulo de informações. Assim, repõe-se aqui a tensão em torno da atualização como ideal de transparência da realidade, uma vez que somente os sujeitos situados no topo da hierarquia teriam condições de deduzir algo coerente da intensa produção de informes e informações dos órgãos envolvidos – e, por sinal, quem já lidou com esses acervos observa facilmente que muitos “nadas” eram registrados, aparentemente de maneira obsessiva e sem sentido (por exemplo, a marca de cigarro que um “subversivo” fumava, a vida sexual de uma “subversiva”), o que leva muitas vezes a uma visão um tanto folclorizante do funcionamento da “comunidade de informações”; a questão que aqui se levanta é que isso não era uma “falha” do sistema, e sim sua lógica constitutiva.

Em Platt, o tempo é fator primordial na produção de informações. Em primeiro lugar, por sua função preventiva. Não apenas no sentido de garantir a vitória numa guerra específica, mas no mais amplo de “evitar guerras” futuras (Platt 1967, 19); o problema central das informações seria “estimar o que outros seres humanos fazem e farão” (Platt 1967, 21), sendo assim úteis não apenas nas guerras mas também nos negócios. Em segundo, porque um critério central para a utilidade das informações estratégicas é a sua oportunidade. São informações voltadas para elaboração de planos de ação e a eles devem ser subordinadas. Um determinado projeto tenderia a tomar uma vida inteira, se um agente quisesse registrar tudo que lhe dissesse respeito (Platt 1967, 35). A necessidade de ação, nesse caso, impunha limites. Limites mais importantes mesmo do que a elucidação da verdade: o tempo era, para Platt, fator mais importante do que a verdade, na produção de informações. A produção de informações não seguia a mesma temporalidade que a erudição (Platt 1967, 45), o limite do tempo submetido à ação impunha pressa, falta de profundidade, mas estas eram virtudes não essenciais num cenário de guerra. Além disso, uma informação perderia valor rapidamente:

A maior parte das informações perde valor rapidamente. Por exemplo, a informação tática, de combate, perde metade de seu valor em 6 dias. Por outro lado, informações sobre aspectos do terreno, estradas, pontes etc. perdem metade do valor em mais ou menos 6 anos. Informações sobre recursos científicos básicos – potencial humano, educação e apoio nacional à ciência – perdem valor ou depreciam a uma taxa de 20% ao ano. Muitos documentos sofrem tamanho retardo na redação, revisão, esperas e aprovação, reprodução e difusão que já estão desatualizados quando chegam ao destinatário.
(Platt 1967, 50).

As informações, também, teriam um papel de construção de cenários futuros, o que o autor chama de “penetrar no Nevoeiro do Futuro” (Platt 1967, 67); o futuro imediato, no caso dos combates, e o futuro mais amplo nas questões estratégicas. Quando, nas informações, fazia-se referência ao presente, na verdade tratava-se do futuro imediato (Platt 1967, 247): o presente, entendido como “passado acumulado” influiria no futuro, tanto quanto às ações do inimigo quanto ao planejamento das próprias ações.

Um oficial de informações fez o interessante comentário que se segue: é então o nevoeiro do presente que me preocupa, mais do que o nevoeiro do futuro, pois o primeiro problema é entender o que está se passando agora... O oficial de informações tem a seu cargo uma tarefa que historiador nenhum (quer dizer, acadêmico) toleraria, ou seja, escrever a história à medida em que acontece, naquele todo do presente em que o passado e o futuro se misturam, no devido barulho e confusão. Pode-se ter uma espécie de sentimento da espécie de coisa que acontecerá, mas não da forma particular que vai tomar.
(Platt 1967, 264).

Nesse campo, as informações estratégicas se dariam em três níveis básicos, acerca do inimigo: “que estão fazendo?”, “que podem fazer?”, “que farão?”. O terceiro nível seria, em parte, um “exercício de leitura de pensamentos” (Platt 1967, 87). Esse último aspecto aqui comentado também teve suas repercuções violentas na Ditadura Militar, uma vez que essas estimativas quanto às ações futuras implicavam a decisão sobre, entre os inimigos, quem poderia ser “apenas” preso e quem deveria morrer. Segundo

Platt, as operações mentais em torno da produção de informações seguiam estágios bem definidos: a acumulação de dados, a incubação desses dados via meditação que começa a colocá-los num quadro lógico; a inspiração, ou a formulação de hipóteses, “num clarão repentino”; a verificação, quando a solução apontada era confirmada ou não (Platt 1967, 130). Lembrando, tudo isso submetido às exigências da velocidade e da reprodução incessante de dados – e, novamente, aqui não se tratava de uma mera organização burocrática, destinos eram decididos. Um dos eixos para a previsão acerca das atitudes do inimigo era a consideração de seu “caráter”, uma espécie de estimativa sobre o futuro. Sendo assim, aquilo que o inimigo viria a fazer seria apenas uma reprodução automática daquilo que se supunha que ele já fazia e a produção incessante de novas informações, na verdade, não produzia nada de novo.

Na Primeira Guerra Mundial, a Terra de Ninguém, área entre nossas próprias trincheiras e as do inimigo, não era lá muito popular, mas constituía ótimo campo onde patrulhar, à noite. Embora ocorressem baixas, o lado que quisesse patrulhar agressivamente a Terra de Ninguém levava substanciais vantagens táticas e de informações. O lado que hesitasse em entrar na difícil área ficava decididamente em desvantagem. Passa-se o mesmo com a grande área da incerteza, na produção de informações. É um campo de atuação perigoso, mas compensador, para o oficial de informações.
(Platt 1967, 231-232).

Uma decisão tinha que ser tomada, um general, “esperando que suas informações se completem, esperará para sempre” (Platt 1967, 232).

As informações estratégicas, portanto, submetiam-se ao tempo das ações militares. Daí a importância de pensá-las num contexto operacional. No caso da criação do sistema DOI-CODI, esse contexto remetia a estratégias mais amplas, as da chamada “guerra revolucionária” e de todas as práticas das formas não-convencionais, irregulares, associadas à defesa contra tal tipo de guerra. Nesse campo, uma referência fundamental foi a doutrina francesa, tanto no Brasil (Martins Filho 2008), quanto no Chile e na Argentina (Tapia 2018). Essa doutrina sendo um conjunto de princípios militares extraídos, sobretudo, das guerras na Indochina e na Argélia – combinado com a leitura de escritos de Mao Tsé-Tung. Nessa doutrina, a guerra revolucionária teria como principal característica o fato de nela não se enfrentarem dois exércitos uniformizados tendo em vista o controle de um território, como na guerra clássica, e sim um conjunto de militantes armados misturados a uma população civil, desta, mal se distinguindo. Isso exigiria uma estratégia própria, baseada na velocidade, na flexibilidade e na combinação entre centralização do comando e descentralização das operações (mas também a prática sistemática da tortura e das execuções sumárias).

Embora possamos pensar esse corpo doutrinário como originado numa experiência nacional, no caso a francesa, é mais correto ver neles um conjunto mais amplo de saberes militares transnacionais, que se espalharam pelo mundo durante a Guerra Fria. Assim, essa mesma doutrina francesa foi fundamental para a ditadura argentina (Wreschler 1990, 125). Seus três principais formuladores, Gabriel Bonnet e sua perspectiva de maior alcance sobre as guerras insurrecionais e revolucionárias ao longo da história, Roger Trinquier e sua discussão mais conceitual sobre uma nova forma de guerra e David Galula e seus escritos voltados para a codificação de uma estratégia e seus desdobramentos táticos, foram referências importantes para o pensamento

militar estadunidense (Mcclintock 1992, 224). David Galula, que serviu na Argélia como tenente-coronel, trabalhou ainda para um dos centros mais importantes na formulação do pensamento militar na Guerra Fria, a RAND Corporation. Seus escritos sobreviveram ao fim da Guerra Fria e foram referência fundamental nas ações militares estadunidenses no Iraque e no Afeganistão – sob os conceitos de guerra assimétrica ou guerra de baixa intensidade (Duarte-Plon 2016, 101).

No Brasil, a presença dessa doutrina se faz notar em inúmeros manuais militares do período. Mas também, Galula é citado em situações mais específicas, como o caso de um relatório sobre a invasão policial-militar da Universidade Brasília em agosto de 1968 (em que essa operação era justificada como um tipo de ação de combate à guerrilha urbana) (Comissão Anísio Teixeira de Memória e Verdade 2015, 123). Ou em documento do SNI de 1983, em que se alertava para a tese de que a subversão no Brasil ainda não havia sido derrotada, e poderia retornar a qualquer momento (Serviço Nacional da Informações 1983). Nesse relatório do SNI era destacada uma citação de Galula, segundo a qual os subversivos não revelavam claramente suas intenções, mantendo-se como uma ameaça imprecisa e potencial; quando esta ameaça se tornava realidade, era de modo súbito, surpreendente, imprevisível.

A edição do livro de Galula utilizado nessa pesquisa, *Teoria e prática da contra-rebelião*, é de 1966 e traz em suas primeiras páginas a seguinte informação: “Edição preparada especialmente para o Serviço de Informações de Segurança da Aeronáutica” (Galula 1966) – e foi traduzida do inglês e não do francês, um indício de como essas ideias circulavam pelo mundo. Galula, no livro, retoma a ideia de um tipo de guerra a ser travada contra militantes que se misturam a uma população civil e que não têm, num primeiro momento, um território a defender. Daí a necessidade das ações não-convencionais e mesmo de uma legislação de exceção própria. De certa forma, para combater esse tipo de militante, em Galula as Forças Armadas precisam mimetizar esse modo de ação: usando unidades menores, numa hierarquia mais flexível e responsáveis por ações mais rápidas e intensas. O tempo é aqui fundamental, porque se trata, antes de tudo, de tomar a iniciativa aos militantes, antecipando-se às suas ações. Além disso, o êxito das forças da ordem deveria ser rápido e convincente, porque o princípio estratégico básico da contra-rebelião era isolar os combatentes da população civil. Por isso, a guerra revolucionária seria essencialmente política, a política seria um “instrumento ativo de operação”, mais do que a célebre continuação da política por outros meios (Galula 1966, 24). Os princípios que orientariam a contra-rebelião seriam: a economia de forças, vital numa guerra em que o rebelde “precisa de tão pouco para fazer tanto” (Galula 1966, 92); a irreversibilidade, ponto em que a população civil adere à contra-rebelião; a iniciativa, isso no sentido de se antecipar e mesmo forçar as ações dos rebeldes numa determinada direção. A “contra-rebelião, em níveis de base, é uma guerra em escala muito pequena, com oportunidades pequenas e fugitivas que devem ser aproveitadas instantaneamente” (Galula 1966, 101).

Em 1968, o Estado-Maior do Exército publicou um manual de campanha sobre a Guerra Revolucionária, ali esta guerra era considerada em suas diferentes etapas e instrumentos e se propunha uma estratégia de combate a ela (Estado-Maior do Exército 1968). Em linhas gerais, o manual é consonante com a proposta de Galula, mas traz alguns adendos que são importantes aqui. O conceito geral é o mesmo, qual seja, o de que na guerra revolucionária não se confrontam duas forças armadas, e sim se combate uma força militar e política

que se mistura à população civil. Além disso, a tese de que o objetivo desse tipo de guerra não é tanto o controle sobre um território, sobretudo em seus momentos iniciais, quanto a conquista do apoio da população. Daí a proeminência da política e a natureza dos instrumentos utilizados na guerra revolucionária: ações psicológicas, terrorismo, motins urbanos, guerrilha rural e urbana – mas também, e isto tem implicações importantes para a historiografia da Ditadura Militar em geral, ações eleitorais, disputas parlamentares (havendo mesmo, como no caso do Tcheco-Eslováquia, a possibilidade de uma guerra revolucionária sem o recurso da luta armada). Em linhas gerais, tudo isso confluí para a tese de que, frente à guerra revolucionária, as estratégias e táticas da guerra convencional são ineficazes. Em linhas gerais, as forças armadas deveriam mimetizar o inimigo, adotando uma descentralização das operações, misturando-se à população, recorrendo a ações psicológicas. A contracapa do manual traz um dístico que dá uma dimensão de uma guerra sem território definido, sem zonas delimitadas: “A Guerra Revolucionária leva o perigo comunista ao umbral de cada casa, e a última frente se situa no espírito de cada cidadão.”

A estratégia da guerra regular prescreve a conquista do território inimigo e a destruição de suas forças. No caso presente, há uma dificuldade: o inimigo não possui território e recusa-se a lutar por ele. Está em toda parte e em parte nenhuma. A destruição das forças revolucionárias – a guerrilha – exige que elas sejam localizadas e imediatamente cercadas. Entretanto são demasiadamente pequenas ou fluidas para serem localizadas pelos meios diretos de observação; são também demasiado móveis para serem cercadas e aniquiladas com facilidade.

(Estado-Maior do Exército 1968, 122)

Havia também um quadro geopolítico no qual se inscrevia a dita guerra revolucionária: a possibilidade de uma guerra nuclear impedindo um confronto direto entre as duas grandes potências mundiais, levando à eclosão de guerras não convencionais, situadas sobretudo no chamado Terceiro Mundo, em suas lutas anticoloniais:

Todavia, perdura a ameaça latente de uma Guerra Mundial. O comunismo, ante o ‘equilíbrio do terror’, desenvolve uma ação sub-reptícia, visando à atualização, aperfeiçoamento e sistematização de uma forma de Guerra – a Guerra Revolucionária, - particularmente adequada à conquista dos países subdesenvolvidos ou povos que anseiam por sua emancipação política.

(Estado-Maior do Exército 1968, 2)

Esse manual, apenas um exemplo entre tantos outros que repetiam as mesmas ideias e temas produzidos naqueles anos, e que demonstram que a criação do sistema DOI-CODI foi precedida por toda uma elaboração teórica, continha uma narrativa. Por sinal, Galula também expunha sua doutrina militar sob uma forma narrativa. Uma narrativa sobre um futuro antecipado, em que os diferentes momentos da guerra revolucionária se seguiam de modo mais ou menos automático. Como se a guerra revolucionária seguisse um roteiro previsível (isso, nas suas linhas gerais, porque nos aspectos táticos reinaria a imprevisibilidade). Frente a isso, as Forças Armadas teriam que se preparar para se antecipar aos passos do inimigo, tomando o controle da iniciativa e das ações. Por isso a necessidade de combinar um comando centralizado com as ações descentralizadas de pequenas unidades, pequenos corpos operacionais:

Uma vez que somente o rebelde pode dar início ao conflito (o que não significa ser ele, necessariamente, o primeiro a empregar a força), a iniciativa estratégica é sua por definição. Está livre para aguardar seu momento, esperar com segurança por uma situação favorável, a menos que fatores externos o obriguem a acelerar os seus lances. Até que haja revelado claramente suas intenções, empenhando-se em subversão ou franca violência, nada representa senão uma ameaça imprevista e potencial, não oferecendo um alvo concreto que justifique um esforço de grandes proporções. Pode alcançar um elevado grau de desenvolvimento por meios legais e pacíficos, no regime democrático, que o máximo que pode fazer é eliminar ou abrandar as condições propícias à Guerra Revolucionária.

(Estado-Maior do Exército 1968, 8)

Nisso tudo, o tempo era um fator fundamental. No sentido mais amplo sobre a necessidade de prever e se antecipar aos passos do inimigo. Mas também em aspectos mais concretos como os sobre a necessidade da ação surpreendente, que tirasse do inimigo a capacidade de iniciativa, colocando-o numa posição defensiva e assim forçando o seu isolamento da população. Como vimos anteriormente, o DOI-CODI foi criado tendo-se em vista, sobretudo, a eclosão da guerrilha urbana. Este é um aspecto comentado no manual que não encontramos no livro de Galula. Isso, apesar de uma nota comentada na abertura do manual sobre a necessidade de sua atualização, com novos dados e informações – sendo exatamente a Guerrilha Urbana uma dessas “novidades” que exigia atualização do manual. A isso também correspondia a importância estratégica das informações, uma vez que eram elas que permitiriam ao governo se antecipar às ações dos rebeldes, tomado-lhes a iniciativa (Estado-Maior do Exército 1968, 125). Informação que deveria ser: autêntica, oportuna, completa, permanente, “porque a subversão existe em estado latente e pode eclodir a qualquer momento.”

No manual, as guerrilhas e guerrilhas urbanas são comentadas com maiores detalhes num capítulo sobre os “processos empregados na Guerra Revolucionária”. Processos, estes: operações psicológicas, processos políticos, distúrbios civis e greves, terrorismo e sabotagem, guerrilha, guerrilha urbana, guerra regular (Estado-Maior do Exército 1968, 45). Do ponto de vista tático,

as diretrizes preconizadas para a guerra de guerrilhas exploram a surpresa, a mobilidade e a dispersão de forças. Segundo Mao Tsé-Tung, diante do inimigo é conveniente ao guerrilheiro que retraia quando o inimigo avança, inquente-o enquanto descansa, ataque-o quando for fraco, persiga-o quando se retrai. A guerrilha procura criar para as forças da repressão o mais elevado grau de insegurança, do qual resultará, certamente, um acentuado desgaste físico e moral. Mantendo a iniciativa e operando à base da mobilidade, os guerrilheiros retêm a imprescindível liberdade de ação que lhes permitirá agir em pontos diversos. Com isso, as forças da repressão terão que se subdividir em pequenas frações, destinadas a garantir senão a totalidade, pelo menos um grande número de pontos sensíveis.

(Estado-Maior do Exército 1968, 78)

Sabotagem, terrorismo, incursão e emboscada seriam as ações preferenciais da guerrilha. Incursão e emboscada caracterizadas pela rapidez, surpresa e astúcia. Esses mesmos elementos, com a variação das condicionantes do espaço urbano, estariam presentes na guerrilha urbana. Operações de vietcongues em Saigon, adeptos do Black Power em Detroit, partidários da via violenta em Santiago de Chile, todas elas com muita semelhança de procedimento, levariam a crer numa existência de uma doutrina. No Brasil, a guerrilha urbana vinha sendo feita em “distúrbios estudantis de inspiração comunista” (Estado-Maior do Exército 1968, 87). A finalidade desse tipo de guerrilha seria, segundo o manual, obter o apoio da população e isolar o governo, por fim dominar uma área urbana, dando-lhe o estatuto de ‘território livre’ – uma região quase autônoma, dotada de um governo revolucionário próprio, independente das autoridades constituídas. Em seu início, a guerrilha urbana promoveria atos de perturbação da ordem, motins, arruaças, passando para ações violentas consolidadas e depois para o estabelecimento de um comando regional – e, finalmente, para a imposição do território livre. Os princípios gerais da guerrilha urbana seriam: concentração e dispersão rápida; surpreender constantemente as forças legais; só atuar em condições favoráveis; evolução permanente dos modos de ação (Estado-Maior do Exército 1968, 92).

O Chefe militar, normalmente bem preparado para as operações de tipo convencional, precisa ter bem presente que, segundo a conceituação atual, a guerrilha exige um procedimento de luta que, combinado com a habilidade e a rapidez, a surpresa e a violência, permita, com pequenos efetivos, a obtenção de danos consideráveis sobre o potencial e o moral do adversário. Necessita, ainda, o Chefe, estar ciente de que toda a ação da guerrilha comunista é comandada e coordenada por uma organização política subterrânea que, concomitantemente com as ações dos guerrilheiros, age sobre a população, buscando seu domínio até mesmo pelo terror.

(Estado-Maior do Exército 1968, 151).

A vitória seria impedir que surjam repúblicas socialistas no ocidente. Mas o ideal seria inclusive “impedir que tentem fazê-lo” (Estado-Maior do Exército 1968, 130). Com esse intuito, montava-se então uma máquina militar atualista. Atualista porque regida pelo princípio da produção incessante de informações, atualizando-se sempre sobre as intenções e ações do inimigo. Mas também no nível operacional, organizado em pequenas unidades de combate, ágeis e sempre prontas para entrar em ação, de modo a surpreender o inimigo, tido como latente, fluido, sempre em estado potencial. Nesse sentido, a velocidade e o caráter permanente das operações visavam à tomada da iniciativa, prevendo e mesmo se antecipando aos movimentos dos revolucionários. Isso tudo, dentro de uma perspectiva de criação de um cenário desorientador, capaz mesmo de forçar o inimigo a agir, a se movimentar, a se revelar. Ou seja, submeter o inimigo ao ritmo definido pelas ações do exército contrarrevolucionário. O campo de batalha, ainda, não se limitava às arenas onde os combates se travariam, porque o alvo da guerra revolucionária era a própria população civil, que devia ser submetida a ações permanentes de caráter psicológico. Como diz a formulação lapidar do livro clandestino, produzido na década de 1970 na Casa de Detenção de São Paulo por presos políticos:

Peça por peça, organismo por organismo, alcaguete por alcaguete, torturador por torturador, meticulosamente, os militares golpistas puseram em funcionamento uma máquina altamente centralizada de ‘produção e operação de informações’, conhecida pelo nome de *Sistema Nacional de Informações*. Este ‘sistema’ tem as câmaras de tortura de seus organismos repressivos – responsáveis pela dor e luto de inúmeras famílias – como base, na realidade a base efetiva em que se apoia o regime militar brasileiro.

(Filho 2016, 106-107).

No centro da máquina repressiva, a tortura. O que abre a perspectiva de que o atualismo no sistema DOI-CODI ia além de aspectos estratégicos e táticos da guerra revolucionária, mas estruturava o seu cotidiano. Mariana Joffily chama o DOI-CODI de centro da engrenagem da Ditadura Militar, e os aparelhos de interrogatório seriam como que o centro do centro (Joffily 2013). Há, no livro de Mariana Joffily, um item específico sobre a questão do tempo na dinâmica dos interrogatórios no DOI de São Paulo. Mas já na epígrafe de um dos capítulos do livro, a autora cita um documento, de 1970, sobre as informações na Operação Bandeirante – antecessora do DOI-CODI em São Paulo – em que o tema do tempo é explicitado: o documento se refere à necessidade da instantaneidade das ações no “combate à subversão” (Joffily 2013, 38). Os informes e informações, eram, destaca ainda a autora, produzidos pelo Sistema DOI-CODI, numa atividade contínua e pontual; produzidos e não apenas coletados, ou registrados. Na dinâmica dessa produção de informes, a tortura era parte fundamental.

Em justificativas usuais de alguns militares para o uso da tortura como método repressivo, um tema repetido é a necessidade da rapidez nas informações, porque essa rapidez poderia levar ao desmantelamento de uma rede de “subversivos”, os quais, por sua vez, estavam preparados para se evadir e esconder rapidamente, em qualquer sinal de alerta (Joffily 2013, 227). Porém, comenta a autora, dentro desse paradigma não havia apenas uma espécie de pressa na produção de informações, mas sim um verdadeiro controle sobre o tempo: as sessões de interrogatórios poderiam durar por semanas ou meses. O preso ficava submetido a ameaças permanentes, em suas muitas idas e vindas entre a sessão de tortura e o registro oficial do interrogatório, tinha assim seu corpo permanentemente à disposição do sistema; 24 horas por dia. A autora cita o depoimento de Roberto Salinas, que fala num estado catatônico durante essas sessões, “onde tudo se passa velozmente, embora dure uma eternidade e embora se propague pela eternidade afora” (Joffily 2013, 229). Na tortura, a percepção do tempo se tornava confusa, tudo confluindo para a constante quebra de referências e a processos de despersonalização. Além disso, na própria captura do preso, a surpresa era essencial, tanto como fato de eficiência nesse ato, quanto pelo choque inicial gerado na pessoa presa, que a deixava atônita e desorientada. Os interrogadores, em suas diferentes funções – havia grupos especializados na captura, outros na prática da tortura e outros na análise dos informes produzidos – também se viam num cotidiano de permanente atualização: os grupos eram divididos em turmas que se alternavam, garantindo assim que o DOI-CODI funcionasse 24 horas por dia.

SOBREVIVÊNCIAS DA MÁQUINA ATUALISTA NO PÓS-GUERRA FRIA

As práticas da guerra não-convencional, irregular, vão sobreviver ao fim da Guerra Fria. Ainda que sob novas nomenclaturas, como as de guerra assimétrica ou de conflitos de baixa intensidade. O conceito de conflitos de baixa intensidade, produzido durante o governo de Ronald Reagan, sinalizaria menos uma mudança de concepção do que uma maior ênfase nas ações paramilitares – portanto, na verdade a uma maior proliferação dessas práticas (Mcclintock 1992, 334). Diferentes leituras contemporâneas apontam para essas questões em escala transnacional, pós-guerra fria, como as de Susan Buck-Morss, Achille Mbembe e Brian Massumi.

Susan Buck-Morss tem, como tema central de sua leitura sobre o século XX, em suas tensões entre comunismo e capitalismo, a tese de que as utopias do leste e do oeste tinham em comum um anseio pela modernidade, entendida como império da tecnologia, do paraíso do consumo, da abundância e da dominação da natureza (Buck-Morss 2000). Mas o que nos interessa aqui são as questões geopolíticas levantadas pela autora. Há, no livro, uma discussão bem interessante sobre o potencial desterritorializante da revolução russa, numa dimensão alucinatória no imaginário sobre o bolchevismo: porque a revolução russa pôs em xeque a dimensão espacial da soberania e a separação entre política e economia. O comunista seria o inimigo absoluto, tomando no imaginário ocidental o sentido do fogo que se alastrava, do vírus, da inundação, do que está fora de controle. Já a intervenção militar de 1918-1919 tinha um sentido de “ contenção” desse fluxo. O propósito geopolítico era manter o socialismo circunscrito, dentro de fronteiras. Territorialização do socialismo que se tornou uma premissa central no pós-guerra. Nos Estados Unidos isso derivou em várias noções do inimigo interno. Como quando, por exemplo, os afro-americanos que retornaram da guerra e toda a questão da segregação racial e os conflitos violentos foram atribuídos à propaganda bolchevique que teria originado uma “subversão negra”. Toda essa lógica do inimigo não ficou apenas no nível político, entrou na imaginação popular pela via da cultura de massas. Como no caso da ficção científica.

Buck-Morss diz que a ideia do mundo dividido espacialmente é europeia (Buck-Morss 2000, 36). Um imaginário político planetário, sobre o planeta dividido em territórios. Com as zonas não-europeias declaradas como espaços abertos, terrenos livres para serem incorporados. Os Estados Unidos fizeram de si mesmos o eixo dessa noção, do território cercado por espaços abertos, livres, para serem “anexados”. A Guerra Fria teria correspondido a um imaginário planetário: um espaço global descentrado, atravessado por inúmeras fronteiras de “contenção”. Mas o quadro desenhado pela autora precisa ser complementado com uma consideração que vai além dessa estratégia da contenção territorial do inimigo: essa estratégia dizia respeito mais ao confronto entre as grandes potências, que evitavam um confronto direto porque este conduziria a uma hecatombe nuclear. Galula mesmo dizia que suas orientações eram dirigidas às guerras revolucionárias “nas áreas que os comunistas chamam de coloniais ou semi-coloniais e que preferimos chamar de subdesenvolvidas” (Galula 1966, 17). Nesses espaços, prevalecia a lógica da guerra não convencional, em que não se disputava um território e sim o controle sobre a população, uma guerra descentralizada, marcada pela velocidade, pela flexibilidade, pela ação predatória de pequenas unidades, como as unidades de operação do sistema DOI-CODI.

O fim da Guerra Fria teria levado ao fim a grande estratégia da contenção, da geopolítica em sua escala mundial, mas, por outro lado, os métodos das agora denominadas guerras assimétricas ganharam o globo. Já aludimos, por exemplo, ao fato de que Galula foi “redescoberto” quando das operações militares dos Estados Unidos no Iraque e no Afeganistão. É, entre outras coisas, frente a isso que alguns trabalhos mais recentes procuram conceituar novas lógicas de poder. Refiro-me à necropolítica de Mbembe e o ontopoder de Brian Massumi, ambos inspirados no conceito de biopoder de Foucault, partindo de uma leitura de seus limites para a compreensão do mundo atual.

Em Mbembe, desenha-se um tipo de poder que não administra a vida das populações, como o biopoder segundo Foucault, mas sim que incide violentamente sobre os corpos, gerenciando a morte, atuando sobretudo naqueles espaços, supostamente sem lei, coloniais ou semicoloniais (Mbembe 2018). O necropoder seria, ainda, um poder mortal que opera segundo as lógicas da espetacularização e da exibição da violência, fugindo aos mecanismos mais sutis e invisíveis do biopoder. O necropoder é ainda uma forma de administrar os espaços, por meio de uma rede complexa de construção de fronteiras internas e células isoladas em meio a determinados territórios, em que populações inteiras são submetidas a um estado de exceção permanente. Daí, uma ocupação fragmentada dos espaços, num urbanismo estilhaçado (Mbembe 2018, 47) e uma combinação entre o terror que vem de um espaço aéreo nômade e táticas medievais de sítio, levando a uma militarização da vida cotidiana (Mbembe 2018, 50). O necropoder, segundo Mbembe, opera por proliferação, fragmentação. Não correspondendo mais à guerra clássica de conquista e anexação. O necropoder procura a submissão, e mesmo a convivência entre a repressão do Estado e corpos militarizados paralelos, máquinas de guerra como milícias, forças paramilitares e segurança privada. Ou seja, organizações difusas e polimorfas, em relações móveis com o espaço e em interações complexas com o Estado e suas hierarquias tradicionais (Mbembe 2018, 58). De tudo que já foi dito nesse artigo, percebe-se claramente como o sistema DOI-CODI tinha suas semelhanças com as práticas e métodos da necropolítica.

Quanto ao ontopoder, Temístocles Cezar, no seu prefácio ao livro *Atualismo 1.0*, destaca: o atualismo, entre outras coisas, como “crença quase mágica na reprodução da realidade” (Araújo e Pereira 2018, 12). Ou seja, um movimento incessante em que o real se confunde com aquilo que está sendo atualizado. Essa ideia é bem adequada ao conceito de ontopoder de Brian Massumi (Massumi 2015). O ontopoder, operando nos limites entre o político e o militar, tem como objetivo e alvo o tempo e a intensidade da percepção, antecipando-se mesmo à tomada de consciência sobre determinada situação. Ou seja: é ontopoder porque ele produz “ser”, por meio de toda uma tecnologia de armas simultaneamente destrutivas e capazes de atingir os aparelhos sensoriais de uma população; bombas “inteligentes”, drones (Chamayou 2015) etc.; fazendo-se presente nas guerras contemporâneas e nas políticas domésticas de segurança pública. Seu fundamento é a ideia da ameaça permanente (terrorista, natural, climática), confluindo então para um poder que precisa sempre se antecipar aos atos e mesmo intenções do inimigo. Quase que forçando o inimigo oculto a emergir, a se expor, por meio da criação de cenários violentos. Assim, o ontopoder age efetivando e tornando visível a ameaça que pretende combater, criando um estado de alerta permanente. O tempo do ontopoder seria, segundo o autor, o tempo da preempção, da antecipação (mais do que da mera

prevenção). A preempção levaria à criação de cenários técnicos de vigilância contínua, infinitesimal, mas também dotada do poder de reagir imediatamente a qualquer ameaça, suposta ou real – ao passo que a mera prevenção trabalha com prognósticos racionais.

O próprio Brian Massumi localiza a emergência do ontopoder na Guerra Fria, ainda que seus dispositivos estivessem então “contidos” numa lógica territorial da contenção. Nessas tecnologias militares e de segurança do ontopoder, o autor percebe uma lógica, um método. Por exemplo, nas teorias militares sobre forças de amplo espectro, que criam “zonas cinzentas” entre o militar e o não militar. Também com a dispersão de aparatos dispositivos pervasivos, misturados às populações, imersos nas redes de comunicação, num estado difuso e permanente entre defesa e ataque. Em muitos momentos do livro, porém, embora o autor enfatize a novidade do ontopoder no período pós-guerra fria, situando-o no período da chamada Guerra ao Terror, ele parece simplesmente descrever um sistema muito semelhante ao do DOI-CODI. Uma máquina militar que procura intensidade e rapidez, que age de modo permanente e descentralizado, tendo a população como alvo, em torno de uma ameaça sempre potencial e latente, numa dispersão de unidades de ação prontas, constantemente, para tomar a iniciativa (Massumi 2015, 124). Corpos quase autônomos, submetidos em parte à hierarquia militar tradicional, mas situados nos próprios limites em que se dá o confronto imediato com as forças inimigas e sempre prontos para entrar em ação. Ainda, a ideia de atingir o inimigo antes que ele tome a iniciativa, antes mesmo que ele simplesmente decida tomar a iniciativa. Num piscar de olhos.

Em trabalho que mostra a proliferação de técnicas da contra-insurgência para o controle urbano em escala planetária, Stephen Graham (Graham 2016) comenta que, nos anos 1990, houve um certa crença de que a inovação tecnológica das armas de guerra, levaria automaticamente a uma estratégia global vitoriosa, por parte das forças militares estadunidenses; mas que diante da necessidade de ocupação dos territórios derrotados, como o Iraque e o Afeganistão, deu-se uma espécie de atualização, de redescoberta, das estratégias da doutrina francesa da guerra revolucionária. A tese do autor é a de que contra-insurgência era periférica, marginal, durante a Guerra Fria e teria se generalizado entre o fim do século XX e o começo do XXI (aqui, obviamente, podemos notar que é uma questão de perspectiva, o que é periférico para o autor, é central nas áreas que Galula chamava de coloniais e semicoloniais).

Essas sobrevivências de estratégias, táticas e métodos que confluíram na criação do sistema DOI-CODI também podem ser notadas no Brasil pós-Ditadura Militar – embora aqui tenhamos mais indícios do que conclusões, dada a evidente indisponibilidade da documentação que poderia nos levar a uma análise mais detalhada. De todo modo, há aqui tem uma história a ser feita, se é que é possível: entender melhor essa dinâmica da chamada transição democrática, no sentido de se saber exatamente o que acabou quando o DOI-CODI foi desativado, o que permaneceu, não institucionalmente apenas, mas em termos desses dispositivos militares, talvez também apropriados pela polícia, sobretudo as polícias ditas de operações especiais como o BOPE, por exemplo. Podemos dizer, a título de hipótese, que o que sobreviveu ao fim do sistema DOI-CODI foram as estratégias, táticas e métodos que aqui associamos ao atualismo. Seria interessante saber, por exemplo, como os manuais de guerra irregular, revolucionária ou de contra-insurgência produzidos durante a Guerra Fria estão sendo atualizados para usos mais recentes. Sabe-se que em exercícios militares recentes, inclusive o vocabulário que associava as esquerdas à subversão foi atualizado (Martins 2021).

Os indícios aludidos sobre a sobrevivência dessas tecnologias, por sinal, vêm também da recorrência de conceitos e temas daqueles manuais em falas recentes. Assim, quando da Intervenção Federal no Rio de Janeiro, em 2018, o interventor General Braga Netto afirmou, em entrevista, que “não existem territórios liberados no Rio de Janeiro” (Silva 2018). Nisso, o repórter que o entrevistava pareceu não ter entendido o conceito de “território liberado” e disse “não existem territórios ocupados?”, ao que o General repetiu: “não, territórios liberados, territórios em que a polícia não entra”. Já o então Ministro da Justiça, Torquato Jardim, recorreu, também em entrevista, a conceitos extraídos do léxico da guerra não convencional, por ele então nomeada como assimétrica:

A guerra moderna não é a que lutamos em 1945, que você tinha terreno inimigo, inimigo com uniforme, estruturado, com batalhão, pelotão, companhia etc. Você não sabe quem é o inimigo, a luta se dá em qualquer ponto do território nacional. Você não sabe que arma virá, não sabe quantos virão. O seu inimigo não tem linha de comando longamente estabelecida, tem duas ou três linhas e acabou. Você não tem um centro nevrálgico para atacar, combater e desmontar o batalhão. O Exército não tem sede, está esparramado em qualquer lugar, qualquer ponto do território nacional. E o pior, no caso do narcotráfico e crime organizado, nas fronteiras em outros países. Esses dois bandidos que foram mortos no Ceará, de quinta para sexta, estavam operando no Paraguai. Foram ao Ceará em férias e foram pegos. Na guerra assimétrica, você não tem território, qualquer um pode ser inimigo, não tem uniforme, não sabe qual é a arma. Você está preparado contra tudo e contra todos, todo o tempo. Você não sabe nem quais são os recursos necessários, não sabe quantos são necessários e usando qual arma.

(Dubeux 2018)

Em tema correlato, sobre a atualização do léxico militar da Guerra Fria no século XXI, o comandante do Exército, General Villas Boas, trouxe em suas falas outros comentários que foram associados, em reportagem, a “fantasmas da Ditadura Militar” – particularmente com a reivindicação de que, futuramente, não houvesse uma Comissão da Verdade sobre a Intervenção Federal no Rio de Janeiro (Benites 2018).

Mas não temos aqui apenas comparações ou discursos sobre um passado que passou. O conceito de território liberado e, mais explicitamente, o de guerra assimétrica, revela a mesma lógica operacional que aqui associamos a uma estratégia militar atualista. O uso do conceito de território liberado repetidas vezes mostra que a operação toda já tinha uma lógica e as Forças Armadas já escolheram a estratégia adotada (e uma conceituação sobre as favelas do Rio de Janeiro como focos de uma espécie de guerrilha urbana). Segundo o manual já citado de Galula, uma das fontes principais dessa estratégia, o “território liberado” seria a quarta etapa da Guerra Revolucionária, quando os rebeldes já controlavam uma área, formando uma espécie de governo paralelo. É importante ainda observar que, seguindo essa lógica operacional, torturas e execuções sumárias não são acidentes de percurso. Fazem parte da lógica e são consideradas do ponto de vista da estratégia. A tortura como meio de conseguir informações rapidamente, mas, também e talvez até mais, como meio de implantar o terror. Isso porque a lógica desse tipo de operação é a de que o guerrilheiro ou rebelde se mistura à população local. O exército revolucionário se reproduz inclusive porque sempre haveria pessoas da população aderindo à guerrilha. Nesse sentido, a primeira questão nesse tipo de operação é isolar os guerrilheiros da população - e o terror serve exatamente para isso. O tempo é aí fator essencial, porque se trata de tomar a iniciativa frente a um inimigo que age de maneira flexível, pontual e potencialmente imprevisível.

O conceito de território liberado é extenso e tem uma longa história, mas sua inspiração mais imediata para o militarismo da Guerra Fria foram os escritos de Mao Tsé-Tung: a ideia no caso do Mao é que a guerra de guerrilhas tem uma estratégia própria, que envolve em primeiro lugar a formação de um exército popular de libertação. Quando esse exército tem força suficiente, vem a necessidade de estabelecer territórios autônomos. Nessa zona/território liberado, cria-se uma espécie de Estado paralelo, com leis próprias, mas também serviços públicos próprios. Então há o território do Estado-Nação ou Império e dentro dele um território controlado pela guerrilha de libertação, que funciona como uma base para a intensificação/manutenção da guerra de libertação nacional. Com base nesses escritos, mas também na experiência das guerras anticoloniais do século XX, sobretudo a guerra da Argélia, militares franceses e dos Estados Unidos construíram uma estratégia em que esse conceito de zona/território liberado entra num esquema bem definido, estruturado em etapas, fases distintas dentro de uma lógica operacional. O que o General Braga Netto estava dizendo então, implicava a ideia de que o Rio de Janeiro ainda não teria entrado num momento similar ao da quarta etapa da Guerra Revolucionária. As favelas são então encaradas como palcos potenciais de uma espécie de separatismo territorial, segundo uma lógica de guerra não convencional, em que o exército inimigo não tem uniforme e se mistura à população, sendo potencialmente qualquer um.

Isso tudo, claro, apenas como indicações. Porque um estudo mais aprofundado exigiria algo semelhante a uma Comissão da Verdade. De todo modo, não se deve concluir que essa lógica tenha se limitado ao momento da Intervenção Federal, essas falas podem apenas expressar um fundo comum de ideias e temas. Nesse caso, por exemplo, as recentes operações com altas taxas de letalidade não seriam fruto de falhas no treinamento policial, seriam, ao contrário, resultado de um tipo de treinamento e de concepção militarizada da situação do Rio de Janeiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse contexto das várias concepções em torno da guerra não-convencional e do que foi o sistema DOI-CODI no Brasil da Ditadura Militar, pode-se entender que o Ato Institucional 5 foi o instrumento jurídico-político que permitiu a quebra violenta dos elos que colocaram 1968 em movimento: as relações entre organizações de resistência à Ditadura e movimentos sociais e de massas – o que incluía uma certa cobertura por parte da imprensa, dos agentes ligados à cultura e representantes do Congresso Nacional. Com o Congresso fechado, a intensificação da censura e a imposição de que toda resistência política se desse na clandestinidade, o Ato foi complementado, no campo militar, pela criação da OBAN e depois dos DOI-CODI. As organizações, de luta armada ou não, foram encravadas na clandestinidade, o Governo tomou a iniciativa das ações, ao mesmo impedindo que as organizações tivessem qualquer existência política relevante, isolando-as da população em geral, até a etapa prevista por Galula para a contra-rebelião: a eliminação dos insubmissos (com o desaparecimento de seus corpos, para que eles não se tornassem “mártires” e seus túmulos se tornassem locais de algum tipo de culto aos heróis).

A estratégia, do ponto de vista da Ditadura Militar, foi bem-sucedida. Não que as organizações de esquerda tenham reagido de maneira automática à imposição dessa lógica atualista, a resposta delas à situação exigiria uma outra pesquisa. Quase todas elas, porém, já consideravam a clandestinidade como algo necessário às suas ações, mesmo antes do AI-5. Como observa um dos pensadores mais lúcidos sobre essa dinâmica, Herbert Daniel, então dirigente da VPR, as diversas organizações de resistência à Ditadura tiveram que, basicamente, adotar medidas que visassem apenas à sua sobrevivência na clandestinidade, sob cerco (cerco estendido a todo o território nacional, uma vez que nesse tipo de guerra não haveria uma zona específica de operações). As organizações, com suas diferentes concepções estratégicas e táticas, viam-se em preparação para uma luta que viria, num momento concebido como “anterior ao político e mesmo ao militar”. A dinâmica da sobrevivência se tornou o “modo de existir destas organizações” e elas foram capturadas antes mesmo que a guerra comeasse, ou antes que percebessem que a guerra já tinha, da perspectiva do Governo, começado:

Divergências enormes sobre a preparação: uns diziam que a ‘preparação’ era a formação de uma coluna guerrilheira no campo; outros que era a formação de destacamentos – armados ou não – junto às massas... Não importa que solução se propusesse. Havia um acordo tácito: estávamos na *preparação*. Um momento pré-político! Vivíamos um intervalo. Uma suspensão? Não seria melhor dizer claramente que neste intervalo está o verdadeiro início do exílio? Que aí, neste ‘isolamento’ político, nesta incapacidade de abrir **um diálogo atual**, a esquerda armada viveria seu primeiro exílio? Porque, à guisa de diálogo, a única coisa que a esquerda fez foi um combate singular, e derrotado *a priori*, com a ditadura. Neste combate exclusivo, havia apenas o monólogo do Poder. A derrota não foi consequência disto: a derrota é este monólogo.

(Daniel 1982, 22)

Nessa dinâmica da sobrevivência, aqui entendida como fruto da imposição de uma lógica atualista sobre os que se contrapuseram clandestinamente à Ditadura Militar, tratava-se, antes de tudo, de ganhar tempo. Procurando, ainda, surpreender o aparato militar com ações imprevistas. Mas também resistir à dor por algumas horas, um dia talvez, caso se fosse capturado e torturado, para dar tempo aos companheiros de notarem que algo tinha acontecido e assim escaparem ao cerco que se fechava sobre eles. Mas para nos aprofundarmos nesta questão teríamos que abrir um novo capítulo e uma nova pesquisa, a das respostas ao atualismo e mesmo a questão sobre o que seria, se tal se deu, um atualismo das organizações de esquerda, que também teorizavam sua condição a partir das concepções da Guerra Revolucionária. De todo modo, é importante destacar aqui que o atualismo do sistema DOI-CODI foi bem-sucedido – lógico que dentro de suas premissas – mas isso não significa que estejamos diante de uma estratégia de controle do tempo invulnerável, como se esse atualismo específico fosse sempre capaz de impor seu monólogo sobre as populações visadas como seus alvos.

REFERÊNCIAS

Fontes citadas

- CENTRO DE INFORMAÇÕES DA AERONÁUTICA. Como eles agem 2. Arquivo Nacional, Fundo CISA, br_dfanbsb_vaz_0_0_00134_d0001de0001, 10 de janeiro de 1972.
- CENTRO DE INFORMAÇÕES DO EXÉRCITO. Informe n. 573/70. José André Yglesias. Arquivo Nacional, Fundo SNI, br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_70017228_d0002de0002, 05 de agosto de 1970.
- ESTADO-MAIOR DAS FORÇAS ARMADAS. Informação. Arquivo Nacional, Fundo Estado-Maior das Forças Armadas, br_dfanbsb_2m_0_0_0006_v_03_d0001de0001, 27 de novembro de 1970.
- ESTADO-MAIOR DAS FORÇAS ARMADAS. Relatório sintético. Arquivo Nacional, Fundo Estado-Maior das Forças Armadas, br_dfanbsb_2m_0_0_0006_v_01_d0001de0001, 1967.
- ESTADO-MAIOR DO EXÉRCITO. *Manual de Campanha. Guerra Revolucionária*. Rio de Janeiro, 1968.
- SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES. Informação n. 008/115/77. Atualização das atividades de elementos atingidos pelo AI 1 e AI 2. Arquivo Nacional, Fundo SNI, br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_77113686_d0001de0002, 30 de março de 1977.
- SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES. Informação. Arquivo Nacional, Fundo SNI, br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_84042678_d0001de0002, 1983.

Bibliografia

- ARAÚJO, Valdei e PEREIRA, Mateus. *Atualismo 1.0: Como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Mariana: Editora SBTHH, 2018.
- ARAÚJO, Valdei e PEREIRA, Mateus.. Atualismo: pandemia e historicidades no interminável 2020. In: *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, vol. 47, n. 1, pp. 1-16, jan- abr- 2021.
- BENITES, Afonso Benites. Intervenção federal no Rio desperta fantasmas sobre o papel do Exército. *E/ País*. 21 de fevereiro de 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/20/politica/1519155351_378130.html. Acesso em 25 de julho de 2022.
- BUCK-MORSS, Susan. *Dreamworld and catastrophe: The passing of mass utopia in east and west*. Cambridge: MIT Press, 2000.
- CHAMAYOU, Gregoire. *Teoria do drone*. São Paulo: Cosac y Naif, 2015.
- COMISSÃO ANÍSIO TEIXEIRA DE MEMÓRIA E VERDADE. *Relatório final*. Brasília, Universidade de Brasília, 2015, disponível em: <https://www.comissaoverdade.unb.br/relatorio> acesso em 27 de junho de 2022.
- DANIEL, Herbert. *Passagem para o próximo sonho: um possível romance autocrítico*. Rio de Janeiro: Codecri, 1982.
- DUARTE-PLON, Leneide. *A tortura como arma de guerra: Da Argélia ao Brasil. Como os militares franceses exportaram os esquadrões da morte e o terrorismo de Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- DUBEUX, Ana. Não há guerra que não seja letal, diz Torquato Jardim ao Correio. *Correio Braziliense*. 20 de fevereiro de 2018. Disponível em: http://www.correobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2018/02/20/interna_politica,660876/correio-entrevista-o-ministro-da-justica-torquato-jardim.shtml. Acesso em 25 de julho de 2022.
- FICO, Carlos. *Como eles agiam: Os subterrâneos da Ditadura Militar. Espionagem e polícia política*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2001.
- FILHO, Aton Fon et al. *A repressão militar-policial no Brasil: o livro chamado João*. São Paulo: Expressão Popular, 2016.
- GALULA, Davi. *Teoria e prática da contra-rebelião*. Rio de Janeiro, Edições GRD, 1966.
- GRAHAM, Stephen. *Cidades sitiadas: O novo urbanismo militar*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- GRANDIN, Greg Grandin. *The last colonial massacre: Latin America in the cold war*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- JOFFILY, Mariana. *No centro da engrenagem: Os interrogatórios na Operação Bandeirante e no DOI de São Paulo. 1969-1975*. São Paulo: EdUSP, 2013.
- MARTINS, Rafael Moro. Documento de treinamento anti-esquerda do Exército tem MLT, Partido Operário e Mídia Samurai como inimigos. *The Intercept*, 07n de dezembro de 2021. Disponível em: <https://theintercept.com/2021/12/07/exercito-treinamento-anti-esquerda-documento/>. Acesso em 31/08/2022.
- MARTINS FILHO, João Roberto. A influência doutrinária francesa sobre os militares brasileiros nos anos de 1960, in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 23, n. 67, pp. 39-50, junho de 2008.
- MARTINS FILHO, João Roberto. Tortura e ideologia: os militares brasileiros e a doutrina da guerre révolutionnaire (1959-1974). In: SANTOS, Cecília; TELES, Edson e TELES, Janaína de Almeida. *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. São Paulo: Hucitec, pp.179-203, 2009.
- MASSUMI, Brian. *Ontopower: War, powers and the State of Perception*. Durham/ London: Duke Univeristy Press, 2015.

- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MCCLINTOCK, Michael. *Instruments of statecraft: U.S Guerrilla Warfare, Counter-Insurgency, and Counter-terrorism, 1940-1990*. New York: Pantheon Books, 1992.
- MICHON, Pascal. Sobre as novas maneiras do fluir da linguagem na era do capitalismo flex-reticular: para uma poética da sociedade. In: SEIXAS, Jacy, CERASOLI, Josianne, NAXARA, Márcia (orgs.). *Tramas do político: Linguagens, formas, jogos*. Uberlândia: Ed.UFU, pp. 301-316, 2012.
- PERDIGÃO, Freddie. O Destacamento de Operações de Informações (DOI) no EB: histórico e papel no combate à subversão, situação atual e perspectivas. (Monografia), Escola de Comando e Estado-Maior do Exército, Rio de Janeiro, 1978. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/tematica/livros/diversos/monografia.pdf> . Acesso em 16/06/2022.
- PLATT, Washignton. *A produção de informações estratégicas*. Tradução de Major Álvaro Galvão Pereira e Capitão Heitor Aquino Ferreira. Rio de Janeiro: Agir, 1967.
- SILVA, Tomás. Entramos em qualquer lugar do Rio de Janeiro, garante o interventor Braga Netto. *Último Segundo*, 07 de março de 2018. Disponível em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2018-03-07/braga-netto-intervencao-rio-de-janeiro.html> . Acesso em 25 de julho de 2022.
- TAPIA, Cristian Gutiérrez. *La contrasubversión como política: La doctrina de guerra revolucionaria francesa y su impacto en las FFAA de Chile e Argentina*. Santiago: LOM, 2018.
- WESCHELR, Lawrence. *Um milagre, um universo: O acerto de contas com os torturadores*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DOI-CODI Atualista
o tempo como tecnologia de controle social
Artigo recebido em 01/09/2022 • Aceito em 14/11/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.73946
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

*Janelas engolindo tempos, ventos
arrebentando histórias*
UMA POESIA EM EBULIÇÃO
NO BRASIL DITATORIAL
(1978)

BEATRIZ DE MORAES VIEIRA

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil
bea.vieira.trabalho@gmail.com
orcid.org/0000-0002-5722-9880

Este artigo faz parte de um projeto de pesquisa mais amplo que objetiva estudar a relação entre poesia, história e política, analisando produções poéticas escritas em momentos históricos cuja violência marca dolorosamente a experiência histórica e propicia a noção de excepcionalidade política. O foco aqui mira, especificamente, poemas escritos por Cynthia Dornelles na antologia intitulada *Ebulição da Escravatura*, um pequeno livro lançado no Brasil em 1978, pela editora Civilização Brasileira, dentro da coleção Poesia Hoje, n.21. O texto destaca o fato de Dornelles ser a única voz feminina entre os autores e observa traços de sua dicção poética, sejam as figuras de linguagem mobilizadas, seja no que se refere à (estrita) participação política de mulheres e do movimento negro sob a ditadura militar então vigente no país (1964-1985). Em especial, exploram-se as imagens da janela e do vento em relação à experiência do tempo histórico, da contra-insurgência e do clamor a novas possibilidades historiográficas.

excepcionalidade política—ditadura militar—poesia

A pesquisa geradora deste trabalho tem apoio do ProCiência UERJ, APQ1 FAPERJ e CICEF. Agradeço aos jovens historiadores Amy Jo Westthrop (mestranda CPDOC-FGV), Caio Affonso Leone (doutorando UFF) e Renato Lopes Pessanha (recém-doutor UNIRIO) pela coleta de dados, leitura atenta e sugestões. Sem sua valiosa contribuição este texto não teria sido viável.

ARTICLE

*Windows swallowing times,
winds breaking stories*
AN EBULLIENT POETRY IN
DICTATORIAL BRAZIL
(1978)

BEATRIZ DE MORAES VIEIRA

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil
bea.vieira.trabalho@gmail.com
orcid.org/0000-0002-5722-9880

This article is part of a research project in which I aim to study the relationship between poetry, history, and politics, analyzing poetic productions written during historical moments whose violence painfully marks the historical experience and propitiates the notion of political exceptionality. The focus here is specifically on poems written by Cynthia Dornelles in the anthology entitled *Ebulição da Escravatura*, a small book released in Brazil in 1978 by *Civilização Brasileira*, within the collection *Poesia Hoje*, n. 21. The text highlights the fact that Dornelles is the only female voice among the authors and observes traces of her poetics, be it the figures of speech she mobilizes, or the (strict) political participation of women and the black movement under the military dictatorship that dominated the country in those times (1964-1985). In particular, I explore the images of the window and the wind, in relation to the experience of historical time, counter-insurgency, and the clamor for new historiographical possibilities.

political exceptionality—military dictatorship—poetry

*por uma lâmina de lacunas – tudo é fresta
desrão, onde nada pousa sua ausência;*

*onde ninguém, onde sem voz nem olhos,
- um nulo lugar de não – aonde?*

(Armando Freitas Filho, “Antitexto”)

EBULIÇÃO DA ESCRIVATURA

Ebulição da Escrivatura foi um pequeno livro lançado no Brasil em 1978, pela editora Civilização Brasileira, na coleção Poesia Hoje, n. 21. Muito pouco divulgado, reunindo “treze poetas impossíveis”, como diz o subtítulo, trazia a público poetas praticamente desconhecidos ou dilettantes, menos ou mais ativos ou permanentes, de todo modo fora do cânon legitimador tanto da poesia consagrada no país, quanto da “poesia marginal” que se tornou *a posteriori* a poética marcante da época. Dos treze impossíveis¹, não se encontram muitas informações biográficas ou profissionais. Continuaram na lida poética, juntamente com a militância no movimento negro, Ele Semog e Salgado Maranhão, sendo este último o organizador e autor do prefácio-mosqueteiro intitulado “Todos por um e um por todos”, no qual ao mesmo tempo louva e reclama – como de praxe na poesia marginal – da experimentação formalista anterior por haver de certo modo afastado outras poéticas, de corte mais existencial e político², e apresenta as novas vozes que se formaram sob a ditadura instaurada no Brasil com o golpe de Estado de 1964, “sob o signo da repressão e embasados por uma carga emotiva muito forte” (Maranhão 1978, 10), mas sobretudo uma geração que teve que descobrir e trilhar sozinha os caminhos literários, pois não podia se reunir e formar movimentos coletivos de amplitude e repercussão. Contudo, disso teria surgido “uma poesia reflexiva e bastante consciente quanto ao uso da palavra”, atenta aos problemas sociais sem ser panfletária:

não há neste livro uma visão formal unificada, seja pelo próprio isolamento dos poetas, seja pelo processo de manufatura interna de cada um, que decorre de sua própria experiência individual e da maneira como esta absorve o real e o transforma em poesia. [...] A poesia do Grupo *Ebulição da Escrivatura* é, pois, a explosão de vários anos de sufoco e emoções acumuladas, sacudindo a própria repressão cultural e os cipós do formalismo, para se tornar *viva e intensa como a dor de um quisto*.

(Maranhão 1978, 10, grifo nosso).

¹ Nomeadamente: Gil Sevalho, Salgado Maranhão, Tetê Catalão, Luis Carlos Mello, Mario Athayde, Jorge Cladir, Antonio Caos, Narciso Lobo, Cynthia Dornelles, Ele Semog, Paulo Valente, Joba Tridente, Sergio Varela. O desenho da capa é de Paulo Valente e a diagramação de Léa Caulliraux.

² Como era o caso do poeta Moacir Felix, que assina a orelha do livro, no qual observa poetas desiguais e diversos, líricos ou satíricos, “contidos em ritmos bem concertados ou explodindo em arremates inesperados, porém todos agrupados e girando em torno de um eixo comum, que é esta nossa vida, este nosso mundo cultural, este nosso país, esta nossa época”.

A temática da dor social, ou seja, do sofrimento cujas condições não residam em situações meramente individuais (se é que isto existe), mas em ingerências políticas, econômicas e culturais em largo espectro, configurando o que podemos chamar de uma experiência histórica dolorosa, não é das mais expostas no Brasil, cuja(s) cultura(s)³ tem um de seus pilares na autoimagem estereotipada de alegria, hospitalidade, festividade... No entanto, a poesia escrita sob a ditadura traz o selo da dor, mostrando explicitamente um cotidiano lacerado, apesar de aquela “geração” viver os influxos da contracultura à brasileira, que, mesclando “sexo, drogas e roquenrol” com samba, praia, carnaval, futebol, conferiu-lhe a fama de “desbunde”, despolitização e alienação. Mas a dor de viver dentro de um quadro de violência de Estado – marcado por repressão, censura, prisão política, perseguição, exílio, tortura e assassinado de opositores do regime – tem sido crescentemente tratada nos estudos sobre a ditadura brasileira, embora nem sempre diretamente e ainda com muito a ser explorado. Um desses pontos é justamente a questão do sofrimento social – especialmente daqueles marcados pelo peso do racismo e do patriarcado estruturais –, desde o corpo violado, torturado, banido, desaparecido ou morto, até a manifestação artística, passando pela sexualidade, pelo direito ao testemunho, à cidadania, à reparação, à memória, à história...

POESIA ATRE-VIDA DÓI NO FUNDO DA CABEÇA

Em *Ebulição da Escrivanura* há apenas uma poeta mulher. Cynthia Dorneles, formada em Ciências Sociais, com especialização em Antropologia, atualmente trabalha como shiatsuterapeuta e dedica-se à escrita de livros, crônicas e contos⁴. Não estranha muito tal situação, uma vez que no campo literário brasileiro a voz da escritora mulher foi historicamente uma *presença ausente*, ocupando um lugar “entre o esquecimento e a permanência”, pois dependente de diversas instâncias de legitimação marcadas pelas heranças patriarcais: das editoras ao sistema de ensino, passando pelos locais e canais de venda de livros, a crítica literária, as instituições governamentais⁵ e os meios de comunicação, a inserção das mulheres no campo literário brasileiro sempre experimentou contínuas e difíceis negociações entre seus principais agentes (Leal 2008, 91-94). Entre as escritoras e poetas brasileiras mais conhecidas – internacionalmente talvez ressoem mais os nomes de Clarice Lispector e Cecília Meireles – há uma miríade de outras a desvelar, mesmo no caso da poesia marginal nos anos 1970, na qual se destacou Ana Cristina Cesar.

³ Para a ideia de uma cultura nacional plural, ver o ensaio de Alfredo Bosi, “Culturas Brasileiras”, no livro *Dialética da Colonização* (1992).

⁴ Co-autora do livro *Zen Shiatsu*, participou também de algumas antologias poéticas. Seu último livro intitula-se *Os 1001 e-mails: Sherazade conta histórias eróticas para um marujo solitário*. O mais polêmico de seus trabalhos foi *A Amante Ideal*, com entrevistas e análises sobre a infidelidade conjugal. Para informações sobre Cynthia ver o site da Editora Record:

http://www.record.com.br/autor_entrevista.asp?id_autor=2566&id_entrevista=114.

Acesso em 14 fev. 2018, ou seu site (Dorneles, ©2020).

⁵ No Brasil, cuja história traz o selo da escravidão, analfabetismo, desigualdade social de vários tipos e ausência de mercado editorial, os escritores depende(ra)m das benesses do Estado. Com a industrialização e o mecenato da oligarquia paulista, consolida-se um sistema literário interno – uma dinâmica de retroalimentação de autor-obra-público, como mostra Antonio Cândido (1984) – que todavia não pode dispensar as políticas culturais estatais. Cf. também a dissertação de Virgínia Leal (2008).

No livro *Ebulição...* há um segundo prólogo intitulado “Um de cada vez: porque fazer poesia hoje” (Varela, Maranhão *et al.* 1978), em que cada um dos treze poetas apresenta sua concepção do que seja poesia e sua própria poética – “faço poesia por indisciplina/diante da dor” diz Salgado Maranhão, ecoando o Manuel Bandeira de *Itinerário para Pasárgada* (“não faço poesia quando quero, mas quando ela, poesia quer”). Neste prólogo, Cynthia, à época com dezessete anos de idade, apresenta-se num lusco-fusco de afirmações e negações, verdades e mentiras ficcionais entremeadas:

Poderia estar aqui agora chorando que nem uma menina indefesa frente às tramoias da vida... Mas [...] Na minha história não há tempo pra choros. // O meu personagem se faz de bobo e aceita todas as sugestões – mas ele é terrível – é um desapaixonado. Não tem medo da vida nem da morte. Ele nunca afirma, sempre questiona, mas é deliciosamente preciso na sua ação. [...] Só o que lhe falta é mentir com mais tranquilidade. Poesia atrevida. (Dorneles 1978, 16).

O quanto são atrevidos os poemas apresentados pela poeta neste livro, reunidos sob o título de “O Difícil Caminho da Ironia Completa, ou Seja: A Ironia sem Graça”, é uma questão. O hífen artificialmente introduzido sugere somar o sentido de atrevimento à composição do prefixo *atre* – derivado do indo-europeu e do latim *alter*, envolvendo as noções conexas de “outro, além disso, mais além”; mas também “atro” como negro, escuro, funesto e lúgubre (em francês, o chão de uma lareira), bem como “átrio”, pátio, saguão ou espaço defeso – com a palavra “vida”. A analogia com “arte e vida”, permitida pelo movimento do anagrama (Torquato Neto já o havia feito, em um trabalho gráfico bastante divulgado à época⁶), era uma tônica daquela poética, que pela busca desta relação, entre arte e vida, arte e cotidiano, aproxima-se das intenções das vanguardas artísticas do início do século XX (Bürguer 2008) e, não podemos deixar de notar com o olhar aqui proposto, aproxima arte-vida e dor. Não sabemos se toda essa sugestividade foi pensada pela poeta, o que não diminui sua riqueza. No poema de abertura, se lê:

Quanto mais fundo vou q
mais medo eu tenho
negro
abismo sem fundo
[...]
Sobre a poça de sangue
meus pés em fogo
Ando sem dar passos
Sou andarilha do aqui
Sou senhora do agora
Escrava do amanhã
Sou o que és:
Nada.

⁶ Torquato, antes de seu impactante rompimento com o Tropicalismo e seu suicídio em 1972, mantinha uma coluna no jornal *Última Hora*, intitulada *Geleia Geral*. O jogo de palavras com a relação arte e vida encontra-se publicado no livro póstumo, *Os Últimos Dias de Paupéria* (1973).

As imagens de medo, abismo, sangue eram comuns na poesia marginal. A estas, a autora acrescenta a de imobilidade e niilismo, numa contraditória dinâmica em que o eu lírico se afirma – são recorrentes nos poemas os verbos “sou” e “vou” – e se nega, e em que há seiva pelo corpo, mas “Não há vida/Só movimento/Tanatos já feriu a existência”, configurando um caminhar sem passos, bem como um jogo emaranhado de assenhoreamento do presente, submissão ao futuro e ausência de menção ao passado, que culmina no vazio do não-ser... Imagens análogas como uma “multidão que caminha para lugar nenhum” de outro poema, no qual também “eu mato o tempo e me descubro/na ponta de um espelho quebrado”, são contrabalançadas com uma paisagem tropical (“no meio do mato”) e carnavalesca (“fantasiados de fevereiro”), em que “navalhando o tédio” são buscadas as “promessas de todos os cheiros/que a multidão exala”, o que desfaz ou transfaz o que poderia ser uma atmosfera melancólica ou niilista. A tendência antitrágica da cultura brasileira em geral – malgrado o trágico possa ser buscado nas linhas subjacentes às produções modernistas hegemônicas (Finazzi-Agró e Vecchi 2004) – esfumaçam aqui o que um leitor europeu poderia sentir, por exemplo, como um toque beckettiano em construção, aliado a um tom levemente rabelaisiano, necessário para atender ao desejo de ironia que a poeta anuncia em suas escolhas formais ou teóricas.

Essa ironia, porém, mais do que da concepção clássica de antífrase, aproxima-se da leitura de Linda Hutcheon (2000) para tal figura de linguagem: trata-se menos de dizer o oposto do que mobilizar um processo semanticamente complexo de contrapor ideias e situações, diferenciar nuances dentro de um quadro compartilhado de significações por uma “comunidade discursiva”, com bagagem cultural comum que lhe possibilite captar as rápidas oscilações entre dois diferentes significados, em que conotação e denotação estão intrincados e a combinação de dito e não-dito possui uma margem de avaliação crítica. Ir sem ir, ser senhor e escravo do tempo com fusos trocados, compor um carnaval mais sem graça do que burlesco são imagens irônicas perante os estereótipos da cultura brasileira. A isto se acrescem as contradições do sujeito-mulher em diálogo com as questões da existência, ser ou não ser, desdobrando-se nas relações de gênero: “Me cuspo e me abraço e me como e odeio/e me amo em meio ao teu olhar perdido”. O eu que voa livre ao mesmo tempo se contém, pois “sonho a tempo de frear na contra-mão”.

As utopias suspensas, porém, podem significar um comportamento ponderado tanto quanto uma ferida:
 Dói no fundo da minha cabeça
 qualquer coisa de justo e inevitável
 como o brilho de um punhal
 cravado na minha memória
 E se cada veia cortada
 tem o comprimento de minha história
 menos o teu pouco caso
 Fique certo
 a mim só cabe explicar
 Tenho um pouco de medo dos mastodontes
 que têm livre acesso às bibliotecas.

Os versos desse poema sugerem uma força aguda e cortante, que se condensa na imagem de uma história pessoal cujo comprimento é de cada veia cortada... Uma interpretação pode ser feita na dupla chave do sujeito lírico histórico e feminino simultaneamente, isto é, uma dor e uma memória por uma história interrompida, conforme se vê em numerosos depoimentos e textos bibliográficos sobre a ditadura militar. Esta interrompeu duramente a efervescência política que existia no Brasil no período histórico anterior (1945-1964), conturbado politicamente, mas democrático, no qual havia a sensação de poder “tocar com o dedo a História” ou de que o país estava “irreconhecivelmente inteligente” – nas palavras do então presidente da UNE Jean Marc Van der Weid e do crítico literário Roberto Schwarz, respectivamente⁷.

Ao lado disso, de um prisma mais feminino talvez, tratava-se de uma dor e uma memória derivadas de condições de assujeitamento, invalidação, esquecimento e impedimento nos acessos ao saber instituído – como mostra a imagem “medo dos mastodontes/que têm livre acesso às bibliotecas” –, como foi a condição histórica de pessoas pobres, trabalhadoras ou desempregadas, escravizadas, mulheres, indígenas, negras, imigrantes, etc., conforme as diversas situações sócio-espacotemporais: “sem ar/ homem e trapos/ irremediavelmente./ esquecidos”⁸. Para estes, como “subalternos”, “refugos do mundo” ou “párias” (Varikas, 2010), a violência ou grandiloquência dos “mastodontes” detentores de conhecimento e poder se contrapõe à dor aguda de um inevitável desejo de justiça, como um punhal cravado.

⁷ Em outubro de 1968, o 30º Congresso da União Nacional dos Estudantes (UNE), realizado num sítio em Ibiúna, interior de São Paulo, para eleição da nova diretoria da entidade, foi invadido pela polícia, havendo a prisão de mais de 700 delegados. As principais lideranças foram levadas ao Departamento de Ordem Política e Social de São Paulo (DOPS-SP) e, posteriormente, banidas do país. A UNE ficaria na clandestinidade por alguns anos. O presidente clandestinamente eleito, em abril de 1969, foi Jean Marc van der Weid, preso em setembro do mesmo ano e banido em 1971, em troca do embaixador suíço, Giovani Bucher, também sequestrado (pela Vanguarda Popular Revolucionária-VPR). Para substituir Jean Marc, assume a presidência da entidade Honestino Guimarães, da Federação dos Estudantes de Brasília. Honestino foi preso e torturado mais de uma vez, e seu nome consta das listas de desaparecidos do Brasil. O depoimento de Jean Marc foi recolhido, junto com diversos outros, por Eloisa Buarque de Hollanda e Marcus Augusto Gonçalves (1982, 83-85). Schwarz apresenta essa expressão, já famosa, no ensaio “Cultura e Política 1964-1969” (1978, 69), no qual observa que os intelectuais estavam construindo uma ligação com as massas, e isto foi interrompido pela ditadura, sobretudo a partir do AI-5, em 1968. Há vários termos para nomear a “efervescência” pré-1964, como observa Marcelo Ridenti (1993, 152), nomeando-a de “agitação e florescimento cultural e político”.

⁸ Para a relação entre os diversos “excluídos” da ordem do conhecimento, ou incluídos pelo avesso, de que fala Eleni Varikas (2010), ver também Sanna, M. & Varikas, E. (2011). Em relação a isto, cabe frisar que as presentes reflexões são inspiradas pela ideia de “não-conceito” de Adorno, segundo a qual a construção de conceitos e conhecimento deve partir da concretude dolorosa do mundo: “A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado” (2009, p.24).

Indo além da tendência ao anti-intelectualismo que caracterizou aquela geração (Vieira 2017), trata-se também de uma memória que teima em incomodar a(s) historiografia(s) oficial(is) para dizer que outros conhecimentos e enredos teriam sido e são possíveis, para mostrar que outros projetos de vida social, outras organizações políticas e econômicas de grupos e nações eram imagináveis e factíveis mas foram derrotadas, que outras temporalidades existiram – e podem voltar a existir – que não o tempo monótono e aparentemente neutro das vidas humanas subsumidas na produção de mercadorias e consumidas para alimentar a lógica do capital (Benjamin 2005)...

TEMPOS ENGOLIDOS, HISTÓRIAS ARREBENTADAS...

Diversos poemas de Cynthia aproximam-se dessa questão do tempo, como neste a seguir:

Janelas engolindo tempos
ventos arrebentando histórias
meninas acendendo velas
incendiárias
os homens navegam
sem rumo
as vontades traçam no escuro
grandes acontecimentos
e muitas repostas por achar
talvez porque eu ache com certeza que
o que me dá prazer
é saber
você,
mariposa negra,
sempre mais borboleta do que nunca.

Ao lado da imagem dos tempos engolidos por janelas de ver o mundo, à qual retornaremos, o jogo contraditório-temporal efetuado entre os advérbios “sempre mais... do que nunca” parece pôr o tempo em desenho prismático e permite abrir a interpretação para camadas históricas diversas: movimentos mais rápidos e contextuais de curta duração, como o Brasil ditatorial, entrecruzados com movimentos de longa duração, quase imóveis e “universais”, como dizia Fernand Braudel (1992), marcados pelas estruturas profundas, pelas tradições e pelos mitos. Assim, podemos conceber a ideia de que histórias são propiciadas por ventos – que levam os homens ignavos a se perderem na vastidão e escuridão da existência, desde onde fazem e vivem os acontecimentos históricos sem clara consciência, enquanto as meninas acendem velas com potencial (auto)incendiário...

Mariposas negras

No livro *Ebulição da Escravatura*, a presença de alguns poetas-homens negros e de uma poeta-mulher não deixa de revelar um esforço de abrir espaços no seio dos meios sociais e literários dominantes. O jogo fonético-semântico produzidos pelas inversões nas letras das palavras que compõem o título – evidentemente uma provocação à “abolição da escravatura” – mostra a preocupação dos “treze impossíveis” em buscar uma via possível para sua voz e sua escrita poética, o que não significava apenas uma rebeldia com o teor “formalista” do concretismo brasileiro, mas certamente um desejo sub-versivo politicamente de discutir o racismo e o machismo vigentes nas vias e veias literárias. Em outros termos, discutir a existência de formas superpostas de dominação: seja no acesso à escrita, numa sociedade historicamente marcada pelo analfabetismo, especialmente da população pobre e negra, como herança da escravidão e das dificuldades de disseminação do Iluminismo na América Latina (Candido, 2002); seja no processo de produção e circulação de livros, o que tornou “marginal” aquela poesia que por anos buscava meios outros que não as gráficas e editoras reconhecidas, recorrendo ao mimeógrafo, aos libretos artesanais, à venda de mão-em-mão e divulgação boca-a-boca⁹; seja ainda pelo não-reconhecimento por parte da crítica especializada, refletindo-se na exclusão das coleções de prestígio, ou do “efeito canonizante” dos prefácios e traduções, o que redunda no não-acesso à República das Letras. Esta, como nota Pascale Casanova (2002), é regida por rivalidades, disputas e desigualdades, onde as próprias línguas ocupam posições hierárquicas, derivadas dos diversos processos históricos de colonização, resultando em um mundo onde a linguagem se tornou um instrumento de poder, ou seja, há relações de poder que governam o valor, a forma e a circulação dos textos escritos, formas de dominação especificamente literárias, como as autoridades consagradas e os decretos críticos, mas cujos (des)equilíbrios são disfarçadamente marcados pelos padrões de dominação política e social vigentes dentro de cada nação e entre elas¹⁰.

Assim sendo, comprehende-se que a escravidão e o patriarcado, como rebentos históricos da colonização portuguesa no Brasil, sejam ainda hoje um nó górdio na cultura brasileira. Não cabe nos limites deste texto analisar a situação da escravidão em seu cerne, o que significou em termos de modo de organização do trabalho e da vida ao longo de quase quatrocentos anos, seus efeitos posteriores sobre as relações sociais, a literatura e os debates historiográficos. Vale ressaltar, porém, que ao longo da década de 1970 as reuniões do movimento negro tornaram-se vigiadas pelo Serviço Nacional de Inteligência (SNI) e em 1978 ocorria o que ficou conhecido como “a refundação do movimento negro no Brasil” nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo: o ato do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR) apresentava “a forma de protesto social que o movimento negro no Brasil assumiria doravante, tomando os espaços públicos abertos como palco

⁹ Apenas no final da década as editoras de algum renome, com afinidades políticas democratizantes, nacionalistas ou socialistas, de todo modo antititariais, passaram a editar a poesia marginal. É o caso deste livro, editado pela Civilização Brasileira. Tal situação gerou um vasto debate crítico acerca do papel da indústria cultural no país. Há no Brasil vários estudos aprofundados sobre a atuação editorial no período. Ver, p.ex., a tese de Andrea Galucio (2009) e também os trabalhos já consagrados de Heloisa Buarque de Holanda (2004) e Flora Sussekind (2004).

¹⁰ É significativo que mesmo no livro de Casanova não haja mulheres entre os autores estudados...

privilegiado de manifestações” (Rios 2012, 2). Seguiram-se a Marchas do Centenário da Abolição (1988), a Marcha do Tricentenário de Zumbi (1995) e as anuais Marchas Noturnas pela Democracia Racial (1997-2010), entre outras manifestações¹¹. Os debates sobre o racismo no Brasil destacam o maior ou menor peso dos efeitos da escravidão ou do capitalismo, mas há consenso quanto ao obstáculo representado pela hegemonia da ideia de “democracia racial na cultura brasileira”, atuando como elemento desmobilizador das massas e trazendo para os ativistas negros problemas que não se restringiam ao campo econômico e político, mas, sobretudo, ao cultural (Rios 2012). E tensionando o movimento negro por dentro, os movimentos de mulheres a denunciar práticas machistas, as desigualdades e a violência sofrida pelas “pretas” em famílias e experiências históricas de todas as cores.

Neste quadro, salta aos olhos a Marcha contra Farsa do Centenário da Abolição, realizada no Centro do Rio de Janeiro, em 1988, havendo sofrido repressão policial. A noção de farsa comportava a crítica às comemorações oficiais – que se realizavam agora em novo contexto, no governo do Presidente José Sarney, civil mas herdeiro das práticas políticas da ditadura militar, em momento de “transição democrática” e renovados ânimos, quando dos trabalhos da Constituinte e da promulgação da “Constituição Cidadã” de 1988 –, e em última instância significava uma denúncia subjacente à irrealização de processos emancipatórios efetivos¹².

Negros, mulheres e pessoas pobres precisa(va)m continuar lutando por equanimidade e emancipação, por abolir escravidões e ebulir escravaturas. No sentido metafórico e trágico aqui tratado, todas, todos e todes mariposas negras, em potencial vozes “femininas” a tensionar os ventos das violências – sejam as guerras e seus horrores, sejam as hierarquias opressoras, as desigualdades políticas, os corpos violados e sofridos pelo desrespeito no sexo e no trabalho – em prol de outras formas de pensar, de constituir valor, de construir o mundo... A instabilidade de uma conceituação precisa sobre o feminino e o significado sempre reinventado da desigualdade dos sexos ocultou, ao longo da história da filosofia e da historiografia, tanto “a lógica da liberdade sem limites de se auto-instituir” quanto o medo da indistinção social, que borraria as fronteiras entre os gêneros e, com isso, as posições e instituições hierárquicas da lógica patriarcal. O feminino¹³, neste sentido, seria tudo aquilo que se auto-institui a partir da “contestação do sentido e das fronteiras do político”, o que exige “a partilha da palavra, a transformação do monólogo secular em diálogo plural – diálogo de diferentes, de todos os diferentes”, numa dimensão polifônica que incorpora o risco da cacofonia e da “indecidibilidade” (Collin *et al.*, 24-25), mas, juntamente, o risco de novos horizontes.

¹¹ Ver, por exemplo, o trabalho mais recente de Lucas Pedretti (2022).

¹² A ideia de farsa também remete ao caráter não emancipatório da abolição, conforme se vê na vasta discussão sociológica e historiográfica sobre os desdobramentos da escravidão, a exclusão social dos ex-escravizados e o racismo, incluindo o fato de a Lei Áurea ter sido assinada por uma representante da monarquia escravista, quando a maior parte dos escravos já havia fugido, formado quilombos ou sido alforriada (Albuquerque 2009).

¹³ Ampliamos aqui, para uma noção de “feminino”, o que Collin *et al.* (2000) dizem para a mulher. Para considerações sobre a auto-instituição do feminino na longuissima duração, remetendo ao mito grego de Ifigênia, ver Vieira (2019).

Janelas para (outros) tempos

A imagem de janelas de ver o mundo, desde um ponto de vista recolhido ou passivo foi comum na poesia marginal dos anos 1970, como nestes versos exemplares de Francisco Alvim, no poema “Com Ansiedade”: “Quem tem janelas/que fique a espiar o mundo” (*apud* Vieira 2017, 228-229). Todavia, trata-se de outra dinâmica no poema de Cynthia Dorneles, pois as janelas se abrem para uma situação de instabilidade, risco: tempos engolidos e ventos arrasadores de histórias indicam movimentos de perdas e destruição – talvez, numa chave dialética, de renovações e reconstruções, mas de todo modo, de *suspensão* de padrões anteriores. A questão é espinhosa, porém, e envolve disjunções vivenciais e teóricas na experiência histórica. Entre as diversas possibilidades de abordar a questão desse “tempo engolido”, a metáfora que relaciona tempo e vento mostra-se bastante significativa por apontar simultaneamente a dinâmica histórica – não há história sem movimento, já dizia Hegel, dentre tantos – e uma interrupção e redirecionamento dos processos culturais e políticos anteriores ao golpe de 1964 que, como já observado, caracterizou a dicção poética daquele grupo. Nessa disjunção entre movimento e interrupção, a metáfora vem a desvelar uma condição especial, que participa do que podemos chamar de uma “condição intervalar” (Vieira 2017, 244).

Assim, por um lado, a escrita de Cynthia traz uma sensação de imobilidade, no limite niilismo, um caminhar sem passos, um assenhoreamento do presente, uma submissão ao futuro, por vezes sequer mencionado paradoxalmente, culminando em alguns poemas no vazio de não ser. Neste trecho específico, “janelas engolindo tempos, ventos arrebentando histórias”, as janelas não parecem abrir-se para fora, o tempo está sendo sugado, contraído, talvez até rebobinado, é engolido. Ventos que arrebentam histórias individuais e coletivas entram pelas janelas e suspendem (provisoriamente) as vidas em seu curso ordinário. Introduz-se então, uma dimensão de extraordinário, surpreendente diante do que se vivia como normalidade, ainda que agitada, apontando para a situação de excepcionalidade política vivida, em nome da ordem, do progresso, da modernização conservadora e corrupta (Campos 2022a; 2022b) que os governos ditatoriais levavam a cabo. Não o vento da desordem revolucionária, que instalaria a exceção necessária à transformação do velho mundo em um novo em chave igualitária e libertária, mas justamente o contrário, o vento da contra-insurgência, do controle da mencionada efervescência e repressão, por parte dos governos ditatoriais, sobre tudo que pudesse significar uma movimentação transformadora no sentido das esquerdas políticas, instalando desde o controle sobre a palavra mediante a censura, até as operações militares que massacraram os focos de luta armada no país.

A própria disputa então travada em torno dos termos “revolução” e “democracia” comporta também indícios dessa situação de ventos que arrebentam e obrigam a deglutição do tempo: como bem mostra Ridenti (1993), tais palavras eram usadas nos documentos governamentais (vide os preâmbulos dos primeiros Atos Institucionais, por exemplo) e pelos intelectuais adeptos ao golpe e à ditadura como forma de angariar a legitimidade de um processo econômico-político valorizado no imaginário das gentes desde a Revolução Francesa, acrescendo-se com a Revolução Russa e, na América Latina, com a Revolução Cubana. Fosse liberal radical, jacobina, comunista ou anti-capitalista, uma dinâmica realmente revolucionária significava o inverso do que o golpe militar colocou em curso, com apoio das classes dominantes, do empresariado

nacional e do governo estadunidense. Ainda que alguns grupos de esquerda (e não eram todos) pudessem então pensar na tão mal falada e mal compreendida “ditadura do proletariado”, esta jamais significaria a manutenção do *status quo* burguês, a modernização em moldes capitalistas sem qualquer distribuição de propriedade e a ordem política de teor positivista. Estava em jogo, portanto, um processo de *perversão de sentidos*, mobilizado pela propaganda oficial que se veiculava nos sistemas de rádio e televisão, nos documentos oficiais, nos textos jurídicos, nos discursos presidenciais, conformando um campo de palavras minadas e linguagem ferida (Vieira 2017, 105-121). Nesse campo, a literatura buscou reagir com a ideia de “guerrilha de linguagem” formulada pelo poeta Paulo Leminski, baseada em humor e formas linguísticas “explodidas”, com misturas de gêneros literários, coloquialidade e retomada do poema-piada de Oswald de Andrade e a cotidianidade de Manuel Bandeira. Mas a isso se mesclavam sentimentos de desistência, medo e impotência, resultando em uma “*poética intervalar, lacunar*, em que a voz alternadamente se elide e se positiva, sendo esta sua forma específica de reação à crise da linguagem.” (Vieira 2017, 118), como nos desvelam os versos de Armando Freitas Filho em epígrafe.

Algo semelhante ocorre com a experiência do tempo histórico, segundo aquela poética. O tempo e a linguagem sobre ele também fazem parte das disputas políticas nas ventanias revolucionárias, conforme se depreende dos diversos calendários construídos durante a paradigmática Revolução Francesa, em que a instalação de novos medidores temporais era simbolicamente necessária para a possível construção de um novo “homem” e novo tempo histórico na e da nação. Desse modo, configura-se um momento de “suspensão do tempo”, diz Sanja Perovic, não apenas por existir um antes e um depois, mas porque na própria busca e oficialização de marcos instala-se uma brecha entre o tempo da cronologia e o tempo dos eventos:

A new chronology that had been imagined as belonging to the homogeneous time of measure now revealed its phenomenological and political side. This included conflicting perceptions of the duration and meaning of revolutionary events and as well the entirely new problems of lag times.¹⁴
(Perovic 2013, 95)

Mais do que isso, porém, continua a autora, se o calendário republicano da Revolução Francesa veio a falhar na instituição da proposta revolucionária de uma ruptura com o passado, por outro lado foi bem-sucedido em estabelecer a Revolução como águas divisórias com o Antigo Regime: “A chronological timeline that began as an attempt to institute a new measure thus became instead an essential part of a historical *narrative* about modernity.”¹⁵ (Perovic 2013, 99). Assim, na (des)ordem revolucionária, o tempo suspenso relaciona-se também às práticas e representações da modernidade. No caso brasileiro, é consabido, porém, que ao longo da história nacional as diversas rodadas de modernização realizaram-se sem transformações revolucionárias profundas, cujas tentativas

¹⁴ “Uma nova cronologia, imaginada como pertencente ao tempo homogêneo da medida/mensuração, agora revelava seu lado fenomenológico e político. Isso incluiu percepções conflitantes acerca da duração e do significado dos eventos revolucionários, bem como problemas inteiramente novos relativos a lacunas/disjunções temporais.” (tradução livre).

¹⁵ “Uma linha do tempo cronológico que começou como uma tentativa para instituir uma nova medida temporal tornou-se, assim, parte essencial de uma *narrativa* histórica sobre a modernidade”. (tradução livre)

foram violenta e arrasadoramente extirpadas pelas forças sociais dominantes, de onde as análises sociológicas e historiográficas no país usarem os termos, vale repetir, “modernização conservadora”, via “prussiana de modernização” de cima para baixo, e, ainda melhor, uma lógica “desigual e combinada” em que os setores ditos atrasados da economia obrigatoriamente existem e continuarão a existir para retroalimentar os setores modernizantes (Mendonça 1986; Schwarz 2022). Logo, o que se vê no Brasil é novamente uma lógica truncada, inversa ou perversa, em que a suspensão do tempo não remete à revolução, mas à contrarrevolução (e contudo, se havia intenções propriamente revolucionárias no período pré-1964 é também todo um debate a fazer). Tratava-se de uma *suspensão da suspensão temporal*, um vento ao revés da efervescência insurgente, ao revés das lutas por espaços-tempos mais civilizatórios e emancipadores, um vento tão arrasador que fez os sujeitos históricos engolirem o tempo da possibilidade de renovação e aceitarem – ou em certa medida serem obrigados a – o apagamento da memória das lutas sociais e políticas, em especial no período imediatamente anterior ao golpe (Arantes 2014).

Podemos, assim, incluir essa experiência temporal na “condição intervalar” que caracterizava aquela experiência histórica e que se manifestava de numerosas formas na movimentação da poesia marginal nos anos 1970, da linguagem ao comportamento, das ingerências socioeconômicas às viagens psicodélicas, do pé na terra dura à cabeça na lua recém pisada pelos astronautas. Entre a condição moderna e a pós-moderna, como diz Heloisa Buarque de Holanda (2007, 262-263)¹⁶, aquela poética se construía no entrelugar, no meio do corte e da ferida:

É assim que as imagens poéticas entreteciam humor e angústia; o tempo da espera e da pressa, da ação e da passividade; o falar e o calar; o silêncio imposto, o escolhido e o necessário; as pulsões de vida e de morte; experiência individual e coletiva; medo e ousadia; crença e desconfiança no progresso nacional e no papel dos meios de comunicação de massa; desilusão e esperança nas relações humanas; interesse econômico e gratuidade estética; trauma e desrecalque de elementos culturais; esquecimento e memória. (Vieira 2017, 263)

Para retomarmos a metáfora de janela e vento mobilizada por Cynthia Dornelles, podemos perceber que a condição intervalar é análoga ao próprio lugar da janela, umbral entre o dentro e o fora, o rasgo na parede por onde entram os ventos e saem olhares e desejos, o ponto ótico da perspectiva de uma casa. Neste sentido, se o vento traz para dentro a dor e a crise dada uma promissora experiência histórica interrompida – ou mesmo a dor diante de uma crise civilizacional que se anunciou durante a ditadura militar e que no presente em que escrevemos retorna com toda violência, em sua condição de barbárie (Menegat 2014; 2020) – cabe lembrar dos *Combates pela História* de Lucien Febvre, que intitulou “Contra o Vento” o manifesto dos novos Annales em 1946¹⁷. “Não temos mais tempo, não temos mais o direito”, disse ele, de manter a história e a historiografia tal como antes, após os horrores da Grande Guerra e a crise civilizacional que ela significou. Após a “deglutição mútua de civilizações” –

¹⁶ Vale ressalvar que, segundo a intelectual argentina Leonor Arfuch (2010), a pós-modernidade só teria se instalado na América Latina, ao menos no Cone Sul, após as ditaduras militares que assolaram a região.

¹⁷ Devo a Amy Westrop e ao texto de Hartog, no livro *Breaking up time* (2013, p. 132,), organizado por Lorenz e Bervenage, essa lembrança da imagem do vento no trabalho de Lucien Febvre.

engolir tempos não é pouca coisa, como intuiu nossa poeta em seus versos – havia (há) urgência para a historiografia transformar-se também, deixar de ser automática e tornar-se flexível e problematizadora, tornar-se “a que comprehende e faz comprehender” e “sem a qual nada se faz de sólido”, porque “o problema não é saber se nossa civilização vai perecer assassinada. É saber qual civilização haverá de se estabelecer amanhã [...] Pois *uma* civilização pode morrer. *A* civilização não morre.” (Febre 2011, 75-84 *passim*).

PARA QUASE CONCLUIR: UM CONTRA-VENTO

Propomos que a imagem das meninas que carregam velas incendiárias, contraposta no poema de Cynthia aos homens que navegam sem rumo, possa ser interpretada como um potencial de combate pela história, no mais amplo sentido do termo, mas de todo modo uma função urgente e civilizatória que o conhecimento histórico tem diante de si:

Three years later, in an article significantly titled ‘Towards another History,’ which constitutes a sort of passing of the baton between him and Braudel, Febvre reiterates the necessity for an opening up toward the world and the future, pleading for a history that does not allow the past to crush us, but rather organizes it ‘to prevent it from weighing too much on the shoulders’ of the living. ‘Forgetting is a necessity for groups, for societies that want to live.’ The future is here, it is knocking at the window; facing it requires a survival operation, which is also the only way to (re)endow the practice of history with meaning.¹⁸ (Hartog 2013, 132)

Ainda que o contexto de Lucien Febvre seja diverso do nosso presente, há pontos de convergência, infelizmente, no que se refere à experiência histórica dolorosa de um mundo em devastadora crise econômica, social, ético-política, diante da qual a(s) teoria(s) e historiografia(s) têm um vasto desafio a enfrentar. Do patriarcado ao racismo estrutural, as bases do capitalismo que os engendra e deles se nutre precisam ser incendiadas, com a intenção de que homens e mulheres de todos os gêneros, cores, peles e amores encontrem algum bom rumo, no Brasil e no mundo. Consiste também em um grande desafio o problema da organização social da memória e do esquecimento, que faria parte do projeto do que se convencionou chamar de Justiça de Transição, a qual foi incipientemente implantada no país entre os anos 2022 e 2016 (correspondendo aos esforços, ainda que falhos, dos governos do Partido dos Trabalhadores) e que vem sendo propositalmente destruída a partir do novo golpe de Estado de 2016 e do governo Bolsonaro. Um novo vento arrasador vem abalando o Brasil desde então, exigindo dos lúcidos os mais fortes contra-ventos e as mais duras lutas por abolições.

¹⁸ Em tradução livre: “Três anos depois, num artigo significativamente intitulado “Para uma outra história”, o qual constitui uma espécie de passagem de bastão entre ele e Braudel, Febvre reitera a necessidade de uma abertura ao mundo e ao futuro, pleiteando uma história que não permite que o passado nos esmague, mas sim o organiza ‘para evitar que pese demais nos ombros’ dos vivos. ‘Esquecer é uma necessidade para grupos, para sociedades que querem viver.’ O futuro está aqui, está batendo à janela; enfrentá-lo exige uma operação de sobrevivência, que é também a única forma de (re)dotar de sentido a prática da história.”

É neste sentido que propomos pensar aqui um aspecto da relação entre poder e violência que o *Ebulição da Escravatura* ilumina: o desvio, a ex-centricidade e o potencial de des-condicionamento e renovação que se engendra no gesto de abolir qualquer forma de escravidão e, juntamente, as prisões que violentam as possibilidades de escrita, de poesia e de conhecimento. Em direção a possibilidades históricas e historiográficas outras.

Isso evidentemente exige novas relações sociais e cognitivas, as quais, entretanto, não são absolutamente diretas nem podem ser tratadas sem muitas mediações, para não cairmos em esquemas mecânicos e conservadores. Antes, o que se quer é a poética atre-vida e sub-versiva, que oferece à arte-vida a potência das verdadeiras emancipações, dos reinos em que mariposas negras são quase sempre mais que nunca borboletas. Sem punhal na memória. Sem veias cortadas na história. Outras lógicas, outras experiências históricas, ventos outros.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. “Introdução”. In: ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. São Paulo: EDUNESP, 2009.
- ALBUQUERQUE, W. R. *O jogo da dissimulação – abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ARANTES, Paulo. “1964”. In: *O novo tempo do mundo*. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARFUCHS, Leonor. *O Espaço Biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.
- AUERBACH, Erich. *Mímesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Trad. George Bernard Sperber. 2.ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de História. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio, uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. In: BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- CAMPOS, Pedro H. P. *Estranhas Catedrais: as empreiteiras brasileiras e a ditadura civil-militar, 1964-1988*. 2. ed. Niterói: Eduff, 2022
- CAMPOS, Pedro H. P. *O Voo do Ícaro: a internacionalização das construtoras brasileiras durante a ditadura empresarial-militar (1968-1988)*. 1. ed. Jundiaí: Paco, 2022.
- CANDIDO, Antonio. *A formação da literatura brasileira*. 17.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CANDIDO, Antônio. Perversão da Aufklärung. In: CANDIDO, Antonio. *Textos de intervenção*. Seleção e notas de Vinicius Dantas. São Paulo: Duas Cidades, Ed.34, p. 320-332, 2002.
- CASANOVA, Pascale. *A República mundial das letras*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- COLLIN, F.; PISIER, E.; VARIKAS, E. *Les femmes de Platon à Derrida*. Antologie critique. Paris: Plon, 2000.
- DOERRIES, B. Learning through suffering. In: DOERRIES, B. *The Theater of War: what Ancient Greek Tragedies can teach us today*. New York: Alfred A. Knopf, 2015, p. 9-56.
- DORNELES, Cynthia. Confissões. *Cynthia Dorneles*, ©2020. Disponível em: <https://cynthiadorneles.com/bio>. Acesso em: 14 set. 2022.

- FEBVRE, Lucien. Contra o vento: manifesto dos novos Annales. In: NOVAIS, Fernando A; SILVA, Rogério F. (Orgs.). *Nova história em perspectiva: Propostas e desdobramentos* (v. 1). São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 75-84.
- FINAZZI-AGRÒ, E. e VECCHI, R. (Orgs.). *Formas e mediações do trágico moderno, uma leitura do Brasil*. São Paulo: Unimarco, 2004.
- GALUCIO, Andreia L. X. *Civilização Brasileira e Brasiliense: trajetórias editoriais, empresários e militância política*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História. Niterói: UFF, 2009.
- GINZBURG, Carlo. De A. Warburg a E. H. Gombrich: notas sobre um problema de método. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- HARTOG, François. The Modern *Régime of Historicity* in the Face of Two World Wars. In: LORENZ, Chris, BEVERNAGE, Berber (eds.). *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2013, p. 124-133.
- HOLLANDA, H. B. *Impressões de Viagem*: CPC, vanguarda e desbunde 1960/70. 4.ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.
- HOLLANDA, Heloisa B (org.). *26 poetas hoje*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2007.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque e GONÇALVES, Marcus Augusto. *Cultura e participação nos anos 60*. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Todo é história, 41).
- HUTCHEON, L. *Teoria e política da ironia*. Trad. Julio Jeha. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- LEAL, V. M. V. *As escritoras contemporâneas e o campo literário brasileiro: uma relação de gênero*. Tese em Literatura. Departamento de Teoria Literária e Literaturas. Brasília: UNB, 2008.
- MARANHÃO, Salgado. Todos por um e um por todos. In: VARELA, Sérgio Natureza et al. *Ebulição da Escravatura: treze poetas impossíveis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- MENDONÇA, Sonia Regina. *Estado e economia no Brasil: opções de desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- MENEGAT, Marildo. A gestão da barbárie no colapso da civilização. In: SOUTO, Caio. *Conversações filosóficas*. 3/10/2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0n9qoLVQ_e0. Acesso: 24 jan. 2022.
- MENEGAT, Marildo. Prefácio: Um intelectual diante da barbárie. In: ARANTES, Paulo. *O Novo Tempo do Mundo* [recurso eletrônico]: e outros estudos sobre a era das emergências. São Paulo: Boitempo, 2014, s/p.
- NETO, Torquato. *Os Últimos Dias de Paupéria*. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, 1973.
- PEDRETTI, Lucas. *Dançando na mira da ditadura: bailes soul e violência contra a população negra nos anos 1970*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2022.
- PEROVIC, Sanja. Year 1 and Year 61 of the French Revolution: The Revolutionary Calendar and Auguste Comte. In: LORENZ, Chris, BEVERNAGE, Berber (eds.). *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2013, p. 87-108.
- RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: UNESP, 1993.
- RIOS, F. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010) "Lua Nova", São Paulo, n. 85, p. 41-79, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452012000100003&lng=en&cnrm=iso. Acesso em: 01 mar. 2018.
- SANNA, M. & VARIKAS, E. Genre, modernité et ‘colonialité’ du pouvoir: penser ensemble des subalternités dissonantes: Introduction. *Cahiers du Genre*, v.50, n.1, p. 5-15, 2011. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2011-1-page-5.htm>. Acesso em: 14 set. 2022.

- SCHWARZ, Roberto. Cultura e Política, 1964-1969. In: SCHWARZ, Roberto. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 61-92.
- SCHWARZ, Roberto. Tese de Trótski transforma visão de países periféricos como quintal do mundo. *Folha de São Paulo*, 30 jul. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/07/tese-de-trotski-transforma-visao-de-paises-perifericos-como-quintal-do-mundo.shtml>. Acesso em: 14 set. 2022.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez, 1990.
- SUSSEKIND, F. *Literatura e vida literária: polêmicas, diários & retratos*. 2.ed. revista. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- VARELA, Sérgio Natureza et al. *Ebulição da Escravatura: treze poetas impossíveis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- VARIKAS, Eleni. Os refugos do mundo: figuras do pária. *Estudos Arançados*, v.24, n.69, p.31-60, 2010. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142010000200003>. Acesso em: 20 fev. 2018.
- VIEIRA, Beatriz. *A palavra perplexa: experiência histórica e poesia no Brasil dos anos 1970*. 2ed. São Paulo: Hucitec, 2017.
- VIEIRA, Beatriz. Chaque veine coupée – Ebulição da Escravatura, la voix féminine et la théorie de l'histoire : un essai sur la poésie et l'histoire sous la dictature brésilienne (1978). *Plural Pluriel*, (20), p. 82-103, 2019. Disponível em: <https://www.pluralpluriel.org/index.php/revue/article/view/199>. Acesso em: 14 set. 2022.

*Janelas engolindo tempos, ventos arrebentando histórias
uma Poesia em Ebulição no Brasil Ditatorial (1978)*
Artigo recebido em 15/09/2022 • Aceito em 14/11/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.74062
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

*O “Atualismo” de
Pereira & Araujo*
ENTRE A METAFÍSICA DO
TEMPO HISTÓRICO
E O REGIME DE
HISTORICIDADE

HÉLIO REBELLO CARDOSO JR.

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Assis | São Paulo | Brasil
herebell@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-7354-2044

“Atualismo” ou “historicidade atualista” é um conceito que se tornou parte da teoria da história recente. Tal conceito desenvolve-se em duas etapas. Em primeiro lugar, ele apresenta caráter histórico-transcendental, no sentido de que envolve condições de possibilidade segundo as quais o tempo pode ser historicamente experienciado na contemporaneidade. Em segundo lugar, ele é uma ferramenta heurístico-historiográfica, no sentido de que permite reunir e analisar sob um foco conceitual bem determinado experiências históricas atualistas. Assim sendo, é possível observar que a salvaguarda transcendental heideggeriana à qual recorrem Pereira e Araujo é uma forma de preservar a função heurística do conceito, impedindo que ele se confunda com a realidade sob sua extensão. Em consequência, a crítica de Pereira e Araujo com relação ao “presentismo” de Hartog como conceito heurístico-historiográfico é discutida, no entanto, ressalva-se que essa crítica não pode ser estendida ao “presente amplo” de Gumbrecht.

Atualismo—história—metafísica do tempo—regimes de historicidade

ARTICLE

*Pereira & Araujo's
"Updatism"*
BETWEEN THE
METAPHYSICS OF THE
HISTORICAL TIME AND
THE REGIME OF
HISTORICITY

HÉLIO REBELLO CARDOSO JR.

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Assis | São Paulo | Brasil
herebell@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-7354-2044

“Updatism” or “updatist historicity” is a concept that has become part of the recent theory of history. This concept unfolds into two stages. First, it presents a historical-transcendental scope since it involves conditions of possibility according to which time can be historically experienced. Secondly, it is a heuristic-historiographical tool, insofar as it allows gathering and analyzing the updatist historical experiences under a steady focus. Therefore, it is possible to observe that the Heideggerian transcendental safeguard to which Pereira and Araujo appeal is a way of preserving the heuristic function of the concept, preventing it from being confused with the reality under its extension. Consequently, it is discussed Pereira and Araujo's critique regarding Hartog's “presentism” as a heuristic-historiographical concept, however, it is noted that this critique cannot be extended to Gumbrecht's “broad present”.

Actualism—history—metaphysics of time—regimes of historicity

A DUPLA FACE DO CONCEITO DE ATUALISMO

O atualismo é um conceito que designa a experiência histórica contemporânea que substituiu a experiência moderna do tempo. Em contraste com a temporalidade moderna centrada no futuro e no progresso, o atualismo caracteriza uma experiência histórica marcada pela imersão em amplos sistemas econômicos, sociais, comportamentais e digitais cujos efeitos são a dispersão e a dissociação temporais em presentes instantâneos, como definido por Pereira e Araujo (2019, 46). No atualismo, o presente determina a relação com o passado e com o futuro, dessa forma, “o real se confunde com a atualidade experimentada como um presente vazio e autocentrado” (Pereira e Araujo 2021, 3). Por isso, nos termos dos autores, a “temporalização do tempo” (Pereira e Araujo 2019, 46) se dá de tal forma que passado e futuro passam a ser coadjuvantes do presente, na medida em que se tornam fontes de novidades, tal como a memória que se esgota no consumo dos passados revividos, ou como a novidade com que a promessa de futuro entretém o presente. Passado e futuro são cooptados como modos de atualização do presente, perdendo suas dimensões próprias ao se diluírem na instantaneidade de um presente sem horizontes.

Essa descrição genérica do atualismo o aproxima de conceitos que também têm o presente como dimensão central da experiência histórica contemporânea, particularmente do “presentismo” de Hartog e do “presente amplo” de Gumbrecht. O atualismo, no entanto, não se coaduna exatamente com os dois conceitos mencionados, embora seja também o próprio atualismo uma experiência do tempo que rompe com a modernidade vigente até meados do século XX. Para se estabelecer a diferença ante seus congêneres conceituais, Pereira e Araujo começam por assimilar tanto o empreendimento hartogiano como o gumbrechtiano, pois “Gumbrecht e Hartog coincidem na descrição do que o primeiro chama de ‘presente amplo’, e o último, ‘presentismo’” (Pereira e Araujo 2017, 13). Desta forma, a alegada dissensão entre o atualismo e o presentismo/presente amplo exige dos autores, como será abordado com mais detalhes adiante, um mergulho mais profundo quanto à noção de tempo histórico, na medida em que toda experiência histórica envolve a relação entre passado, presente e futuro.

Para Pereira e Araujo, a lacuna do presentismo e do presente amplo está em conceber um tempo histórico sem o futuro (e sem o passado), e ostentar uma concepção igualmente falha sobre o presente, intitulada “presente unidimensional” (Pereira e Araujo 2016, 270-297). Por isso, eles perguntam apontando a lacuna daqueles conceitos com os quais o atualismo se confronta: “como pode um tempo histórico ser privado do futuro?” (Pereira e Araujo 2016, 279). Devido a essa falha, segundo os autores, o presentismo e o presente amplo precisam de uma restauração conceitual, uma vez que “qualquer forma de presente conterá em si mesma formas específicas de passado e futuro” (Pereira e Araujo 2017, 14). Tendo isso em vista, Pereira e Araujo indicam claramente a necessidade de uma salvaguarda filosófica, visto que o presentismo e o presente amplo acabam “por justificar a falta de fundamentação teórica e empírica de alguns argumentos e conclusões” (Pereira e Araujo 2016, 278). Com efeito, o conceito de atualismo, justamente por não ser congruente com seus congêneres, requer uma reformulação conceitual que restituiria à relação entre passado, presente e futuro a complexidade ontológica da relação entre as dimensões do tempo que estariam ausentes no presentismo e no presente amplo. Portanto, a

fim de conferir ao atualismo um lastro ontológico, Pereira e Araujo acreditam que a experiência histórica do atualismo fica mais bem caracterizada dentro do quadro conceitual de *Ser e Tempo* de Heidegger.

Sendo assim, conceito de atualismo precisa atuar em dois lados simultaneamente. Ele é um conceito heurístico que comporta características de uma nova experiência do tempo histórico ou regime de historicidade atualista. Ao mesmo tempo, ele é um conceito transcendental que trata das condições em que o regime de historicidade atualista se torna possível, e por isso propõe uma metafísica do tempo de extração heideggeriana. Contudo, a crítica de que o atualismo move ao presentismo e ao presente amplo, pelo fato de que estes enfraquecem a dimensão histórico-transcendental do conceito, tem incidências diversas, uma vez que eles não são, grosso modo, conceitos assimiláveis como pressupõem Pereira e Araujo.

Antes de nos lançarmos a esse aspecto central, é importante, à guisa de tornar estável a terminologia utilizada por este artigo, definir os principais âmbitos dos estudos temporais nos quais o conceito de atualismo desenvolve seu duplo alcance na teoria da história recente.

ÂMBITOS DOS ESTUDOS TEMPORAIS EM TEORIA DA HISTÓRIA

Diferentes ciências, como as humanidades, as ciências naturais e as artes, por exemplo, desenvolvem reflexões epistemológicas acerca do tempo ou acerca da temporalidade de seus objetos de estudo. Sendo assim, comprehende-se que todos os campos dos saberes “dedicam-se aos estudos temporais” (Burges e Elias 2016, 2). A fim de ilustrar e qualificar os âmbitos trabalhados neste artigo, o seguinte diagrama dos domínios dos estudos temporais em teoria e filosofia da história é apresentado:

1. **Metafísica do tempo natural**
 - (a) *Tempo natural*
2. **Metafísica do tempo histórico**
 - (b) *Tempo histórico*
3. **“Regimes de historicidade”**
 - (c) *Experiência do tempo histórico*
4. **“Regimes historiográficos”**
 - (d) *história da historiografia e escrita da história*

A *metafísica do tempo natural* (1) é um ramo da “filosofia do tempo que faz perguntas sobre a natureza da realidade temporal” (Deng 2018). Seu desenvolvimento atesta “a importância do tempo nos debates contemporâneos sobre a metafísica” (Oaklander 2014, 14). Quanto a isso, os metafísicos do tempo estão interessados principalmente no tempo dos físicos, ou seja, no tempo do relógio ou na ordem do tempo natural. Como o termo *metafísica* é semanticamente e filosoficamente inflacionado, neste artigo uma definição simplificada é adotada. De fato, como declara Whitehead em 1929, “o esclarecimento do sentido envolvido na frase ‘tudo flui’ é uma tarefa central da metafísica” (Whitehead 1978, 208). Ou seja, apresenta-se aqui uma metafísica *intrínseca* ao questionamento sobre a natureza do tempo, uma vez que este se refere à existência de modo *geral* (De Carvalho 2021). Uma importante tendência da metafísica do tempo natural afirma que “teorias formuladas na Biologia (Pós-

Humano) e nas Geociências (Antropoceno) projetam a partir desses campos uma concepção de tempo histórico” (Lopes e Viana Junior 2020, 22). Com relação à reflexão temporal desenvolvida pela teoria da história recente, trata-se da interlocução entre os cientistas com os teóricos da história acerca da maneira como os historiadores têm incorporado as visões sobre a história produzidas nas ciências naturais. Por esses motivos, a metafísica do tempo natural não pode ser excluída da teoria da história.

A *metafísica do tempo histórico* (2) está localizada entre as linhas a e b. Na parte superior ela se encontra com o tempo natural, e na parte inferior, com as experiências do tempo histórico. A metafísica do tempo histórico não deixa de atender à definição whiteheadiana de metafísica, pois também relaciona a reflexão sobre o tempo com a existência em geral. Contudo, ela tem caráter específico, pois é a reflexão que os teóricos da história realizam dentro do panorama acerca dos estudos temporais. Com efeito, a metafísica do tempo dentro do quadro disciplinar da história recente foi denominada de “nova metafísica do tempo” por Kleinberg:

o que nos mais chama atenção nessa tendência é a maneira pela qual alguns desses teóricos têm procurado ir além da ênfase na linguagem e na representação, não retrocedendo a uma variante bruta de objetivismo ou empiricismo [realismo], mas reexaminando nossa relação com o passado e a natureza do passado e tentando construir uma nova metafísica do tempo. (Kleinberg 2012, 1)

Pode-se observar, de acordo com a definição anterior, que a nova metafísica do tempo procura reexaminar “nossa relação com o passado e a própria natureza do passado” e, por isso, se coaduna com um movimento recente da teoria e da filosofia da história que procura “ir além da ênfase na linguagem e na representação”. Neste sentido é que este artigo adota a expressão “metafísica do tempo histórico”, uma vez que o que é proposto aqui vai além do narrativismo e sua preocupação com a representação do tempo, e, portanto, se volta para a *natureza* do tempo histórico, mas sem cair nas aporias do realismo histórico que afirma a existência de um passado independente dos quadros mentais empregados pelo historiador.

Assim, a metafísica do tempo que pensa a natureza do tempo histórico nessa nova perspectiva se debruça em uma reflexão de caráter meta-histórico, tendo em vista a definição de Koselleck: “Estas condições - as razões pelas quais algo aconteceu desta maneira e não de outra - têm de ser definidas, em primeiro lugar, teórica e meta-historicamente” (Koselleck 2002, 75). As categorias metahistóricas regulam as condições de possibilidades para que a experiência do tempo se dê.

Em contraste, Hartog define o regime de historicidade como “uma maneira de traduzir e de ordenar experiências do tempo - modos de articular o passado, o presente e o futuro - e de dar-lhes sentido.” (Hartog 2013, 139). Os *regimes de historicidade* (3), localizados entre as linhas b e c, constituem o campo dos estudos temporais que se ocupa com a experiência histórica coletiva e individual de acordo com a dimensão do tempo passado, presente, ou futuro, que predomina sobre as demais. De acordo com o domínio de uma dimensão sobre as demais, por exemplo, um regime de historicidade cuja experiência do tempo está centrada no presente se chama “presentismo”, e se estiver centrado no futuro, chama-se tempo moderno ou modernidade.

Em vista do exposto, considera-se a seguinte pergunta: Qual a relação dos regimes de historicidade assim definidos com uma metafísica do tempo, já que as áreas (2) e (3) são contíguas no diagrama apresentado?

Segundo a teoria koselleckiana, não há um “único tempo histórico, mas sim muitos, sobrepostos uns aos outros.” (Koselleck 2006, 14). Desta forma, o tempo se organiza em “camadas do tempo [...] que remontam a tempos e profundidades diferentes, que se transformaram e se diferenciaram umas das outras em velocidades distintas no decurso da chamada história geológica” (Koselleck 2014, 19). A sobreposição de múltiplas temporalidades é um conceito característico da metafísica do tempo histórico. Ele determina a estrutura da experiência histórica, ou ainda, as condições de possibilidade sob as quais o tempo histórico pode ser experienciado, mas não se refere a um regime de historicidade em particular.

Por sua vez, a relação entre um regime de historicidade e as práticas historiográficas e de escrita histórica determina *regimes historiográficos* (4), os quais ocupam a área entre as linhas c e d do diagrama proposto. Mudrovic define um regime historiográfico como sendo do âmbito da “historiografia, [a qual é] entendida como uma prática social baseada na representação do tempo, [que] reflete o regime histórico do qual faz parte” (Mudrovic 2013, 11). O grande problema teórico e historiográfico diz respeito à relação das representações do tempo nos livros de história (4) e o regime de historicidade vigente (3). Sendo assim, por exemplo, se a representação do tempo na historiografia se submete acriticamente ao regime de historicidade sob o qual o historiador está inserido, a representação do tempo que esse historiador realiza a respeito de seu objeto deforma a visão do passado.

Por exemplo, Turin elaborou a hipótese de que a economia global, no presente, projeta uma aceleração do tempo que tende a se sobrepor à dinâmica temporal do passado, na medida em que promove o “regime neoliberal da historicidade” (Turin 2019a, 252-253) que torna o presentismo articulável como experiência histórica hegemônica. O presentismo, no entanto, sem o estofo histórico do neoliberalismo, segundo o mesmo autor, decorre de uma “declaração heurística problemática que torna o regime de historicidade transhistórico” (Turin 2019b, 30). Portanto, os esquemas da experiência histórica presentista são vagos não apenas em relação a um compromisso ontológico com a história como também carecem de especificação historiográfica. A experiência histórica presentista não indica sincronia, mas dissincronia entre as camadas temporais, pois abriga fenômenos temporais que precisam ser representados por “regimes historiográficos (ou gêneros discursivos) distintos.” (Turin 2016, 597).

De acordo com as definições e exemplos dos âmbitos dos estudos temporais em teoria da história, neste artigo o atualismo será abordado de acordo com as camadas (2) e (3) do diagrama representado anteriormente. Com efeito, o atualismo de Pereira e Araujo pode ser qualificado como uma metafísica do tempo histórico pela forma como aborda as condições de possibilidade da experiência contemporânea e, igualmente, como um regime de historicidade, ou seja, como experiência histórico-temporal. Além disso, o conceito de atualismo, na medida em que procura reunir situações históricas vigentes em uma escrita histórica que contenha uma representação do tempo narrativamente consistente, tem o cuidado de não tratar o regime de historicidade em que está imerso o historiador como uma categoria transhistórica. Por último, mas não menos importante, o atualismo é um conceito que cumpre um papel de interlocução

entre historiadores e teóricos da história com relação à metafísica do tempo natural, visto que ele já se situa para além da “separação estrita entre tempo natural e tempo histórico foi rompida” (Pereira e Araujo 2016, 273).

Com isso, podemos aprofundar a questão da metafísica do tempo que o conceito de atualismo contém e projeta.

METAFÍSICA DO TEMPO HISTÓRICO

Heidegger, tempo inautêntico e presença histórica

O atualismo compromete-se, como admitem Pereira & Araújo, com uma ideia de tempo heideggeriana. Esse conceito, portanto, retira da metafísica do tempo em *Ser e Tempo* sua principal disposição, uma vez que segundo Heidegger é possível definir uma temporalidade autêntica e, em paralelo, uma temporalidade inautêntica.

A fim de incluir o atualismo na metafísica heideggeriana do tempo histórico, os autores fazem uma incursão cuidadosa ao quarto capítulo da segunda seção de *Ser e Tempo*, a qual se dedica à caracterização da temporalidade da “abertura” (Pereira e Araujo 2017, 12-13; ver também Pereira e Araujo 2020, 1-2)¹ onde os esquemas “ônicos-ontológicos” da temporalidade são especificados. A *abertura* é definida pela temporalidade do “cuidado”, estrutura fundamental do ser humano, segundo Heidegger. O foco de Pereira e Araujo, nessa passagem de *Ser e Tempo*, é entender como se dá a relação entre presente, passado e futuro, pois as três dimensões aparecem “sempre reunidas em arranjos específicos (horizonte estático), tanto em modo ‘autêntico-próprio’ quanto ‘inautêntico-impróprio’” (Pereira e Araujo 2017, 14).

O tempo, para Heidegger, é autenticamente *temporalizado* em termos de uma relação entre passado, presente e futuro sob o comando do futuro. O passado só recupera a força de ter sido se o futuro o ativar, para que, consequentemente, o presente se torne significativo. Portanto, no horizonte de *Dasein*, é o futuro que *temporaliza* o tempo como temporalidade autêntica. Se o tempo não se temporalizar em termos de futuro, o presente cai na temporalidade inautêntica e afoga os seres humanos no tempo do relógio e das coisas, rebaixando a mudança temporal ao fluxo sem dimensão do presente-passado-futuro. A experiência inautêntica do tempo sempre está incluída na temporalidade autêntica ou pode conduzir a ela. Com efeito, quando o arranjo temporal da relação entre passado, presente, e futuro recai no modo inautêntico, não quer dizer que a temporalidade deixa de ser humana, mas que a experiência temporal do homem perde sua dimensão própria ou autêntica e os homens vivem o tempo histórico de maneira limitada.

A partir do tempo abertura, que tem o futuro como sua dimensão fundamental, os “esquemas ônicos-temporais” da temporalidade são especificados pelos autores a partir da “temporalidade da compreensão centrada no futuro e particularmente associada à autenticidade e da temporalidade da decadência, focada no presente e exemplar para o entendimento dos modos ‘impróprios’” (Pereira e Araujo 2016, 281).

¹ Neste e nos parágrafos seguintes, as palavras ou expressões curtas apresentadas entre aspas pertencem ao léxico heideggeriano de *Ser e Tempo*, conforme as traduzem Pereira & Araújo.

A temporalidade da “compreensão” caracteriza a relação entre passado, presente e futuro, temporalizada a partir do futuro. Por um lado, essa temporalidade possui um modo impróprio de situar o futuro, já que este é antecipado pelo ser humano em função das tarefas cotidianas de sua existência, por exemplo, ser professor faz o indivíduo se entreter em uma série de “esperas” características da atividade docente (preparar e dar aulas, avaliar estudantes, etc.) Nesse caso, o presente se temporaliza pela impropriedade do futuro, pois o professor fica preso aos “agoras” das tarefas requeridas pelas exigências cotidianas de sua profissão. Assim, tem-se o presente como mera “atualização”. Por outro lado, a temporalidade da “compreensão” é autêntica quando o futuro não fica preso ao presente dos “agoras” e se abre ao futuro sem os entraves da cotidianidade como “antecipação”, de modo que o presente se articula como “instante”.

O passado, por sua vez, também apresenta modos autêntico e inautêntico de acordo com a temporalidade da “compreensão”. No modo inautêntico, o passado é o esquecimento da “queda” em que se perde a perspectiva da condição existencial do ser humano, de modo que o passado se torna apenas um dado de que se pode lembrar, é um presente que morreu. O passado autêntico, no modo da “compreensão”, é a repetição ou revivência do “vigor de ter sido” um passado que impele para o futuro. Deste modo, o passado deixa de ser entorpecido.

Partindo do presente, a temporalidade da “decadência” caracteriza a relação entre passado, presente e futuro. O modo do presente impróprio, na “decadência”, é a “atualidade”, a qual se resume à necessidade de ver e ser visto. Na atualidade do presente, a temporalidade se dilui na dispersão, já que o futuro perde a dimensão autêntica da “antecipação” e é visto apenas como o horizonte no qual as necessidades ditadas pela atualidade estão ao alcance do presente. Da mesma forma, o “vigor de ter sido” do passado é mero objeto de recordação, de forma que o passado deixa o presente imobilizado, sem qualquer impulso para o futuro. O paradoxo da temporalidade imprópria da decadência é que, embora o futuro e o passado apresentem sempre novidades, elas não preenchem o presente, uma vez que “‘nossa atualidade’ se atualiza (quase) exclusivamente em função da própria atualidade” (Pereira e Araujo 2016, 284).

A partir da exposição da temporalidade da “compreensão” e da “decadência” por Pereira e Araujo, o conceito de atualismo extrai dois componentes característicos da temporalidade imprópria. Respectivamente, o primeiro diz respeito à “atualização [Gegenwartigen]”, no presente, de um futuro impróprio e o outro à “atualidade [Gegenwart]” do presente impróprio (Pereira e Araujo 2017, 23). De acordo com Pereira e Araujo, os modos inautênticos de temporalização do presente “terá uma importância especial quando formos pensar o que estamos chamando de ‘atualismo’” (Pereira e Araujo 2016, 283).

Enfim, visto que “Boa parte da literatura sobre historicidade tem tratado do presente como uma dimensão singular” (Pereira e Araujo 2016, 280), a incursão ao *Ser e Tempo* de Heidegger repõe a tridimensionalidade da temporalidade que o presentismo hartogiano e o presente amplo gumbrechtiano não dispõem. De fato, ao contrário do que pensam Hartog e Gumbrecht, “não se trata substancialmente de uma ampliação do presente, mas mesmo da ampliação de referências ao passado e futuro, mas em formas atualistas” (Pereira e Araujo 2016, 285).

ATUALISMO E PRESENTISMO ENTRE A METAFÍSICA DO TEMPO E OS REGIMES DE HISTORICIDADE

A distinção entre metafísica do tempo e regime de historicidade estabelecida na segunda seção deste artigo diferencia os empreendimentos de Hartog e Koselleck, embora tais conceitos coincidam em muitos aspectos. Mesmo que Hartog parta declaradamente das “categorias meta-históricas” e da “semântica da experiência histórica” de Koselleck (Hartog 2013, 28), seu empreendimento não envolve uma metafísica do tempo histórico.

Koselleck define o tempo histórico como uma estrutura formal composta por “muitos estratos de tempos anteriores presentes simultaneamente, sem que haja referência a um antes e a outro depois.” (Koselleck 2006, 311). Hartog, por sua vez, não está interessado na ordem do tempo histórico como tal, pois “Um regime de historicidade nunca foi uma entidade metafísica universalmente aplicável e enviada do céu. Ele expressa apenas uma ordem dominante do tempo” (Hartog 2013, 311). Hartog prefere falar em regimes de historicidade em vez de “estruturas formais do tempo” como faz Koselleck (Koselleck 2006, 119), visto que estas lidam com o tempo histórico como “tempo abstrato” (Hartog 2013, 12). Esta concepção abstrata do tempo histórico, segundo Hartog, “teria o inconveniente de convocar o padrão de um tempo exterior, como em Fernand Braudel, cujas diferentes durações se medem todas em relação a um tempo ‘exógeno’, o tempo matemático, o da astronomia” (Hartog 2013, 12).

Para Hartog, o tempo histórico pode ser apresentado apenas em termos de experiências temporais, visto que o regime de historicidade é um arranjo temporário da experiência do tempo histórico. Suas variedades se determinam “Conforme domine a categoria do passado, do futuro ou do presente” (Hartog 2013, 13), de modo que “a ordem do tempo resultante evidentemente não será a mesma” (Hartog 2013, 13). Em suma, o domínio de uma dimensão temporal sobre as outras determina a experiência histórica “sob esses três modos: a memória (presente do passado), a atenção (presente do presente) e a expectativa (presente do futuro).” (Hartog 2013, 12) Esses três modos da experiência histórica podem ser datados de acordo com a crise que o confronto entre as experiências anterior e posterior do tempo histórico expõem: a crise do regime antigo de historicidade, centrado no passado, com o regime moderno, centrado no futuro, que se deu por volta de 1789, e a crise do regime moderno com o presentismo, a partir de 1989 (Hartog 2013, 136-138).

Quando Pereira e Araujo lançam o conceito de atualismo, propõem a seguinte questão crítica: o regime de historicidade, em geral, e o conceito de presentismo, em particular, se bastam enquanto descriptores de variedades de experiências históricas? Tal indagação incide diretamente sobre a pretensão de se aperfeiçoar a defasagem conceitual do presentismo alegada pelos autores a fim de corrigir “o sentido pobre que Hartog atribui ao presente dentro do jogo de temporalidades para conceptualizar presentismo e regimes de historicidade” (Pereira e Araujo 2020, 2). A dimensão metafísica heideggeriana abordada anteriormente é capaz de corrigir o “sentido pobre” que Hartog atribui à temporalidade histórica.

Como foi visto, a metafísica heideggeriana do tempo define o futuro como a temporalização autêntica do tempo, e o regime de historicidade, seja ele o presentismo, o presente amplo ou o atualismo, define a temporalidade inautêntica como centrada no presente. Por isso, cabe enfatizar que a

temporalidade autêntica temporalizada pelo futuro *não* é um regime de historicidade orientado para o futuro, mas a ordem do tempo ontologicamente definida. Essa diferença pode ser demonstrada se testada a hipótese de um regime de historicidade centrado no futuro, e assim realizada a contraprova do tempo autêntico. Em outras palavras, por ser centrado no futuro, o regime de historicidade seria por isso uma experiência do tempo autêntica, tendo em vista os parâmetros da metafísica heideggeriana do tempo?

Se, como apresentado anteriormente, o atualismo, da mesma forma que o presentismo, for uma experiência inautêntica do tempo orientada pelo presente como o avesso de uma experiência autêntica temporalizada pelo futuro, nada impede, correlativamente, que uma experiência histórica centrada no futuro, como é o regime de historicidade moderno, seja também uma experiência inautêntica. Haveria, portanto, no regime de historicidade moderno, um *futurismo*. Portanto, não apenas o presente, mas também o futuro e o passado podem ser considerados como experiências inautênticas situadas em regimes de historicidade diversos, tendo em vista a temporalização autêntica pelo futuro.

Como consequência, a invectiva hartogiana em não se comprometer com as estruturas formais do tempo histórico ou com os “esquemas ônticos-temporais”, segundo o jargão heideggeriano, acaba por fazer com que o presentismo desperdice o caráter heurístico do conceito, na medida em que ele “assume a função de uma descrição substantiva das épocas ou períodos históricos” (Pereira e Araujo 2019, 77). O presentismo incorre em substantivação do conceito (Blocker e Haddad 2006; Hannoum 2008), isto é, trata regime de historicidade não como abstração, mas como realidade, já que ideais construídos pelo historiador” “regime de historicidade” e ‘presentismo’ não são realidades, mas categorias analíticas, tipos ideais construídos pelo historiador” (Pereira e Araujo, 77). Por isso, fora necessário complementar as “insuficiências da noção de presentismo” recorrendo à metafísica do tempo heideggeriana (Pereira e Araujo 2019, 81)

No caso do presentismo, o balizamento que a metafísica do tempo oferece ao conceito é simples: o tempo autêntico temporalizado pelo futuro é a condição de possibilidade para que o tempo inautêntico centrado no presente, do regime de historicidade atualista, possa ser experienciado. Sem a condição de possibilidade, sem caráter transcendental, o conceito se confunde com a realidade que ele nomeia e sua função heurística acaba tomando o lugar do tratamento historiográfico. Desse modo, se o regime de historicidade não se torna uma “entidade metafísica universalmente aplicável”, ele também não se torna uma realidade transhistórica.

Com efeito, ao rejeitar o estudo das estruturas formais do tempo histórico, Hartog coloca o tempo histórico e os regimes de historicidade no mesmo patamar a fim de evitar comprometimento com uma metafísica do tempo, bem como de demarcar o regime de historicidade como uma categoria heurística voltada a apreensão do tempo experienciado em suas variedades. Contudo, e esta é a principal lição a ser extraída do empreendimento teórico de Pereira & Araújo, quando se perde a dimensão metafísica e abstrata, o presentismo perde seu balizamento conceitual e sua função heurística fica comprometida, incorrendo o perigo de tratar o regime de historicidade não como categoria heurística, mas como realidade histórica.

ATUALISMO E PRESENTE AMPLO ENTRE METAFÍSICA DO TEMPO E CRONÓTOPO

O percurso da seção anterior permitiu observar que a diferença entre metafísica do tempo histórico e regimes de historicidade é pertinente para se entender a crítica que Pereira e Araujo movem ao conceito hartoguiano de presentismo. Ao mesmo tempo, essa distinção permite demonstrar que essa ressalva a Hartog não pode ser estendida, sem alguns cuidados, ao conceito de presente amplo de Gumbrecht como o “cronótopo que governa nosso tempo” (Gumbrecht 2014, 12). Na verdade, atualismo e presente amplo disputam um mesmo espaço conceitual, seja como metafísica do tempo de extração heideggeriana, seja como regime de historicidade que depende da relação entre passado e presente definida. A proximidade do atualismo para com o presente amplo é maior do que para com o presentismo.

Para Gumbrecht, o presente amplo, que é o cronótopo do início do século XXI, “dita as condições sob as quais o comportamento humano encontra suas estruturas e experiências constitutivas” (Gumbrecht 2014, 73-79). Sumariamente, o presente amplo é caracterizado enquanto fenômeno histórico da seguinte forma: a) proximidade e ceticismo sobre as coisas e eventos do mundo, b) obsolescência e alegria em relação ao corpo individual, c) vergonha sobre a violência coletiva ostensiva como meio de instrumento político e a violência autoinfligida contra corpos individuais, d) pensamento rápido e pensamento lento (Gumbrecht 2014, 73). Esses são paradoxos que apresentam o efeito temporal de ancorar os indivíduos e as sociedades em seu presente, o qual se dilata afastando o futuro e o passado de seu campo de visibilidade, pois “não há nada ‘do passado’ que precisemos abandonar, nem nada ‘do futuro’ que não possamos trazer ao presente através de uma antecipação simulada” (Gumbrecht 2014, 72). No presente amplo, a passagem do tempo é suspensa. Nessas condições, o cronótopo do presente amplo seria um conceito de caráter historiográfico-heurístico similar ao presentismo de Hartog e capaz de rastrear fenômenos históricos presentistas. No entanto, o presente amplo está envolvido, assim como o atualismo, por uma cláusula transcendental, por lidar com as condições de possibilidade segundo as quais se realiza a experiência no tempo na história contemporânea.

Gumbrecht expõe a metafísica do tempo histórico que dá suporte ao presente amplo como temporalidade inautêntica através do conceito heideggeriano da presença, o qual implica uma modalidade de relacionar passado, presente e futuro. Ao mesmo tempo, a presença tem uma forma autêntica que permite complementar a caracterização do presente amplo. Para detalharmos a relação entre atualismo e presente amplo, faremos uma breve apresentação do conceito de presença segundo Gumbrecht. Mesmo quando Gumbrecht é tratado em especial, Pereira e Araujo dedicam poucas passagens a esse tema. Nestas passagens, sintomaticamente, o enraizamento do conceito de presença no pensamento de Heidegger não é tratado (Pereira e Araujo 2017, 17-19). Também não tratam da presença *histórica* como teoria do tempo desenvolvida por teóricos da história dos anos 2000 em diante.

Genericamente, a teoria recente da história muda o foco da linguagem e da representação para a experiência histórica. Portanto, o narrativismo é hoje censurado por ter chegado ao ponto de dispensar o “passado em si” (Bentley 2006, 349), o “passado real” (Domanska 2006, 348), ou “a experiência sublime do passado” (Ankersmit 2005, 318). Em primeiro lugar, a ideia de presença

responde a esse deslocamento teórico correspondente à “tentativa pós-lingüística ou pós-discursiva de retornar ao real, a objetos e condições materiais” (Kleinberg 2013, 7). Assim, a teoria da presença espera superar o narrativismo que se exauriu em suas diferentes frentes, colocando-se como “uma alternativa ao significado, à representação, à hermenêutica e ao pós-modernismo” (Peters 2006, 362). Consequentemente, a presença desvia a atenção de historiadores e teóricos da história dos “mantras do agora tão opressivo e sufocante lingualismo [que ameaça] a saúde intelectual de nossa disciplina” (Ankersmit 2006, 336). Por esse motivo, *presença* é um dos nomes que a experiência histórica recebeu após os anos 2000, abrindo caminho para o retorno da filosofia das questões clássicas da história após o predomínio do narrativismo que havia reprimido “questões ontológicas sob respostas epistemológicas” (Runia 2006, 306) por mais de trinta anos. Em suma, a presença diminui o risco de perder o próprio objeto do conhecimento histórico (Froeyman, Ankersmit e Runia 2012, 393).

Além disso, o surgimento da presença na recente teoria da história trouxe a perspectiva de que esse conceito de tempo histórico poderia estruturar pesquisas futuras em diferentes áreas, da ontologia à historiografia (Simon e Kuukkanen 2015, 155). De fato, a presença subjaz a uma quantidade considerável de trabalhos relacionados a memoriais, patrimônio material e imaterial, trauma histórico, justiça histórica, reparação e comissões da verdade, pois “tanto o tempo da história quanto o tempo de justiça estão de fato envolvidos em uma mesma lógica da presença” (Bevernage 2008, 164). A presença até emerge como antídoto para nossos tempos instáveis que carecem de “uma [conduta] moral ou ética para nos guiar” (Kleinberg 2013, 12). Acenando com essas credenciais, alguns teóricos nomearam a presença como paradigma teórico e historiográfico, podendo, até mesmo, segundo Gumbrecht, alcançar o status de uma “cultura da presença” (Gumbrecht 2006, 318) generalizada.

A presença segundo Gumbrecht, no entanto, não se apresenta apenas como modo de denominar a experiência da relação entre passado e futuro. Além disso, e em profundidade, a presença histórica como metafísica do tempo histórico pertence à ““crítica da metafísica ocidental”” (Gumbrecht 2006, 318), e por isso reconhece uma dívida para com Heidegger. Em *Ser e Tempo*, Heidegger se aproxima da presença a partir de duas reivindicações.

Por um lado, Heidegger aborda a presença como a principal tese da tradição metafísica, que vai de Platão a Nietzsche e que se apega ao presente como o nível médio entre o passado e o futuro. Ou seja, a tradição metafísica entende o ser como algo cuja presença poderia ser indagada diretamente (o mundo das ideias em Platão, o motor imóvel de Aristóteles, etc.) e não como um simples horizonte de possibilidades sempre vazio e alheio a uma verdade definitiva. Segundo Carman, a presença em *Ser e Tempo* tem significado negativo, pois a temporalização do ser deve ser rejeitada, uma vez que “ela só aparece em seus [de Heidegger] textos como um brilho na tradição filosófica, não como expressão de seus próprios compromissos ontológicos” (Carman 1995, 431). Nesse cenário, a presença é moldada pelo presente imediato que desfoca a interação entre o passado e o futuro de modo que expressa de forma inadequada a compreensão temporal do horizonte temporal do *Dasein*. Portanto, a presença deve ter apenas um significado inautêntico, visto que o *Dasein* se apega ao presente temporal que está obliterado para ausência do passado e entorpecido para possibilidades do futuro.

Por outro lado, a presença está relacionada ao presente temporal que, junto com o passado e com o futuro, constitui o tempo e dá acesso ao ser. Dasein, o ser-aí, não é um ente transcendente, pois o Dasein encontra seu significado na temporalidade e somente a partir dela. Por isso, o ser-aí somente se define dentro de um horizonte temporal; somente através da interação das dimensões do tempo os seres humanos passam a entender o significado do ser. A condição para que a questão sobre a essência da realidade tenha sentido depende do estabelecimento de um horizonte no qual tal questão possa se desenvolver. Esse espaço é o horizonte temporal do Dasein. Sem a temporalidade, a questão sobre o sentido da realidade simplesmente não poderia ser colocada. Para Olafson (1994), se é verdade que Heidegger se opõe à presença como o aprisionamento do significado do ser no horizonte temporal inautêntico de Dasein e, assim, confunde-se com a metafísica tradicional, também é verdade que *Ser e Tempo*, além de outros escritos de Heidegger do período, tentou superar a presença no sentido negativo. A presença, apesar de depender do esquema temporal do presente, não é idêntica a ele e, em nome de um significado autêntico da temporalidade, circunscreve todo o horizonte temporal de Dasein. A presença está envolvida pela proeminência do futuro sobre o passado e sobre o presente, uma vez que Heidegger “desenvolve um conceito de presença sob o qual a presença no presente e a ausência (passado e futuro) são subsumidas” (Olafson 1994, 333). Ou seja, a presença é o presente que se deixa fertilizar pela ausência de um passado que já teve o vigor do presente, e pela ausência de um futuro que fertiliza o presente com a possibilidade do vir a ser. Nesse sentido, a presença realiza uma experiência temporalmente autêntica.

Gumbrecht entende que a busca pelo significado de ser está na presença que nos reconecta com a experiência do passado. Gumbrecht reitera em Heidegger um significado temporal positivo para o conceito de presença. De fato, Gumbrecht enquadra a reconexão com o passado em uma abordagem *espacialmente* orientada quanto ao significado temporal do ser, considerando que a presença é algo palpável e material: “Esse algo que não é a linguagem é o que eu chamo de ‘presença’” (Gumbrecht 2006, 317). Portanto, ele rejeita a compreensão pós-estruturalista inspirada em Heidegger segundo a qual a linguagem torna-se “a queixa recorrente e melancólica (em suas infinitas variações) sobre a suposta incapacidade da linguagem de se referir às coisas do mundo” (Gumbrecht 2006, 318). A linguagem não se reduz às interpretações incontáveis que o passado nos lega e que se sobrepõem no presente, mas é o meio pelo qual a experiência do passado se torna presente no presente, uma vez que transmite uma “presentificação positiva do passado” (Gumbrecht 2006, 318) que objetos e coisas no espaço tornam tangível. Para Gumbrecht, a presença é simplesmente “a existência espacialmente localizada de objetos e eventos físicos” (Gumbrecht 2006, 317). A presença é a apresentação do passado que as coisas dispostas no espaço *materialmente* compartilham com os seres humanos através do tempo, já que “o Ser não é um significado. O Ser pertence à dimensão das coisas” (Gumbrecht 2004, 68).

Em primeiro lugar, Gumbrecht enfatiza que a experiência do passado depende do espaço, pois as coisas nos *tocam* no espaço. Em segundo lugar, a linguagem transmite a presença do passado, pois representa os sentimentos nos quais coisas passadas se apresentam a nossos sentidos reivindicando sua presença. O passado produz “efeitos de presença” (Gumbrecht 2004, 15) no presente que sintonizam os sentidos humanos à experiência histórica antes

mesmo que esta se torne consciente, de forma semelhante ao modo como a experiência visual, objetos e lugares de memória tornam o passado presente de imediato. A linguagem não faz nada além de representar essa experiência histórica sensorial imediata. Nesse sentido, a presença histórica gumbrechtiana está fundamentada na “cultura da presença,” apesar da “cultura do significado” e do pós-estruturalismo, cuja ênfase na linguagem levou as humanidades a se desviarem para o “caminho da superrepresentação” (Gumbrecht 2006, 318). Assim, a reciprocidade da presença e da linguagem garante a representação histórica de coisas e acontecimentos passados, pois exige que a narrativa histórica os represente na própria presentificação do passado no espaço, a fim de desafiar a mera interpretação – a diluição no presente – do passado que o narrativismo e a cultura do significado promoviam.

Como Pereira e Araujo não abordam a inserção de Gumbrecht no mundo heideggeriano e, por isso, tendem a caracterizar o presente amplo como se este se desse a um laivo de “nostalgia” com relação ao passado ou à redução de “danos colaterais” pela participação nas sociedades digitalizadas do presente ou, ainda, como temor reativo e pessimista da perda da dimensão do futuro com que a modernidade nutria o presente (Pereira e Araujo 2019, 59). Por isso, é preciso perguntar: qual a relação do conceito de presença como metafísica do tempo histórico com o cronótopo do presente amplo? A resposta é simples: o presente amplo é uma experiência histórica inautêntica e datada que explora o tempo histórico a ponto de rebaixar a presença do passado como temporalidade autêntica, isto é, como relação material e espacial com o passado (Gumbrecht 2014, 73). Enfim, apesar de trilharem caminhos conceituais diversos, Pereira e Araujo chegam a um mesmo resultado em termos de compromissos conceituais de seus estudos temporais. Tanto o presente amplo quanto o atualismo podem ser avaliados como temporalidade inautêntica a partir da definição da temporalidade autêntica, tendo o horizonte temporal do *Dasein* como parâmetro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pereira e Araujo não deixam de reconhecer Gumbrecht como teórico da presença e, realmente, procuram trazer o presente amplo para a alçada do atualismo, já que “em sua [de Gumbrecht] tipologia ‘cultura de presença’ versus ‘cultura de sentido’, o atualismo seria a hipertrofia do sentido” (Pereira e Araujo 2019, 63). Além disso, em prol de uma vizinhança seletiva, chegam a admitir que o presente amplo se diferencia do presentismo ao estender ao primeiro a exacerbação da tendência ao progresso característica da “temporalidade moderna” (Pereira e Araujo 2017, 19), contrariando Hartog, que vê no regime de historicidade vigente “um suposto fim ou esgotamento da modernidade” (Pereira e Araujo 2019, 60). Não obstante, a imersão de ambos os conceitos na metafísica heideggeriana não é reconhecida por Pereira e Araujo.

Entende-se que as defasagens na triangulação entre atualismo, presentismo e presente amplo se devem ao fato de que a insuficiência no tratamento do veio heideggeriano de Gumbrecht não permite a Pereira e Araujo notarem que o presente amplo, sendo subsidiário da presença, não poderia dispensar uma relação plena entre passado, presente e futuro, nos termos do horizonte temporal do *Dasein*. Na medida em que a presença gumbrechtiana

traz consigo uma metafísica do tempo histórico de matriz heideggeriana, como demonstrado anteriormente, sua estrutura conceitual é a mesma do atualismo.

Além disso, e em sentido mais amplo, este artigo buscou não apenas chamar atenção para a proximidade do atualismo com o presente amplo, como também chamar atenção para a compleição do conceito proposto por Pereira e Araujo. Assim, foi explicitada a necessidade de separar, no que diz respeito ao atualismo, suas duas faces ou dimensões, ou seja, o atualismo como metafísica do tempo histórico e como conceito heurístico.

Como metafísica do tempo histórico, o atualismo desenvolve uma cláusula transcendental em dois sentidos. Em primeiro lugar, desenvolve uma característica transcendental porque é um conceito tanto metafísico quanto empírico, já que se refere a experiências históricas apenas na medida em que estabelece as condições de possibilidade sob as quais tais experiências podem ser realizadas no mundo contemporâneo. Em segundo lugar, o caráter metafísico do conceito de atualismo extrai uma cláusula histórico-transcendental de Heidegger, de acordo com a condição de possibilidade da experiência histórica que é atribuída pelo horizonte temporal de *Dasein* como afirmação do futuro como dimensão fundamental do tempo.

Como conceito heurístico, o atualismo serve ao reconhecimento e à classificação de experiências históricas atualistas, as quais são objeto de pesquisa historiográfica. Quanto a isso, este artigo mostrou que, na ausência da face metafísica, a função heurística pode se descolar do trabalho conceitual e se substantivar. Por esse motivo, reciprocamente, o trabalho historiográfico pode se tornar dispensável ou secundário, como nas antigas filosofias especulativas da história.

REFERÊNCIAS

- ANKERSMIT, Frank R. *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- ANKERSMIT, Frank R. 'Presence' and Myth. *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 328-336, 2006.
- BENTLEY, Michael. Past and 'Presence': Revisiting Historical Ontology. *History and Theory*, v. 45, n. 3, 2006.
- BEVERNAGE, Berber. Time, Presence, and Historical Injustice. *History and Theory*, v. 47, n. 2, p. 149-167, 2008.
- BLOCKER, Déborah; HADDAD, Elie. Le présent comme inquiétude: temporalités, écritures du temps et actions historiographiques. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, Paris, vol. 53, n. 3, p. 160-169, 2006.
- BURGES, Joel; ELIAS, Amy J. Introduction: Time Studies Today. In: BURGES, Joel; ELIAS, Amy J. (org). *Time: A Vocabulary of the Present*. New York: New York University Press, p. 1-34, 2016.
- CARMAN, Taylor. Heidegger's concept of presence. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 38, n. 4, p. 431-453, 1995.
- DE CARVALHO, Augusto. Da existência contraditória do tempo. Estado da Arte [O Estado de São Paulo], 07 mar. 2021.
- DENG, Natalja. Time, metaphysics of. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londres: Routledge, 2018.
- DOMANSKA, Ewa. The Material Presence of the Past. *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 337-348, 2006.

- EWING, Alexander Blake. Conceptions of Reinhart Koselleck's Theory of Historical Time in the Thinking of Michael Oakeshott. *History of European Ideas* 42, no. 3, 412-429, 2016.
- FROEYMAN, Anton. Frank Ankersmit and Eelco Runia: The Presence and the Otherness of the Past. *Rethinking History*, v. 16, n. 3, p. 393-415, 2012.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past). *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 317-327, 2006.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*. New York, Columbia University Press, 2014.
- HANNOUM, Abdelmajid. What is an order of time? *History and Theory*, v. 47, n. 3, p. 458-471, 2008.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- KLEINBERG, Ethan. Prologue and Presence in Absentia. In: GHOSH, Ranjan; KLEINBERG, Ethan (org). *Presence: Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty-First Century*. Ithaca and London: Cornell University Press, p. 1-7 and 8-26, 2013.
- KOSELLECK, Reinhart. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- LOPES, Alfredo Ricardo Silva; VIANA JUNIOR, Mário Martins. O Antropoceno como Regime de Historicidade. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* v. 12, n. 23, p. 9-24, 2020.
- MUDROVCIC, María Inés. Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente. *Historiografías*, v. 5, p. 11-31, 2013.
- OAKLANDER, Nathan L. *Debates in the Metaphysics of Time*. Londres: New York: Bloomsbury, 2014.
- OLAFSON, Frederick A. Individualism, Subjectivity, and Presence: A Response to Taylor Carman. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 37, n. 3, p. 331-337, 1994.
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdei Lopes de. Reconfigurações do tempo histórico: presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital. *Revista UFMG*, belo horizonte, v. 23, n. 1 e 2, p. 270-297, 2016.
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdei Lopes de. Actualismo y presente amplio: breve análisis de las temporalidades contemporáneas. *Desacatos*, v. 55, p. 12-27, 2017.
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdei Lopes de. *Atualismo 1.0: como a ideia de atualização mudou o século XXI*. 2^a edição. Vitoria: Editora Milfontes/ Mariana: Editora da SBTHH, 2019.
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdei Lopes de. Updatism: Gumbrecht's broad present, Hartog's Presentism and beyond. *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Miraggi e realtà: spazi e tempi della storia*, v. 43, p. 1-21, 2020.
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdei Lopes de. Atualismo: pandemia e historicidades no interminável 2020. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 1-16, 2021.

- PETERS, Rik. Actes de Presence: Presence in Fascist Political Culture. *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 362-374, 2006.
- RUNIA, Eelco. Spots of Time. *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 305-316, 2006.
- RUNIA, Eelco. Inventing the new from the old – from White's 'tropics' to Vico's 'topics'. *Rethinking History*, v. 14, n. 2, p. 229-231, 2010.
- SIMON, Zoltán B.; KUUKKANEN, J-Matti. Introduction: Assessing Narrativism. *History and Theory*, v. 54, n. 2, p. 153-161, 2015.
- SIMON, Zoltán B. Simon. The Transformation of Historical Time: Processual and Evental Temporalities. In: TAMM, Marek; OLIVER, Laurent (org). *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*. London/New York: Bloomsbury Publishing, 2019.
- TURIN, Rodrigo. Presentismo, neoliberalismo e os fins da história. In: AVILA, A.; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo (org). *A História (in)Disciplinada: Teoria, ensino e difusão do conhecimento histórico*. Vítoria: Milfontes, 2019a.
- TURIN, Rodrigo. Tempos de transição: aceleração e dessincronização social. In: VÁSQUEZ, Georgiane; HEIL, Garabely; DENIPOTI, Cláudio (org). *Tempos de Transição*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019b.
- TURIN, Rodrigo. As (des)classificações do tempo: linguagens teóricas, historiografia e normatividade. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 586-601, 2016.
- WHITEHEAD, Alfred N. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978 [1929].
- ZAMMITO, John. Koselleck's Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History. *History and Theory*, v. 43, n. 1, p. 124-135, 2004.

O "Atualismo" de Pereira & Araujo
Entre a Metafísica do Tempo Histórico
e o Regime de Historicidade

Artigo recebido em 29/08/2022 • Aceito em 28/11/2022

DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.73889

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I C L E

*Pereira & Araujo's
"Updatism"*
BETWEEN THE
METAPHYSICS OF THE
HISTORICAL TIME AND
THE REGIME OF
HISTORICITY

HÉLIO REBELLO CARDOSO JR.

São Paulo State University
Assis | São Paulo | Brasil
herebell@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-7354-2044

“Updatism” or “updatist historicity” is a concept that has become part of the recent theory of history. This concept unfolds into two stages. First, it presents a historical-transcendental scope since it involves conditions of possibility according to which time can be historically experienced. Secondly, it is a heuristic-historiographical tool, insofar as it allows gathering and analyzing the updatist historical experiences under a steady focus. Therefore, it is possible to observe that the Heideggerian transcendental safeguard to which Pereira and Araujo appeal is a way of preserving the heuristic function of the concept, preventing it from being confused with the reality under its extension. Consequently, it is discussed Pereira and Araujo's critique regarding Hartog's “presentism” as a heuristic-historiographical concept, however, it is noted that this critique cannot be extended to Gumbrecht's “broad present”.

Actualism—history—metaphysics of time—regimes of historicity

A R T I G O

*O “Atualismo” de
Pereira & Araujo*
ENTRE A METAFÍSICA DO
TEMPO HISTÓRICO
E O REGIME DE
HISTORICIDADE

HÉLIO REBELLO CARDOSO JR.

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Assis | São Paulo | Brasil

herebell@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7354-2044

“Atualismo” ou “historicidade atualista” é um conceito que se tornou parte da teoria da história recente. Tal conceito desenvolve-se em duas etapas. Em primeiro lugar, ele apresenta caráter histórico-transcendental, no sentido de que envolve condições de possibilidade segundo as quais o tempo pode ser historicamente experienciado na contemporaneidade. Em segundo lugar, ele é uma ferramenta heurístico-historiográfica, no sentido de que permite reunir e analisar sob um foco conceitual bem determinado experiências históricas atualistas. Assim sendo, é possível observar que a salvaguarda transcendental heideggeriana à qual recorrem Pereira e Araujo é uma forma de preservar a função heurística do conceito, impedindo que ele se confunda com a realidade sob sua extensão. Em consequência, a crítica de Pereira e Araujo com relação ao “presentismo” de Hartog como conceito heurístico-historiográfico é discutida, no entanto, ressalva-se que essa crítica não pode ser estendida ao “presente amplo” de Gumbrecht.

Atualismo—história—metafísica do tempo—regimes de historicidade

THE DOUBLE FACE OF THE CONCEPT OF UPDATISM

Updatism is a concept that designates the contemporary historical experience that replaced the modern experience of time. In contrast to modern temporality, which focused both on the future and progress, updatism characterizes a historical experience marked by the immersion in widespread economic, social, behavioral, and digital systems whose effects are time dispersion and dissociation in instant presents, as defined by Pereira and Araujo (2019, 46). In updatism, the present determines the relationship between the past and the future, so the “the real is confused with the present experienced as an empty and self-centered present”¹ (Pereira and Araujo 2021, 3)². Therefore, as stated by the authors, the “temporalization of time” (Pereira and Araujo 2019, 46)³ occurs as though past and future become coadjutants of the present, insofar as they become sources of novelty, such as the memory that ends itself in the consumption of the relived pasts, or as the novelty with which the promise of future entertains the present. Past and future are co-opted as modes of updating the present, losing their own dimensions as they are diluted in the instantaneity of a present without horizons.

This generic description of updatism puts it closer to concepts that also have the present as a central dimension of contemporary historical experience, particularly Hartog’s “presentism,” and Gumbrecht’s “broad present.” The updatism, however, is not exactly in line with the concepts mentioned previously, although updatism itself is an experience of time that renounces the modernity by the mid-twentieth century. In order to establish the difference from their conceptual counterparts, Pereira and Araujo begin by assimilating both Hartogian and Gumbrechtian propositions, as “Gumbrecht and Hartog agree in the description of what the former calls ‘broad present’ and the latter ‘presentism’” (Pereira and Araujo 2017, 13).⁴ In this way, the alleged dissension between updatism and presentism/broad present demands from the authors, as will be discussed in more details later, a deeper dive into the notion of historical time, insofar as all historical experience involves the relationship between past, present, and future.

For Pereira and Araujo, presentism and broad present conceives a historical time without the future (and without the past) and is based on a flawed conception of the present entitled “one-dimensional present”⁵ (Pereira and Araujo 2016, 270-297). Therefore, they point out the mistake that those concepts made: “how can a historical time be deprived of the future?” (Pereira and Araujo 2016, 279).⁶ Due to this flaw, presentism and broad present need a conceptual restoration, since “any form of present will contain in itself specific forms of past and future” (Pereira and Araujo 2017, 14).⁷ With this in mind, Pereira and Araujo request a philosophical safeguard, since presentism and broad present eventually justify “the lack of theoretical and empirical foundations of some

¹ All translations from Pereira and Araujo presented in this article were made by me.

² “o real se confunde com a atualidade experimentada como um presente vazio e autocentrado”

³ “temporalization of time”

⁴ “Gumbrecht e Hartog coincidem na descrição do que o primeiro chama de ‘presente amplo’, e o último, ‘presentismo’”

⁵ “presente unidimensional”

⁶ “como pode um tempo histórico ser privado do futuro?”

⁷ “qualquer forma de presente conterá em si mesmas formas específicas de passado e futuro”

arguments and conclusions" (Pereira and Araujo 2016, 278).⁸ In effect, the concept of updatism, because it is not congruent with its counterparts, requires a conceptual reformulation that would restore to the relationship between past, present and future the ontological complexity of the relationship between the dimensions of time that would be absent in presentism and in the broad present. Therefore, in order to give updatism an ontological basis, Pereira and Araujo believe that the historical experience of updatism is better characterized within the conceptual framework of Heidegger's *Being and Time*.

Consequently, the concept of updatism must face two sides at once. It is a heuristic concept that contains characteristics of a new experience of historical time or updatist historicity regime. At the same time, it is a transcendental concept that deals with the conditions in which the updatist historicity regime becomes possible. For that reason, Pereira and Araujo propose a metaphysics of time drawn from Heidegger. However, the criticism that updatism directs at presentism and the broad present, which weakens the historical-transcendental dimensions of the concept, has different incidences since they are not assimilable concepts, as assumed by Pereira and Araujo.

Before approaching this central aspect, it is important, in order to set a pattern in the terminology used in this article, to define the main areas of temporal studies among them which the concept of updatism develops its double reach in the recent theory of history.

SCOPES OF TEMPORAL STUDIES IN THEORY OF HISTORY

Different sciences, such as the humanities, the natural sciences and the arts, for example, develop epistemological reflections regarding time or the temporality of their objects of study. Therefore, it is understood that all study fields "dedicate themselves to time studies" (Burges and Elias 2016, 2). In order to illustrate and qualify the scopes covered in this article, a diagram illustrating the domains of temporal studies in theory and philosophy of history is presented:

1. **Metaphysics of natural time**
 - (a) *Natural time*
2. **Metaphysics of historical time**
 - (b) *Historical time*
3. **"Regimes of historicity"**
 - (c) *Experience of historical time*
4. **"Historiographical regimes"**
 - (d) *time in historical writing*

⁸ "a falta de fundamentação teórica e empírica de alguns argumentos e conclusões"

The *metaphysics of natural time* (1) is a branch of the “philosophy of time that asks questions about the nature of temporal reality” (Deng 2018). Its development confirms “the importance of time in contemporary debates in metaphysics” (Oaklander 2014, 14). In this regard, metaphysicians of time are primarily interested in physicists’ time, that is, clock time or the natural order of time. As the term *metaphysics* is semantically and philosophically inflated, in this article a simplified definition is adopted. Indeed, as Whitehead states in 1929, “the elucidation of the meaning involved in the sentence ‘all things flow’ is one chief task of metaphysics” (Whitehead 1978, 208). In other words, a metaphysics which is intrinsic to the questioning about the nature of time is presented since it refers to existence *in general* (De Carvalho 2021). An important trend of the metaphysics of natural time states that “theories formulated in Biology (Post-Human) and Geosciences (Anthropocene) project a conception of historical time from these fields” (Lopes and Viana Junior 2020, 22). Regarding the temporal reflection developed by the recent theory of history, a dialogue between natural and theorists of history about historical time is in progress concerning the way historians have incorporated the views on history produced by the natural sciences. For these reasons, metaphysics of natural time cannot be excluded from the theory of history.

The *metaphysics of historical time* (2) is located between lines a and b. It meets natural time at the top, and experiences of historical time at the bottom. The metaphysics of historical time does not fail to meet the Whiteheadian definition of metaphysics, as it also relates reflection about time to existence in general. However, it has a specific character, as it is the reflection that theorists of history carry out within the landscape of temporal studies about human time. Indeed, the metaphysics of time within the disciplinary framework of recent history was called the “new metaphysics of time” by Kleinberg:

what strikes us as most interesting about this trend is the way that some of these theorists have sought to move beyond the emphasis on language and representation not by returning to a crude variant of objectivism or empiricism but by re-examining our relationship to the past and the past’s very nature and by attempting to construct a *new metaphysics of time*. (Kleinberg 2012, 1)

According to the previous definition, the new metaphysics of time seeks to re-examine “our relationship with the past and the very nature of the past”; therefore, it is in line with a recent movement in theory and philosophy of history that seeks to “go beyond the emphasis on language and representation”. In this sense, this article adopts the expression “metaphysics of historical time”, as it presupposes a paradigmatic shift that goes beyond narrativism. At the same, although it turns to the nature of historical time, the metaphysics of historical time does not fall into the aporias of historical realism, which asserts the existence of a past independent from the mental frameworks employed by the historian.

Thus, the metaphysics of historical time in this new perspective focuses on a reflection of a meta-historical character, in view of Koselleck's definition: "These conditions—the reasons why something happened in this and not some other way—have first to be defined theoretically and metahistorically, then be practiced methodologically; however, they belong as much to real history as do the unique surprises giving rise to specific, concrete histories" (Koselleck 2002, 75). The metahistorical categories regulate the conditions of the possibilities for the historical time to be experienced.

In contrast, Hartog defines the regime of historicity as "a way of expressing and organizing experiences of time—that is, ways of articulating the past, the present, and the future—and investing them with sense." (Hartog 2015, 106). The *regimes of historicity* (3), located between lines b and c, constitute the field of temporal studies that deals with the collective and individual historical experience according to the dimension of time – the past, the present, or the future – predominates over the others. A regime of historicity whose experience of time is centered on the present, for instance, is called "presentism", whereas if it is centered on the future, it is called modern time or modernity.

Considering what was stated above, the following question arises: What is the relationship between the regimes of historicity defined as metaphysics of time, since areas (2) and (3) are contiguous in the presented diagram?

According to the Koselleckian theory, there is not "one historical time, but rather [...] many forms of time superimposed one upon the other" (Koselleck 2004, 2). Thus, time is organized into "sediments or layers of time" [...] that differ in age and depth and that changed and set themselves apart from each other at differing speeds over the course of the so-called history of the earth." (Koselleck 2018, 3). The superimposition of multiple temporalities is a concept of the metaphysics of historical time. It sets the conditions for the historical time to be experienced, but it does not refer to a particular regime of historicity. Any regime of historicity, despite different temporal constructions, fulfills the same conditions of possibility, that is, the temporal acceleration determined by technology over the perception of historical experience distances, throughout history, space of experience and horizon of expectation (Koselleck 2002, 113-114).

In turn, the relationship between a regime of historicity, and historiographical and historical writing practices determines *historiographical regimes* (4), which occupy the area between lines c and d of the proposed diagram. Mudrovic defines a historiographical regime as being within the scope of "historiography [which is] understood as a social practice based on the representation of time, [which] reflects the historical regime of which it is part." (Mudrovic 2013, 11). The major theoretical and historiographical problem concerns the relationship between representations of time in history books (4) and the current historicity regime (3). Thus, for example, if the representation of time in historiography uncritically submits itself to the current regime of historicity, the representation of time that a historian performs might deforms the vision of the past.

For example, Turin hypothesized that the global economy, in the present, projects an acceleration of time that tends to overlap the temporal dynamics of the past, as it promotes the “neoliberal regime of historicity” (Turin 2019a, 252-253) that makes presentism articulate as a hegemonic historical experience. Presentism, however, without the historical strength of neoliberalism, according to the same author, stems from a “problematic heuristic statement that makes the regime of historicity transhistorical” (Turin 2019b, 30). Therefore, the schemes of the presentist historical experience are not only vague in relation to an ontological commitment to history, but also lack historiographical specification. The presentist historical experience does not indicate synchrony, but asynchrony between temporal layers, so that it performs temporal phenomena that need to be represented by “distinct historiographical regimes (or discursive genera)”⁹ (Turin 2016, 597).

According to the definitions and examples related to the temporal studies in the theory of history, in this article updatism will be approached according to layers (2) and (3) of the diagram shown previously. Indeed, Pereira and Araujo’s updatism can be qualified as metaphysics of historical time as it approaches the conditions of possibility of contemporary experience of time and, at the same time, as a regime of historicity includes a specific historical-temporal experience. Furthermore, the concept of updatism, insofar as it seeks to bring together existing historical situations in a historical writing that contains a narratively consistent representation of time, is careful not to treat the regime of historicity in which the historian is embedded as a transhistorical category. Finally, updatism is a concept that makes the dialogue between historians and theorists of history in relation to the metaphysics of natural time possible, inasmuch it is situated beyond the “strict separation between natural and historical time was broken” (Pereira and Araujo, 2016, 273).¹⁰

Hence, we can deepen the question of the metaphysics of time that the concept of updatism contains and projects.

METAPHYSICS OF HISTORICAL TIME

Heidegger, inauthentic time and historical presence

Updatism is committed, as Pereira and Araujo state, to a Heideggerian idea of time. In fact, this concept draws from the metaphysics of historical developed in *Being and Time* its core, since, according to Heidegger, it is possible to define an authentic temporality and, at the same time, an inauthentic temporality.

In order to include updatism in the Heideggerian metaphysics of historical time, the authors make a careful incursion into the fourth chapter of the second section of *Being and Time*, which is dedicated to the characterization of the temporality of the “opening”¹¹ (Pereira e Araujo 2017, 12-13; see also Pereira e Araujo 2020, 1-2) where the “ontic-ontological” schemes of temporality are developed. The *opening* is defined by the temporality of “care”, a fundamental structure of the human being, according to Heidegger. Pereira and Araujo’s focus in this passage of *Being and Time* to understand how the

⁹ “regimes historiográficos (ou gêneros discursivos) distintos”

¹⁰ “separação estrita entre tempo natural e tempo histórico foi rompida”

¹¹ “Abertura”

relationship between present, past, and future takes place, since the three dimensions appear “always gathered in specific arrangements (static horizon), both in ‘authentic-proper’ and ‘inauthentic-improper’ modes (Pereira and Araujo 2017, 14).¹²

Time, for Heidegger, is authentically *temporalized* in terms of a relationship between past, present, and future, that is under the future’s command. The past only regains the strength of having been if the future activates it, so that, consequently, the present becomes meaningful. Therefore, it is the future that *temporalizes* time as the authentic temporality. If time is not temporalized in terms of the future, the present falls into the unauthentic temporality which drowns the human beings in the time of the clock and of things, reducing temporal change to the dimensionless flow of the present-past-future. The inauthentic experience of time is always included in authentic temporality or can lead to it. Indeed, when the temporal arrangement of the relationship between past, present and future falls into the unauthentic mode of time, it does not mean that temporality ceases to be human, since the human’s temporal experience loses its own or authentic dimension, and that humans live historical time in a limited way.

From the time of the opening, which holds future as its fundamental dimension, the “ontic-temporal schemes” of temporality, the authors specifies the “temporality of understanding centered on the future and particularly associated with the authenticity and temporality of decadence, focused on the present and exemplary for the understanding of ‘improper’ ways” (Pereira and Araujo 2016, 281).

The temporality of “understanding” characterizes the relationship between past, present, and future, temporalized from the future. On the one hand, this temporality has an inappropriate way of situating the future, since the latter is profession. Thus, the present is seen as a mere “update”. On the other hand, the temporality anticipated by the human being due to daily tasks of existence, for example, being a teacher makes the individuals entertain themselves in a series of “waits” characteristic of the teaching activity (prepare, teach classes, apply examinations, etc.). In this case, the present is temporalized by the inappropriateness of the future, as the teacher is trapped in the “now” of the tasks required by the daily demands of their profession. On the other hand, the temporality of understanding is authentic when the future is not tied to the present of the “nows” and it opens up to the future without the obstacles of everyday life as “anticipation”, so that the present is articulated as an “instant”.

The past, in turn, also presents authentic and inauthentic modes according to the temporality of understanding. In the inauthentic mode, the past is the oblivion of the “fall” in which the perspective of the existential condition of the human being is lost, so that the past becomes only data to be remembered, a present that has died. The authentic past, in the mode of understanding, is the repetition or replica of the “vigor of having been”, a past that pushes towards the future. In this way, the past ceases to be numb.

¹² “sempre reunidas em arranjos específicos (horizonte estático), tanto em modo ‘autêntico-próprio’ quanto ‘inautêntico-impróprio’”

Starting from the present, the temporality of “decadence” characterizes the relationship between past, present, and future. The mode of the improper present, in “decadence”, is “actuality”, which boils down to the expectation to see and to be seen. In the actuality of the present, temporality is diluted in dispersion, as the future loses the authentic dimension of “anticipation” and is seen only as the horizon in which the needs dictated by the present are within the reach of the present. In the same way, the “vigor of having been” of the past is a mere object of remembrance for updatism, in a way that the past leaves the present immobilized, without any impulse towards the future. The paradox of the inappropriate temporality is that, although the future and the past always present novelties, they do not fill the present, since “‘our present’ is updated (almost) exclusively in terms of the present itself” (Pereira and Araujo 2016, 284).¹³

From the previous exposition of the “understanding” and “decadence” temporalities by Pereira and Araujo, the concept of updatism draws two components of improper temporality. Respectively, the first one concerns “the actuality [Gegenwartigen]”, in the present, of an improper future and the “actuality [Gegenwart]” of the improper present (Pereira and Araujo 2017, 23). According to Pereira and Araujo, the inauthentic ways of temporalizing the time, “will have a special importance when we think about what we are calling ‘updatism’” (Pereira and Araujo 2016, 283).¹⁴

Provided that “Much of the literature on historicity has dealt with the present as a singular dimension” (Pereira and Araujo 2016, 280)¹⁵, the incursion to Heidegger’s *Being and Time*, restores the three-dimensionality of temporality that the Hartogian presentism and the Gumbrechtian broad present lack. In effect, contrary to what Hartog and Gumbrecht think, “it is not substantially an expansion of the present, but even an expansion of references to the past and future, but in updatist ways” (Pereira and Araujo 2016, 285).¹⁶

UPDATISM AND PRESENTISM BETWEEN THE METAPHYSICS OF TIME AND REGIMES OF HISTORICITY

The distinction between the metaphysics of time and the regime of historicity established in the second section of this article differentiates Hartog and Koselleck’s undertakings, although these concepts coincide in many aspects. Even though Hartog openly departs from Koselleck’s “meta-historical categories” and “semantics of historical time” (Hartog 2015, 9), his approach does not involve a metaphysics of historical time.

Koselleck defines historical time as formal structure composed by “many layers of earlier times simultaneously present, without, however, providing any indication of the before and after.” (Koselleck 2004, 260). Hartog, on the other hand, is not interested in the order of historical time as such, because “a regime of historicity has never been a universally applicable metaphysical entity sent from heaven. It expresses only a dominant order of time” (Hartog 2015, 106).

¹³ “‘nossa atualidade’ se atualiza (quase) exclusivamente em função da própria atualidade”

¹⁴ “terá uma importância especial quando formos pensar o que estamos chamando de ‘atualismo’”

¹⁵ “Boa parte da literatura sobre historicidade tem tratado do presente como uma dimensão singular”

¹⁶ “não se trata substancialmente de uma ampliação do presente, mas mesmo da ampliação de referências ao passado e futuro, mas em formas atualistas”

Hartog prefers to speak of regimes of historicity rather than “formal time structures” as Koselleck does (Koselleck 2004, 93) since they deal with historical time in “abstract” (Hartog 2015, xvi). This abstract conception of historical time, according to Hartog, “has the disadvantage of referring to an external standard of time, such as can still be found in Braudel, where the different durées are all measured against an ‘exogenous,’ mathematical, or astronomical time” (Hartog 2015, xvi).

For Hartog, historical time can only be presented in terms of temporal experiences, since the regime of historicity is a temporary arrangement of the experience of historical time. Its varieties are determined “Depending on whether the category of the past, the future, or the present is dominant, the order of time derived from it will obviously not be the same.” (Hartog 2015, xvi), In short, the dominance of one temporal dimension over the others determines historical experience “in its three modes of memory (the presence of the past), attention (the presence of the present), and expectation (the presence of the future).” (Hartog 2015, xvi). These three modes of historical experience can be dated according to the crises that the confrontation between the previous and subsequent experiences of historical time expose: the crisis of the old regime of historicity, centered on the past, with the modern regime, centered on the future, which took place around 1789, and the crises of the modern regime with presentism, from 1989 onwards (Hartog 2015, 104-106).

When Pereira e Araujo launch the concept of updatism, the following critical question is proposed: is the regime of historicity, in general, and the concept of presentism, in particular, sufficient as descriptors of varieties of historical experiences? Such a question directly affects the claim to improve the alleged conceptual gap of presentism in order to correct the “poor sense of what comes to be present inside the temporality game that Hartog builds to conceptualize presentism and historicity regimes.” (Pereira and Araujo 2020, 2). The Heideggerian metaphysical dimension previously discussed is able to correct the “poor sense” that Hartog assigns to the historical temporality.

As seen, the Heideggerian metaphysics of time defines the future as the authentic temporalization of time, while the regime of historicity, be it presentism, broad present or updatism, defines inauthentic temporality as centered in the present. Accordingly, it is worth emphasizing that authentic temporality temporalized by the future is *not* a regime of historicity oriented towards the future, but the order of time ontologically defined. This difference can be demonstrated by testing the hypothesis of a future-centered regime of historicity, and thus performing the counterproof of authentic time. In other words, because the regime of historicity is centered on the future, would it be an authentic experience of time, considering the parameters of Heidegger’s metaphysics of time?

If, as previously presented, updatism, as presentism, is an inauthentic experience of time oriented by the present as the opposite of an authentic experience temporalized by the future, nothing prevents, correlatively, a historical experience centered on the future, as is the regime of modern historicity, from being an inauthentic experience. There would be, therefore, in the modern regime of historicity, a *futurism*. Thus, not only the present, but also the future and the past can be considered as inauthentic experiences located in different regimes of historicity, considering the authentic temporalization by the future.

Consequently, the Hartogian invective of not committing to the formal structures of historical time, or to the “ontic-temporal schemes”, according to Heideggerian jargon, ends up causing presentism to waste the heuristic character of the concept, insofar as it “takes on the function of a substantive description of eras or historical periods” (Pereira and Araujo 2019, 77).¹⁷ It turns out that presentism incurs a substantivation of the concept (Blocker and Haddad 2006; Hannoum 2008), that is, it treats regime of historicity not as an abstraction, but as reality, since “regime of historicity” and ‘presentism’ are not realities, but analytical categories, ideal types constructed by the historian” (Pereira and Araujo 2019, 77).¹⁸ Ergo, it was necessary to complement the “shortcomings of the notion of presentism” by resorting to the Heideggerian metaphysics of time (Pereira and Araujo 2019, 81).

In the case of presentism, the delimitation that the metaphysics of time offers to the concept is simple: authentic time temporalized by the future is the condition of possibility for the inauthentic time centered on the present, of the updatist historicity regime, to be experienced. Without the condition of possibility, without a transcendental character, the concept entangles with the reality it names, and its heuristic function ends up taking the place of the historiographical treatment. Thus, if the regime of historicity does not become a “universal applicable metaphysical entity”, it also does not become a transhistorical reality.

Indeed, by rejecting the study of the formal structures of historical time, Hartog places historical time and regimes of historicity on the same level in order to avoid committing to metaphysics of time, as well as delimiting the regime of historicity as a heuristic category which focuses on the apprehension of experienced time in its varieties. However, and this is the main lesson to be extracted from Pereira and Araujo’s theoretical approaches, when the metaphysical and abstract of historical time dimension is lost, presentism loses its conceptual framework and its heuristic function is compromised, incurring the danger of treating the regime of historicity not as a heuristic category, but as a historical reality.

¹⁷ “assume a função de uma descrição substantiva das épocas ou períodos históricos”

¹⁸ “regime de historicidade” e ‘presentismo’ não são realidades, mas categorias analíticas, tipos ideais construídos pelo historiador”

PRESENTISM AND BROAD PRESENT BETWEEN METAPHYSICS OF TIME AND CHRONOTOPE

The course of the previous section allowed us to observe that the difference between metaphysics of historical time and regimes of historicity is relevant to understand Pereira and Araujo's criticism of the Hartogian concept of presentism. At the same time, this distinction makes it possible to demonstrate that this reservation to Hartog cannot be roughly extended to Gumbrecht's concept of broad present as the "chronotope governing our own time" (Gumbrecht 2014, 12). In fact, updatism and broad present compete for the same conceptual space, whether as metaphysics of time derived from Heidegger, or as a regime of historicity that depends on the defined relationship between past and present. Updatism is closer to the broad present than it is to presentism.

For Gumbrecht, the broad present, which is the chronotope of the beginning of the XXI century, "dictates the conditions under which human behavior finds its constitutive structures and experiences." (Gumbrecht 2014, 73). In short, the broad present is characterized as a historical phenomenon as follows: a) proximity and skepticism about things and events in the world, b) obsolescence and joy in relation to the individual body, c) shame about ostensive collective violence as means of political instrument and self-inflicted violence against individual bodies, d) fast thinking and slow thinking (Gumbrecht 2014, 73). These are paradoxes that have the temporal effect of anchoring individuals and societies in their present, which expands by moving the future and the past away from their field of view, since there is not "anything 'from the past' that we need to leave behind, nor anything 'from the future' that could not be made present by simulated anticipation." (Gumbrecht 2014, 71). In the broad present, the passage of time is suspended. Under these conditions, the broad present as a chronotope would be a concept of a historiographical-heuristic character similar to Hartog's presentism and would be capable of tracking presentist historical phenomena. However, it is involved, additionally, as is updatism, by a transcendental clause, since it deals with the conditions of possibility according to which experience in time takes place in contemporary history.

Gumbrecht exposes the metaphysics of historical time that supports the broad present as inauthentic temporality by means of the Heideggerian concept of presence, which implies a modality of relating past, present and future. At the same time, presence has an authentic form that allows complementing the characterization of the broad present. In order to detail the relationship between updatism and broad present, a brief presentation of the concept of presence according to Gumbrecht will be made. Even when Gumbrecht is especially discussed, the Pereira and Araujo dedicate only a few passages to this theme. In those passages, symptomatically, the demarche of concept of presence in Heidegger's thinking is not addressed (Pereira and Araujo 2017, 17-19). Nor do they deal with historical presence as a theory of time developed by theorists of history from the 2000s onwards.

Generally, the recent theory of history shifts the focus from language and representation to historical experience. Therefore, narrativism is today censured for having reached the point of dispensing with the “past-in-itself” (Bentley 2006, 349), the “real past” (Domanska 2006, 348), or with the “sublime experience” of the past (Ankersmit 2005, 318). First, the idea of presence responds to this theoretical displacement corresponding to the “postlinguistic or postdiscursive attempt to return to the real, to material objects and conditions.” (Kleinberg 2013, 7). Thus, the theory of presence hopes to overcome the narrativism that has exhausted itself on its different fronts, placing itself as “an alternative to meaning, representation, hermeneutics, and to postmodernism.” (Peters 2006, 362). Consequently, the presence turns the attention of historians and theorists of history away from “mantras of this now so oppressive and suffocating lingualism [that threats] the intellectual health of our discipline.” (Ankersmit 2006, 336). For this reason, presence is one of the names that historical experience received after the 2000s, paving the way for the return of philosophy to the classic questions of history after the predominance of narrativism that had repressed “ontological questions under epistemological answers” (Runia 2006, 306) for more than thirty years. In short, presence decreases the risk of losing the very object of historical knowledge (Froeyman, Ankersmit and Runia 2012, 393).

Furthermore, the emergence of presence in the recent theory of history brought the perspective that this concept of historical time could structure future research in different areas, from ontology to historiography (Simon and Kuukkanen 2015, 155). Indeed, presence underlies a considerable amount of work related to memorials, material and immaterial heritage, historical trauma, historical justice, reparation and truth commissions, as “both the time of history and the time of jurisdiction are in fact engaged in one and the same logic of presence” (Bevernage 2008, 164). Presence even emerges as an antidote to our unstable times that lack “a moral or ethical [conduct] to guide us” (Kleinberg 2013, 12). Waving with these credentials, some theorists named presence as a theoretical and historiographical paradigm, and may even, according to Gumbrecht, reach the status of a widespread “presence-culture (Gumbrecht 2006, 318).

Presence, according to Gumbrecht, however, is not just a way of naming the experience of the relationship between past and future. Moreover, and in depth, historical presence as metaphysics of historical time belongs to the “critique of Western metaphysics” (Gumbrecht 2006, 318), and thus acknowledges a debt to Heidegger. In *Being and Time*, Heidegger approaches presence based on two claims.

On the one hand, presence is related to the temporal present which, together with past and future, constitutes time and gives access to the being. Dasein, the being-there, is not a transcendent entity, because it finds its meaning in temporality and only from it. Therefore, the Dasein is only defined within a temporal horizon; only as a result of the interaction of the dimensions of time do human beings come to understand the meaning of being. The condition for the question about the essence of reality to make sense depends on the establishment of a horizon in which such a question can develop. This space is Dasein’s temporal horizon. Without temporality, the question about the meaning of reality simply could not be posed. According to Carman, this notion of presence in *Being and Time* has a negative meaning, as the temporalization of the being must be rejected, since “it only ever appears in his [Heidegger] texts as

a gloss on the philosophical tradition, not as an expression of his own ontological commitments.” (Carman 1995, 431). In this scenario, presence is shaped by the immediate present that blurs the interaction between past and future in an inadequately way that expresses the temporal understanding of Dasein’s temporal horizon. For that reason, presence must have only an inauthentic meaning, as Dasein clings to the temporal present that is obliterated for the absence of the past and numbed to possibilities of the future.

On the other hand, Heidegger approaches presence as the main thesis of the metaphysical tradition, which goes from Plato to Nietzsche and which clings to the present as the middle level between the past and the future. In other words, the metaphysical tradition understands the being as something whose presence could be directly questioned (Plato’s theory of ideas, Aristotle’s unmoved mover, etc.) and not as a temporal horizon of possibilities always empty and aloof to a definitive truth. For Olafson (1994), if it is true that Heidegger opposes presence as the imprisonment of the meaning of the being in Dasein’s inauthentic temporal horizon and, thus, entangles with traditional metaphysics, it is also true that *Being and Time*, in addition to Heidegger’s other writings of the period, attempted to overcome presence in the negative sense. Presence, despite depending on the temporal scheme of the present, is not identical to it and, in the name of an authentic meaning of temporality, circumscribes Dasein’s entire temporal horizon. Presence is involved by the prominence of the future over the past and over the present, as Heidegger “develops a concept of presence under which presence in the present tense and absence (past and future) are both subsumed.” (Olafson 1994, 333). Namely, presence is the present that allows itself to be fertilized by the absence of a past that once had the vigor of the present, and by the absence of a future that fertilizes the present with the possibility of becoming. In this sense, presence performs a temporally authentic experience.

Gumbrecht understands that the search for the meaning of being is in the presence that reconnects us with the experience of the past. Gumbrecht, thereby, restates in Heidegger a positive temporal meaning for the concept of presence. In fact, Gumbrecht frames the reconnection with the past in a *spatially* oriented approach to the temporal meaning of the being, considering that presence is something concrete and material: “That something that is not language is what I have come to call ‘presence.’” (Gumbrecht 2006, 317). Therefore, he rejects the Heideggerian-inspired post-structuralist approach according to which language becomes a “sustained complaint and melancholia (in its endless variations) incapacity of language to refer.” (Gumbrecht 2006, 318). Language is not reduced to the countless interpretations presented by the past and that overlap in the present, but it is the means by which the experience of the past becomes present in the present, since it conveys a “presentification of the past” (Gumbrecht 2006, 318) that objects and things in space make tangible. For Gumbrecht, presence is simply “the spatio-temporally located existence of physical objects and events” (Gumbrecht 2006, 317). Presence is the presentation of the past that things arranged in space *materially* share with human beings through time, since “Being is not a meaning. Being belongs to the dimension of things.” (Gumbrecht 2004, 68).

First, Gumbrecht emphasizes that the experience of the past depends on space, as things *touch* us in space. Secondly, language conveys the presence of the past, as it represents the feelings in which past things present themselves to our senses claiming their presence. The past produces “presence-effects”

(Gumbrecht 2004, 15) in the present that attune the human senses to historical experience even before they become conscious, similarly to how visual experience, objects and places of memory make the past present immediately. Language does nothing more than representing this immediate sensory historical experience. In this sense, Gumbrechtian historical presence grounds a “presence-culture,” despite the “meaning-culture” and poststructuralism, whose emphasis on language led the Humanities astray into the “path of overrepresentation” (Gumbrecht 2006, 318). Thus, the reciprocity of presence and language guarantees the historical representation of past things and events, as it requires that the historical narrative represent them in the very presentification of the past in space, in order to challenge the mere interpretation – the dilution in the present – of the past that narrativism and culture of meaning promoted.

As Pereira and Araujo do not address the insertion of Gumbrecht in the Heideggerian world and, therefore, tend to characterize the broad present as if it were due to a sign of “nostalgia” in relation to the past or to the reduction of “collateral damage” by participating in digital societies of the present, or even as a reactive and pessimistic fear of losing the dimension of the future with which modernity nourished the present (Pereira and Araujo 2019, 59). For that reason, it is necessary to ask: what is the relationship between the concept of presence as metaphysics of historical time and the chronotope of broad present? The answer is simple: broad present is an inauthentic and dated historical experience that exploits historical time to the point of degrading the presence of the past as authentic temporality, that is, as a material and spatial relationship with the past (Gumbrecht 2014, 73). Finally, despite following different conceptual paths, Pereira and Araujo achieve the same result in terms of conceptual commitments of their temporal studies. Both broad present and updatism can be evaluated as inauthentic temporality from the definition of authentic temporality, having Dasein’s temporal horizon as a parameter.

LAST REMARKS

Pereira and Araujo do not fail to recognize Gumbrecht as a theorist of presence and, in fact, seek to bring the broad present into the purview of updatism, since “in his [Gumbrecht’s] typology ‘culture of presence’ versus ‘culture of meaning’, updatism would be the hypertrophy of meaning” (Pereira and Araujo 2019, 63). In addition, in favor of a selective neighborhood, they even admit that the broad present differs from presentism by extending to the former the exacerbation of a progress tendency, which is characteristic of the “modern temporality” (Pereira and Araujo 2017, 19). This contradicts Hartog, who sees in the current regime of historicity “a supposed end or exhaustion of modernity” (Pereira and Araujo 2019, 60). Nevertheless, the immersion of both concepts in the Heideggerian metaphysics is not recognized by Pereira and Araujo.

It is understood that the gaps in the triangulation between updatism, presentism and broad present are due to the fact that the insufficiency in the treatment of Gumbrecht’s Heideggerian vein does not allow Pereira and Araujo to note that the broad present, being subsidiary of the presence, could not dispense with a full relation between past, present and future, in terms of Dasein’s temporal horizon. As the Gumbrechtian presence brings with it a

Heideggerian metaphysics of historical time, as previously demonstrated, its conceptual structure is the same as that of updatism.

In addition, and in a broader sense, this article sought to draw attention not only to the proximity of updatism to the broader present, but also to the completion of the concept proposed by Pereira and Araujo. Thus, the request to explicitly separate the two faces or dimensions of updatism: updatism as metaphysics of historical time, and as heuristic concept.

As metaphysics of historical time, updatism develops a two-way transcendental clause. Firstly, it develops a transcendental characteristic because it is a metaphysical as well as an empirical concept, since it refers to historical experiences just insofar as it sets the conditions of possibility under which such experiences can be realized in the contemporary world. Secondly, the metaphysical character of the concept of updatism draws a historical-transcendental clause from Heidegger, according to the condition of possibility of historical experience assigned by Dasein's temporal horizon as an affirmation of the future as the fundamental dimension of time.

As a heuristic concept, updatism allows to recognize and classify updatist historical experiences, which are the object of the historiographical research. In this regard, this article has shown that, in the absence of a metaphysical clause, the heuristic function can be detached from the conceptual work and become substantive. Consequently, historiographical work can become dispensable or secondary, as in the old speculative philosophies of history.

REFERENCES

- ANKERSMIT, Frank R. *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- ANKERSMIT, Frank R. 'Presence' and Myth. *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 328-336, 2006.
- BENTLEY, Michael. Past and 'Presence': Revisiting Historical Ontology. *History and Theory*, v. 45, n. 3, 2006.
- BEVERNAGE, Berber. Time, Presence, and Historical Injustice. *History and Theory*, v. 47, n. 2, p. 149-167, 2008.
- BLOCKER, Déborah; HADDAD, Elie. Le présent comme inquiétude: temporalités, écritures du temps et actions historiographiques. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, Paris, vol. 53, n. 3, p. 160-169, 2006.
- BURGES, Joel; ELIAS, Amy J. Introduction: Time Studies Today. In: BURGES, Joel; ELIAS, Amy J. (org). *Time: A Vocabulary of the Present*. New York: New York University Press, p. 1-34, 2016.
- CARMAN, Taylor. Heidegger's concept of presence. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 38, n. 4, p. 431-453, 1995.
- DE CARVALHO, Augusto. Da existência contraditória do tempo. *Estado da Arte* [O Estado de São Paulo], 07 mar. 2021.
- DENG, Natalja. Time, metaphysics of. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londres: Routledge, 2018.
- DOMANSKA, Ewa. The Material Presence of the Past. *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 337-348, 2006.

- EWING, Alexander Blake. Conceptions of Reinhart Koselleck's Theory of Historical Time in the Thinking of Michael Oakeshott. *History of European Ideas* 42, no. 3, 412-429, 2016.
- FROEYMAN, Anton. Frank Ankersmit and Eelco Runia: The Presence and the Otherness of the Past. *Rethinking History*, v. 16, n. 3, p. 393-415, 2012.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Production of Presence*: What Meaning Cannot Convey. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past). *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 317-327, 2006.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Our Broad Present*: Time and Contemporary Culture. New York, Columbia University Press, 2014.
- HANNOUM, Abdelmajid. What is an order of time? *History and Theory*, v. 47, n. 3, p. 458-471, 2008.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade*: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- KLEINBERG, Ethan. Prologue and Presence in Absentia. In: GHOSH, Ranjan; KLEINBERG, Ethan (org). *Presence: Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty-First Century*. Ithaca and London: Cornell University Press, p. 1-7 and 8-26, 2013.
- KOSELLECK, Reinhart. *The Practice of Conceptual History*: Timing History, Spacing Concepts. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo*: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- LOPES, Alfredo Ricardo Silva; VIANA JUNIOR, Mário Martins. O Antropoceno como Regime de Historicidade. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* v. 12, n. 23, p. 9-24, 2020.
- MUDROVCIC, María Inés. Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente. *Historiografías*, v. 5, p. 11-31, 2013.
- OAKLANDER, Nathan L. *Debates in the Metaphysics of Time*. Londres: New York: Bloomsbury, 2014.
- OLAFSON, Frederick A. Individualism, Subjectivity, and Presence: A Response to Taylor Carman. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 37, n. 3, p. 331-337, 1994.
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdei Lopes de. Reconfigurações do tempo histórico: presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital. *Revista UFMG*, belo horizonte, v. 23, n. 1 e 2, p. 270-297, 2016.
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdei Lopes de. Actualismo y presente amplio: breve análisis de las temporalidades contemporáneas. *Desacatos*, v. 55, p. 12-27, 2017.
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdei Lopes de. *Atualismo 1.0*: como a ideia de atualização mudou o século XXI. 2^a edição. Vitória: Editora Milfontes/ Mariana: Editora da SBTHH, 2019.
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdei Lopes de. Updatism: Gumbrecht's broad present, Hartog's Presentism and beyond. *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Miraggi e realtà: spazi e tempi della storia*, v. 43, p. 1-21, 2020.

- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdei Lopes de. Atualismo: pandemia e historicidades no interminável 2020. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 1-16, 2021.
- PETERS, Rik. Actes de Presence: Presence in Fascist Political Culture. *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 362-374, 2006.
- RUNIA, Eelco. Spots of Time. *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 305-316, 2006.
- RUNIA, Eelco. Inventing the new from the old – from White's 'tropics' to Vico's 'topics'. *Rethinking History*, v. 14, n. 2, p. 229-231, 2010.
- SIMON, Zoltán B.; KUUKKANEN, J-Matti. Introduction: Assessing Narrativism. *History and Theory*, v. 54, n. 2, p. 153-161, 2015.
- SIMON, Zoltán B. Simon. The Transformation of Historical Time: Processual and Evental Temporalities. In: TAMM, Marek; OLIVER, Laurent (org). *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*. London/New York: Bloomsbury Publishing, 2019.
- TURIN, Rodrigo. Presentismo, neoliberalismo e os fins da história. In: AVILA, A.; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo (org). *A História (in)Disciplinada: Teoria, ensino e difusão de conhecimento histórico*. Vitoria: Milfontes, 2019a.
- TURIN, Rodrigo. Tempos de transição: aceleração e dessincronização social. In: VÁSQUEZ, Georgiane; HEIL, Garabely; DENIPOTI, Cláudio (org). *Tempos de Transição*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019b.
- TURIN, Rodrigo. As (des)classificações do tempo: linguagens teóricas, historiografia e normatividade. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 586-601, 2016.
- WHITEHEAD, Alfred N. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978 [1929].
- ZAMMITO, John. Koselleck's Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History. *History and Theory*, v. 43, n. 1, p. 124-135, 2004.

Pereira & Aranjo's "Updatism"
Between the Metaphysics of the Historical Time and the Regime of Historicity
Artigo recebido em 29/08/2022 • Aceito em 28/11/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.73889
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

Atualizar é heresia?
DISPUTAS EM TORNO DA
PALAVRA “ATUALIZAÇÃO”
NO CAMPO EVANGÉLICO
BRASILEIRO (2020-2021)

WALDEREZ RAMALHO

Universidade do Estado de Santa Catarina
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil
walderezramalho@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1314-6995

MAYRA DE SOUZA MARQUES

Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil
mayrasmrqs@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8120-4405

Este artigo analisa a polêmica que se instaurou no meio evangélico brasileiro quando o pastor batista Ed René Kivitz realizou um sermão em 25 de outubro de 2020, no qual afirmou que a Bíblia precisaria ser *atualizada*. Esse episódio despertou fortes reações entre fiéis, pastores e teólogos, culminando no desligamento do pastor Kivitz da Ordem dos Pastores Batistas Brasileiros (OPBB) em dezembro de 2021. Nossa argumento é que o “caso Kivitz” manifesta a pluralidade das formas de *atualização*, não sendo possível reduzir esse conceito a sua forma especificamente *atualista*, o que converge com o argumento proposto por Valdei Araujo e Mateus Pereira no livro *Atualismo 1.0*. Para desenvolver o nosso argumento, procedemos em três etapas. Primeiro, apresentamos um breve esboço histórico dos usos do conceito de atualização no contexto teológico, notadamente o caso emblemático do Concílio Vaticano II. A seguir, apresentamos algumas posições que surgiram no contexto do caso Kivitz, delineando os principais significados que foram atribuídos à palavra “atualização”. Por fim, analisamos o discurso de defesa escrito por Ed René Kivitz, no intuito de mostrar como o pastor batista buscou conciliar a perenidade dos princípios bíblicos com a afirmação da historicidade das Escrituras.

História do Tempo Presente—Protestantismo—Hermenêutica

Este artigo não teria sido possível sem o apoio e estímulo de muitas pessoas, dentre as quais fazemos questão de mencionar: Valdei Araujo, Mateus Pereira, Juscelino Barros, Breno Mendes, Leonardo Queiroz, Luiza Campos. Agradecemos também à CAPES pelo financiamento da pesquisa de doutorado de Mayra de Souza Marques.

A R T I C L E

Is updating a heresy?
DISPUTES AROUND THE
WORD “UPDATE” IN THE
BRAZILIAN EVANGELICAL
FIELD (2020-2021)

WALDEREZ RAMALHO

Universidade do Estado de Santa Catarina
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil
walderezramalho@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1314-6995

MAYRA DE SOUZA MARQUES

Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil
mayrasmrqs@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8120-4405

This article analyzes the controversy that arose in Brazilian evangelical circles when Baptist pastor Ed René Kivitz delivered a sermon on October 25, 2020, in which he stated that the Bible needed to be *updated*. This episode aroused strong reactions among many church-goers, pastors and theologians, and culminated in the dismissal of Pastor Kivitz from the Order of Brazilian Baptist Pastors (OPBB) in December 2021. We claim that the “Kivitz case” manifests the plurality of forms of *updating*, not being possible to reduce this concept to its specifically *updatist* form, which aligns with the argument proposed by Valdei Araujo and Mateus Pereira in their book *Atualismo 1.0*. To develop our argument, we proceed in three steps. First, we present a brief historical outline of the uses of the concept of *updating* in the theological context, notably the emblematic case of the Second Vatican Council. In the second part, we present some positions that emerged in the context of the Kivitz case, outlining the main meanings that have been attributed to the word “updating”. Finally, we analyze the defense speech written by Ed René Kivitz, in order to show how the Baptist pastor sought to reconcile the perennity of the biblical principles with the affirmation of the historicity of the Scriptures.

History of the Present—Protestantism—Hermeneutics

INTRODUÇÃO

No dia 25 de outubro de 2020, foi publicado no YouTube um vídeo no qual o pastor Ed René Kivitz, da Igreja Batista de Água Branca, em São Paulo, faz seu sermão dominical sobre a Carta de Paulo a Filemon. Nessa epístola, Paulo admoesta Filemon, seu irmão na fé, a receber de volta seu escravo Onésimo, que havia fugido e que o apóstolo havia conhecido e convertido ao cristianismo. O essencial da mensagem de Paulo era a afirmação da necessidade do perdão, embora o apóstolo não chegou a propor a subversão da escravidão: Filemon deveria perdoar seu escravo e recebê-lo de volta como irmão em Cristo, pois isso seria prestar um serviço à Igreja. Assim, o apóstolo requeria uma mudança de atitude interior por parte de seu interlocutor, que seria mais importante do que romper com a instituição da escravidão.

Ao comentar essa epístola de Paulo, o pastor Kivitz propõe uma interpretação crítica ao apontar que o apóstolo não se mostrou incomodado com a condição de escravo de Onésimo. Kivitz assevera que, nos dias de hoje, seria inadmissível aceitar a escravidão com a naturalidade que Paulo tratou da questão, pois os tempos são outros. Usando o exemplo da Carta a Filemon, o pastor demonstra como o texto bíblico está condicionado a um tempo em que a escravidão era comum e, por isso, Paulo não sentiu estranhamento, muito embora tivesse consciência de que o Evangelho de Jesus Cristo extinguiu as hierarquias entre os humanos. Para Kivitz, seria necessário ser crítico em relação a esse fato histórico (a escravidão) mas, ao mesmo tempo, deve-se também levar em conta que a posição de cada sujeito na história implica diferentes concepções sobre o significado de ser cristão - o que varia segundo cada contexto particular. O sermão de Kivitz de outubro de 2020 despertou uma enorme polêmica no meio evangélico brasileiro. A razão da querela não foi, no entanto, o fato de o pastor ter criticado a maneira como Paulo tratou o tema da escravidão na referida epístola. O que chamou a atenção e, em muitos casos, gerou revolta em muitos líderes religiosos evangélicos foram os argumentos em torno de duas palavras que o pastor usou no seu sermão para se referir à Bíblia: *insuficiência* e *atualização*. Dos quase cinquenta minutos de sermão, é o trecho a seguir que gerou repercussão nas redes sociais e nos meios religiosos, levando a um debate sobre a necessidade ou não de se “atualizar a Bíblia”. Pedimos licença ao leitor para reproduzir *in extenso* a passagem em questão:

Eu leio essa carta de Paulo a Filemon e penso da seguinte maneira: essa carta é insuficiente para mim. Talvez esse seja o grande desafio da igreja contemporânea: olhar a Bíblia como um livro insuficiente. Um livro que precisa ser relido, ressignificado para que os princípios de vida que esse livro encerra, que essa revelação encerra, que esses princípios de vida saltem dessas páginas promovendo libertação e justiça e relações de amor no nosso mundo [...] é nesse sentido que estou dizendo que a Bíblia é insuficiente: a ética bíblica reflete uma estrutura de sociedade daquele tempo, daquele mundo, daquela época. E não dá pra gente pegar um texto que foi escrito 4.000 anos antes, 3.000 anos, 2.000 anos, e trazer para hoje, aplicando literalmente o que esse texto está dizendo, sem perceber que nas suas linhas a Bíblia é insuficiente, mas nas suas entrelinhas, na revelação que traz a respeito do Cristo ressurreto, a Bíblia explode promovendo uma grande revolução e uma grande transformação no mundo. Então a gente precisa atualizar a Bíblia, porque se eu não atualizo a Bíblia, e se eu leio literalmente e digo “está suficiente a leitura literal da Escritura”, eu legitimo escravidão. Da mesma forma que tem gente ainda hoje legitimando o machismo dizendo que “o marido é o cabeça da mulher e

que a mulher tem que ser submissa”, e não leu direito a Escritura, não atualizou a Escritura. [...] Então, se queremos ser cartas para um novo mundo, e se a igreja quer ser carta para o novo mundo, vamos precisar atualizar as Escrituras, vamos ter que fazer essa atualização e ter essa coragem de enfrentar os pecados de gênero da nossa sociedade, enfrentar a questão da homossexualidade, da homoafetividade, dos gays que frequentam as nossas comunidades, estão dentro das nossas comunidades, mas continuam sendo condenados ao inferno por causa de dois ou três textos bíblicos que não foram atualizados. [...] Não é possível ler a Bíblia como se não tivéssemos 2.000 anos de civilização humana, dois mil anos de Espírito Santo iluminando a igreja. [...] Eu oro a Deus que a palavra de Deus seja atualizada e exploda no seu coração como uma profecia contra todas as relações hierarquizadas, e um anúncio profético de relações igualitárias, em nome de Jesus, sob um mesmo Pai, no poder do Espírito Santo. Que nós sejamos cartas vivas para um novo mundo. E cartas vivas para um novo mundo anunciam novidades. Buscam o que é antigo, atualizam o antigo, para que o antigo que é vivo se faça novo, gerando novidades num novo mundo (Kivitz 2020a, grifos nossos).

Muitos pastores e teólogos pertencentes a diversas denominações se pronunciaram em redes sociais e através de sites evangélicos para manifestar apoio ou crítica ao sermão de Kivitz. Alguns entenderam a proposta de atualização feita pelo pastor Kivitz como um ataque frontal à inerrância bíblica; outros como uma proposta de reformulação; e outros ainda como um princípio hermenêutico básico, isto é, a leitura contextualizada das Escrituras. De todo modo, o centro de toda a polêmica estava no uso do conceito de *atualização*. Vale lembrar que esta não foi a primeira vez que o uso do termo “atualização” no contexto religioso despertou reações e polêmicas de grande proporção. O exemplo mais notório foi sem dúvida o Concílio Vaticano II, convocado pelo papa João XXIII em 1962 e que tinha como palavra-chave o termo *aggiornamento*, que significa “atualização” em italiano. Retomaremos esse assunto na próxima seção deste artigo.

Entre o Concílio Vaticano II e o sermão de Kivitz passaram-se quase 60 anos. É justamente nesse ínterim que Valdei Araujo e Mateus Pereira identificaram uma aceleração vertiginosa dos usos da palavra “atualizar” e suas derivações lexicais no vocabulário político e social contemporâneo, sendo esse o ponto de partida que os autores utilizaram para desenvolver a hipótese sobre o *atualismo*. A ascensão e disseminação das tecnologias digitais contribuíram de forma decisiva para que o termo “atualizar” ganhasse maior pregnânci social, o que não deixou de ter impacto na constituição semântica do termo. Inclusive, a associação entre “atualização” e as tecnologias digitais apareceu nas reações feitas ao sermão do pastor, conforme será visto mais adiante neste artigo. Apenas adiantamos esse ponto para lembrar que os sentidos de “atualizar” são plurais, de modo que nem toda forma de atualização pode ser considerada *atualista*. Esta última designa uma modalidade particular, a saber, a atualização como um processo de reprodução automática dos sistemas sociais já existentes que dispensa a agência humana na história. Para os autores, o *atualismo* configura uma forma de experiência do tempo histórico em ascensão na contemporaneidade digital, e que encontra nos celulares e computadores “uma metáfora e uma estrutura arquetípica das temporalizações do *atualismo*” (Araujo; Pereira 2018, 97). Portanto, a hipótese do *atualismo* não se confunde com algo como uma “teoria geral da atualização”, pois esta última deve abranger a variedade das formas de atualizar. Tanto é assim que Araujo e Pereira, ainda nos

agradecimentos do livro, enfatizam que “nem toda forma de atualizar é atualista” (Araujo; Pereira 2018, s.p.).

Este é o ponto central da argumentação desenvolvida neste artigo. Tomamos o “caso Kivitz” como um exemplo histórico concreto e “atual” da pluralidade das formas de atualização (atualistas e não atualistas). Essa pluralidade não está isenta de conflitos, e o caso aqui em análise demonstra isso de forma muito clara. Com efeito, a magnitude da polêmica pode surpreender aqueles(as) que não pertencem ou não acompanham o mundo evangélico brasileiro – e a rigor, esse é também o caso dos autores deste trabalho¹. Portanto, não é nossa intenção neste artigo propor uma reflexão sobre o protestantismo no Brasil contemporâneo, embora obviamente esse seja um assunto de grande importância para pensar a realidade brasileira nesta atual quadra histórica.²

Em vez disso, nosso objetivo neste artigo é investigar as disputas em torno dos sentidos da palavra atualização, com vistas a contribuir para uma reflexão sobre a pluralidade das formas de atualizar – tema central para a hipótese do atualismo. Maria Inés Mudrovic (2018), opondo-se à opinião de Jessé Souza sobre uma suposta irracionalidade dos eleitores evangélicos que, em sua maioria, ajudaram a eleger Jair Bolsonaro como presidente do Brasil em 2018, diz que a compreensão da influência religiosa na atualidade é uma oportunidade para que pensemos, enquanto teóricos da história, em novas ferramentas epistemológicas que deem conta de analisar o fenômeno religioso sem subalternizá-lo. Desta forma, acreditamos que o debate provocado pelo sermão do pastor Ed René Kivitz traz à tona a diferença na compreensão da historicidade dos textos bíblicos entre os praticantes de uma determinada fé, explicitada pela forma como cada um deles entende a necessidade (ou não) e a possibilidade (ou impossibilidade) de atualizá-los. O atualismo enquanto categoria analítica, no caso Kivitz, é aplicado por nós com o objetivo de compreender de que forma a atualização é compreendida em um meio que não aquele da história acadêmica e como algumas características do atualismo e do que chamamos de atualização histórica podem ser percebidas nos argumentos desenvolvidos pelos pastores e teólogos envolvidos neste debate. Acreditamos, por fim, que este dilema religioso pode ser uma oportunidade para aproximarmos a teoria da história da intensa realidade religiosa brasileira, não para objetificá-la e subalternizá-la, mas para dela depreender novas possibilidades de pensar as diferentes relações com o tempo e com a historicidade no contexto em que nós, autores, nos encontramos, levando em conta a importância da religião, em especial o cristianismo evangélico, na realidade brasileira contemporânea.

Após termos um primeiro contato com o episódio do sermão de Kivitz, fizemos uma ampla busca na internet para recuperar as mais diversas manifestações que repercutiram o caso, tanto a favor como contra a ideia de atualização da Bíblia. No processo da pesquisa, elaboramos uma volumosa tabela para sistematizar essas falas, situando os seus respectivos autores e identificando as camadas de sentido atribuídas ao conceito de atualização. Também levamos em consideração o discurso de defesa do pastor Kivitz após ter sido notificado pela Ordem dos Pastores Batistas do Brasil (OPBB) para se explicar pela sua

¹ Nosso primeiro contato com o caso foi por intermédio do historiador Juscelino Barros, que atualmente é doutorando em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Aproveitamos para agradecer ao Juscelino por ter propiciado o *insight* inicial para este artigo.

² A esse respeito, ver Mata (2020) e Spyer (2020).

fala, e que foi publicado em e-book (Kivitz 2021a). Para não causar nenhum suspense no(a) leitor(a) deste artigo, já adiantamos que esse discurso de defesa não foi suficiente para que o pastor Kivitz evitasse a sua expulsão da OPBB, que se concretizou em dezembro de 2021.

Nosso estudo demonstrou a existência de uma complexa polissemia do conceito de *atualização*, o que corrobora com a já citada afirmação de Araujo e Pereira de que nem toda forma de atualização é exatamente atualista. Inclusive, nessa variedade de significados foi possível identificar a presença de uma atualização que pode ser chamada de *histórica*, especialmente quando a palavra é concebida como um princípio hermenêutico. Para desenvolver o nosso argumento, procedemos em três etapas. Primeiro, apresentamos um breve esboço histórico dos usos do conceito de atualização no contexto teológico, notadamente o caso emblemático do Concílio Vaticano II. A seguir, apresentamos algumas posições que surgiram no contexto do caso Kivitz, delineando os principais significados que foram atribuídos à palavra “atualização”. Por fim, analisamos o discurso de defesa escrito por Ed René Kivitz, no intuito de mostrar como o pastor batista buscou conciliar a perenidade dos princípios bíblicos com a afirmação da sua historicidade.

**ANTECEDENTES DO USO DA PALAVRA “ATUALIZAÇÃO”
NO CONTEXTO TEOLÓGICO CRISTÃO
*o caso do Concílio Vaticano II***

O Concílio Vaticano II foi convocado pelo Papa João XXIII através da bula *Humanae Salutis*, na qual a Igreja Católica reconheceu que a modernidade, ao mesmo tempo em que se caracterizava pelo progresso técnico e científico, também era marcada pelas “consequências de uma ordem temporal que alguns quiseram reorganizar prescindindo de Deus” (João XXIII 1961, n.p.). Sua intenção principal era fomentar o *aggiornamento* (atualização em italiano) dentro da Igreja, no intuito de reaproximá-la das necessidades do presente. Esse concílio trouxe transformações como a descentralização do poder do Papa, dando mais autonomia aos bispos; a realização das missas em língua vernácula em vez do latim; o reconhecimento dos meios de comunicação em massa como possíveis instrumentos de evangelização; a aceitação de que pessoas de outras religiões pudessem ser salvas pela sua fé em Deus, dentre outras. Nossa objetivo aqui, no entanto, não é abordar as transformações causadas pelo *aggiornamento*, mas sim identificar as diferentes interpretações dadas a esta palavra entre alguns membros da Igreja Católica, para mostrar como a ideia de atualização dentro do campo religioso também era objeto de fortes polêmicas.

As diferentes interpretações sobre o que seria o *aggiornamento* proposto no Concílio Vaticano II não se limitaram ao período de atuação do concílio, mas continuaram a ser trazidas à baila nos anos seguintes. Durante a celebração dos 50 anos do Concílio Vaticano II, o Papa Bento XVI declarou que a modernização da Igreja não significa sua reformulação; a atualização deve ser entendida como uma renovação na compreensão dos sacramentos da Igreja, e não com uma hermenêutica da ruptura: “Esta percepção do cristianismo ter perdido o presente e da tarefa que daí derivava estava bem resumida pela palavra ‘atualização’: o cristianismo deve estar no presente para poder dar forma ao futuro.” (Bento XVI, 2012, n.p.). Assim, de acordo com Joseph Ratzinger, podemos entender a ideia de atualização como uma adaptação às necessidades

cristãs do presente e que inclui um plano de futuro. Tal plano, no entanto, não foi unânime entre os participantes do concílio iniciado em 1962, assim como não o foi a compreensão de o que deveria ser a “atualização da Igreja”.

O arcebispo francês Monsenhor Marcel Lefebvre (1905-1991) foi um dos mais expoentes críticos das mudanças sugeridas pelo movimento de *aggiornamento*. Unindo-se a outros bispos e participantes do concílio de viés mais conservador, Lefebvre criou o *Coetus Internationalis Patrum*. Esse grupo buscou combater possíveis influências liberais e comunistas nas decisões conciliares, e teve seus primeiros encontros já em 1962 (Roy-Lysencourt 2015, 1058), mas institucionalizou-se e adotou este nome apenas em 1964 (Caldeira 2009, 182). Além de Lefebvre, dois dos fundadores deste grupo de oposicionistas ao *aggiornamento* eram os brasileiros Dom Geraldo Sigaud (1909-1999), Arcebispo de Diamantina (MG), e Dom Antônio de Castro Mayer (1904-1991), Bispo de Campos (RJ). Ambos eram amigos próximos de Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995), fundador da organização tradicionalista Tradição, Família e Propriedade (TFP), também crítico do movimento de atualização da igreja:

É penoso dizê-lo. Mas a evidência dos fatos aponta, neste sentido, o Concílio Vaticano II como uma das maiores calamidades, se não a maior, da História da Igreja. A partir dele penetrou na Igreja, em proporções impensáveis, a “fumaça de Satanás”, que se vai dilatando dia a dia mais, com a terrível força de expansão dos gases. Para escândalo de incontáveis almas, o Corpo Místico de Cristo entrou no sinistro processo da como que [sic] autodemolição. (Oliveira 1998, 57)

A “fumaça de Satanás” foi uma expressão usada pelo Papa Paulo VI em 1972 para externalizar a sua decepção com o período pós-concílio, no qual esperava-se dias melhores para a religião católica mas, segundo o pontífice, o que se viu foi um aumento na inquietação e na dúvida em relação à Igreja (IX Aniversário 1972, n.p.). Em uma crônica de 1965, o bispo italiano e membro do *Coetus* Luigi Carli reconheceu a importância do Concílio, mas também apontou que o mesmo propiciou o surgimento de interpretações equivocadas do que seria o *aggiornamento*:

Não é um mistério para ninguém que enquanto a Igreja, através do Concílio, está aperfeiçoando a própria atualização, acorrentam-se no seu seio fenômenos que deformam o sentido e estendem abusivamente os limites de uma genuína atualização (*aggiornamento*). Com vivíssima preocupação, a Hierarquia Eclesiástica assiste ao serpear de doutrinas e comportamentos que, se ainda não confirmados na heresia, pouco falta para isto. (Carli *apud* Caldeira 2009, 218, grifos nossos).

Assim, percebe-se que há, segundo Carli, um tipo de atualização que é “genuína”, mas o alargamento exacerbado dessa atualização pode ser herético. Duas das principais preocupações dos católicos conservadores naquele período eram uma possível aproximação da Igreja com ideais comunistas e a modificação do rito tridentino. Logo, qualquer atualização que pudesse relacionar-se a esses temas poderia ser considerada um ataque contra o catolicismo. Dino Staffa (1906-1977), cardeal próximo do *Coetus*, em uma das discussões sobre a formação dos sacerdotes durante o concílio, teria dito que, no movimento em busca de *aggiornamento*,

Há quem deseja abandonar os tesouros filosóficos e teológicos que a Igreja sempre considerou como muito preciosos [...]. No entanto, não há progresso sem verdade e a verdade que vem do passado a Igreja não pode renunciar [...]. A Igreja, de fato, não quer impor como perene o que é contingente. Mas a doutrina de S. Tomás pela força com que adere às verdade [sic] eternas não é própria da Idade Média, mas de todos os tempo(s) [sic] (Klop IV *apud* Caldeira 2009, 216).

A verdade que vem do passado da Igreja, segundo o cardeal, é uma “verdade eterna”, e apenas mantendo-a seria possível “progredir”. Ou seja, a atualização da Igreja não poderia significar o abandono de suas verdades perenes. Na mesma linha de Carli e Staffa, Castro Mayer entendia o *aggiornamento* como “uma adaptação, na maneira de expor a doutrina católica, de sorte que possa atrair o homem moderno de espírito reto” (Mayer 1971, n.p.). No entanto, o bispo de Campos afirmou que a ideia de atualização foi deturpada por alguns membros da Igreja que estavam dispostos a transformarem-na radicalmente. Para os membros do *Coetus*, a atualização deveria ocorrer apenas na forma de se transmitir a tradição católica, mas não em suas práticas; atualizar a Igreja não implicava uma transformação substantiva da milenar instituição, mas sim uma adaptação de suas doutrinas eternas à linguagem da época presente. Em resumo, o princípio da atualização se limitava ao plano da comunicação, mas não dos dogmas da Igreja Católica.

Mesmo com a resistência organizada do *Coetus*, algumas mudanças que foram criticadas por eles permaneceram, como a transformação dos ritos da Missa e a sua celebração em língua vernácula. No entanto, até hoje existem discussões sobre o que é o *aggiornamento* católico, e há ainda religiosos de viés conservador que celebram o rito tridentino - como é o caso dos sedevacantistas. No entanto, há quem compreenda que essa atualização não apenas foi realizada, como deve continuar acontecendo para que a religião católica se mantenha viva. A compreensão do *aggiornamento* como uma categoria teológica, proposta pelo teólogo Geraldo de Mori, entende que a relação entre passado, presente e futuro feita por este movimento se dá pelo retorno às fontes, buscando redescobrir no passado novas possibilidades para o catolicismo; na compreensão dos sinais dos tempos encontrados no presente (este último entendido no sentido religioso de *kairós*³); e na abertura para um futuro passível de mudanças. De acordo com Mori, o *aggiornamento* não deve ser algo restrito ao contexto do Concílio Vaticano II, mas sim algo constitutivo do fazer teológico “de toda fé que queira de fato dar as razões de sua esperança” (De Mori 2012, 20).

Essa concepção de *aggiornamento* como uma redescoberta de novas possibilidades através da análise do passado e com vistas a um futuro diferente aparecerá também na ideia de atualização do pastor Ed René Kivitz, que analisaremos a seguir.

³ Para uma análise sobre o conceito de *kairós* e suas relações com a historicidade e a teologia, cf. Ramalho 2022.

A POLÊMICA SOBRE OS SENTIDOS DE “ATUALIZAÇÃO” NO CASO KIVITZ

O caso envolvendo o pastor Ed René Kivitz chamou a nossa atenção por estar centrado na ideia de *atualização*. Embora a mídia secular pareça não ter abordado o assunto com tanta expressividade, em sites evangélicos o sermão de Kivitz foi muito criticado por diversos pastores e teólogos. Nesta seção, exporemos a disputa de significados em torno da palavra *atualizar* na polêmica protagonizada pelo pastor Kivitz.

Como já afirmamos no início deste artigo, a querela se instaurou quando o pastor Kivitz propôs que a Bíblia fosse atualizada, argumentando que a leitura literal das Escrituras seria insuficiente para as necessidades do cristão contemporâneo (Kivitz 2020a). Como se pode depreender, o termo “atualização” foi usado pelo pastor batista no contexto de uma discussão hermenêutica, postulando a necessidade de se fazer uma interpretação dos textos bíblicos que fosse mais atinente e adaptada ao momento histórico presente – um momento de demandas pela igualdade de direitos dos diferentes grupos sociais, como mulheres, homossexuais e pessoas negras. De acordo com Kivitz, a atualização que deveria ser feita na leitura da carta de Paulo a Filemon já estava preconizada no Evangelho, pois, em sua vinda ao mundo, Jesus já teria eliminado qualquer forma de hierarquia entre os humanos. Este seria um exemplo do que o pastor chamou depois de “bombas de tempo” (Kivitz 2021a): significados que estão presentes nas entrelinhas dos textos bíblicos e que, através de sua *atualização*, convidam os fiéis a provocar transformações em sua vida e em seu tempo. Essas “bombas de tempo” podem ser compreendidas como aquilo que Paul Ricoeur, aplicando uma visão psicanalítica à hermenêutica, chamou de sentido latente do texto (Ricoeur 1969, 145; Mendes 2021).

Apenas quatro dias após a transmissão deste primeiro sermão, no dia 29 de outubro de 2020, o pastor Kivitz, reagindo à polêmica que já havia explodido na internet, veio a público explicar aos seus correligionários a sua fala sobre a necessidade de atualização da Bíblia (Kivitz 2020b). Após lamentar as mensagens raivosas que recebeu em suas redes sociais, Kivitz explicou que a atualização do texto bíblico não seria nenhuma novidade, e sim algo que já acontece na prática religiosa. Ele se referia à atualização como uma compreensão que vai além da literalidade do texto e que permite adaptar os ensinamentos bíblicos a situações que, no tempo em que os textos foram escritos, ainda não estavam no horizonte, como alguns avanços científicos, por exemplo. Nesse caso, a palavra “atualizar” não pretende se referir a uma reescrita nem a uma reedição da Bíblia, argumentou o pastor.

Mesmo após este vídeo explicativo, muitas lideranças evangélicas se manifestaram sobre a proposta de Kivitz a respeito da “atualização da Bíblia”. Alguns não se incomodaram com a proposta em si, mas com o uso de uma palavra inapropriada: para o teólogo Ismael Oliveira, o Novo Testamento já é uma atualização do Velho Testamento, mas o que Kivitz parece ter proposto, ao seu ver, é mais uma “interpretação” da Bíblia do que a sua “atualização”, já que esta última palavra passaria a impressão de que haverá uma reescrita (Oliveira 2020). Em uma linha de raciocínio semelhante em alguns aspectos, o pastor Luciano Peterlevitz (Igreja Batista de Sumaré-SP) disse preferir o termo “contextualizar”, pois “atualizar” pode significar “adequar” ou ainda “modificar, alterar”, o que não estaria de acordo com o princípio protestante da *Sola Scriptura*,

segundo o qual a Bíblia é o único guia da conduta cristã (Peterlevitz 2020). Já o pastor Samuel Santos (Igreja Batista de Poconé-MT) acredita que a Igreja pode e deve ser atualizada e contemporânea a seu tempo através da contextualização da mensagem bíblica, mas sem transformá-la. Também o pastor Paulo Böhm (Igreja do Mover, Canoas-RS) entende que o que deve ser atualizado é a linguagem através da qual os ensinamentos são transmitidos, para que sejam compreendidos no mundo coevo (Caceres 2020).

Em um artigo publicado no site Gospel Prime, o jornalista assembleiano Miguel Caceres, editor do referido portal, reuniu algumas manifestações feitas por lideranças evangélicas sobre o polêmico sermão de Kivitz. O Arcebispo da Igreja Anglicana no Brasil, Miguel Uchoa, também entende que a palavra contextualização é a mais adequada para se referir à interpretação dos textos bíblicos que já ocorre no dia a dia religioso, pois adequa a linguagem dos mesmos sem descharacterizá-los. Ao mesmo tempo, ele acredita que há setores protestantes heterodoxos que desenvolvem teologias liberais e não aceitam que a Bíblia, assim como Jesus ou o apóstolo Paulo, são “ortodoxos” (Caceres 2020). De forma parecida, há alguns pastores que percebem uma certa pressão feita por setores progressistas, por eles chamados de “liberais”, para que a religião seja atualizada, mas se para o bispo Abner Ferreira (Assembleia de Deus Ministério de Madureira-RJ) o desejo de atualização está presente desde os tempos de Jesus, para o pastor Danilo Figueira (Comunidade Cristã de Ribeirão Preto-SP) esse mesmo desejo seria um indício do fim dos tempos (Caceres 2020). O pastor Israel Belo de Azevedo (Igreja Batista Itacuruçá-RJ) vê essa demanda por atualização da Bíblia como algo presente em todas as épocas, que desejavam adaptar as Escrituras de acordo com suas ideologias; no entanto, os princípios bíblicos são perenes e o que deveria ser feito é apenas interpretá-los à luz do contexto histórico em que foram enunciados (Caceres 2020). Na mesma linha de defesa da contextualização em vez da atualização, o pastor Carlito Paes (Igreja da Cidade em São José dos Campos – SP) disse que quem deve se atualizar é o leitor, já que o texto bíblico é eterno (Caceres 2020).

Até agora, vimos os argumentos de pastores e teólogos que, embora não concordem com a *atualização* da Bíblia, entendem que esta palavra talvez tenha sido mal empregada, preferindo falar em *contextualização*. Os princípios contidos na Bíblia seriam perenes, mas a linguagem e a forma de transmissão destes princípios é o que poderia ser atualizada – o que guarda semelhanças com certas posições identificadas na seção anterior sobre o significado de *aggiornamento* no contexto do catolicismo. Dessa forma, esse tipo de argumento dá margem para a compreensão do sermão de Kivitz como um “mal-entendido” devido ao uso de uma palavra inapropriada.

No entanto, outros religiosos se contrapuseram totalmente à proposta de atualização, qualificando-a taxativamente como uma heresia. O que expôs de forma mais clara o seu repúdio foi o pastor Silas Malafaia (Assembleia de Deus Vitoria em Cristo), em um vídeo com sua conhecida linguagem inflamada. Para esse pastor, a Bíblia seria o instrumento da verdade teológica cristã, sendo o único livro que possuiria, em suas palavras, os “quatro pilares do conhecimento”: filosófico, teológico, científico e vulgar/empírico. Em sua intervenção, Malafaia afirmou que a Bíblia seria “tão atual” que ela aborda passado, presente e futuro, futuro esse tanto terreno como da vida eterna. Ainda segundo Malafaia, a Bíblia já teria advertido os fiéis sobre os “hereges” que iriam querer atualizá-la disfarçados de religiosos. A Bíblia transcende a existência humana e entra na eternidade, por isso, ela é “sempre atualíssima”, segundo

Malafaia. Ele disse que os hereges querem adaptar a Bíblia à vida de pecados e qualifica várias vezes a “atualização da Bíblia” como uma heresia (Malafaia 2020). A necessidade de uma atualização da Bíblia também foi terminantemente negada pelo teólogo Lourenço Rega, que entende que é a Bíblia que atualiza o leitor, e não o contrário, pois seus ensinamentos são eternos (Rega 2020). Já o pastor Valdomiro Pereira não apenas nega a necessidade de atualização, como não vê nenhuma possibilidade de atualização da Bíblia, já que ela é imutável e “transcede os aspectos temporais” (Caceres 2020). Também o cantor gospel Pastor Lucas (Comunidade Evangélica Vida no Altar, Artur Nogueira – SP) disse não crer na possibilidade de atualizar a Bíblia, mas apenas a forma de transmitir a sua mensagem. Ele questiona: “Como posso atualizar as histórias se elas já ocorreram? Também não posso atualizar as profecias, pois a sua maioria também já ocorreu. Então só me resta atualizar as doutrinas de Jesus. É isso?” (Pr. Lucas 2020). Ou seja, na visão deste pastor, não é possível atualizar o que já está no passado, pois até mesmo as profecias já teriam se realizado.

Contudo, nem todas as manifestações sobre o sermão do pastor Kivitz foram de crítica ou desaprovação. O jovem pastor Victor Azevedo (Igreja Por Amor, Santo André-SP) postou em suas redes sociais que muitas igrejas estão “virando museu” porque não têm coragem de promover mudanças (Gospel Prime 2020). Embora ele não tenha usado propriamente a palavra “atualizar”, como ele se refere ao sermão de Kivitz, entende-se que a mudança proposta aqui é uma atualização, e que o “virar museu”, em sua acepção, significa deixar de ter utilidade no presente e se tornar algo que fez parte de um passado que já não existe mais. De forma mais elaborada, o pastor Sérgio Dusilek, doutor em hermenêutica bíblica pela UFJF e pastor da Igreja Batista de Marapendi - RJ, saiu em defesa da proposta de Kivitz argumentando que a atualização dos textos bíblicos é uma lei hermenêutica, e quem a nega está ignorando o fato de que todo texto é atualizado automaticamente no momento de sua leitura⁴. De forma parecida com o pensamento do pastor Victor, mas fazendo um paralelo com as tecnologias da informação, o pastor Dusilek diz que todo sistema que não deseja se atualizar acaba por ser superado ou abandonado. Ele também chama a atenção para o fato de que as palavras atualidade e atualização, embora parecidas, não designam o mesmo movimento:

Atualidade é a capacidade, pertinência de algo feito em outra época para os dias atuais. Atualização é o processo pelo qual trazemos algo importante do passado, adequando-o para nossos dias. Ora, a atualidade do texto bíblico não está atrelada somente a seu aspecto espiritual, mas também à sua extraordinária condição literária. Seja o realismo tal qual defendido por Auerbach, seja o realismo psicológico de Robert Alter, a Bíblia segue atual porque trata dos problemas existenciais, demasiadamente humanos. Já seu processo de atualização pode ser visto especialmente na segunda raiz do problema hermenêutico de Ricoeur: a passagem da palavra para o evento, para o discurso, no que chamamos de proclamação, de querigma. A atualização acontece especialmente aqui, uma vez que é necessário comunicar de modo que os ouvintes entendam (Dusilek 2020, n.p.).

⁴ É importante atentar-nos para o fato de que a hermenêutica não é, por si só, definidor de uma prática interpretativa específica, sendo necessário analisar o termo historicamente, como adverte Jean Grondin (1999, 09)

Nesse sentido, a atualidade da Bíblia não está sendo questionada: ela segue atual porque trata de problemas existenciais que fazem parte do ser humano em todos os tempos. No entanto, a proclamação da palavra, seu anúncio, só pode acontecer através de sua atualização. Ainda de acordo com o pastor Dusilek, a atualização acontece de maneira indiscutível e inevitável; sendo assim, só caberia discutir “os horizontes possíveis de tais atualizações” (Dusilek 2020 n.p.), pois os seus leitores possuem preconceitos que limitam a interpretação bíblica. Este diálogo deve ocorrer, porém, sem que se desqualifiquem as propostas divergentes como “hereges”.

Diante da grande polêmica levantada pelas divergências em torno da proposta de atualização da Bíblia pelo pastor Kivitz, a Comissão de Ética da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil pediu que Kivitz se explicasse. Assim, o pastor e teólogo elaborou um texto no qual desdobra o significado da atualização bíblica, intitulado *Sobre atualizar a Bíblia (in)suficiente*, publicado em 2021 e disponibilizado em seu site no formato e-book (Kivitz 2021a). Uma análise mais detida desse texto de justificação é estratégica para a composição de nossa argumentação.

ATUALIZAÇÃO DA BÍBLIA ENTRE FUNDAMENTALISMO E HISTORICIDADE

Após reproduzir o trecho integral do sermão que se tornou o centro da polêmica – o mesmo que mencionamos na introdução deste artigo –, Kivitz reafirma as suas palavras perante a acusação de heresia por parte significativa da comunidade evangélica. Nesse momento, o *topos* da história como “tribunal do mundo”⁵ é ativado pelo pastor, embora subordinando o julgamento da história (imperfeito) ao julgamento divino (perfeito). “A história não é perfeita juíza, mas suas páginas são implacáveis e se encarregam de ajustar contas. Deus, por sua vez, perfeito juiz, é quem me julga; a Ele me entrego e n’Ele descanso” (Kivitz 2021a, 4). Em seguida, o pastor deixa claro o que ele (*diz que*) *não quis dizer* com a palavra “atualizar”. No contexto do presente dossiê, é relevante registrar que a primeira menção da palavra “atualizar” no livro de Kivitz faz referência aos aparatos e sistemas digitais – aliás, esse é exatamente o principal fator que, de acordo com a hipótese do atualismo, acelerou a frequência dos usos dessa mesma palavra no discurso público contemporâneo.

Atualizar, no campo semântico dos smartphones e dos aplicativos, pode indicar correção de imperfeição e aperfeiçoamento das versões anteriores, o que não se aplica evidentemente a um texto milenar considerado palavra de Deus – a Deus não se corrige, em Deus não se observa imperfeição (Kivitz 2021a, 5).

Se a atualização dos dispositivos digitais supõe a ação de corrigir e aperfeiçoar, então a palavra “atualizar” não poderia ser aplicada à Bíblia pois, do ponto de vista de um cristão, ela está imune a correções na medida que é a mensagem que transmite a palavra do ser perfeito. Nesse sentido, o pastor

⁵ Conforme o famoso verso de Friedrich Schiller em seu poema *Resignação*, de 1784: “a história do mundo é o tribunal do mundo”. Esse verso foi citado por Hegel nas suas lições sobre a filosofia da história. Para uma história dos usos do *topos* da história como tribunal do mundo, cf. Koselleck *et al.*, 2013 e Scott, 2020

argumenta que, em seu sermão, “as expressões ‘a Bíblia é insuficiente’ e ‘atualizar a Bíblia’ não referem à natureza do texto sagrado, sua origem, seus atributos e sua autoridade. Em nenhum momento coloco em discussão as convicções seculares da tradição cristã” (Kivitz 2021a, 6). Não sendo um ato de correção e aperfeiçoamento de algo imperfeito, nem tendo como objeto o texto bíblico ou a tradição cristã em si mesmas, o que Kivitz (diz que) quis dizer com a palavra “atualizar”? Resposta: um princípio hermenêutico que impõe uma tarefa à consciência do cristão, sob pena de se incorrer em uma apropriação literalista e fundamentalista das Escrituras. O fundamentalismo bíblico, na perspectiva de Kivitz, lê a Bíblia “como texto morto” (Kivitz 2021a, 7), como se o texto já tivesse dito tudo o que ele deveria e poderia dizer de uma vez para sempre.

Enquanto o fundamentalismo religioso nega a historicidade do texto bíblico, o pastor Kivitz busca reafirmá-lo, evocando o princípio hermenêutico da atualização. Atualizar, nesse segundo sentido, significa retomar e repetir algo que vem do passado (no caso, a Bíblia e sua autoridade), mas de tal maneira que essa repetição extraia a mensagem profunda do texto que transcende a sua literalidade, isto é, seu sentido implícito que excede o sentido explícito. Essa transcendência do sentido é postulada em dois níveis intercambiáveis: primeiro, na dualidade entre as “linhas” e “entrelinhas”, isto é, o sentido literal e a camada de sentido de profundidade do texto. E segundo, nas “transformações históricas que a palavra em sua forma inicial deu origem” (Kivitz 2021a, 7). Trocando em miúdos, Kivitz argumenta que a mensagem bíblica carrega consigo a potência de engendrar transformações efetivas no mundo, sendo que essa potência só pode ser ativada quando se considera as circunstâncias e os desafios próprios do contexto de cada leitor(a) em seu próprio momento histórico – o que, segundo o pastor, não anula a perenidade dos princípios contidos nas Escrituras. Por não aceitarem a historicidade própria à leitura em nome de uma alegada “atemporalidade” da Bíblia, os fundamentalistas religiosos, como chama Kivitz, incorrem não somente em erro teológico, mas também legitimam grupos ou movimentos que atentam contra os princípios básicos do cristianismo, tais como a cultura da supremacia branca nos EUA e o *Apartheid* na África do Sul.

Assim, Kivitz opera como um sentido de atualização que não se limita às formas tipicamente atualistas mas, antes, como um princípio hermenêutico que visa revelar e explorar a historicidade de todo ato de compreensão. Em outras palavras, Kivitz defende a atualização como um princípio hermenêutico que obriga o(a) cristão(a) a ler as Escrituras tendo em vista o contexto histórico de sua produção enquanto texto e, a partir dessa contextualização, delimitar o horizonte de referências que o sentido da mensagem bíblica pode revelar para a atualidade de cada novo contexto histórico em que se encontra o(a) leitor(a). Atualizar a Bíblia significa, portanto, ler a Bíblia considerando a dimensão da historicidade do texto e da situação histórica do(a) leitor(a) distanciado(a) no tempo:

Encontrar o sentido oculto, inclusive possivelmente para o próprio Paulo e demais autores bíblicos, é o que entendo por atualizar a Bíblia. Não significa, portanto, declarar a Bíblia ultrapassada, corrigir a Bíblia, ou escrever outra Bíblia. Atualizar a Bíblia é discernir o sentido daquilo que embora revelado na Bíblia, não esteve necessariamente no horizonte de consciência de seus autores e leitores originais (Kivitz 2021a, 15).

Os possíveis sentidos que não estavam no horizonte de consciência daqueles que escreveram os textos bíblicos está, no entanto, o tempo todo no horizonte da consciência divina, pois, segundo o pastor, uma nova ordem já estava preconizada no Evangelho (Kivitz 2021a, 11). Portanto, a atualização defendida pelo pastor batista continua sendo um ato de manutenção do passado (no caso, a mensagem bíblica) no presente. Mas o que muda é o objeto dessa manutenção: não a externalidade do nível literal do texto, mas o seu “sentido implícito”, a potência revolucionária contida na profundidade da mensagem. Em alguns momentos do seu opúsculo, Kivitz afirma que a Bíblia, em sua lógica sistemática (sentido implícito) instalou “bombas de tempo que implodiram o mundo onde os textos tiveram origem” (Kivitz 2021a, 9). Atualizar a Bíblia não significaria aperfeiçoá-la (como no atualismo) mas retomar e repetir essa potência explosiva do tempo na história. Atualizar aqui é reconhecer e efetivar essa potência que jaz latente no texto, requerendo um ato de interpretação não-literal, que se manifesta quando se estabelece o jogo entre a perenidade dos princípios bíblicos e a historicidade própria do(a) leitor(a) situado(a) no mundo histórico. Essas “bombas de tempo”, que irrompem na história para transformar as relações humanas no sentido da igualdade e da justiça – em oposição aos sistemas de discriminação e hierarquização de classe, gênero e raça – subjazem no texto de forma implícita e profunda, não na sua externalidade literal.

Atualizar a Bíblia significaria, do ponto de vista de Kivitz, preservar e repetir o significado da mensagem, mas não necessariamente a sua forma, pois existe uma diferença contextual-histórica entre o tempo em que a Bíblia foi escrita e o tempo de quem recebe o texto. Essa diferença, quando desconsiderada, distorce o conteúdo da mensagem. Atualizar a Bíblia seria assim uma atitude de repetição e preservação desse conteúdo, o que implicaria, segundo Kivitz, ir além da forma literal da mensagem.

O ato de atualizar, nesse sentido hermenêutico dado por Kivitz, supõe o ato de situar a Bíblia no contexto histórico de sua produção enquanto texto. Ao fazer isso, o crente está em melhor posição para *compreender* o sentido profundo da mensagem bíblica, que jaz em uma dimensão mais profunda que a sua literalidade explícita. É esse significado profundo o alvo principal da atualização; é ele que deve ser tomado como o horizonte de referência para que o cristão possa se inspirar na sua vida prática em uma conjuntura histórica radicalmente *diferente* dos tempos de Cristo. Essa linha de defesa permitiu a Kivitz articular a historicidade do texto bíblico e, ao mesmo tempo, reafirmar a sua validade supra-histórica. A compreensão da eternidade contida na mensagem bíblica requer considerar que essa mensagem excede a sua manifestação literal, pois esta última não pode deixar de ser limitada por circunstâncias históricas particulares, não universais – a língua, as instituições e as normas da época em que foram escritas. Atualizar, nesse sentido, indica que a Bíblia (como qualquer texto legado pelo passado) transmite um significado que excede e ultrapassa a sua literalidade tal como feita por um autor, estando sempre propenso a novas releituras.

Percebe-se assim que o conceito de atualização tem um sentido de afirmação da historicidade da realidade, mas que comporta uma leve diferença com relação ao conceito de contextualização. Ambos os conceitos expressam sentidos de historicização, mas o pastor Kivitz identifica uma diferença entre eles. Essa diferença é importante na retórica de Kivitz, pois ele, enquanto pastor, precisa reafirmar a crença na validade supra-histórica da autoridade bíblica. O que seu argumento faz é situar tal autoridade no conteúdo implícito da

mensagem e não em sua literalidade. Atualizar seria, assim, modificar a forma, mas preservando o conteúdo virtual/potencial do texto. Por isso:

A atualização é diferente da contextualização. Atualizar não significa necessariamente preservar o que foi dito em um texto bíblico. Pode significar inclusive dizer o que não foi dito ou desdizer o que foi dito em um texto isolado e historicamente datado, tendo em vista a preservação do significado mais amplo e oculto do que foi dito, levando-se em consideração inclusive tudo o mais que a revelação bíblica, hoje conhecida e compreendida em sua maior abrangência, disse a respeito do que foi dito. Atualizar implica dar consequência concreta aos sentidos ocultos do que foi dito. Atualizar implica a possibilidade de negar as linhas para afirmar as entrelinhas. Em outras palavras, desdizer “volte ao senhor que tem sobre você legítimo de direito, pois você é um escravo” (linhas), para dizer “aquele que era seu escravo é agora seu irmão amado, e, portanto, você deve libertá-lo da relação econômica que faz um ser humano ser considerado propriedade de outro ser humano” (entrelinhas). (Kivitz 2021a, 18).

Ou seja, se contextualizar significa remeter o conteúdo da mensagem ao seu contexto de enunciação, atualizar acrescenta algo mais: a identificação e efetivação da virtualidade potencial da mensagem, isto é, “as realidades presentes em potência” (Kivitz 2021a, 18) nos escritos bíblicos. Aqui o sentido de atualizar é remetido à clássica distinção metafísica entre ato e potência. Ou seja, o que se atualiza não é o que já foi atual um dia, mas a potência que envolve toda atualidade e que se manifesta no tempo, a cada vez. Atualizar, nesse sentido hermenêutico-histórico (não-atualista), significa repetir o passado para produzir uma novidade na história. É retomar e efetivar a cada vez a virtualidade potencial da mensagem, que embora permaneça no nível supra-histórico (pois não se restringe ao que efetivamente se atualizou em um dado momento da história), só se realiza efetivamente no mundo histórico concreto, de formas diferentes, sempre e a cada vez. Vale ressaltar que o supra-histórico aqui não se confunde com o a-histórico, isto é, a negação da historicidade, atitude dos fundamentalismos religiosos.

Esse significado de “atualizar” defendido por Ed René Kivitz se aproxima bastante do conceito de atualização elaborado por Hans-Georg Gadamer em *Verdade e Método* para se referir ao fato de que o sentido de um texto não se limita à reprodução do horizonte de significado doado pelo seu autor, mas envolve sempre a participação ativa e criativa de um leitor que, por sua vez, encontra-se em uma situação histórica própria e única. “Toda atualização na compreensão pode compreender-se como uma possibilidade histórica daquilo que é compreendido” (Gadamer 2015, 487). Assim, também para o hermeneuta alemão compreender um texto será sempre atualizá-lo, já que a compreensão se dá na forma de um diálogo vivo na fusão de horizontes entre um leitor e a tradição. Para Gadamer, a compreensão não significa a reprodução do sentido original, mas antes a produção de novas possibilidades de sentido que não eram possíveis em outros momentos ou situações hermenêuticas.

A hermenêutica gadameriana, no entanto, é vista como um problema pelo pastor Cremilson Meirelles, da Primeira Igreja Batista da Manoel Corrêa (Cabo Frio - RJ): segundo ele, este tipo de interpretação da Bíblia prioriza o entendimento do leitor e não a intenção original do autor do texto (Meirelles 2021a, n.p.). Embora ele tenha feito essa crítica direcionada ao texto e aos vídeos publicados pelo pastor Kivitz, anteriormente ele já havia se manifestado contra métodos hermenêuticos adotados por outras igrejas batistas, cujos cultos se

assemelhavam às práticas neopentecostais, ou que aceitavam ordenar mulheres e acolhiam homossexuais como membros:

Acredito que qualquer denominação que reconheça a Bíblia como sua única regra de fé e prática não pode abraçar um método hermenêutico que contraria essa assertiva, como é o caso do método histórico-crítico, o qual enfraquece a autoridade das Escrituras com suas fontes infundáveis (Crítica da Fonte), manipulações de textos (Crítica da Redação) e de relatos (Crítica da Forma) (Meireles 2021b).

É interessante notar que, dentro de uma mesma denominação, a Batista, há uma diferença entre a compreensão do que seria uma atualização bíblica. O cientista político John C. Green distingue os protestantes históricos dos protestantes evangélicos, dentre outros fatores, pela sua forma de interpretar a Bíblia. Igrejas como a Batista ou a Metodista, exemplos do protestantismo histórico, tendem a ler a Bíblia como um documento histórico, que precisa ser reinterpretada em cada época para que possa transmitir a palavra de Deus; já as igrejas pentecostais e neopentecostais, como a Assembleia de Deus, tendem a aceitar a Bíblia como a Palavra de Deus e, por isso, inerrante, compreendendo-a de forma mais literal (Green 2004). No entanto, o pastor Meirelles aponta para uma divisão dentro das Igrejas Batistas, que ocorreria devido à falta de entendimento da Bíblia como a verdade absoluta que deve servir de guia incontestável para a ação (Meireles 2021b). Dessa forma, percebe-se que a polêmica em torno de uma possível ou necessária atualização dos textos bíblicos não pode ser definida de acordo com as denominações evangélicas e suas práticas, pois dentro de uma mesma denominação a proposta causa divergências devido às diferentes compreensões da palavra “atualizar”.

A discordância sobre a necessidade de uma atualização dos textos bíblicos dentro de setores da própria Igreja Batista foi um dos fatores que levou ao desligamento do pastor Ed René Kivitz da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil - Seção São Paulo. O pastor Kivitz, embora tenha lamentado seu afastamento, disse que seguirá em sua proposta à frente da Igreja Batista de Água Branca, já que a Ordem não tem autoridade sobre essa Igreja nem sobre os pastores, e ressalta que seu desligamento não o qualifica (nem desqualifica) como herege. Para ele, ser batista é conviver com a diversidade. Diz ainda que seu desligamento reflete o momento brasileiro atual, em que há uma ruptura na Igreja Batista, mas que há muitas pessoas interessadas em atualizar o entendimento do Evangelho (Kivitz 2021b).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, “atualizar” se tornou um verbo muito mais presente no vocabulário contemporâneo a partir da popularização dos smartphones, seus gadgets e aplicativos, e nesse sentido essa palavra parece propor uma substituição de algo que está prestes a se tornar obsoleto por uma versão parecida, porém melhor. No entanto, mesmo antes da emergência das novas tecnologias de comunicação, essa palavra já podia ser interpretada de mais de uma maneira, como foi o caso das atualizações propostas e discutidas no Concílio Vaticano II - sendo algumas delas consideradas necessárias, outras heréticas, a depender de quem as definia. Nos últimos anos, com o aumento expressivo na frequência dos usos da palavra “atualização” no discurso

cotidiano, a necessidade de atualizar pode assumir outras facetas para além da modalidade tipicamente atualista, a qual se caracteriza pelas noções de aprimoramento, manutenção e automatismo. Quando uma atualização é proposta a um texto como a Bíblia, ela pode ter diversos significados: contextualização, adaptação da linguagem, abertura para questões do presente que não haviam sido cogitadas no momento de escrita do texto, e até mesmo pode ser entendida como uma “heresia”. E ainda, atualizar pode assumir um sentido hermenêutico-histórico específico, isto é, o de retomar e efetivar um sentido potencial e transformador que se revela quando a historicidade do texto e do(a) leitor(a) é assumida como uma condição da compreensão.

Por agregar essa diversidade de usos e significados, a palavra “atualização” tem ganhado proeminência crescente no discurso público, o que poderia talvez elevar a palavra à condição de um *conceito* - para lembrarmos da conhecida distinção de Koselleck (2006, p. 108) entre “palavra” e “conceito”. Dessa forma, o “caso Kivitz” reforça a percepção lançada em *Atualismo 1.0* sobre “o crescimento do campo semântico em torno da palavra *atualização*” (Araujo; Pereira 2018, 46). Ressalte-se que a polissemia da palavra-conceito transcende a oposição entre os defensores e detratores de Kivitz, pois mesmo entre esses últimos não aparece um sentido unívoco. Frente a essa variedade de atualizações exposta no caso Kivitz, seria duvidoso pretender definir um único sentido de atualização. Ainda assim, é possível identificar um traço comum entre as diversas manifestações apresentadas nesta seção, a saber, a palavra-conceito atualização transmite um sentido para o tempo histórico.

Atualizar é uma maneira de nos apropriar do tempo histórico, é uma forma de articular passado, presente e futuro, e que, sem prejuízo da sua plurivocidade, distingue-se de outros conceitos histórico-temporais como “rememorar”, “projetar” ou, como vimos, “contextualizar”. A atualização no campo religioso parece ser tanto uma estratégia de sobrevivência, como forma de não deixar que os ensinamentos bíblicos se tornem obsoletos, quanto uma forma de viabilizar futuros possíveis para a comunidade cristã - que pode se expandir ou diminuir de acordo com o tipo de atualização que se escolhe fazer: uma atualização que aceita incluir horizontes que não estavam presentes no contexto da escrita dos textos sagrados, ou uma outra que busca apenas atualizar a linguagem, mas não o conteúdo desses textos. Assim, a atualização da Bíblia não implica uma melhoria automática, como nos smartphones: suas vantagens e desvantagens dependerão dos sentidos tomados por essa palavra, e o pastor Kivitz parece ter aberto as portas para esta nova necessidade hermenêutica.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Valdei. PEREIRA, Mateus. *Atualismo 1.0: como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Mariana, MG: Editora SBTHH, 2018.
- BENTO XVI. Texto inédito publicado por ocasião do 50º aniversário do início do Concílio Vaticano II. *Libreria Editrice Vaticana*, 2012. Disponível em <https://www.vatican.va/special/annus_fidei/documents/annus-fidei_bxvi_inedito-50-concilio_po.html>. Acesso em 14 set. 2022.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II*. 2009. 332f. (Tese de doutorado – Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Juiz de Fora, MG, 2009.

- CACERES, Michael. A Bíblia precisa de atualização? Pastores respondem heresia. *Gospel Prime*, 29 out. 2020. Disponível em: <<https://www.gospelprime.com.br/a-biblia-precisa-de-atualizacao-pastores-respondem-heresia/>>. Acesso em 14 set. 2022.
- DUSILEK, Sérgio. O que não falaram para você sobre a atualização da Bíblia. *Novos Caminhos, Velhos Trilhos*, 16 de dezembro de 2021. Disponível em <<https://sergiodusilek.wordpress.com/2021/12/16/o-que-nao-falaram-para-voce-sobre-a-atualizacao-da-biblia/>>. Acesso em 14 set. 2022.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15^a edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- GOSPEL PRIME. Víctor Azevedo defende Ed René Kivitz. *Twitter*, 28 de outubro de 2020. Disponível em <https://twitter.com/gospelprime/status/1321619856102461440?s=20&t=nyNXvjQ2D_v6L_skobOFrQ> Acesso em 14 set. 2022.
- GREEN, John C. Interview. *PBS*, 29 de abril de 2004. Disponível em <<https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/jesus/interviews/green.html>> Acesso em 14 set. 2022.
- GRONDIN, Jean. Introdução à hermenêutica filosófica. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.
- IX ANIVERSÁRIO da coroação de Sua Santidão. *Libreria Editrice Vaticana*, 1972. Disponível em <https://www.vatican.va/content/paul-ii/it/homilies/1972/documents/hf_p-vi_hom_19720629.html> Acesso em 14 set. 2022.
- JOÃO XXIII. *Constituição Apostólica Humanae Salutis para a convocação do Concílio Vaticano II*. Vaticano, 1961. Disponível em <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html> Acesso em 14 set. 2022.
- KIVITZ, Ed René. Cartas vivas contra letras mortas. *Oficialibab*, 25 de outubro de 2020a. Youtube. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=QIgaENPto2U>> Acesso em 14 set. 2020.
- KIVITZ, Ed René. Movimento Casa. *Oficialibab*, 29 de outubro de 2020b. YouTube. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=gfBzll0ETwg>> Acesso em 14 set. 2022.
- KIVITZ, Ed René. *Sobre atualizar a Bíblia (in)suficiente*. [recurso eletrônico]. 2021a. Disponível em <<https://edrenekivitz.com/atualizar>> Acesso em 14 set. 2022.
- KIVITZ, Ed René. Sobre o meu desligamento da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil/SP. *Ed René Kivitz*, 03 de dezembro de 2021b. YouTube Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=m2ivGEMK2rE&t=49s>> Acesso em 15 set. 2022.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart, et al. *O conceito de história*. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- MALAFIA, Silas. Uma resposta à heresia! A Bíblia precisa ser atualizada? *Silas Malafia Oficial*, 2020. YouTube. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JCj3Q6d7SWo&feature=emb_imp_woyt> Acesso em 14 set. 2022.
- MAYER, Antônio de Castro. Carta Pastoral “Aggiornamento” e Tradição. 1971. *Fraternidade Sacerdotal São Pio X*, 2009. Disponível em <<https://www.fsspx.com.br/carta-pastoral-aggiornamento-e-tradicao/>> Acesso em 14 set. 2022.

MATA, Sérgio da. A teologia política do governo Bolsonaro. In: KLEIN, Bruna; ARAUJO, Valdei; PEREIRA, Mateus. *Do fake ao fato: (des)atualizando Bolsonaro*. Vitória: Editora Milfontes, 2020, p. 53-69.

MEIRELLES, Cremilson. Linhas e Entrelinhas: Uma análise das controvérsias em torno da exclusão do pastor Ed René Kivitz da OPPB-SP. *ADIBERJ*, 09 de dezembro de 2021a. Disponível em <<https://adiberj.com.br/linhas-e-entrelinhas-uma-analise-das-controvérsias-em-torno-da-exclusão-do-pastor-ed-rene-kivitz-da-oppb-sp/>> Acesso em 14 set. 2022.

MEIRELLES, Cremilson. Quando a bíblia deixa de ser a única regra. *ADIBERJ*, 11 de junho de 2021b. Disponível em <<https://adiberj.com.br/quando-a-bíblia-deixa-de-ser-a-única-regra/>> Acesso em 14 set. 2022.

MENDES, Breno. Psicanálise, hermenêutica e o problema do sentido: Ricoeur leitor de Freud. *rth* |, Goiânia, v. 23, n. 2, p. 127–146, 2021. DOI: 10.5216/rth.v23i2.65234

MORI, Geraldo de. O aggiornamento como categoria teológica. *Didaskalia*, v. 42, n. 2, p. 13-28, 1 jun. 2012. Disponível em <<https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/article/view/2321>> Acesso em 14 set. 2022.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Revolução e Contra-Revolução*. 4ª edição, Artpress, São Paulo, 1998.

OLIVEIRA, Ismael. Bíblia: sua atualidade em tempos modernos. *Outra Frequência*, 18 de novembro de 2020. Disponível em <<https://laboutrafrequencia.com.br/teologia/bíblia-sua-atualidade-em-tempos-modernos/>> Acesso em 14 set. 2022.

PETERLEVITZ, Luciano. A importância da contextualização da Bíblia. *Pastor Luciano Robson Peterlevitz*, 11 de novembro de 2020. Disponível em <<http://www.lucianopeterlevitz.com.br/526/>> Acesso em 14 set. 2022.

PR. LUCAS. Nunca vi seguidor de Maomé dizer que suas profecias estão desatualizadas. *Pleno News*, 29 de outubro de 2020. Disponível em <<https://pleno.news/opiniao/pr-lucas/nunca-vi-seguidor-de-maome-dizer-que-suas-profecias-estao-desatualizadas.html>> Acesso em 14 set. 2022.

RAMALHO, Walderez. *A experiência do momento histórico: tempo-kairós*, escrita de manifestos e estado de crise. Vitória: Editora Milfontes, 2022.

REGA, Lourenço. A Bíblia precisa ser atualizada? *Teologia Brasileira*, 10 de novembro de 2020. Disponível em <<https://teologiabrasileira.com.br/a-bíblia-precisa-ser-atualizada/>> Acesso em 14 set. 2022.

ROY-LYSENCOURT, Philippe. O *Coetus Internationalis Patrum* no Concílio Vaticano II: apresentação e resultados de uma pesquisa. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 1051-1079, abr./jun 2015.

SCOTT, Joan. *On the Judgment of History*. Nova York: Columbia University Press, 2020.

SPYER, Juliano. *Povo de Deus: quem são os evangélicos e porque eles importam*. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

Atualizar é heresia? Disputas em torno da palavra “atualização” no Campo Evangélico Brasileiro (2020-2021)
 Artigo recebido em 15/09/2022 • Aceito em 28/11/2022
 DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.74064
 Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

Um Profeta Da Velocidade
O CASO DE RAY KURZWEIL
E UMA REFLEXÃO SOBRE A
CONSTRUÇÃO DE UMA
FILOSOFIA PROFÉTICA DA
HISTÓRIA

ALEXANDRA DIAS FERRAZ TEDESCO
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil
alexandra.tedesco@gmail.com
orcid.org/0000-0001-7840-5014

VÍTOR HUGO DOS REIS COSTA
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria | Rio Grande do Sul | Brasil
costavhr@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0426-1983

Esse artigo se propõe a buscar, na formação do imaginário da Inteligência Artificial dos anos 1990 e 2000, as razões sociais da construção do otimismo em relação ao futuro, com a hipótese de que disciplinas como a Inteligência Artificial lançam-se à esfera pública como produtoras de imagens de futuro poderosas o suficiente para que se tornem, na linguagem popular, um tipo de consciência histórica adequada ao neoliberalismo, examinando o caso exemplar de Raymond Kurzweil. Inicialmente, serão abordados alguns pressupostos da cultura sci-fi na qual se formam esses discursos. Depois, será dada uma atenção à discussão da importância da biografia do profeta, Kurzweil, na intenção de analisar a importância do tema do guru fundador, do profeta, na construção social do otimismo com a tecnologia junto com a nova ideia de personalidade. Em seguida, serão analisados, a partir dos pressupostos anteriores, as modalidades de consciência histórica que se propagam através deles: o agenciamento de si no futurismo, a questão da tecnologia e o tipo de relação entre destino histórico e destino individual. Nossa hipótese é que os futuristas não são os profetas do futurismo, mas do atualismo, e de que a construção e a fortuna pública desse imaginário têm como coluna espinhal a ideia de que a biografia de um indivíduo exemplar é nada menos do que uma reprodução em microescala da biografia do mundo.

*Atualismo—Filosofia da História—Ray Kurzweil
Singularity—Tecnologia*

ARTICLE

A Prophet of speed
THE CASE OF RAY KURZWEIL
AND A REFLECTION ON THE
CONSTRUCTION OF A
PROPHETIC PHILOSOPHY OF
HISTORY

ALEXANDRA DIAS FERRAZ TEDESCO
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil
alexandra.tedesco@gmail.com
orcid.org/0000-0001-7840-5014

VÍTOR HUGO DOS REIS COSTA
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria | Rio Grande do Sul | Brasil
costavhr@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0426-1983

This article proposes to seek, in the formation of the Artificial Intelligence imaginary of the 1990s and 2000s, the social reasons for the construction of optimism about the future, with the hypothesis that disciplines such as Artificial Intelligence launch themselves into the public sphere as producers of images of the future powerful enough to become, in popular parlance, a kind of historical consciousness suited to neoliberalism, examining the exemplary case of Raymond Kurzweil. Initially, some assumptions of the sci-fi culture in which these discourses are formed will be addressed. Then, attention will be given to the discussion of the importance of the biography of the prophet, Kurzweil, in order to analyze the importance of the theme of the founding guru, the prophet, in the social construction of optimism with technology along with the new idea of personality. Then, based on the previous assumptions, the modalities of historical consciousness that propagate through them will be analyzed: the agency of the self in futurism, the issue of technology and the type of relationship between historical destiny and individual destiny. Our hypothesis is that the futurists are not the prophets of futurism, but of updatism, and that the construction and public fortune of this imaginary has as its backbone the idea that the biography of an exemplary individual is nothing less than a reproduction in micro scale of world biography.

*Updatism—Philosophy of History—Ray Kurzweil
Singularity—Technology*

Acho que, então, vou ter que continuar lendo os livros. Mas alguns de meus professores até que são legais, parece que sabem de tudo... Como eu disse, os humanos são bons em fingir quando saem de sua área de Experiência. Entretanto, existe um jeito pelo qual baixar conhecimento será viável pela metade do século XXI.

Sou todo ouvidos.

Baixar conhecimento será um dos benefícios da tecnologia de implantes neurais. Teremos implantes que estenderão nossa capacidade de retenção de conhecimento, para aumentar a memória. Ao contrário da natureza, não deixaremos uma porta para baixar conhecimento rápido na versão eletrônica de nossas sinapses. Então será

viável fazer um download rápido de conhecimento para essas extensões eletrônicas de nossos cérebros.

Naturalmente, quando acoplarmos inteiramente nossas mentes a um novo meio computacional, baixar conhecimento se tornará mais fácil.

Então eu serei capaz de comprar implantes de memória pré-carregados com um conhecimento de, digamos, meu curso de literatura francesa?

Claro, ou você poderá clicar mentalmente num website de literatura francesa e baixar o conhecimento diretamente do site.

Isso meio que acaba com o objetivo da literatura, não é? Quero dizer, uma parte desse negócio é bacana de se ler.

Eu preferiria pensar que intensificar o conhecimento irá aumentar a apreciação da literatura, ou de qualquer outra forma de arte. Afinal, precisamos de conhecimento para apreciar uma expressão artística. Caso contrário, não entenderíamos o vocabulário ou as alusões.

De qualquer maneira, você ainda será capaz de ler, só que um bocado mais rápido. Na segunda metade do século XXI você será capaz de ler um livro em alguns segundos.

Acho que eu não conseguiria virar as páginas tão rápido assim.

Raymond Kurzweil em *A era das máquinas espirituais*

NOVOS PROFETAS PARA ANTIGAS PROFECIAS

Em 2018, a matriz californiana da Singularity University – espécie de thinktank dedicado à formação de líderes para o mercado de *startups* – lançou um conjunto de previsões para os anos seguintes¹. Com expectativas anuais, o documento abrange um espaço de 20 anos. Em 2022, por exemplo, já conviveríamos com robôs recepcionistas e executores de tarefas domésticas. Dois anos depois, em 2024, começariam as viagens frequentes a Marte. Em 2026, “com 8 bilhões de pessoas conectadas a internet de alta velocidade, a realidade virtual será uma tecnologia comum no mundo”. Finalmente, em 2038, nosso mundo estará totalmente irreconhecível, assim como nós mesmos².

Menos do que julgar o acerto das previsões, ou mesmo a legitimidade de fazê-las, esse artigo começa propondo uma reflexão sobre o sentido propriamente historiográfico da difusão dessas profecias otimistas em torno da fusão do ser humano com as máquinas. Em outros termos, de que forma a linguagem pública das profecias elaboradas pelos futuristas do Vale do Silício, sobretudo a partir da circulação pública do imaginário da Inteligência Artificial pós anos 1990, professa e encarna, a uma só vez, um novo tipo de intelectual e um novo tipo de consciência histórica, bastante diferente daquela debatida pelos

1 O artigo “*Express yourself: a Singularity University e o romantismo radical da educação empreendedora*”, de autoria nossa, encontra-se no prelo (Revista Projeto História - PUC SP). Nele estão sistematizados de forma mais extensa as relações entre as profecias de Raymond Kurzweil, o fundador do empreendimento, e alguns dos rearranjos das perspectivas educacionais alinhadas ao neoliberalismo. Por conta disso, optamos por manter este artigo mais panorâmico em relação a esse desdobramento temático.

2 EPOCA. Negócios. Singularity University prevê como o mundo será em 2038: “irreconhecível”. Disponível em <https://epocanegocios.globo.com/>

historiadores acadêmicos e, ao mesmo tempo, com suficiente perenidade na esfera pública para tornar-se uma espécie de profecia autorrealizável.

A hipótese é de que se, por um lado, o tema da imbricação entre homens e máquinas não é novo – podemos encontrar essa imagem já no século XVIII (Kunzru 2009) – é nova, por outro lado, a construção de uma imagem de futuro baseada em um otimismo inexorável que desloca a consciência histórica do âmbito do mundo exterior para o âmbito da história do próprio sujeito, assim como é específico das últimas décadas o fato de que esse otimismo em relação ao futuro coincida com um momento de crise social e austeridade.

Buscando compreender o que é propriamente “novo” em um ambiente onde a novidade tem uma vida curta por definição, este artigo propõe que o que diferencia a cultura tecno-científica contemporânea de suas antecessoras é sua perenidade cultural e sua capacidade de desenvolver um imaginário público em torno da simbologia do futuro. Um retrato desse encontro foi feito pelo cientista do MIT Daniel Crevier, ainda em 1993. Crevier, narrando sua experiência no MIT com as então nascentes pesquisas em IA, nos conta que, desde os anos 1970, as expectativas em torno da então nascente disciplina eram da ordem da magia e da maravilha³. Embora a relação com o autômato seja tão antiga quanto a Ilíada, o período que vai de 1970 a 1990 teria alcançado a cibernetica a uma nova categoria: a de narrativa do mundo. Para Hari Kunzru (2009), no mesmo sentido, já a partir dos anos 1960 o imaginário do ciborgue se desloca da fantasia acadêmica para o horário nobre da TV, deixando importantes “resíduos culturais”, tais como a descrição do mundo como rede, a intuição de que a distinção entre humanos e máquinas é instável e a imagem de um futuro que se impõe de modo categórico, restando a nós, apenas, agenciar mudanças culturais que nos conformem a essa realidade já dada, mesmo enquanto em construção⁴.

Assim, se por um lado a linguagem da profecia pode ter caído em desuso no âmbito da historiografia⁵, parece ser, por outro lado, a própria substância de uma cultura que se desenvolveu na região do Palo Alto e que se espalha a partir

³ Daniel Crevier aponta, ainda, para um processo lento, mas estável de institucionalização da Inteligência Artificial como disciplina. Isso acontece, em sua análise, a partir dos anos 1990, momento em que ela deixaria de ser uma aposta interdisciplinar de instituições como o MIT para tornar-se uma especialidade propriamente dita, com laboratórios e linhas de investigação independentes.

⁴ Diversas produções cinematográficas exploraram a hipótese de máquinas que desenvolveriam consciência humana. Algumas das que mais se destacam nesse gênero narrativo na categoria de narrativas de ação são *Blade Runner* (1982), a animação *Ghost in the shell* (1995), e *O extermínador do futuro II* (1991). Mais recentemente, em *Her* (2013) se viu a exploração da possibilidade de vínculos amorosos e afetivos entre seres humanos solitários e suas máquinas dotadas de inteligência artificial.

⁵ O desuso da escatologia profética foi explorado, de maneira ampla e densa, nos ensaios do historiador alemão Reinhart Koselleck (2014). Este mostra como certa estrutura profética e escatológica que coordenava o horizonte social das expectativas desde pressupostos teológicos se mantém intacta da passagem do Medievo para a Modernidade. Mesmo que a materialidade do imaginário teológico tenha perdido prestígio científico, permaneceu vivaz a ideia de que “uma profecia ou uma expectativa apocalíptica não cumprida pode ser repetida infinitamente” já que “a probabilidade de o previsto ou esperado ainda vir a acontecer aumenta com cada expectativa frustrada”, de modo que “o equívoco referente à hora é justamente a prova de sua realização segura no futuro” (159). Por outro lado, com a experiência moderna da aceleração da história – que projetou retrospectivamente o enquadramento das mudanças em arcos exponenciais que podem ser utilizados para organização da história geológica, biológica e, nestas, da história humana – ficou evidente, segundo o historiador, que “a aceleração ou a abreviação dos nossos prazos de experiência nos impede *per definitionem* de induzir disso outros prognósticos” (188). Talvez o caráter um pouco quixotesco das previsões de Kurzweil se devam a tentativa de transpor essa impossibilidade.

dos anos 1990 pelo mundo. Trata-se, então, de pensar sobre quais elementos do imaginário público se tornam maleáveis a ponto de acomodar e fazer circular a “sensação eminentemente de juízo final” (Lasch 1983) que marcou a virada do milênio. Tudo se passa como se, diante do desmoronamento das expectativas, não se pense mais em evitar coletivamente a catástrofe, mas em sobreviver individualmente a ela⁶. Assim, nos deparamos com dois processos paralelos e, se nossa hipótese estiver correta, imbricados: ao mesmo tempo em que a linguagem profética se consolida negativamente na historiografia profissional, torna-se um dos principais produtos culturais do imaginário científico popular. Jerome de Groot (2009), comenta sobre esse movimento apenas paradoxalmente contraditório: ao mesmo tempo em que os historiadores profissionais são desacreditados na esfera pública, o interesse pelo passado (e, nesse caso, pelo futuro) é cada vez maior⁷. Queremos propor que esse interesse pelo passado ativa também uma reflexão implícita sobre o sentido da história e suas possibilidades de apreensão. Assim, mais do que falar sobre o passado e sobre o futuro, o que a cultura da inteligência artificial oferece é uma filosofia da história na qual as crises e as calamidades contemporâneas são acomodadas como interlúdios em um destino transcendental de abundância e autorrealização. Tudo se passa como se um novo hegelianismo, comodamente distante da obra do filósofo alemão, amparasse a cultura do otimismo tecnológico dos laboratórios de IA⁸. Essa imbricação delicada de produção de imaginários históricos nos coloca diante da situação inusual de tomar o campo da cultura cibernetica como ponto de partida de uma reflexão propriamente historiográfica, conferindo ao campo da computação e às expectativas geradas por ele um lugar privilegiado na produção de imagens e visões de mundo hegemônicas na contemporaneidade (Golumbia 2009).

⁶ Recorremos, nesse ponto, ao diagnóstico crítico de Zoltan Simon em relação às análises sobre o catastrofismo contemporâneo que não contemplam a dimensão propriamente construtiva das utopias tecnológicas. Em seus termos, “qualquer que seja o evento, o catastrofismo não é a única visão de futuro que existe. Muitos dos atuais prospectos tecnológicos se vêem como tudo menos cataclísmicos e distópicos” (Simon 2021). Esse alerta incide mais diretamente sobre o pressuposto que orienta nosso argumento, a saber, de que a filosofia da história opera vivamente na composição do discurso público sobre o desenvolvimento tecnológico, ainda que não seja discutida nesses termos pela comunidade historiográfica mais ampla.

⁷ Em *live* recente que reuniu especialistas sobre o pensamento de Koselleck, Sérgio da Mata apresentou certa desconfiança sobre a suposta queda do *topos* da *historia magistra vitae* descrito por Koselleck como um dos traços típicos da consciência histórica propriamente moderna. Para da Mata, o *topos* do saber histórico compreendido como galeria de narrativas exemplares permanece vivo na opinião pública e é frequentemente os próprios historiadores lançam mão da ideia de um saber histórico que teria como uma de suas principais funções sociais a preservação de uma memória viva por meio do qual seria mais fácil evitar os erros do passado. (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0tjAveJP38Y>, acessado em 16/05/2022, 16h30).

⁸ Além do hegelianismo, uma outra aproximação do problema pode ser feita por meio da filosofia tardia de Martín Heidegger (2002) que, por meio da sua noção de “técnica” [*Gestell*], designa uma instância cujo processo seria algo como o motor da própria História. Diferentemente da dialética hegeliana, todavia, a perspectiva heideggeriana enfatiza o automatismo da técnica *contra* a liberdade humana. Uma perspectiva assemelhada pode ser encontrada em expressões estéticas como os romances de Milan Kundera (2010, 1998), por meio de metáforas teológicas nas quais Deus ora é um programador que deixa o programa da Criação sendo executado sozinho e ora é, ele próprio, uma instância impessoal que precisa da humanidade como *meio* para realização compulsória de fins incomprensíveis para indivíduos e grupos humanos.

No entrecruzamento dessas dimensões emerge não apenas uma nova concepção de universidade – como a Singularity, adaptada às demandas do conhecimento exponencial – mas também uma nova concepção de cientista, que reabilita a figura do profeta destronando o cientista técnico que parece cair em desuso junto com a imagem impessoalizada da burocracia⁹. Tendo em vista essa transformação, esse artigo se propõe a buscar, na formação do imaginário da Inteligência Artificial dos anos 1990 e 2000, as razões sociais da construção do otimismo em relação ao futuro, mesmo que este esteja, virtualmente, se despedaçando, ou justamente por isso: o presente caótico, quando inscrito em uma teleologia específica formulada nos laboratórios científicos, se torna um pré-requisito para a imposição de um futuro melhor, porque mais atualizado em relação à necessidade que ele próprio engendra.

A hipótese deste artigo é, sinteticamente, de que disciplinas como a Inteligência Artificial lançam-se à esfera pública como produtoras de imagens de futuro poderosas o suficiente para que se tornem, na linguagem popular, um tipo de consciência histórica adequada ao neoliberalismo¹⁰, porque formulada à sua imagem e semelhança. O sucesso dessa empreitada depende de um reavivamento de uma ideia romântica de personalidade, ancorada na exemplaridade de seus profetas, como Raymond Kurzweil, o mentor da Singularity University. Nesse sentido, a alcunha autoconferida de “futuristas” pela qual se identificam alguns desses personagens é uma pista para a compreensão de uma nova combinação, apenas paradoxalmente contraditória, entre a ideia de indivíduo irredutível e a ideia de destino histórico. Nos termos de Kevin Robins e Frank Webster, “o novo consenso deve ser construído na firme fundação do ‘saiba seu lugar’ e abandonando expectativas ‘irrealistas’” (1989, 129, tradução nossa).

Este artigo fará um cotejo desse encontro através de um caso exemplar, o de Raymond Kurzweil. Inicialmente, serão abordados contextualmente alguns pressupostos da cultura *sci-fi* na qual se formam esses discursos¹¹. Depois, será dada uma atenção à discussão da importância da biografia do profeta, Kurzweil, na intenção de analisar a importância do tema do guru fundador, do profeta, na construção social do otimismo com a tecnologia junto com a nova ideia de personalidade. Em seguida, serão analisados, a partir dos pressupostos anteriores, as modalidades de consciência histórica que se propagam através

⁹ Na mesma direção vai a perspectiva de *Depois da virtude*, de Alasdair MacIntyre (2001). Reanimando a figura do filósofo mais profético do que técnico do pensamento, MacIntyre analisa os privilégios de funções sociais como a do administrador e do terapeuta. Tais ofícios têm seus padrões de excelência estabelecidos no âmbito da gerência dos meios, sem comprometimento com a reflexão dos fins que serão perseguidos pelas instituições e dos indivíduos. O livro de MacIntyre termina com um elogio comunitarista à vida distante dos grandes centros urbanos típicos das sociedades modernas.

¹⁰ Em nome da concisão deste artigo, optamos por não desenvolver, no corpo do texto, um debate extenso sobre o conceito de neoliberalismo. Assumimos, contudo, a leitura de Dardot & Laval (2016) de que se trata não apenas de um tipo de organização econômica mas também de uma nova racionalidade, capaz de formar e conformar uma antropologia própria. Sobre a pluralidade semântica do termo “neoliberalismo” ver: Cahill; Cooper; Konings; Primrose (2018); Dardot e Laval (2016) e Mirowski, Plehwe (2009).

¹¹ Vale mencionar que existe, em língua portuguesa, um significativo acervo – em permanente construção – de análises da cultura *sci-fi* no site *CineGnose* (<http://cinegnose.blogspot.com/>, acessado em 16/05/2022, as 16h30). Os artigos são, em sua imensa maioria, de autoria de Wilson Roberto Vieira Ferreira e estendem o universo explorado por sua dissertação de mestrado na qual o autor elucidou a presença de elementos gnósticos em diversas produções cinematográficas. De modo nada casual, Ray Kurzweil é *persona* frequentemente mencionada nos textos de Wilson Ferreira sobre a cultura *sci-fi* contemporânea.

deles: o agenciamento de si no futurismo, a questão da tecnologia e, finalmente, o tipo de relação entre destino histórico e destino individual que parece presidir esse arranjo. No fim, uma pergunta mais ampla preside esse percurso: seriam os futuristas a modalidade mais bem acabada de um regime de historicidade orientado para o futuro ou, mais efetivamente, os profetas do futuro tecnológico poderiam ser mais bem pensados se interpretados na chave de um novo romantismo, acomodado aos tempos atuais mas ainda profundamente imbuído da escatologia do tempo que caracteriza a ideia de singularidade, de Wilhelm Dilthey a Raymond Kurzweil, com uma parada estratégica no niilismo nietzschiano? Nossa hipótese é que os futuristas não são os profetas do futurismo, mas do *atualismo* (Araujo & Pereira 2017; 2021), e de que a construção e a fortuna pública desse imaginário tem como espinha dorsal a ideia de que a biografia de um indivíduo exemplar é nada menos do que uma reprodução em micro escala da biografia do mundo: nos dois casos trata-se, como veremos, de naturalizar a crença de que é na inexorabilidade da transformação tecnológica em que precisamente reside a liberdade do indivíduo ultra moderno, na sua liberdade de manter-se sempre atualizado. Em outros termos, *there's no alternative*. “Não é apenas algo longínquo, mas um presente genuíno dos deuses. Margaret Thatcher falou de forma esclarecedora ao cortejar seu público com a seguinte analogia: ‘A Tecnologia da Informação é amigável: oferece uma mão amiga; deve ser abraçada’” (apud Robins; Webster 1989, 25, tradução nossa). E, se não há alternativa, a melhor opção, porque a única, é deixar-se agraciar por um futuro fantástico na qual, nos termos de Antonio Dieguez (2017), uma enorme confiança na capacidade transformadora do indivíduo compartilha uma proporcional despreocupação pela dimensão coletiva do futuro.

A CONSTRUÇÃO DA PERSONA

Não é incomum que se associe a “era das máquinas” ou o “mundo digital” a um processo de impessoalização e perda de vínculos. A despeito desse discurso, que eventualmente assume feições públicas associadas à certo saudosismo (Noble 1995; Keen 2007; Gumbrecht 2015), o conceito de *pessoa*, traduzido como um individualismo radical e criador, é central no universo da inovação no qual se inserem os chamados *futuristas*. Muito antes de que seus principais representantes, como Raymond Kurzweil, Hans Moravec, Nick Bostrom e, mais recentemente, Elon Musk, lançassem as bases proféticas de seu mundo “exponencial”, esse processo de incorporação da ideia de personalidade ao universo da inovação tecnológica já vinha se concretizando através da própria ideia de “gestão pessoal”. Essa pontuação foi feita por Eve Chiapelo e Luc Boltanski (1995), em análise sobre os *managements discourses* dos anos 1990, nos quais percebem uma importante mudança no “ethos” do universo empresarial. A pessoa, sinteticamente, entendida como conceito central do mundo *business*, não é antinômica com o universo simbólico das empresas ultramodernas do Vale do Silício ou de sua, digamos assim, visão de mundo, sumarizada por futuristas como Kurzweil. Ao contrário, é a partir dessa “retotalização” ou dessa valorização de uma personalidade irredutível que se gera um otimismo pragmático, perceptível em vários dos discursos futuristas – especialmente no de Ray Kurzweil, que nos interessa mais diretamente nesse momento. Esse otimismo, operacionalizado pela dinâmica de uma indústria que se atualiza o tempo todo, garante discursivamente o triunfo da espontaneidade frente à

burocracia. Nesse momento do artigo desenvolveremos a ideia de uma imbricação estrutural entre a ideia de *persona* e o apelo social do otimismo tecnológico de Kurzweil.

De saída, é importante mencionar que Kurzweil não está sozinho na produção de uma imensa bibliografia de divulgação dos benefícios da inovação tecnológica. Em *The new new thing* lemos, por exemplo, que se o futuro está sendo criado, ou seja, não está inscrito na natureza das coisas, deve-se esperar que seja um futuro pelo qual ansiamos (Lewis 2010). Nesse futuro, coexistem uma teologia escatológica do fim da história (que passa a ser entendida na chave do inevitável processo de transsubstancialização dos seres humanos com as máquinas) e uma vigorosa ideia de agência histórica. Esse agente, todavia, se torna propriamente uma *persona* quando se torna o indivíduo pelo meio do qual o inexorável (nesse caso, o mundo organizado a partir da inteligência artificial) se expressa¹². Mas, o que essa expectativa nos conta sobre o universo mais amplo das expectativas de futuro geradas na cultura digital e, ainda, sobre seu representante mais proeminente, Raymond Kurzweil?

Para responder a essa questão, seria preciso contextualizar a emergência de determinada cultura em torno da expectativa digital, que não se restringe às obras de divulgação de um futuro feito à imagem e semelhança das máquinas, na medida em que possui ancoragens sociais e políticas bastante evidentes no crescimento da indústria de tecnologia digital. O Vale do Silício, situado nas montanhas da Califórnia, na região do Palo Alto, ganhou destaque no imaginário do fim dos anos 2000 graças a sua consolidação como polo tecnológico e sede das principais empresas de informática do mundo. Nos termos de Castells e Halls “um modelo heróico de inovação a serviço do crescimento econômico dinâmico... O epítome popular da cultura empreendedora, o lugar onde novas ideias nascidas em uma garagem podem transformar adolescentes em milionários, enquanto muda a maneira como pensamos, vivemos e trabalhamos” (1994, 12, tradução nossa)¹³. Foi importante, nessa estruturação, a Universidade de Stanford que, desde os anos 1960, é um polo de concentração de engenheiros e aficionados por tecnologias e empresas de software. Com a revolução do computador pessoal, nos anos 1970, e o grande afluxo de verbas públicas e privadas para o desenvolvimento de tecnologia militar dos anos 1980, o Vale do Silício se consolida como um símbolo da “nova economia” do mundo globalizado. Nos termos de Lewis “na segunda parte dos anos 90 o Vale do

¹² Como salientam, nesse sentido, Schmidt & Cohen “digital empowerment will be, for some, the first experience of empowerment in their lives, enabling them to be heard, counted and taken seriously—all because of an inexpensive device they can carry in their pocket”. (2013). Em síntese, o argumento é de que a tecnologia favorece e favorecerá ainda mais os cidadãos frente a possíveis tentativas autoritárias de governos, sobretudo através do desenvolvimento de uma efetiva personalidade virtual que, eventualmente, organizará as outras.

¹³ Conforme observa Joseph Fell (1979), há uma variação niilista do heroísmo que pode ser encontrada em Heidegger e, antes deste, em Nietzsche, nas suas respectivas ideias “antecipação resoluta da morte” e de “*amor/fat*”. Em uma e outra perspectiva, se trata de uma sintonização profunda com “a natureza das coisas” e, por meio dessa sintonização, uma superação de certa condição vulgar do existir inautêntico. Se por um lado o futurismo transhumanista é muito mais uma tentativa de reprogramação e controle da realidade do que uma sintonização com sua natureza, por outro lado, a otimização exponencial que se anuncia no horizonte desse processo aponta para formas de racionalidade nas quais as ações eletivas já em nada se assemelharão àquelas que conhecemos. O caráter absoluto da racionalidade otimizadora teria, por assim dizer, um tal poder de constrangimento que, em último sentido, é sua dialética interna que parece estabelecer os fins aos quais caberá, para os sujeitos, a mera tarefa de busca de uma ótima sintonia – sintonia típica do heroísmo niilista.

Silício tinha a mesma atmosfera de centro-do-universo que Wall Street tivera em meados dos anos 80" (Lewis 2000, 13, tradução nossa).

Em síntese, o vale do silício funciona como uma espécie de produtor de imaginários, e não apenas de chips ou circuitos integrados. Reconhecer esse impacto cultural, para além do impacto propriamente tecnológico, é importante para contextualizar debates que vem sendo feito, inclusive, em disciplinas bastante distantes da Inteligência Artificial ou mesmo da Mecânica Quântica. Para Dieguez, é possível encontrar desdobramentos dessas questões em correntes filosóficas como o transhumanismo, pois "alguns chegam a considerá-la a visão de mundo própria da época pós-moderna, dominada pelo culto da técnica; a única grande narrativa possível em razão do descrédito em que caíram todas as demais" (2017, 13, tradução nossa). Entendido como uma espécie de projeto de salvação laica, a interação entre homem e máquina canaliza desejos difusos de atualização e melhoramento de performance e, além disso, como também ressalta Dieguez, é uma utopia que exige relativamente pouco de seus praticantes e, em troca, oferece uma verdadeira remodelação da relação entre sujeitos e natureza.

Dieguez destaca, ainda, que essa discussão pode ser vista em campos distintos, na filosofia, na antropologia e mesmo na história. Esses debates se ancoram em uma crítica do humanismo moderno, ao qual é atribuída uma visão sumariamente parcial, etnocêntrica, da própria ideia de sujeito. A partir do questionamento das dicotomias clássicas dessa tradição, autores como Michel Foucault e Jacques Derrida estão na dianteira de um amplo movimento que, hoje, questiona a injustiças epistêmicas que essas dicotomias engendram e que, conceitualmente, teriam colapsado diante das novas configurações do mundo do discurso. Um desdobraamento importante dessa corrente pode ser encontrado em Donna Haraway, e sua ideia de um "feminismo cyborgue". Essas discussões acadêmicas, desenvolvidas nos departamentos de ciências humanas, coexistem com uma outra face da cultura pública do mundo digital, uma face, digamos, mais técnico-científica. Nesse campo encontram-se disciplinas como a Engenharia Genética e a Inteligência Artificial e seus vultosos fluxos de financiamento. Nesse campo, o debate também se bifurca em uma seção propriamente técnica e uma outra, essa com uma circulação mais ampla no imaginário popular, que se projeta a partir dos chamados futuristas, um misto de empresários e divulgadores científicos que ajudam a difundir e consolidar a aceitação dos horizontes tecnológicos.

Dado que o campo de imbricação entre futurismo, *sci-fi* e vale do silício é ampla, e tem desdobramentos em diferentes áreas do conhecimento, poderíamos nos perguntar: por que centrar nossa atenção em Raymond Kurzweil? Geralmente a atenção dos historiadores se volta para os debates internos, da crítica do sujeito universal e de seus desdobramentos conceituais. Contudo, para contextualizar melhor esses debates, inclusive na intenção de entender como ele se tornou um corolário aceito por pessoas fora da universidade, um *topoi* comum da cultura contemporânea, consideramos que Kurzweil se transforma em um poderoso observatório, justamente porque encarna exemplarmente a tensão entre os campos acadêmico e não-acadêmico e a extração, que ocorre a partir dos anos 1980, das fronteiras do laboratório para os noticiários e as obras de grande tiragem que povoam as rodoviárias e aeroportos.

Raymond Kurzweil nasceu em Nova York, em 1948, filho de refugiados judeus que vieram da Áustria para o bairro do Queens. Seus pais eram artistas e seu tio, um famoso engenheiro. Dessa combinação, segundo a autobiografia de Kurzweil, surgiu um interesse precoce pela tecnologia e pelo universo dos computadores. A história de Kurzweil é recheada daquilo que Pierre Bourdieu (2017) poderia chamar de *ilusão biográfica*, ou seja, uma atribuição de sentido, *a posteriori*, das escolhas de uma vida. Sempre que sua história é contada – e ela comparece como motivação em todas as suas obras – encontramos um adolescente genial e um inventor precoce, para quem o sistema de ensino não oferecia possibilidades suficientes de realização (nesse ponto, vale notar, Kurzweil se associa a uma longa lista de “profetas” como Bill Gates e Steve Jobs, para os quais a espontaneidade da construção da persona também é, a seu modo, um elogio do gênio que não se rende às instituições). Kurzweil foi pioneiro no desenvolvimento de softwares para a IBM, ainda nos anos 1970 e, a partir desse momento, torna-se um dos principais nomes de áreas como o reconhecimento ótico de caracteres, síntese de voz, reconhecimento de fala e teclados eletrônicos. No total, detém agora 39 patentes, com 63 novos pedidos e 12 doutorados *honoris causa*. Além disso, ele foi empossado na Galeria da Fama dos Inventores Nacionais em Ohio e recebeu o prestigioso Prêmio Lemelson-MIT.

Na década de 1980, todavia, sua atuação deu um salto, e tornou-se parte de um projeto pessoal mais ambicioso que comportava, para além do desenvolvimento de programas e softwares, uma interpretação da relação entre seres humanos e tecnologia. Ele percebeu que as invenções baseadas nas tecnologias atuais estariam ultrapassadas no momento em que chegassem ao mercado. Seu verdadeiro sucesso dependia de prever onde estaria a tecnologia dentro de três a cinco anos e basear seus projetos nessa previsão. Em obra de 1999, *A era das máquinas espirituais*, Kurzweil estendeu aquele projeto profético aos anos 2009, 2019, 2029 e 2099. Nesse momento, consideramos que nosso personagem se projeta de seu campo de atuação original para um outro, com muito mais porosidade cultural, que se situa na fronteira entre o conhecimento disciplinar das indústrias de tecnologia de ponta e a dimensão pública da profecia.

Kurzweil adiciona, a partir de uma série de obras sobre a interação entre indivíduos e máquinas – que serão abordadas na próxima seção – uma dimensão propriamente pública para o discurso tecnocientífico. Sua profecia, a de um futuro melhor porque menos submetido às intempéries da condição humana, como a morte, encontra-se com uma poderosa demanda *fin de siècle* que facilita sua ampla circulação. As promessas que sua teoria exponencial engendra envolvem, entre outras coisas, a aceitação de uma evolução inexorável, na qual o futuro antes pintado como distópico (para usar o imaginário de uma rebelião das máquinas) é transformado em um desejável e amistoso encontro entre seres humanos e seus avatares. Desse encontro nasceria a superação das limitações humanas, como a memória e o envelhecimento do corpo, por exemplo. Tudo se passa como se a visão de mundo kurzweiliana implicasse, portanto, em uma filosofia da história muito especial, na qual a secularização dos aspectos escatológicos já não é operada apenas pela substituição de um vocabulário teológico por um histórico e político: em Kurzweil, os homens só fazem a História na medida em que se sintonizam com o modo pelo qual são feitos por ela segundo uma racionalidade matemática e matematizável, em um horizonte de expectativas que envolve também uma substituição do avanço das

capacidades que antes eram exclusivamente humanas e que, agora, são compartilhadas pelas máquinas.

Chama atenção, na construção dessa figura profética, o uso da história pessoal como prova. O pai de Kurzweil, morto precocemente por uma patologia cardíaca, é descrito como sua motivação principal: o jovem inconformado com as habilidades não desenvolvidas e o talento não reconhecido do pai, ou seja, uma motivação profundamente pessoal, ajudam a lastrear uma concepção de futuro tecnológico que passa, insistimos, pela reavivação da ideia de personalidade. Essas motivações ultra pessoais da ciência, quase humanitárias, fazem coro ao argumento de Steve Shapin sobre a reatualização do carisma que se opera na ciência contemporânea. Em seus termos, “familiares e suas virtudes *sempre* foram pertinentes para a produção, manutenção, transmissão e atribuição de autoridade em questões de conhecimento. Afinal, em quem mais se poderia confiar em termos de integridade e competência?” (Shapin 2008, 4, tradução nossa). Kurzweil oferece, nesse sentido, a possibilidade de uma ciência acolhedora, que se ressente da morte e da angústia do perecimento do corpo, aproximando a imagem do cientista das questões existenciais das quais ninguém escapa. Essa operação permite uma reatualização do carisma científico, da figura do guru à qual tantas vezes recorre a literatura de divulgação científica. Mas não mais um guru místico, mas um que maneja uma linguagem científica, adicionando camadas de confiabilidade às previsões que se quer colocar em circulação. Se é fato, como pontua Columbia (2009), que nas seções acadêmicas da filosofia ou mesmo da Inteligência Artificial pouca gente valida a posição de Kurzweil, é precisamente essa posição de *outsider* em relação ao cânones acadêmicos que o coloca em posição favorável do ponto de vista da cultura mais ampla, porque se beneficia de uma *desconfiança* culturalmente disseminada em relação ao cientista técnico, apartado das questões ordinárias da vida comum.

Peter Thiel, um dos mais famosos adeptos das profecias socio-tecnológicas de Kurzweil, sintetiza os efeitos públicos do discurso do futurista do Queens. Contrariando os cenários negativos e distópicos, nos quais as máquinas não se comportam como gostaríamos e acabam gerando um cenário de catástrofe, o fundador do PayPal e leitor de René Girard nos conta que:

O aspecto que a Singularidade teria importa menos que a dura escolha que enfrentamos hoje entre os dois cenários mais prováveis: nada ou algo. Depende de nós. Não podemos aceitar como verdade absoluta que o futuro será melhor, o que significa que precisamos nos esforçar para criá-lo hoje. Se vamos alcançar a Singularidade em escala cósmica talvez seja menos importante do que aproveitarmos as únicas oportunidades disponíveis de fazer coisas novas em nossas próprias vidas profissionais. Tudo de importante para nós — o universo, o planeta, o país, sua empresa, sua vida e este próprio momento — é singular (Thiel 2014, 165).

Nesse momento, poderíamos nos perguntar: o que há de mais singular, nesse universo de recuperação da persona, do que a própria biografia? Queremos supor que ela ajuda a construir a imagem do antiburocrata espontâneo e ao mesmo tempo predestinado, numa mistura de vontade de potência com má-fé. A má-fé, aqui pensada em um sentido muito próximo àquele com o qual Jean-Paul Sartre (2014, 2008) usa o conceito, envolve um tipo de engano de si que se traduz em crenças e convicções sempre muito convenientes. No caso em questão, parece operar a crença de que o indivíduo não é perpassado pelo acaso e pela contingência desde que surge no mundo, mas, ao contrário, tudo se passa como se o indivíduo singular fosse singular em razão de uma vocação e um

destino especiais e que o vinculam a uma tarefa que só ele poderia realizar, uma tarefa que permaneceria irrealizada se ele não tivesse nascido e vivido para assumi-la. A ilusão biográfica, aqui, não é apenas o sentimento de que a vida se desenrola como uma história na direção de um desfecho mais ou menos bom. A singularidade tal como pensada por Kurzweil e Thiel presume ainda uma outra camada, na qual não é só o destino romanesco de uma vida que se decide em termos de vocação e destino, mas, no limite, é o futuro da humanidade inteira que depende da tomada de consciência e da iniciativa dos eleitos vocacionados e insubstituíveis.

A imagem do excêntrico, ademais, é a própria imagem da singularidade. Essa combinação de fatores lastreia a ideia de profecia autorrealizável que perpassa não apenas as biografias proféticas do Vale do Silício mas também um de seus corolários sociais mais fundamentais: *there's no alternative*. O futuro desenhado pela futurologia de Kurzweil é, em suma, uma profecia autorrealizada: é bom pois é inevitável. Essa estrutura de pensamento, como sabemos, se reproduz em outros âmbitos do mundo social: nos ajustes fiscais, no aumento da produtividade do trabalho, etc. Na próxima seção, buscaremos apresentar de que maneira essa imbricação entre uma teoria do futuro inevitável elaborado à imagem e semelhança das biografias de sucesso pôde se tornar uma espécie de filosofia pública da história. Através de algumas obras de Kurzweil, tematizaremos o encontro estrutural entre sua profecia e aquela profecia mais ampla, mais difusa, que a partir dos anos 1980 aparece nos discursos políticos do neoliberalismo. A hipótese é que a ausência de futuro que caracteriza esse contexto foi capaz de gerar uma demanda por profecias como as de Kurzweil, que encarna como poucos a imagem do profeta abnegado.

O FUTURO É MELHOR DO QUE VOCÊ IMAGINA

Kurzweil é um escritor profícuo. Ao longo da vida transitou entre vários âmbitos da indústria de inovação tecnológica e, como nossa hipótese sugere, a partir dos anos 1990, integra um poderoso esforço editorial em torno da divulgação cultural do universo técnico das indústrias de ponta. Kurzweil, todavia, não é divulgador científico qualquer, já que não divulga qualquer ciência, e sim uma ciência própria, baseada no princípio da exponencialidade. Não haveria espaço nesse momento para apresentar e discutir todas as suas obras, de modo que nos ateremos àquelas que se dedicam pontualmente ao tema da inevitabilidade de um futuro híbrido entre humanos e máquinas, associação que, como sustentamos, comporta uma filosofia da história modular baseada na ideia de “singularidade”.

O termo técnico “singularidade” é oriundo da matemática, e se refere inicialmente a um valor que transcende todas as limitações finitas. O termo é usado também na astrofísica, para descrever e quantificar fenômenos como a supernova. Mais recentemente, o campo da biotecnologia – no qual se insere mais decisivamente Kurzweil – vale-se no termo para descrever o momento preciso no tempo em que a tecnologia criará uma tecnologia superior à inteligência humana que a criou. Nossa futurista combina esses usos técnicos com uma outra ferramenta teórica extraída do campo da física: a lei de Moore. Efetivamente, leitores técnicos apontam para um uso equivocado desses termos por Kurzweil, sobretudo tomando leis da física como leis da história e, também na imprensa mais ampla, suas teses são eventualmente tema de resenhas

negativas¹⁴. No nosso caso, todavia, não se trata de julgar o acerto das teses de Kurzweil mas, ao contrário, de compreender como é precisamente esse uso “livre” de termos técnicos que fornece ao nosso profeta a capilaridade necessária para colocar em circulação uma ciência própria, que traz consigo uma ideia de destino histórico e, com ele, um modelo de agência culturalmente poderoso.

Em *How to Create a Mind: the secret of human thought revealed* (2012), Kurzweil ensaia uma análise evolucionista das disciplinas científicas: da biologia celular à física, passando pela análise química dos elementos primordiais, Kurzweil posiciona o cérebro humano nessa cadeia evolutiva a partir do uso e manejo de ferramentas. É através dele, supõe Kurzweil, que nos posicionamos com prioridade evolutiva, já que adquirimos a capacidade de crescimento infinito (exponencial). Já nesse primeiro ensaio, opera um componente de destino histórico que conecta causalmente o início da vida biológica com os computadores, como se o segundo fosse, invariavelmente, um resultado óbvio do primeiro. Em seus termos:

The evolutionary process of technology led invariably to the computer, which has in turn enabled a vast expansion of our knowledge base, permitting extensive links from one area of knowledge to another. The Web is itself a powerful and apt example of the ability of a hierarchical system to encompass a vast array of knowledge while preserving its inherent structure. The world itself is inherently hierarchical—trees contain branches; branches contain leaves; leaves contain veins. Buildings contain floors; floors contain rooms; rooms contain doorways, windows, walls, and floors (2012, 10).

Dada essa descrição, o grande projeto de Kurzweil é a engenharia reversa do cérebro humano. Nesse ponto, é interessante notar que se mistura, na escolha dos termos e nas operações de enquadramento do argumento, um apelo bastante técnico (a linguagem da biologia e dos componentes químicos das interações cerebrais), e um recurso a termos oriundos de outros campos, como a filosofia. Essa operação é importante na medida em que se trata de reduzir questões como a liberdade ou a ideia de vontade individual a estímulos puramente biológicos, depurando questões existenciais a partir do conjunto de premissas da engenharia genética. Tome-se como exemplo essa discussão sobre livre-arbítrio, que aparece, em seu argumento, como prova irrefutável da submissão de questões existenciais a soluções exclusivamente evolucionistas:

¹⁴ Como exemplo, é possível consultar: <https://www.newyorker.com/books/page-turner/ray-kurzweils-dubious-new-theory-of-mind>. Acessado em 22 de maio de 2022. Uma vez mais, cabe lembrar a perspectiva de Koselleck, especialmente em seu ensaio intitulado *A temporalização da utopia* (2014, 121ss). No texto, o historiador alemão mostra como aspectos da utopia imaginada por Louis-Sébastien Mercier em 1770 aparecem, menos de 150 anos depois, como aspectos de uma *distopia* na obra de Carl Schmitt. Além da completa inversão do que parecia contar como imagem idílica de futuro, chama atenção a confusão entre desejo, profecia e prognóstico na imaginação de Mercier, que ainda não contava com o enquadramento matematizante de um progresso exponencial. A moldura da teoria da história de Koselleck permite que se mantenha permanentemente viva a questão acerca do quanto de desejo – eventualmente de *wishful thinking* – há sempre presente nos prognósticos aparentemente mais calculados e objetivos. Sob a luz dessa questão, tanto a utopia de Mercier foi – incidentalmente, vale dizer – revisada por Schmitt quanto a de Kurzweil pode ser revisada ano após ano, dia após dia, em um enquadramento estatístico. A falta de credibilidade científica das especulações de Kurzweil, nesse sentido, ao lhe retirar o lastro de plausibilidade, empurra sua perspectiva para longe dos prognósticos sérios e a aproxima do domínio das profecias.

Outra questão pertinente sobre a mente é: o que é livre-arbítrio, e nós o temos? Existem experimentos que parecem mostrar que começamos a implementar nossas decisões antes mesmo de estarmos cientes de que as tomamos. Isso implica que o livre-arbítrio é uma ilusão? Por fim, quais atributos do nosso cérebro são responsáveis pela formação da nossa identidade? Eu sou a mesma pessoa que eu era seis meses atrás? Claramente não sou exatamente o mesmo que era então, mas tenho a mesma identidade? Vamos rever o que a teoria do reconhecimento de padrões da mente implica sobre essas questões antigas.

(2012, 11, tradução nossa)

A resposta a essas perguntas, que podem ser encontradas em diferentes modulações em milênios de tradição filosófica, é colocada, já no epílogo, de forma categórica, apta a satisfação de uma audiência ansiosa: “inteligência pode ser definida como a habilidade de resolver problemas com recursos limitados, na qual um recurso chave é o tempo” (2012, 135, tradução nossa). O argumento final dessa obra é que nosso pessimismo em relação ao futuro tem a ver com o fato de que temos mais consciência dos problemas. Essa dimensão cultural do medo, segundo Kurzweil, só pode ser combatida a partir da redução da ideia de futuro aberto à ideia de planejamento. Com poucas alternativas, afinal, há também pouco espaço para a incerteza e para a dúvida. É a isso que ele se dedica na obra *The Singularity is Near*, publicada em 2005.

The Singularity is near começa com um importante prólogo autobiográfico. Nela, a ideia de que o universo da tecnologia reabilita a ideia de gênio e a ética da espontaneidade irmana-se com a crítica da burocracia que, na concepção de Kurzweil, pode aparecer como um entrave à criatividade. A pergunta de Kurzweil, reveladora de suas ambições, é sintomática: Quem escolhe não poder tudo? Qual indivíduo, posicionado em tal ponto da evolução, pode, sem má-fé, não se tornar imoral diante das imensas possibilidades que a tecnologia oferece? Nos termos de Kurzweil, esse livro é “a história do destino da civilização homem-máquina, destino que viemos a chamar de Singularidade”. Essa singular “história do destino” é narrada de forma evolutiva, similar às antigas previsões comtianas ou spenglerianas em torno das “épocas históricas”. Tal moldura teórica evolucionista funciona, no argumento de Kurzweil, para definir a própria noção de singularidade como um ponto específico no tempo. Em seus termos:

O que, então, é a Singularidade? É um período no futuro em que o ritmo da mudança tecnológica será tão rápido, seu impacto tão profundo, que a vida humana sofrerá mudanças irreversíveis. Embora nem utópica, nem distópica, essa época irá transformar os conceitos de que dependemos para dar sentido a nossas vidas, desde nossos modelos de negócio até o ciclo da vida humana, incluindo a própria morte. Entender a Singularidade irá alterar nossa perspectiva do significado de nosso passado e das ramificações de nosso futuro. Entendê-la de verdade muda essencialmente nossa visão da vida em geral e da nossa própria vida. Considero alguém que entende a Singularidade e que refletiu sobre as implicações dela na sua vida como um “singularitário” (2018, 26).

A tese de Kurzweil, sinteticamente, é de que a tecnologia é exponencial, cresce em progressão geométrica: quanto mais, mais. Nosso cérebro, ao contrário, é lento: Isso torna demasiado limitada a largura de nossa banda biológica para processar novas informações quando comparada ao crescimento exponencial de toda a base do conhecimento humano. A singularidade, nesse sentido, é o que nos permite transcender essa limitação biológica, adaptando nós

mesmos a essa nova condição em que “viveremos, tecnologicamente, 25 mil anos em 100”.

No capítulo 7, intitulado *Ich bin ein Singularitarian*, Kurzweil arrisca uma ética do singulariano. Em seus termos, “o singularitarianismo não é um sistema de crenças ou pontos de vista unificados. Ele é fundamentalmente um entendimento das tendências básicas de tecnologia, ao mesmo tempo que é uma reflexão que nos faz repensar tudo, desde a natureza da saúde e da riqueza até a natureza da morte e do próprio eu” (2018, 612). Trata-se, portanto, de um sistema, de uma visão de mundo que integra distintas esferas da vida social e pessoal, e não apenas de um modelo endógeno de replicação tecnológica. A orientação de Kurzweil é em direção à melhora contínua e a superação das condições limitadoras da nossa humanidade, no limite a superação da própria morte. Chama a atenção, nesse sentido, o recurso recorrente à Nietzsche para prevenir-se de possíveis atitudes de resistência em relação à essa melhoria que se impõe. Os “sentimentos anti-tecnologia” seriam o resíduo de um mundo que opta pelo sofrimento e pela limitação e, nesse caso, o resíduo de um mundo que não se conecta com a dimensão propriamente humana do destino histórico: a vontade de ir sempre além, sempre em direção ao mais novo¹⁵. Em seu argumento, enfim, o mundo da Singularidade, no qual a fronteira entre humanos e máquinas inexiste, não seria um mundo pós humano. Seria, ao contrário, um mundo “demasiadamente humano”.

É certamente temerário transpor categorias da psicanálise para a análise de fenômenos sociais. Todavia, se o próprio pai da psicanálise o fez – e o fez de um modo que motivou tradições inteiras a encontrar inspiração em suas análises psicosociais –, parece ser possível, em um nível de análise *atitudinal*, reconhecer certos traços psíquicos e atmosferas afetivas na base da cosmovisão futurista de nossos personagens. Nesse sentido, esse sentimento de desacordo com a própria condição humana parece apontar para traços *melancólicos* e afetos *ressentidos* na base da constituição da perspectiva futurista. Se em seu ensaio sobre a temporalização da utopia Reinhart Koselleck (2014) já apontava para um traço *compensatório* na raiz da visão de futuro observável na utopia de Louis-Sebastien Mercier ainda no final do século XVIII, Ernildo Stein subscreve esse aspecto compensatório e acrescenta que assim como “a utopia, na sua crise e seu desaparecimento, gera melancolia” bem como a própria melancolia “gera em si processos utópicos” (2015, 65). Se, conforme Maria Rita Kehl, “os melancólicos parecem sentir necessidade de alardear suas baixezas e sua indignidade” e exibem “satisfação sádica em insultar e humilhar o ego” (2011, 20), o utopismo de nossos futuristas não se contenta com a humilhação do próprio ego, produzindo uma perspectiva na qual é a própria condição humana que merece ser condenada por sua precariedade e finitude. O traço melancólico, reiteramos, aparece envolto em uma atmosfera de ressentimento na medida em que a humanidade aparece, no discurso futurista, como vítima inocente da própria “natureza das coisas”. Ainda conforme Kehl, “o ressentido traduz a falta como *prejuízo* cuja responsabilidade é sempre de um outro contra quem ele dirige insistentemente

¹⁵ Para usar os termos de Bruno Latour, essa concepção de progresso científico deve sua fortuna também a uma confusão causada por uma leitura excessivamente objetivista da ciência, que supõe que o distanciamento da confusão seria progressivo, confusão essa causada pela pouca objetividade. Então, qualquer alerta para considerações sobre a imbricação da objetividade com a subjetividade (ou mesmo análise política dos fins) seria algo como uma antimodernidade. “Até que disponhamos de uma alternativa à noção de progresso, por provisória que seja, os guerreiros da ciência sempre conseguirão pesquisar aos estudos científicos o estigma infame de reacionários” (Latour 2001, 231).

um rosário de queixas e de acusações” (2014, 43). Esse outro, responsável pelas faltas experimentadas como prejuízo, não é, no discurso futurista, nada menos do que a própria natureza que nos legou tão precária condição. Se Nietzsche parece inspirar os futuristas com seu ideal de “além do humano”, por outro lado, os futuristas parecem ter compreendido mal, caso tenham se interessado, pelas análises nietzscheanas do ressentimento. Reconstruindo essas análises, Kehl nos lembra que no ressentimento, o outro que considero *culpado* pela minha condição prejudicada contrai uma “dívida que permanece impagável” porque “a compensação reivindicada é da ordem de uma vingança projetada no futuro, uma vingança adiada” (123). Poderíamos dizer que a vingança futurista contra a vil natureza não é apenas adiada, mas planejada segundo uma métrica estatística de prognósticos sobre os desenvolvimentos tecnológicos e científicos por meio dos quais tal vingança é preparada.

Finalmente, cabe um comentário sobre *A era das Máquinas espirituais*, publicado em 1998. A orelha do livro é reveladora do potencial editorial do empreendimento: “na gíria norte-americana do marketing, Kurzweil seria um *preacher* faz uma verdadeira pregação religiosa de suas crenças. E como todo bom pregador, consegue deixar seus fiéis arrebatados” (2007). Chama a atenção, dentre os muitos elogios da capa, um bastante específico, feito por ninguém menos que Bill Gates: “Kurzweil oferece uma análise instigante da inteligência humana e artificial, e um olhar único para um futuro no qual as capacidades do computador e da espécie que o criou ficarão ainda mais próximas uma da outra.” (2007).

No que parece ser a obra mais diretamente ligada à consolidação de uma profecia pública em torno do futuro tecnológico do mundo, o prólogo do livro se intitula, sugestivamente, “uma emergência inexorável”. Nele, lemos que a obra trata da questão da morte e, por consequência, da própria condição humana:

A morte, por exemplo. Grande parte de nosso esforço consiste em evitá-la. Fazemos esforços extraordinários para atrasá-la e, na verdade, costumamos considerar sua intrusão um acontecimento trágico. Mas acharíamos difícil viver sem ela. A morte dá sentido às nossas vidas. Ela dá importância e valor ao tempo. O tempo se tornaria sem sentido se fosse demasiado longo. Se a morte fosse afastada indefinidamente, a psique humana acabaria como o jogador nesse episódio de *Além da Imaginação*. Ainda não temos este problema. Hoje em dia não nos falta nem morte nem problemas humanos. Poucos observadores acham que o século XX nos deixou algo de bom. Existe uma prosperidade cada vez maior, alimentada não por acaso pela tecnologia da informação, mas a espécie humana ainda é desafiada por problemas e dificuldades que não são inteiramente diferentes dos problemas e dificuldades com os quais tem lutado desde o início de sua história registrada (2007, 14-15)

É nessa obra que Kurzweil expõe sua aplicação “heterodoxa” da lei de Moore para se referir ao destino inexorável da civilização humana e de seu híbrido, o homem-máquina. Recuando à própria criação do universo (capítulo 1), Kurzweil imagina uma teologia organizada a partir da evolução tecnológica. Nos capítulos seguintes, as inovações vão sendo comprimidas no tempo com o auxílio das ferramentas computacionais e, já a partir do capítulo 5, Kurzweil se dedica a combater o medo, que ele imputa a uma espécie de pessimismo comodista (ou uma “crença limitante”), que algumas pessoas nutrem em relação ao futuro híbrido que se impõe. Seus exemplos são reveladores:

Haveria nostalgia por nossas humildes raízes com base em carbono, mas também existe nostalgia por discos de vinil. No fim das contas, acabamos copiando a maioria daquela música analógica para o mundo mais flexível e capaz das informações digitais transferíveis. O salto para transportarmos nossas mentes para um meio computacional mais capaz acontecerá de modo gradual, mas inexorável (2007, 162).

A posição do nostálgico, nesse argumento, não é uma posição de agência. Nesse sentido, não é como se o nostálgico pudesse elaborar maneiras de não-participação no mundo, pois a mudança se coloca de forma inexorável. O que resta ao nostálgico, nesse sentido, é uma vida em sofrimento, vida que, sugere Kurzweil, não é racional escolher¹⁶. O livro segue elencando uma série de profecias para o futuro, elaboradas num intervalo de dez anos. Em 2009, por exemplo:

Estamos em 2009. Um computador pessoal de 1.000 dólares pode executar cerca de 1 trilhão de cálculos por segundo. Os computadores estão embutidos em roupas e em joias. A maioria das transações comerciais rotineiras acontece entre um humano e uma personalidade virtual. Telefones com sistemas de tradução são usados normalmente. Músicos humanos costumam fazer *jam sessions* com músicos ciberneticos. O movimento neoludita está crescendo. (2007, 9)

Conforme Robins & Webster, “aqueles que recusam este prognóstico, que permanecem xingando e zombando das possíveis características possivelmente negativas das Lts, são desprezados à maneira dos hereges. Eles são castigados como ‘futuros inimigos’ que sofrem da demência de ‘tecnofobia’” (1989, 24). Kurzweil entende suas previsões à 2099, ano no qual, em sua profecia, se concretiza o inferno do nostálgico:

Mesmo entre as inteligências humanas que ainda usam neurônios com base em carbono, existe um uso onipresente de tecnologia de implantes neurais que oferece um aumento enorme das habilidades perceptuais e cognitivas humanas. Humanos que não utilizam esses implantes são incapazes de participar de modo significativo de diálogos com aqueles que os usam. Expectativa de vida não é mais uma expressão viável de se utilizar no que se refere a seres inteligentes (2007, 10).

Muitos autores reconhecem que as previsões de Kurzweil se baseiam em nada além de um desejo pessoal (Dieguez 2017), em um mau uso de termos técnicos como a lei de Moore (Starks 2019) e mesmo em uma incapacidade de calcular os danos que, em tendo sucesso, o mundo da exponencialidade poderia criar (Crevier 1997). Endossando essas ressalvas, assumimos, todavia que, para os fins desse artigo, importa compreender como a futurologia de Kurzweil encontra um terreno fértil, no âmbito da cultura mais ampla, para colocar em circulação essa imagem de mundo inexorável, que se coloca como um destino. Sua linguagem simples e hiperbólica, organizada a partir de um mosaico de promessas, é uma parte sumamente importante do imaginário público em torno do futuro para que possa passar desapercebida pelo historiador interessado em

16 “Mas quem poderia querer recusar uma tecnologia que é inherentemente benéfica e, além disso, totalmente maleável? Curve-se à tecnologia, diz o refrão, já que isso é inevitável; aceite-o e ajuste-o sem protestar e ele inundará a sociedade com inúmeras oportunidades para criar qualquer tipo de sociedade que se deseje” (Robins & Webster 1989, 35, tradução nossa).

compreender as modalidades públicas de consciência histórica. O indivíduo modular (singular?) de Kurzweil é aquele que se rebela individualmente contra a quase gnóstica concepção prisional de seu destino biológico e, ao mesmo tempo, não deve fazer nada contra o destino tecnológico que, operando no vazio das decisões políticas e econômicas que o organizam, aparece como um dever moral do indivíduo atualizado, sintonizado com seu tempo. Assim, a revolta contra a morte e contra o destino limitado da condição humana torna-se um produto rentável, editorialmente promissor e culturalmente poderoso. Se, de fato, *there's no alternative*, resta um comando imperativo direcionado ao indivíduo: seja você mesmo!

OS FUTURISTAS COMO PROFETAS DO ATUALISMO

Nesse momento, gostaríamos de ensaiar uma conclusão interpretativa que coloca em diálogo a futurologia de Kurzweil com conceitos historiográficos como os de narração de si e atualismo. Com isso, pensamos em trazer de volta para o campo analítico não apenas o conjunto de profecias tecnológicas de Kurzweil, mas o que elas significam para a conformação de uma filosofia pública da história. Destacamos, ademais, que se trata de um passo inicial em direção a uma conceituação que se encontra em aberto na historiografia. Dessa forma, menos do que enquadrar definitivamente o caso de Kurzweil em um conceito elaborado em outro contexto e com outras pretensões epistêmicas, almejamos tratar o futurólogo como ponto de observação de um rearranjo mais amplo nas reflexões historiográficas. Essa abordagem panorâmica nos distancia de uma conceituação fechada, mas procura nos aproximar de uma reconstituição propriamente histórica das disputas em torno das novas temporalidades.

Nas ciências humanas, a relação com a Inteligência Artificial não é uníssona. Podemos pensar, por exemplo, na posição consular de Gumbrecht (2015) para quem “em vez de delegar aos ‘robôs’ o trabalho humano, isto é, a máquinas que detêm o estatuto de servos ou escravos, conforme propagado por séculos de imaginação utópica, entramos numa dinâmica de autotransformação, individual e coletiva, em nossa fusão prostética com os computadores” (53). Segundo o autor, para reescrever o mesmo pensamento com uma tonalidade distópica, o maravilhoso mundo novo de nosso presente globalizado nos condena a ser os nossos próprios Big Brothers. Ou, em palavras menos agressivas: no mundo neoliberal da globalização somos livres para nos reinventarmos constantemente. A reinvenção e a atualização constantes. Estar na ordem do dia não é mais suficiente porque é preciso antecipar, já que o que pensamos hoje não terá uso, temos que pensar projetivamente, radicalizando a ausência de presença.

Para Araujo e Pereira (2017; 2018), as novas tecnologias colocam em questão o sentido clássico de história ao colocarem em questão a própria relação do homem com a natureza. O “atualismo” – termo cunhado pelos autores – produz a sensação de que tudo que importa está ou estará disponível e presente. Nesse sentido, podemos pensar que os futuristas são a face pública da Inteligência Artificial, dentre os quais Ray Kurzweil ocupa papel de destaque, são os profetas do atualismo, e não do futurismo. Como salientam os autores,

Para avançar na caracterização do impasse das descrições de nossa historicidade, usaremos a palavra “atualismo” – *updatism* –, derivada da expressão inglesa *update*, para pensar uma forma de presente que destaca temporalidades inautênticas. Estas, apesar de sempre atuantes em outros momentos históricos, não só estão se tornando predominantes no cotidiano, como também se apresentam como a única forma possível e desejável de temporalidade na era digital (Araujo & Pereira 2017, 14, tradução nossa).

O tempo do atualismo, para os autores, consolidaria um paradigma marcado pela ação impossível somada à mudança constante. A crença, enfim, de que estar atualizado é estar certo, corrobora uma confusão entre verdade e novidade. Por isso, o fluxo arrebatador da novidade teria mais relação com uma agitação do que com uma aceleração propriamente dita.

A proposta deste artigo foi, a partir dessas discussões historiográficas sobre a temporalidade da novidade, tematizar o impacto social das profecias de futuro geradas no âmbito da cultura tecnológica a partir de um de seus dispositivos de justificação: a transformação do cientista em profeta. Em outras palavras, assim como o profeta weberiano atestava sua conexão com o sagrado a partir da gestão social dos mistérios, o profeta das *sci-fi* transforma as profecias de futuro – eventualmente encarnadas em sua própria biografia – como atestação.

Lançando mão uma vez mais da noção sartreana de má-fé – por meio da qual, lembremos, a *responsabilidade* pelas escolhas e pelos valores que as embasam é *mascarada* e aparece como se os imperativos fossem dados pela própria realidade –, é interessante notar que a alternativa à má-fé, isto é, o ideal da autenticidade, é uma ideia absolutamente incompatível com as ideias de um pensador que tanto inspirou Peter Thiel, a saber, René Girard. Em *Mentira romântica e verdade romanesca* (2009), o autor apresenta sua “teoria do desejo mimético”, por meio da qual propõe que os grandes desejos e propósitos humanos são, sempre, imitações dos desejos e propósitos de outras pessoas. O ideal da autenticidade, ao presumir a possibilidade da invenção solitária dos próprios desejos e propósitos, é o núcleo do que Girard considera a grande *mentira romântica*. A *verdade romanesca*, que pode ser aprendida nas obras dos grandes romancistas, é a imitação dos desejos dos outros. Para Girard, não somos, como para Sartre (2008, 543), “condenados à liberdade” mas precisamente ao mimetismo dos modelos que mediam nossa relação com os desejos e nos inspiram. Todavia, essa verdade mimética parece, no caso dos nossos personagens, ter limites muito bem estabelecidos: se os próprios protagonistas do futurismo, como Kurzweil, Gates ou Jobs, nos oferecem narrativas biográficas plenas de exemplaridade e apelo a sua imitação, eles próprios, por outro lado, parecem viver vidas cujo gênero narrativo é outro. Eleitos, vocacionados e destinados ao papel de alegres e insubstituíveis operadores de um futuro inevitável, esses profetas de admiráveis mundos novos precisam, para que seus carismas funcionem, do charme da personalidade espontânea e criativa. No máximo e no limite, o profeta futurista se dobra diante de um imperativo ético oriundo da própria natureza das coisas: o mundo está incompleto e, em um espírito quase kantiano, é uma *obrigação moral para todo ser racional* – seja um ser humano ou um híbrido que futuramente exista – se engajar na otimização do mundo. Todavia, a credibilidade dos profetas ficaria seriamente abalada se, no lugar das nobres obrigações e vocações, comparecesse biograficamente qualquer coisa como a imitação de um primo muito elogiado ou um vizinho bem-sucedido.

Outra questão interessante que a aceitação pública das teorias difusas de Kurzweil sobre a história trazem para o campo da análise teórica é o uso heterodoxo e, no que diz respeito ao prestígio do profeta no imaginário popular, bem-sucedido, da ideia de destino histórico. Nesse sentido, consideramos que o diálogo com o conceito de atualismo pode nos ajudar a recuperar alguns elementos importantes. Araujo e Pereira expõe da seguinte maneira a definição de seu “futuro atualista” como opção à restrição que o conceito de presentismo, elaborado por François Hartog (o presente, conforme Pereira e Araújo (2018), “não precisa ser pensado apenas como presente alargado, ou como um presente sem futuro, mas como uma forma de temporalização que assentada em um modo específico do presente articular futuro e passado” (123), suscita:

As transformações do mundo da técnica têm modificado a nossa relação com o futuro, pois, paulatinamente, ele tem deixado de ser o lugar da transformação e da esperança para se tornar uma cópia atualizada deste lugar e, por essa razão, ele é, em teoria, melhor do que o presente, mas não diferente dele. Assim, enquanto as teorias do presentismo e do presente amplo insistiam na predominância de expectativas catastróficas com relação ao futuro, a historicidade atualista tem o futuro como algo garantido como repetição em expansão linear do presente; dito de outro modo, o futuro atualista é apenas o presente 2.0 (2021, 3).

Levando em conta essa definição, poderíamos posicionar Kurzweil como um profeta do atualismo, graças a seu manejo do futurismo? Consideramos que sim, na medida em que a concepção de futuro desenvolvida a partir do futurismo de nosso personagem parte da premissa de que ele está logicamente contido no presente. Ao mesmo tempo, nesse sentido, em que a ação é impossível, a mudança é constante. Um sentido muito especial de agência toma forma a partir dessa ideia: o futuro como fardo se transforma, pela sua aceitação irrestrita, em um futuro entendido como dom. Talvez nessa capacidade de transformar a catástrofe em profecia resida, precisamente, a atração desse discurso para o público amplo, não-acadêmico.

Finalmente, consideramos que a força pública de futurologias como as de Kurzweil se baseia na ignorância proposital em relação a uma pergunta anterior àquela sobre o que os computadores são ou serão capazes de fazer, a saber, a pergunta sobre se desejamos, enquanto sociedade, que os computadores cheguem a fazem tudo o que eventualmente poderão. Como formulou Columbia:

especialmente quando tomamos essa maravilha entusiástica como significando que tudo está intrinsecamente se movendo em direção a um futuro utópico, precisamos então questionar com particular intensidade se essa presunção está enraizada na observação cuidadosa das realidades sociais, ou em formações ideológicas que nos impelem a ignorar as condições materiais do mundo que esperamos melhorar (2009, 225, tradução nossa).

Essa dimensão pública e política da decisão sobre os fins para os quais seriam empregados os ótimos e otimizados meios técnicos é tema de frequente tema de preocupação de uma vasta gama de pensadores. Koselleck (2014) afirma que

é possível que no futuro sejamos forçados a dirigir os esforços da humanidade mais para os estabilizadores e para as condições naturais de nossa existência terrena”, quando então, talvez tenhamos a oportunidade de constatar que a aceleração exponencial “indicou apenas uma fase de transição” pois se perceberá que “do ponto de vista político”, vale saber quem acelera – ou retarda – quem ou o quê, onde e por quê (188).

Na mesma direção, Paul Ricoeur, ao comentar a ficção científica dos experimentos de pensamento de Derek Parfit – assombrosamente semelhante aos episódios da já célebre série *Black Mirror* – alega que “provavelmente um dia será preciso proibir que se faça aquilo que a ficção científica se limita sonhar” e deseja que os “cirurgiões-manipuladores” dos sonhos futuristas “nunca tenham os meios nem, sobretudo, o direito de fazer aquilo que continua sendo perfeitamente lícito imaginar” (2014, 159). Talvez não precisemos, em suma, com tanta rapidez, nos mover em direção à determinados futuros: essa decisão, contudo, faz parte de uma percepção da história oposta àquela que confere legitimidade pública aos profetas da tecnologia de nosso tempo.

REFERÊNCIAS

- BOLTANSKI, L. CHIAPELLO, E. *The new spirit of capitalism*. Ed. Verso. London, 2005.
- BOURDIEU, P. 1997. *Razones prácticas*. Sobre la teoría de la acción.. Editorial Anagrama, Barcelona, 1997.
- CAHILL, D. COOPER, M. KONINGS, M. PRIMROSE, D. *The SAGE Handbook of neoliberalism*. SAGE Ed, 2018.
- CASTELLS, M. HALL, P. *Technopoles of the World: The making of twenty-first-century industrial complexes*. New York. Ed. Routledge, 1994.
- CREVIER, D. *A la recherche de l'intelligence artificielle*. Paris. Ed. Flammarion, 1997.
- DARDOT, P. LAVAL, C. *A nova razão do mundo*. São Paulo. Ed. Boitempo, 2016.
- DIÉGUEZ, A. *Transhumanismo*. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano. Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2017.
- EPOCA. Negócios. *Singularity University prevê como o mundo será em 2038: "irreconhecível"*. Disponível em <https://epocanegocios.globo.com/>
- FELL, J. *Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press, 1979.
- GIRARD, R. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Tradução de Lilia Ledon da Silva. São Paulo, SP: É Realizações, 2009.
- GOLUMBIA, D. *The cultural logic of the computation*. Cambridge. Harvard University Press, 2009.
- GROOT, J. *Consuming History*. Historians and heritage in contemporary popular culture. USA. Routledge, 2009.
- GUMBRECHT, H. U. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Trad. Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.
- HARAWAY, D. *Antropologia do ciborgue*. As vertigens do pós humano. Belo Horizonte. Autêntica, 2009.
- KEEN, A. *The cult of the amateur: how today's internet is killing our culture*. The Doubleday Broadway Publishing Group, 2007.
- KEHL, M. R. *Ressentimento*. 5ª edição. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.

- KEHL, M. R. Melancolia e criação. Em: FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Tradução, introdução e notas de Marilene Carone. Textos de Maria Rita Kehl, Modesto Carone e Urânia Tourinho Peres. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- KOSELLECK, R. *Estratos do tempo*: estudos sobre história. Tradução Markus Hediger. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- KUNDERA, M. *A identidade*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- KUNDERA, M. *A imortalidade*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Anna Lucia Moojen de Andrade. São Paulo: Círculo do Livro, 1998.
- KUNZRU, H. Você é um ciborgue em HARAWAY, D. *Antropologia do ciborgue*. As vertigens do pós humano. Belo Horizonte. Autêntica, 2009.
- KURZWEIL, R. *A singularidade está próxima. Quando os humanos transcendem a biologia*. Itaú Cultural / Illuminurias. São Paulo, 2018.
- KURZERIL, R. *A era das máquinas espirituais*. São Paulo: Aleph, 2007.
- KURZWEIL, R. *How to create a mind*. New York/Victoria. Viking. Penguin Group, 2012.
- LASCH, C. *A cultura do narcisismo*. A vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Ímago, 1983.
- LATOUR, B. *A esperança de Pandora*. Ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Trad. Gilson C. C de Sousa. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- LEWIS, M. *The New New Thing : A Silicon Valley Story*. New York, Norton & Company, 2000.
- MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Trad. Jussara. Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- MIROWSKI, P. PLEHWE, D. *The road from Mont Pèlerin: The making of the neoliberal thought collective*. Harvard University Press, 2009.
- NOBLE, D. *Progress without people*. New Technology, Unemployment and the message of resistance. Toronto. Between the lines, 1995.
- PEREIRA, M. *Lembrança do presente*. Ensaios sobre a condição histórica na era da internet. Belo Horizonte. Autêntica, 2022.
- PEREIRA, M., ARAUJO, V. *Actualismo y presente amplio*: breve análisis de las temporalidades contemporáneas. Desacatos. Revista de Antropología Social, v. 55, p. 12-27, set./dez. 2017
- PEREIRA, M. ARAUJO, V. *Atualismo*: pandemia e historicidades no interminável 2020. Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 1-16, jan.-abr. 2021 | e-39802
- PEREIRA, M.; ARAUJO, V. *Atualismo 1.0* – Como a ideia de atualização mudou o século XXI. 1. ed. Ouro Preto: SBTHH, 2018.
- RICOEUR, P. *O si mesmo como outro*. Tradução Ivone C. Benedetti. – 1^a ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- ROBINS, K. WEBSTER, F. *The Technical Fix*. Education, Computers and Industry. New York. St. Martin's Press, Inc., 1989.
- SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. Apresentação e notas, Arlete Elkaïm Sartre; Tradução de João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- SARTRE, J.-P.. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. 16 ed., tradução de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- SCHMIDT, E., & COHEN, J. *The new digital age*: reshaping the future of people, nations and business, 2013
- SHAPIN, S. *The scientific life*: a modern history of a late modern vocation. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

- SIMON, Z. *A transformação do tempo histórico*. Temporalidades processual e eventual. revista de teoria da história 24, 1, •2021, p. 139-155.
- STARKS, M. *Will Hominoids or androids destroy the Earth?* A review of How to Create a mind by Ray Kurzweil. Suicidal Utopian Delusions in the 21st Century -- Philosophy, Human Nature and the Collapse of Civilization-- Articles and Reviews 2006-2019 4th Edition Michael Starks. Las Vegas, NV USA: Reality Press. pp. 265-277 (2019)
- STEIN, E. *Órfãos de utopia: a melancolia da esquerda*. – 3. ed. – Ijuí: Ed.Unijuí, 2015.
- THIEL, P. *De Zero a Um. O que aprender sobre empreendedorismo com o Vale do Silício*. Ed. Objetiva. Rio de Janeiro, 2014.

Um Profeta Da Velocidade
O caso de Ray Kurzweil e uma reflexão sobre
a construção de uma filosofia profética da história
Artigo recebido em 20/08/2022 • Aceito em 28/11/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.73794
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

Reflexões sobre o Projeto *New Dimensions In Testimony* PASSADO PRESENTE E PRESENTE AMPLIADO

SABRINA COSTA BRAGA
Universidade Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brazil
sabrinacostabraga94@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9164-7560

O projeto *New Dimensions in Testimony* integrou técnicas avançadas de filmagem e reconhecimento de voz a fim de apresentar a possibilidade de interação, em linguagem natural, com o holograma de um sobrevivente do Holocausto que pode não estar mais vivo. Este artigo é uma tentativa de organização de reflexões em torno do estranhamento inicial causado pelo contato com o projeto. Para isso, mobilizo as noções de presença, presente amplo e presentismo para pensar os hologramas como um elemento temporalmente não pertencente, um excesso tanto de passado quanto de presente.

Hologramas – Presença – Presente amplo – Presentismo

A R T I C L E

Reflections on the
New Dimensions in Testimony
Project
PAST PRESENT AND
BROAD PRESENT

SABRINA COSTA BRAGA
Universidade Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brazil
sabrinacostabraga94@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9164-7560

The *New Dimensions in Testimony* project integrates advanced filming and voice recognition techniques to present the possibility of interacting, in natural language, with the hologram of a Holocaust survivor who may no longer be alive. This article is an attempt to organize reflections around the initial estrangement caused by the contact with the holograms. For this, I mobilize notions such as of presence, broad present and presentism in order to think of holograms as a temporally non-belonging element, an excess of both past and present.

Holograms – Presence – Broad Present – Presentism

PRIMEIRAS IMPRESSÕES: HISTÓRIA? MEMÓRIA?

Há mais de duas décadas, LaCapra (1998, 12) já constatava que o crescente interesse pelos testemunhos da Shoah se devia à idade avançada dos sobreviventes e à sensação causada de que a “memória viva” se tornaria, em breve, coisa do passado. Especialmente a partir do Julgamento de Eichmann, como argumentei melhor em outro momento (Braga 2022, 65-77), os testemunhos dos sobreviventes insurgiram como uma forma privilegiada na tentativa de apreender o teor inimaginável do passado traumático. Assim, a memória passou a ocupar um espaço cada vez mais amplo tanto na historiografia quanto paralelamente à ela no que diz respeito ao lugar da catástrofe no discurso público e à formação de identidades nacionais no pós-guerra. A USC Shoah Foundation (antes chamada Survivors of the Shoah Visual History Foundation) foi idealizada por Steven Spielberg após a gravação do filme *Schindler's List* (1993) com o objetivo de coletar o maior número possível de histórias de sobreviventes. O instituto conta hoje com mais de 55 mil depoimentos em vídeo em 43 idiomas diferentes com uma duração média de duas horas cada. Ao comentar sobre a empreitada descomunal da fundação, Hartog (2011, 207-208) chamou atenção para o fato de que essa atribuição de valor pedagógico à memória a leva a ir da testemunha para o espectador sem o intermédio do historiador, tratando-se da tentativa de “tornar presente a realidade de um passado pela mediação do virtual”.

Alguns anos após o comentário de Hartog, a USC Shoah Foundation lançou um novo projeto utilizando tecnologias digitais com o propósito de contribuir com o processo de aprendizagem do Holocausto pela via da possibilidade de interação. Possivelmente a resposta mais incisiva ao que se há de fazer quando não houver mais sobreviventes, *New Dimensions in Testimony* é um projeto holográfico que integra técnicas avançadas de filmagem e softwares de reconhecimento de voz para criar o que foi chamado de “biografia interativa”. Para que essa interação aconteça, são usados testemunhos pré-gravados de sobreviventes em uma sala de tecido verde cercada por câmeras e iluminação adequadas para a captura de uma imagem 3D. Anita Lasker Wallfisch, uma das sobreviventes a participar do projeto, respondeu a 1250 questões em cinco dias de gravação a fim de viabilizar essas posteriores conversas em linguagem natural com uma exibição holográfica que dispensasse o uso de óculos 3D. Segundo Stephen Smith (2014), diretor da fundação, *New Dimensions in Testimony* mudou a história oral irreversivelmente.

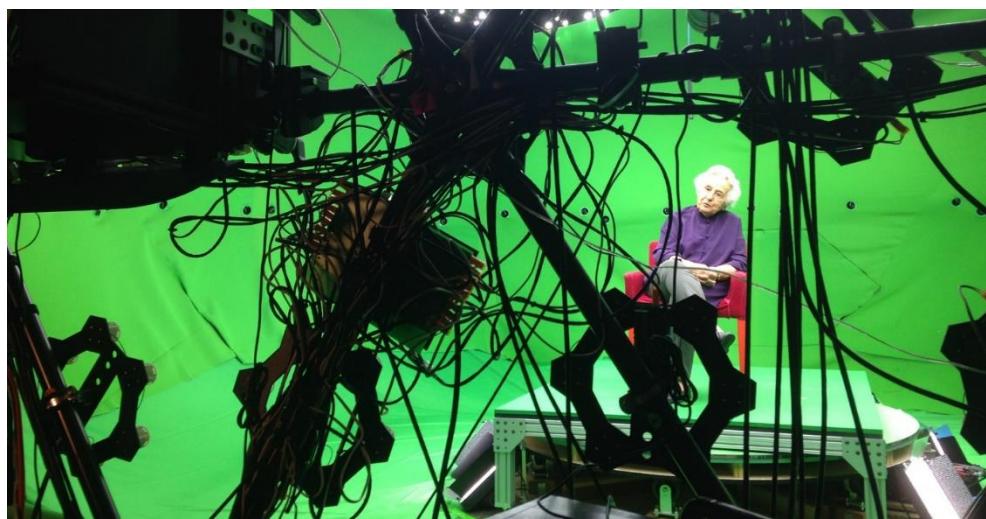


Figura 1: Anita Lasker Wallfisch gravando entrevista para o projeto *New Dimensions in Testimony*
Fonte: USC Shoah Foundation. Disponível em: <https://sfi.usc.edu/news/2015/09/10073-anita-lasker-wallfisch-records-interview-new-dimensions-testimony>



Figura 2: Conversa com o holograma de Pinchas Gutter
Fonte: USC Shoah Foundation. Disponível em: https://ict.usc.edu/wp-content/uploads/2021/09/New-Dimensions-in-Testimony_Overview.pdf

Pergunto-me, entretanto, se um projeto do tipo pode, de fato, ser tomado como história. Em caso positivo, a história seria uma espécie de repetição do passado no presente e não uma narrativa (transpassada inevitavelmente por questões presentes) sobre o passado. Aproximar-se-ia, então, a biografia interativa em forma de holograma mais da memória? Os testemunhos de sobreviventes são, certamente, um ato de memória, especificamente de uma memória traumática cuja manifestação é diversa e serve a uma temporalidade própria. A memória é, assim, viva. Afirmação que se pode elucidar recorrendo aos próprios testemunhos gravados pela USC Shoah

Foundation com sobreviventes em diferentes momentos de suas vidas¹: mesmo que as mesmas perguntas sejam feitas, com o passar dos anos as respostas serão distintas. Isso porque lacunas serão preenchidas pela imaginação, porque os testemunhos serão informados por outros testemunhos e por novas descobertas acerca das diversas faces da Shoah e também porque as pessoas tenderão a dar conta de questões contemporâneas a elas mesmo tratando de um passado cada vez mais longínquo. Assmann (2011, 115-117) recorre à noção freudiana de *Nachträglichkeit* para apontar que, na memória, há uma perda irrecuperável e uma recriação suplementar, ou seja, as percepções são interpretadas apenas no ato da recordação que não é reconstituição e, sim, reescrita. Se a memória coloca questões para a história justamente por se referir a problemas ainda vivos – um passado que não passou –, como defende LaCapra (1998, 8), a interação com uma pessoa que não vive mais não daria um nó nessa lógica?

É possível conversar com um sobrevivente do Holocausto pelo seu computador, em casa, em inglês. Nesse caso, não haverá um holograma propriamente dito, como no Illinois Holocaust Museum and Education Center, mas uma imagem em um fundo neutro que responde a perguntas que a partir do recurso do reconhecimento de voz ou transcrição. Há, no site da USC Shoah Foundation, uma breve biografia de cada um dos sobreviventes disponíveis no projeto, bem como *guidelines* que indicam como deve ser a interação, as quais vão desde a generalização “faça perguntas significativas” até a orientação para ter certeza de que o microfone está ligado. Escolhi interagir com a representação de Max Eisen, um sobrevivente de Auschwitz que perdeu toda a família nos campos e, em 2014, testemunhou no julgamento do nonagenário ex-SS Reinholt Hanning. A sensação inicial foi de desconforto, como se de alguma maneira eu estivesse desrespeitando aquela pessoa ao falar com o holograma de maneira tão displicente, visando não saber mais sobre a história dele, mas testar e julgar a tecnologia que o colocava diante de mim. A gama de perguntas que podem ser respondidas com precisão é surpreendente, mas não a ponto de fazer com que se pareça com uma conversa real: muitas vezes as respostas são exaustivamente longas; não é possível fazer referência a uma pergunta feita anteriormente; com frequência é preciso reformular as perguntas; e como o funcionamento se dá a partir de palavras-chave, acontece de uma pergunta específica receber uma resposta muito geral, ou que não a responde. Por exemplo, se a palavra “comida” é mencionada, ela será reconhecida e a resposta dada será sobre a alimentação nos campos de concentração, mesmo que a pergunta não tenha sido essa. O que se pode concluir é que os hologramas de fato respondem a perguntas, mas essas perguntas não são as nossas. Eisen faleceu em julho deste ano, informação que eu já tinha antes da interação. Em algum momento, perguntei o que eu sabia que não poderia ser respondido, perguntei se ele ainda estava vivo (*are you still alive?*) ao que ele respondeu como se eu tivesse perguntado como ele conseguiu sobreviver (*how are you still alive?*).

¹ Por exemplo, o participante inaugural do projeto *New Dimensions in Testimony*, Pinchas Gutter, foi anteriormente gravado em 1995 (com a duração de duas horas), em 2014 para transformar-se em holograma e novamente em 2017 (dessa vez com três horas de duração).

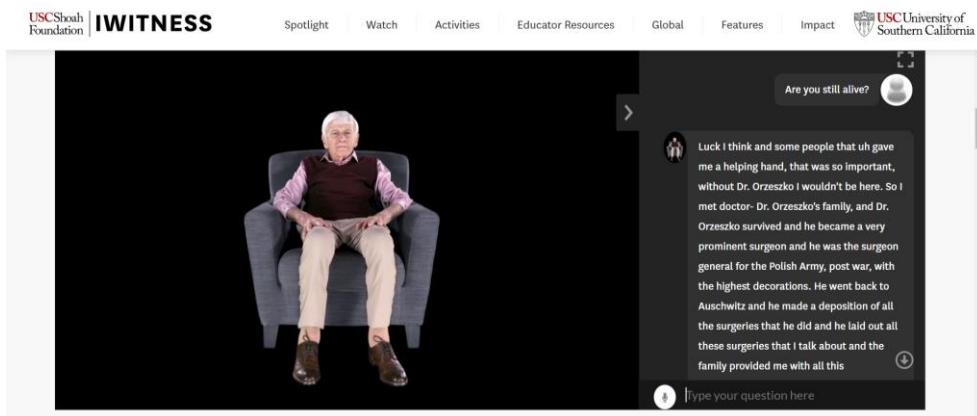


Figura 3: Conversa com Max Eisen

Fonte: USC Shoah Foundation. Disponível em:
<https://iwitness.usc.edu/dit/maxeisen#haveaconversation>

Se a intenção seria, de fato, tornar presente a realidade de um passado através do virtual, o resultado do projeto não se aproxima da memória mais do que qualquer outro tipo de testemunho. Pelo contrário, enquanto testemunhos gravados anteriormente – incluindo aqueles da própria USC Shoah Foundation – visavam documentar a história dos sobreviventes de modo que os deixou livres para falarem por si, a gravação para o projeto holográfico esteve subordinada a muito mais questões técnicas. Em abril deste ano, durante o encontro do INTH realizado em Puebla, Lars Deile apontou para o problema da autoria levantado a partir dos hologramas, afinal, as respostas devem ser formuladas de uma maneira que envolva mutualmente a impressão simulada de autenticidade e o imediatismo, o que faria com que os verdadeiros autores dessas histórias, suas testemunhas, se tornassem invisíveis. Estaríamos, então, diante de uma mudança no que foi chamado de “a era da testemunha” (Wiewiora 2006) – caracterizada pelo alargamento do lugar do testemunho, sua saída do arquivo para a mídia, em especial? Uma mudança que pressupõe não o silenciamento característico do momento de latência que precedeu a década de 1970, mas um apagamento pelo uso deliberado da imagem e representação de um sobrevivente que já não tem muito tempo de vida?

Para Deile, a questão da autoria viola princípios fundamentais da profissão histórica e, para ilustrar tal afirmação, recorre à primeira tese de Benjamin (2012, 9) sobre a história: o autômato construído de modo que um boneco parece ser capaz de vencer todas as partidas de xadrez, mas é na verdade controlado por um anão corcunda. Uma história aparente que esconde suas presunções filosóficas e interesses ideológicos está longe de ser um problema novo ou exclusivo dos hologramas de sobreviventes. Ainda assim, os hologramas, em particular, são exemplares de como a urgência do desenvolvimento tecnológico se antecipa à mediação do historiador ao passo que falha em impedir o fim da memória viva, pois transformam o sobrevivente em um fantoche controlado. Mas a serviço do que?

PRESENTISMO E PRESENTE AMPLO

uma ocupação temporal

O livro de Hartog, lançado inicialmente em 2003, sobre os regimes de historicidade, mostrou-se capaz de fornecer um vocabulário e categorias de grande impacto, recebeu muita atenção e também muitas críticas. Hartog (2013) apresenta uma hipótese (a do presentismo) e um instrumento (o regime de historicidade). Em um capítulo de livro publicado recentemente, Hartog (2022) reafirma que o diagnóstico do momento presente como presentismo² foi resultado do distanciamento necessário tomado para comparar o presente e o passado focando em momentos de crise. O que ele afirma, portanto, é que passamos de uma configuração na qual o futuro era a categoria dominante para uma nova que investe o presente desse papel. Enquanto o século XIX teria sido em grande parte futurista, colocando em primeiro plano as noções de progresso, aceleração e modernização, a Segunda Guerra Mundial instaura uma crise no futuro que se desenvolveu mais tarde, a partir da década de 1970. A urgência com que são desenvolvidas novas tecnologias multiplica as possibilidades de exploração do que conveio chamar “tempo real” e, destarte, passa a ser preciso estar cada vez mais em sintonia com o próprio tempo e viver neste tempo: um tempo presente que se esvai no momento ao passo em que se expande nas direções do passado e do futuro (Hartog 2022, 17-18).

Se Runia (2006) atribuiu à necessidade de presença a expansão do lugar da memória nos estudos históricos, do clamor pelo dever de rememorar, dos museus e demais espaços de comemoração, Hartog (2022, 18) coloca na conta do presentismo. O presentismo abandonaria a história em favor de uma certa memória, prolongando o presente em direção ao passado ao evocar momentos específicos desse passado, enquanto a única abertura para o futuro indicaria, antes, uma reiteração: “nunca mais”. Em contraposição à história dos vencedores, a memória teria aberto espaço para os esquecidos, as vítimas. Para ele, enfrentar um “passado que não passa” é, também, uma forma de enfrentar um presente canibal. Tratar o passado das grandes catástrofes da humanidade, em particular a Shoah, como “o passado que não passa” é fazer uma referência perigosa à qual Roussou também recorreu. Para Roussou (2016, 221-222), o passado que não passa é portador de um regime de historicidade singular capaz de nos tornar artificialmente contemporâneos dos sofrimentos infligidos a toda uma coletividade de maneira que retoma um debate antigo entre os partidários da memória e do esquecimento privilegiando os primeiros, afinal, o acontecimento (genocídio) é insuperável. Em outro momento, Roussou (2020, 71-78) colocou a Shoah, o marco do que de pior foi cometido na história recente na Europa, como um marcador dessa identidade europeia e, para isso, usou o conceito de memória negativa. Uma memória negativa abarcaria a memória nacional europeia como construída na superfície de suas tragédias e marcaria o deslocamento da memória de patriótica a vitimária. O questionamento é até que ponto essa memória negativa pode e deve ser imposta, como a homenagem às

² O presentismo como diagnóstico e conceito toma significações e valorações distintas que não serão aprofundadas neste artigo, mas que podem ser observadas, por exemplo, na recente controvérsia gerada por um artigo muito mal recebido de autoria do presidente da *American Historical Association*, James H. Sweet. O artigo intitulado *Is History History? Identity Politics and Teleologies of the Present* foi alvo de uma enxurrada de críticas em redes sociais, recebeu comentários em resposta de historiadores como Joan Scott, respostas de outras associações de historiadores e acabou tendo um pedido de desculpas de Sweet anexado à publicação original.

vítimas e caça aos responsáveis poderia oferecer algum horizonte para as novas gerações.

Roussou fez referência a Ernst Nolte para tratar de um supostamente prejudicial excesso de memória. Dentro do que ficou conhecido posteriormente como *Historikerstreit*, Nolte publicou, em 1986, um artigo intitulado *Vergangenheit, die nicht vergehen will* (o passado que não quer passar) no qual, recorrendo a uma estratégia revisionista, relativizou os crimes nazistas ao transferir o foco para a ideia da luta do Ocidente contra o bolchevismo. Nessa perspectiva, Auschwitz seria uma derivação dos *gulags*, uma reação, e a Shoah seria um passado que condena o presente e tenta tomar o seu lugar. A intenção não é acusar Roussou de relativizar os crimes nazistas como fez Nolte, mas realçar que também existem riscos no argumento que tenta fazer um passado passar, afinal, o passado traumático pode, de fato, ser um passado que não passa e que se deseja fazer passar, mas não há presente ou futuro que suporte um passado recalado. O passado traumático não é um passado a ser enfrentado, mas confrontado (e elaborado). Seriam, então, os hologramas um sintoma desse passado que não passa ou mais uma tentativa de elaboração do trauma? É possível ver por esse ângulo e também é possível descartar as duas opções, afinal, ao usar a tecnologia para criar uma conexão emocional, cria-se uma repetição, mas não uma repetição nos termos freudianos. A repetição da qual tratou Freud pressupõe uma mudança, tanto na forma quanto no momento da irrupção do passado no presente, enquanto o holograma constitui-se como simulação (como será argumentado) até mesmo se comparada à indesejável compulsão à repetição, pois é uma duplicação. Da mesma forma, a elaboração é uma criação, um “trabalho através” definido como um empenho penoso e exaustivo de superação das resistências e libertação de mecanismos repetitivos (Freud 2010, 155) que não toma, porém, um formato definitivo.

Ao tratar de arquivos digitais como o Roy Rosenzweig Center for History and New Media, Silveira (2018) afirma que a dependência do trauma para conceituar eventos históricos contemporâneos faz com que esses arquivos funcionem como memoriais. Esses memoriais se relacionariam não com o futuro, a transição ou a mudança, mas com o presente e a permanência. O principal operador do presentismo, segundo Hartog (2022, 22), seria justamente a condição digital que induz e provoca rápidas mudanças em diversos setores da sociedade e está dividida em um tempo tão curto (medido por nanosegundos) que quase desaparece e um tempo tão longo que escapa à representação. O mesmo tipo de presentismo criticado por Hartog e Gumbrecht é retomado por Deile (2022) para apontar para uma espécie de ocupação temporal característica do desejo de ocupar vozes do passado como memória: conquistaríamos passado e presente a fim de ampliar a nossa presença que não nos parece suficiente. Cada vez mais, o presentismo tudo devoraria de acordo com suas regras, limitando a exploração do passado para as necessidades do presente (Deile 2022, 60). O que ele propõe é um presentismo ofensivo, uma ocupação positiva dos limites do presente que não significaria um presente cada vez mais amplo, mas uma suspensão da expansão em direção ao passado e ao futuro e uma “permissão” para que o passado passe, afinal muitas das formas de memória e comemoração seriam nada mais que uma forma sancionada de invasão que levaria as pessoas à ilusão de que com aquilo algo aprenderam (Deile 2022, 63). A busca seria por dar sentido à existência no momento marcado por um presente amplo, de simultaneidades em expansão (Gumbrecht 2014, 129). Gumbrecht apresenta o cronótopo da vida globalizada do século XXI como algo ainda não nomeado,

mas tomado por um presente amplo que se caracteriza, entre outras coisas, por tornar o pensar sinônimo de fazer circular conhecimentos: não há porquê ou como se deter. Esse amplo presente suscitaria um especial desejo de presença (Gumbrecht 2014, 141).

PRESENÇA *o real e o simulado*

Gualeni (2015, 43-44) define a simulação como um tipo de experiência digital possível que supera as limitações cognitivas e interativas inerentes ao ser humano. As simulações não necessariamente têm relação com o que comumente é chamado de “mundo real”, proporcionando experiências em mundos virtuais alternativos. Elas também podem ser usadas como tecnologias de treinamento, permitindo que profissionais ganhem experiência sem causar danos a outras pessoas ou equipamentos. Assim, as simulações podem encenar circunstâncias que poderiam acontecer, mas não são mais possíveis, como uma conversa com um sobrevivente do Holocausto. Independentemente do objetivo, essas simulações em primeira-pessoa exploradas em novas possibilidades de mídias visam a autenticidade de uma experiência afetiva. Agnew (2022, 263-264) chamou de reconstituição digital (*digital reenactment*) as tentativas de proporcionar experiências em que as pessoas adquiririam conhecimento histórico ao (re)experienciar o passado, o que se baseia na ideia de que a experiência presente teria uma relação metonímica com esse passado. A reencenação parte de uma alegação de conhecimento baseada no que pode ser visto e funcionaria, nesse sentido, como um paralelo temporal não isento de problemas de evidência ou interpretação.

Sejam entendidos como simulações digitais ou reconstituições digitais, torna-se evidente que há uma necessária conexão entre os hologramas e a realidade. Ao contrário de outros tipos de simulação, como alguns jogos de videogame, os hologramas não buscam possibilitar uma vivência em um mundo alternativo e, sim, expandir temporalmente uma possibilidade deste mundo. Gualeni (2015, 53) afastou as definições de mundos e de realidade, de modo que seja possível falar em mundos virtuais, mas não sem questionar a caracterização do que é real para além daquilo que possui alguma “estabilidade ontológica” e além da descrição da realidade simplesmente como algo que está fisicamente presente. Retomando Heidegger, o autor lembra que a realidade reconhecida pelos humanos como ontologicamente presente está sujeita às nossas limitações e não corresponde ao espectro total do que é real e propõe, assim, a realidade como indicação do nível mais básico da existência, “o pano de fundo fundamental para a percepção dos fenômenos e o desenvolvimento de ontologias”. Isso permitiria que mundos indexados como reais (*actual worlds*) pudessem ser categorizados em estruturas ontológicas e não simplesmente reconhecidos como potenciais ou possíveis, viabilizando a definição de realidade como aquilo que é imediato (Gualeni 2015, 54).

Kleinberg (2013) chamou de paradigma teórico o uso na noção de presença como tendência na filosofia da história. Como uma ferramenta teórica, a presença serviria para a tentativa de compreensão das maneiras pelas quais o passado literalmente se encontra no presente de forma significativa e material. Segundo Gumbrecht (2015, 9), apesar de nossa atenção, cotidiana e acadêmica, estar voltada para a interpretação e o sentido, a dimensão da presença apareceria

como uma teimosa insistência. Por presença, quis dizer daquilo que nos toca, que tem substância. Runia (2006) denominou a presença do passado como o que não reside na história pretendida ou conteúdo metafórico do texto, mas o modo como o passado está presente no presente apesar das intenções do historiador, transfigurando-se em um fenômeno tão importante quanto o do sentido (*meaning*) na história. O que Runia (2006, 26) denominou como “necessidade de presença” pressupõe a busca por um contato com a realidade que está por trás do impulso de todas as formas de comemoração e que não necessariamente busca parar e preservar o tempo, porém surge em face da urgência por reestabelecer o contato diante da iminência do fim da existência de algo. Ele chega a atribuir a essa necessidade de presença a enxurrada de estudos sobre a memória que procedeu o lançamento de *Les Lieux de Mémoire* (1984) de Pierre Nora. Tal necessidade seria um sintoma da determinação de explicar o problema da continuidade e descontinuidade na história, ou como o passado, irremediavelmente desaparecido, pode parecer mais real do que o nosso presente (Runia 2006, 3-5). A metonímia serviria, então, como uma ferramenta adequada para lidar com a questão da descontinuidade e da necessidade de presença, funcionando como o tropo da presença na ausência, “uma metáfora para o entrelaçamento de continuidade e descontinuidade” (Runia 2006, 6)³.

Kleinberg (2013, 10-13) entende a crítica de Gumbrecht, Ankersmit e Runia, entre outros, a autores integrados à chamada virada linguística, como uma espécie de retorno do real, indo da linguagem para a experiência, em resposta a uma suposta alienação do passado consequência da “cultura de interpretação” (Gumbrecht 2004, 7) ou do “auge da metahistoriografia” (Runia 2006, 3). Esse retorno exigiria um afastamento das infinitas interpretações possibilitadas pela teoria rumo a uma forma de se relacionar com o passado baseada no contato, ou seja, no acesso não mediado ao que se pode sentir ou tocar. O paradigma da presença daria forma, portanto, a uma rejeição ao domínio da linguagem, uma tentativa de reunir sentido e real em uma conexão focada na materialidade e não na textualidade. A ascensão da presença como uma categoria histórica pode ser associada a um desejo de manter o passado no presente, tomando a história como um processo contínuo ao mesmo tempo em que se afasta da noção de um passado construído rumo a um passado que realmente existe (Kleinberg 2013, 12). Dessa forma, o desejo de presença pode ser visto como uma busca por estabilidade. Para Runia (2003, 5), o que se manifesta na propensão à comemorações, nos memoriais, nos monumentos, no fascínio pela memória em geral, não é sequer a busca por um sentido, mas o desejo de presença, de estar em contato com a realidade (do passado).

Runia (2006, 8) faz um paralelo curioso entre a sua defesa da tentativa de trazer o passado para o presente e o modo como Freud passou a abordar o passado de seus pacientes. Freud, segundo ele, teria se voltado para um presentismo radical ao parar de se dirigir ao passado e explorar os sintomas e a transferência no encontro analítico. Essa mudança de foco, do passado para o presente, mostraria como é possível não começar com a história e, ainda assim, culminar nela através de aspectos do presente que não poderiam ser desvelados senão voltando-se para o passado. A comparação interessa ao evidenciar que o passado não simplesmente passa, mas – especialmente em se tratando de um passado traumático – retorna e se mostra no presente. Há um passado que não pode ser lembrado, tampouco parecer poder ser esquecido e, assim, é notado de

³ Runia considera toda a historiografia essencialmente metonímica, diferente de White que, segundo ele, faz uma redução injustificada do conceito (Runia 2006, 29).

formas variadas no processo de análise. Se pensarmos na relação passado-presente na psicanálise, entretanto, uma presença do passado poderia se associar muito mais ao momento da repetição do que ao da elaboração. Tomando a vivência de um evento traumático como exemplo, o trauma seria um estímulo absurdo demais para ser apreendido pelos mecanismos simbólicos disponíveis, ou seja, um impedimento à elaboração imediata de um evento (Freud 2014, 299), gerando um padrão de sofrimento persistente que pode ser notado principalmente em sonhos e repetições (reencenações) persistentes. Repetem-se, no momento da análise, os mesmos sintomas os quais levaram o paciente a buscar ajuda. Não é exposto um fato novo, mas uma condição antiga que não configura simplesmente um “assunto histórico”, mas algo atual e real, sobre a qual seria possível agir a partir de uma “recondução ao passado”. O papel do analista, nesse contexto, seria o de tornar as resistências conscientes para que o analisando pudesse, enfim, preencher as lacunas da recordação e parar de repetir (Freud 2010, 148). O ponto de estranhamento é precisamente este: a elaboração (*Durcharbeitung*) é uma forma de produção de sentido que se dá a partir da intersecção entre passado e presente – uma vez que o primeiro passo é a tomada de consciência da presença desse passado –, mas que permite o fim da repetição, pois produz-se algo novo que dispensa a insurgência daquele passado na forma de sintoma e passa, necessariamente, pela linguagem. A elaboração é um trabalho que exige escuta e narração, lembrança e transformação.

Segundo Runia (2014, 126), é o grau de descontinuidade, e não a extensão da destruição e da morte, que torna um evento traumático. Pensar um evento traumático como um evento que emerge em desacordo com o mundo (ou a visão desse mundo) do qual deriva se aproxima da visão freudiana do trauma e da leitura de historiadores (como Saul Friedländer ou Dominick LaCapra) que adotaram conceitos psicanalíticos para lidar com as grandes catástrofes do século XX, em especial a Shoah. O foco na representação, entretanto, não é bem recebido, pois o debate acabaria focando nas palavras e não nos horrores (Runia 2006, 3), o que pouco contribuiria para chegar a um acordo com um evento traumático, ou seja, estabelecer uma visão de mundo em que ele deixe de ser impossível (Runia 2014, 126). Esses eventos traumáticos – incluídos no que Runia denominou de eventos sublimes (imprevisíveis e inimagináveis) –, geraria em nós o desejo de comemorar, de visitar lugares onde tudo aconteceu mesmo que não tenhamos ligação pessoal com esses eventos e lugares. Seguindo seu argumento, não seria a memória uma abordagem distinta da história, mas a comemoração. Quando o objetivo de assimilar o sentido o passado não mais basta, é preciso sentir a sua presença.

Esses eventos sublimes, realizados por pessoas, gerariam o questionamento acerca de quem seríamos nós, os seres capazes de cometer tais atos. Uma das teses de Runia (2014, 9) em relação à comemoração é a de que quando mais comemoramos “o que fizemos”, mais nos transformamos em pessoas que não fizeram. É possível pensar os testemunhos em forma de hologramas como uma face dessa necessidade de presença em oposição à busca pelo sentido, pela compreensão do que aconteceu. Além disso, o projeto possui um objetivo didático: é disponibilizado um material educacional completo para professores indicando como usar os hologramas em sala de aula, o que faz com que, em tese, os hologramas unam a busca pelo sentido do passado à necessidade de contato real com esse passado. Os propósitos parecem, a princípio, se encontrar na velha máxima de que Auschwitz não se repita. Os hologramas, no entanto, não são um passado real que retorna ou que não passou, mas uma

simulação em forma de repetição. Eles podem, de fato, partir de uma necessidade de presença, da vontade de comemorar um evento sublime, mas podem também ser a própria tentativa de inserir esse passado no presente. Os hologramas surgem como uma oportunidade educacional, eles existem com uma função clara e pré-estabelecida de fazer com que os sofrimentos tolerados pelos sobreviventes não sejam esquecidos pelas gerações não contemporâneas a esses sobreviventes e por isso recorrem à simulação para gerar uma resposta afetiva supostamente mais eficaz do que um filme 2D sem possibilidade de interação. Como nota Kleinberg, a presença, como concebida por pensadores como Runia, Ankersmit, Gumbrecht e Domanska, tem o foco no presente material, de modo que a presença é sempre definidora da ausência e nunca o contrário. Diferentemente da temporalidade a-histórica própria de um *setting* analítico, onde o passado se manifesta no presente como reencenação inconsciente, com os hologramas o passado é transposto para o presente por mais que os afetos mobilizados na interação tornem-se reais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo é um primeiro esboço de uma argumentação em resposta a inúmeras discussões necessárias que o meu recente contato com hologramas de sobreviventes suscitou. O projeto *New Dimensions in Testimony* gera, indiscutivelmente, questões éticas para as quais não arrisco aventure uma resposta ainda, mas também questões em relação à sua categorização nos limites da história e sua utilidade como ferramenta para a educação. Seja nos termos de uma presença do passado no presente, de uma invasão do presente no passado, ou de uma nova “contemporaneidade do não contemporâneo”, os hologramas configuram um excesso. São certamente um recurso tecnológico bastante sofisticado que parece, no entanto, dever sua existência mais à possibilidade do que à necessidade. Agora está claro que é possível preservar as memórias de um sobrevivente de um modo que se possa interagir com elas no futuro, mas é discutível se esse novo formato gera uma reação emocional ou uma possibilidade didática em algo superior a outras formas de contato com testemunhos.

No site da USC Shoah Foundation, um artigo de 2015 descreve que, das centenas de estudantes e frequentadores do Illinois Holocaust Museum & Education Center que participaram da, à época piloto, demonstração dos hologramas, muitos relataram a experiência como envolvente e poderosa, além de se sentirem mais à vontade para fazer perguntas ao Pinchas virtual do que a um sobrevivente real (Anita... 2022). Ora, tal afirmação não desbancaria o pretenso objetivo de tornar presente o passado pela via do virtual? Ou mesmo de gerar uma resposta mais empática? Certamente Gumbrecht e Runia não tinham em mente a possibilidade de interação com alguém que sobreviveu ao Holocausto, mas já não vive mais, quando defenderam a “presença”. Os hologramas são uma espécie de presença, bem como um fruto da ânsia por alguma presença quando a narrativa histórica parece não mais bastar. Essa busca pela presença pode ser atribuída ao esgotamento das possibilidades do passado diante de um presente amplo. Destaco, porém, não tanto a origem ou a causa e, sim, a radicalização do não pertencimento do passado como presença na forma holográfica. As histórias contadas pelos hologramas podem ser repetidas, mas nunca alteradas: as respostas dadas sempre serão as mesmas.

Na esteira do presentismo, o atualismo (Araújo; Pereira 2019) se apresenta também como alternativa ao regime de historicidade moderno. O atualismo, no entanto, tem sua ênfase nas experiências engendradas nos ambientes digitais. Nesse contexto de velocidade e aceleração dos processos cotidianos e culturais, o presente se torna ainda mais o determinador das demais dimensões temporais: passado e futuro não são mais do que funções do presente, seja pelo consumo da memória que acaba tomando a forma de produto descolado do passado, ou pelo consumo desenfreado de novidades que obstruem o horizonte de um verdadeiro futuro. Aqui, futuro e passado são constantemente atualizados em um presente digitalmente mediado. É nesse universo digital que predominam complexas simultaneidades, de modo que o atualismo pode ser experienciado como a convicção de que a realidade pode ser reproduzida. É ao exemplificar com um caso de perda de arquivos digitais que os autores apreendem o desespero, uma “perda catastrófica da esperança” diante da possibilidade de que “nos tempos de total disponibilidade, algo possa simplesmente desaparecer” (Araújo; Pereira 2019, 69). Os sobreviventes não são simplesmente um arquivo, mas os portadores de histórias e lições únicas e específicas que, como tudo, podem desaparecer. Há de se questionar se a solução tecnológica pode, de fato, oferecer uma alternativa para o esquecimento consequente da morte, afinal, a própria tecnologia está sujeita à obsolescência. As tecnologias são projetadas de modo que se tornarão inevitavelmente incompatíveis com as mudanças de formato. Assim, talvez a única maneira de preservar e informar sobre uma catástrofe histórica do tipo seja refletindo sobre as limitações da transmissão de uma memória traumática e, mais uma vez, sobre os limites de representação mesmo diante de novas possibilidades.

REFERENCES

- ANITA Lasker Wallfisch Records Interview for New Dimensions in Testimony. *USC Shoah Foundation*, 25 set. 2015. Disponível em: <https://sfi.usc.edu/news/2015/09/10073-anita-lasker-wallfisch-records-interview-new-dimensions-testimony>. Accessed in: 14 set. 2022.
- AGNEW, Vanessa. Lines of sight: The historical certitude of digital reenactment. In: SIMON, Zoltán Boldizsár; DEILE, Lars (Ed). *Historical Understanding: Past, Present and Future*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- ARAÚJO, Valdei Lopes de; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. *Atualismo 1.0: como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Vitória: Editora Milfontes, 2019.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Tradução de Paulo Soethe. Campinas: Editora Unicamp, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BRAGA, Sabrina Costa. *O paradigma da Shoah e a historiografia: memória e testemunho sob a ótica do trauma*. 2022. 175f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2022.
- DEILE, Lars. Favoring an offensive presentism. In: SIMON, Zoltán Boldizsár; DEILE, Lars (Ed). *Historical Understanding: Past, Present and Future*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. Obras completas. Tradução de Sérgio Tellaroli. v. 13. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

- FREUD, Sigmund. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("o caso Schreber")*, *Artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. Obras completas. Tradução de Paulo César de Souza. v. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GHOSH, Ranjan; KLEINBERG, Ethan (Ed). *Presence: Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty-First Century*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- GUALENI, Stefano. *Virtual Worlds as Philosophical Tools: How to Philosophize with a Digital Hammer*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.
- GUMBRECHT, Hans. *Depois de 1945: laténcia como origem do presente*. Tradução de Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.
- GUMBRECHT, Hans. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Tradução de Na Isabel Soares. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- GUMBRECHT, Hans. *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- HARTOG, François. *Evidência da História. O que os historiadores veem*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.
- HARTOG, François. The texture of the presente. In: SIMON, Zoltán Boldizsár; DEILE, Lars (Ed). *Historical Understanding: Past, Present and Future*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- KLEINBERG, Ethan. Presence in Absentia. In: GHOSH, Ranjan; KLEINBERG, Ethan. *Presence: Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty-First Century*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- LACAPRA, Dominick. *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Tradução de Fernando Coelho e Fabricio Coelho. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.
- RUNIA, Eelco. *Moved by the Past: Discontinuity and Historical Mutation*. New York: Columbia University Press, 2014.
- RUNIA, Eelco. *Presence. History and Theory*, v. 45, n. 1, 2006, p. 1-29.
- SILVEIRA, Pedro Telles da. From Instant History to the Infinite Archive: Digital Archiving, Memory and the Practical Past at the Roy Rosenzweig Center for History and New Media. *Historein*, v. 17.2, 2018.
- SIMON, Zoltán Boldizsár; DEILE, Lars (Ed). *Historical Understanding: Past, Present and Future*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- SMITH, Stephen. Oral History Turns Holographic. *USC Dornsife*, 28 mar. 2014. Disponível em: <https://dornsife.usc.edu/cagr-news/news/2014/03/4013-oral-history-turns-holographic>. Acesso em: 23 ago. 2022.
- WIEVIORKA, Annette. *The era of the witness*. Translated by Jared Stark. New York: Cornell University Press, 2006.

Reflexões sobre o Projeto New Dimensions In Testimony
 Passado Presente e Presente Ampliado
 Artigo recebido em 15/09/2022 • Aceito em 30/11/2022
 DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.74066
 Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I C L E

Reflections on the
New Dimensions in Testimony
Project
PAST PRESENT AND
BROAD PRESENT

SABRINA COSTA BRAGA
Universidade Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brazil
sabrinacostabraga94@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9164-7560

The *New Dimensions in Testimony* project integrates advanced filming and voice recognition techniques to present the possibility of interacting, in natural language, with the hologram of a Holocaust survivor who may no longer be alive. This article is an attempt to organize reflections around the initial estrangement caused by the contact with the holograms. For this, I mobilize notions such as of presence, broad present and presentism in order to think of holograms as a temporally non-belonging element, an excess of both past and present.

Holograms – Presence – Broad Present – Presentism

A R T I G O

Reflexões sobre o Projeto *New Dimensions In Testimony* PASSADO PRESENTE E PRESENTE AMPLIADO

SABRINA COSTA BRAGA
Universidade Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brazil
sabrinacostabraga94@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9164-7560

O projeto *New Dimensions in Testimony* integrou técnicas avançadas de filmagem e reconhecimento de voz a fim de apresentar a possibilidade de interação, em linguagem natural, com o holograma de um sobrevivente do Holocausto que pode não estar mais vivo. Este artigo é uma tentativa de organização de reflexões em torno do estranhamento inicial causado pelo contato com o projeto. Para isso, mobilizo as noções de presença, presente amplo e presentismo para pensar os hologramas como um elemento temporalmente não pertencente, um excesso tanto de passado quanto de presente.

Hologramas – Presença – Presente amplo – Presentismo

FIRST IMPRESSIONS: HISTORY? MEMORY?

More than two decades ago, Dominick LaCapra (1998, 12) has already noted that the growing interest in the Shoah testimonies was due to the advanced age of the survivors and the feeling that “living memory” would soon become a thing of the past. Especially since the Eichmann Trial, as I have argued (Braga 2022, 65-77), the testimonies of survivors emerged as a privileged way to apprehend the unimaginable content of the traumatic past. Memory began to occupy an increasingly broad space in historiography, but also in parallel with it — with regard to the place of catastrophe in the public sphere and the formation of national identities in the post-war period. The *USC Shoah Foundation* (formerly called *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*) was conceived by Steven Spielberg after the filming of *Schindler's List* (1993) with the aim of collecting as many survivor stories as possible. The Institute currently has more than 55.000 video testimonials in 43 different languages with an average duration of two hours each. When commenting on the foundation's massive undertaking, François Hartog (2011, 207-208) drew attention to the fact that this attribution of pedagogical value to memory leads it to go from the witness to the spectator without the intermediary of the historian in an attempt to make the reality of a past present through the mediation of the virtual.

A few years after Hartog's comment, the *USC Shoah Foundation* launched a new project applying digital technologies with the purpose of contributing to the Holocaust learning process through the possibility of interaction. Possibly the most incisive answer to what to do when there are no more survivors, *New Dimensions in Testimony* is a holographic project that integrates advanced filmmaking techniques and speech recognition software to create what has been called an “interactive biography”. For this interaction to happen, testimonies of survivors are recorded in a green fabric room surrounded by cameras and adequate lighting to capture a 3D image. Anita Lasker Wallfisch, one of the survivors participating in the project, answered 1250 questions in five days of recording in order to compose these later conversations in natural language with a holographic display that did not require the use of 3D glasses. According to Stephen Smith (2014), director of the foundation, *New Dimensions in Testimony* “has irreversibly changed oral history”.



Figure 1: Interview with Anita Lasker Wallfisch for the project *New Dimensions in Testimony*
Source: USC Shoah Foundation. Accessed at: <https://sfi.usc.edu/news/2015/09/10073-anita-lasker-wallfisch-records-interview-new-dimensions-testimony>



Figure 2: Talk with the hologram of Pinchas Gutter
Source: USC Shoah Foundation. Accessed at: https://ict.usc.edu/wp-content/uploads/2021/09/New-Dimensions-in-Testimony_Overview.pdf

I wonder, however, whether such a project can, in fact, be taken as history. If so, history would be a kind of repetition of the past in the present, rather than a narrative about the past — inevitably permeated by present issues. So, would interactive biography in the form of a hologram come instead closer to memory? The testimonies of survivors are certainly an act of memory, specifically of a traumatic memory whose manifestation is diverse and in its own temporality. Memory is alive. This statement can be clarified with testimonies recorded by the *USC Shoah Foundation* with survivors at different times in their

lives¹: even if the same questions are asked, over the years the answers will be different. This is because gaps will be filled in by imagination, because the testimonies will be informed by other testimonies or by new discoveries about the different aspects of the Shoah, and also because people end up giving an account of contemporary issues even when dealing with a past that is increasingly further away. Aleida Assmann (2011, 115-117) uses the Freudian notion of *Nachträglichkeit* to point out that, in memory, there is an irrecoverable loss and a supplementary recreation, that is, perceptions are interpreted only in the act of remembering, which is not reconstitution but rewrite. If memory poses questions for history precisely because it refers to problems that are still alive — a past that has not passed —, as LaCapra (1998) argues, the interaction with a person who no longer lives would not short-circuit this logic?

Anyone can talk in English to a Holocaust survivor on the computer at home. In this case, there will not be a hologram *per se*, as in the *Illinois Holocaust Museum and Education Center*, but an image on a neutral background that answers questions from the voice recognition or transcription feature. There is, on the website of the *USC Shoah Foundation*, a brief biography of each of the survivors available in the project, as well as guidelines that indicate how the interaction should be conducted. Indications range from the general “ask meaningful questions” to orientations to make sure the microphone is on. I chose to interact with the representation of Max Eisen, an Auschwitz survivor who lost his entire family in the *Lager* and, in 2014, testified at the trial of the ninety-year-old former SS member Reinhold Hanning. My initial feeling was one of discomfort, as if I were somehow disrespecting that person by talking to the hologram in such a careless way, aiming not to know more about its history, but to test and judge the technology that placed him before me. The range of questions that can be answered accurately is astonishing, but not to the point of making it look like a real conversation: often the answers are exhaustingly long; it is not possible to refer to a previously asked question; questions often need to be reformulated; and as the operation takes place from keywords, a specific question can receive a very general answer, or one that does not actually answer it. For example, if the word “food” is mentioned, it will be recognized and the answer given will be about food in concentration camps, even if that was not the question. What I concluded is that holograms do answer questions, but those questions are not necessarily ours. Eisen passed away in July of this year, an information I already had before the interaction. At a certain point, I asked something I knew could not be answered: I asked if he was still alive (*are you still alive?*) to which he replied as if I had asked how he managed to survive (*how are you still alive?*).

¹ For example, the inaugural participant of the *New Dimensions in Testimony* project, Pinchas Gutter, was previously recorded in 1995 (two hours), in 2014 to be transformed into a hologram, and again in 2017 (three hours).

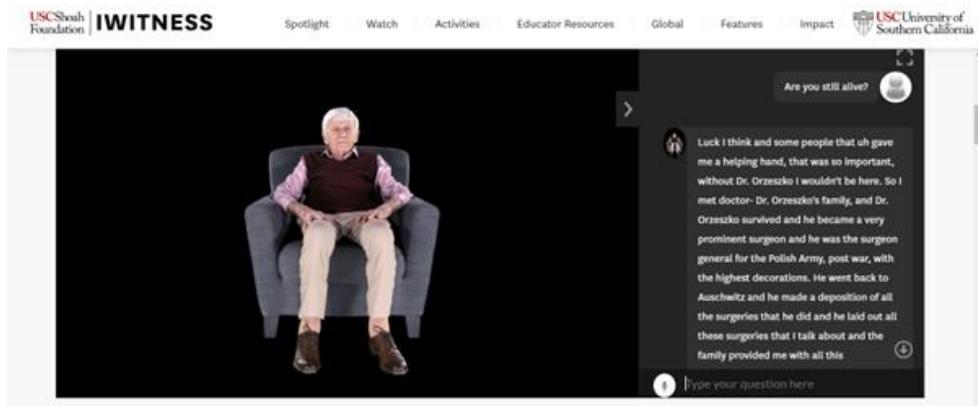


Figure 3: Talk with Max Eisen

Source: USC Shoah Foundation. Accessed at:
<https://iwitness.usc.edu/dit/maxeisen#haveaconversation>

If the intention was, in fact, to make present the reality of a past through the virtual, the result of the project does not come closer to memory than any other type of testimony. On the contrary, while previously recorded testimonies – including those from the *USC Shoah Foundation* itself – were intended to document the story of the survivors in a way that left them free to speak for themselves, the recording for the holographic project was subordinated to many more technical issues. In April of this year, during the INTH Conference (*International Network for Theory of History*) held in Puebla, Lars Deile pointed to the problem of authorship raised from the holograms. After all, the answers must be formulated in a way that involves the simulated impression of authenticity and immediacy, which would make the true authors of these stories, their witnesses, invisible. Are we, then, facing a change in what has been called “the era of the witness” (Wiewiorka 2006) — characterized by the enlargement of the place of testimony, its departure from the archive to the media? A change that presupposes not the silence of the latency moment that preceded the 1970s, but an erasure by the deliberate use of the image and representation of a survivor who does not have much time to live?

For Deile, the issue of authorship violates fundamental principles of the historical profession and, to illustrate this statement, he resorts to Benjamin's first thesis (2012, 9) on history: the automaton built in such a way that a puppet seems to be able to win all chess games, but that is actually controlled by a hunchbacked dwarf. An apparent history that conceals their philosophical presumptions and ideological interests is far from a new or unique problem exclusive of holograms. Still, holograms, in particular, are exemplary of how the urgency of technological development anticipates the historian's mediation while failing to prevent the end of living memory. The survivor is converted into a controlled puppet. But in the service of what?

PRESENTISM AND BROAD PRESENT
a case of temporal occupation

Hartog's book, released in 2003, on regimes of historicity proved to be capable of providing a vocabulary and categories of great impact. The work received a lot of attention and also a lot of criticism. Hartog (2013) presents a hypothesis (that of presentism) and an instrument (the regime of historicity). In a recently published book chapter, Hartog (2022) reaffirms that the diagnosis of the present moment as presentism² was the result of the necessary distance taken to compare the present and the past, focusing on moments of crisis. What he claims, therefore, is that we have moved from a configuration in which the future was the dominant category to a new one that delegates that role to the present. While the 19th century was largely futuristic, placing the notions of progress, acceleration and modernization at the forefront, the Second World War established a crisis in the future that was unveiled later, from the 1970s onwards. The urgency with which new technologies are developed multiplies the possibilities of exploring what is convenient to call "real time" and, therefore, it becomes increasingly necessary to be more and more in tune with time itself and to live in this time: a present time that fades away in the moment while expanding in the directions of the past and the future (Hartog 2022, 17-18).

Runia (2006) attributes to what he calls "need for presence" the expansion of the place of memory in historical studies, the clamor for the duty to remember, and the increase in the number of museums and other commemorative spaces. On the other hand, Hartog (2022, 18) puts it on the account of presentism. Presentism abandons history in favor of an instrumentalized and monumentalized memory, extending the present towards the past by evoking specific moments of that past, when the only opening to the future indicates, rather, a reiteration: "never again". In opposition to the history of the winners, memory made room for the forgotten, the victims. For him, facing a "past that does not pass" is also a way of facing a cannibal present. To refer to the past of the great catastrophes of humanity, in particular the Shoah, as "the past that does not pass" is to make a dangerous reference to which Rousso also resorted. For Rousso (2016, 221-222), the past that does not pass is the bearer of a unique regime of historicity capable of making us artificially contemporary with the sufferings inflicted on an entire collectivity in a way that recaptures an old debate between the supporters of memory and supporters of the oblivion, privileging the former. After all, the event (genocide) is insurmountable. In another moment, Rousso (2020, 71-78) places the Shoah — the landmark of the worst thing that has been committed in recent history in Europe — as a marker of this European identity. For that, he applies the concept of negative memory. A negative memory encompasses European national memory as constructed on the surface of its tragedies and marks memory's shift from patriotic to victimhood. The question is to what extent this negative

² Presentism as a diagnosis and concept takes on different meanings that will not be deepened in this article, but which can be observed, for example, in the recent controversy generated by a very poorly received essay by the president of the *American Historical Association*, James H. Sweet. The essay entitled *Is History History? Identity Politics and Teleologies of the Present* was the subject of numerous criticisms on social media, received comments in response from historians such as Joan Scott, responses from other historian associations, and ended up having an apology from Sweet attached to the original publication.

memory can and should be imposed, how the homage to the victims and the hunt for those responsible can offer some horizon for the new generations.

Roussou referred to Ernst Nolte to address an allegedly harmful memory glut. Within what later became known as *Historikerstreit*, Nolte published, in 1986, an article entitled *Vergangenheit, die nicht vergehen will* ("the past that does not want to pass") in which, resorting to a revisionist strategy, he relativizes Nazi crimes by transferring the focus to the idea of the struggle of the West against Bolshevism. In this perspective, Auschwitz would be a derivation of the gulags, a reaction, and the Shoah would be a past that condemns the present and tries to take its place. The intention is not to accuse Roussou of relativizing Nazi crimes as Nolte did, but to emphasize that there are also risks in the argument that tries to make a past pass. After all, the traumatic past can, in fact, be a past that does not pass and that one desires to make it pass, but there is no present or future that supports a repressed past. The traumatic past is not a past to be outbraved but faced (and worked through). Would holograms be, then, a symptom of that past that does not pass or another attempt to work through the trauma? It is possible to see it from this angle and it is also possible to rule out both options, since, when using technology to create an emotional connection, a repetition is created, but not a repetition in Freudian terms. The repetition that Freud dealt with presupposes a change, both in the form and in the moment of the irruption of the past into the present, while the hologram is constituted as a simulation (as will be argued) even if compared to the undesirable compulsion to repeat, since it is a duplication. Likewise, working-through is a creation, a work defined as a painful and exhausting effort to overcome resistance and release repetitive mechanisms (Freud 2010, 155) that does not, however, take a definitive format. When dealing with digital archives such as the *Roy Rosenzweig Center for History and New Media*, Silveira (2018) argues that the dependence on trauma to conceptualize contemporary historical events makes these archives function as memorials. These memorials relate not to the future, transition or change, but to the present and permanence. The main operator of presentism, according to Hartog (2022, 22), is precisely the digital condition that induces and causes rapid changes in society. This digital condition is determined by a time so short (measured in nanoseconds) that almost disappears and a time so long that escapes representation. The same type of presentism criticized by Hartog and Gumbrecht is retaken by Deile (2022) to point to a kind of temporal occupation characteristic of the desire to occupy voices from the past as memory: we conquer past and present in order to expand our presence, which does not seem enough to us. Increasingly, presentism devours everything according to its rules, limiting the exploitation of the past to the needs of the present (Deile 2022, 60). What he proposes is an "offensive presentism", a positive occupation of the limits of the present that would not mean an ever-widening present, but a suspension of expansion towards the past and the future and a "permission" for the past to pass by. After all, from this perspective, many forms of memory and commemoration are nothing more than a sanctioned form of invasion that leads people to the illusion that they have learned something from it (Deile 2022, 63). The quest is to give meaning to existence at a time marked by a broad present, of expanding simultaneities (Gumbrecht 2004, 129). Gumbrecht introduces the chronotope of globalized life in the 21st century as something not yet named, but taken by a broad present that is characterized, among other things, by turning thinking and circulating of knowledge synonymous: there is no reason or way to

stop. This broad present raises a special desire for presence (Gumbrecht 2004, 141).

In the wake of presentism, updatism (Araújo; Pereira 2019) also presents itself as an alternative to the modern regime of historicity. Updatism, however, has its emphasis on experiences engendered in digital environments. In this context of speed and acceleration of everyday and cultural processes, the present becomes even more the determinant of the other temporal dimensions: past and future are no more than functions of the present, either by the consumption of memory that ends up taking the form of a displaced product in relation to the past, or by the unbridled consumption of novelties that obstruct the horizon of a true future. Here, future and past are constantly updated in a digitally mediated present. It is in this digital universe that complex simultaneities predominate, so that updatism can be experienced as the conviction that reality can be reproduced. It is by exemplifying a case of loss of digital files that the authors apprehend despair, a “catastrophic loss of hope” in the face of the possibility that “in times of total availability, something could simply disappear” (Araújo; Pereira 2019, 69). Survivors are not simply an archive, but bearers of unique and specific stories and lessons that, like everything else, can disappear. One has to question whether the technological solution can, in fact, offer an alternative to the consequent oblivion of death, after all, technology itself is subject to obsolescence. Technologies are designed so that they will inevitably become incompatible with format updates. Thus, perhaps the only way to preserve and inform about such a historic catastrophe is to reflect on the limitations of transmitting a traumatic memory and, once again, on the limits of representation even in the face of new possibilities.

PRESENCE *the real and the simulated*

Gualeni (2015, 43-44) defines simulation as a type of possible digital experience that overcomes the cognitive and interactive limitations inherent to human beings. Simulations are not necessarily related to what is commonly called the “real world”, as experiences in alternative virtual worlds. They can also be used as training technologies, allowing professionals to gain experience without causing harm to other people or equipment. Simulations can enact circumstances that could happen but are no longer possible, such as a conversation with a Holocaust survivor. Regardless of the objective, these first-person simulations explored in new media possibilities aim at the authenticity of an affective experience. Agnew (2022, 263-264) called “digital reenactment” attempts to provide experiences in which people would acquire historical knowledge by (re)experiencing the past, which is based on the idea that the present experience has a metonymic relationship with the past. The reenactment starts from a claim of knowledge based on what can be seen and would work, in this sense, as a temporal parallel not exempt from problems of evidence or interpretation.

Whether understood as digital simulations or digital reconstitutions, it becomes clear that there is a necessary connection between holograms and reality. Unlike other types of simulation, such as some video games, holograms do not seek to enable living in an alternative world, but to temporarily expand a possibility of this world. Gualeni (2015, 53) distinguishes the definitions of worlds and reality, so that it is possible to speak of virtual worlds, but not without questioning the characterization of what is real beyond that which has some “ontological stability” and beyond the description of reality simply as something that is physically present. Returning to Heidegger, the author recalls that the reality recognized by humans as ontologically present is subject to our limitations and does not correspond to the full spectrum of what is real. He proposes reality as an indication of the most basic level of existence, the fundamental background for the perception of phenomena and the development of ontologies. This would allow worlds indexed as real (actual worlds) to be categorized in ontological structures and not simply recognized as potential or possible, enabling the definition of reality as what is immediate (Gualeni 2015, 54).

Kleinberg (2013) calls the use of the notion of presence as a tendency in the philosophy of history a theoretical paradigm. As a theoretical tool, presence serves to understand the ways in which the past literally meets the present in a meaningful and material way. According to Gumbrecht (2015, 9), although our daily and academic attention is focused on interpretation and meaning, the dimension of presence appears as a stubborn insistence. By presence, he meant that which touches us, which has substance. Runia (2006) called the presence of the past as what does not reside in the intended history or metaphorical content of the text, but the way in which the past is present in the present despite the historian's intentions, transforming itself into a phenomenon as important as that of the meaning in history. What Runia (2006, 26) called the “need for presence” presupposes the search for contact with the reality that is behind the impulse of all forms of commemoration and that does not necessarily seek to stop and preserve time. It arises, however, when there is an urgency to reestablish contact in the face of the imminence of the end of something's existence. He goes so far as to attribute to this need for presence the boom in studies on memory that proceeded the launch of *Les Lieux de Mémoire* (1984) by Pierre Nora. Such a need is a symptom of the determination to explain the problem of continuity and discontinuity in history, or how the past, irretrievably gone, can seem more real than our present (Runia 2006, 3-5). Metonymy serves, then, as an adequate tool to deal with the question of discontinuity and the need for presence, functioning as the trope of presence in absence, a “metaphor for the intertwining of continuity and discontinuity” (Runia 2006, 6)³.

Kleinberg (2013, 10-13) understands the criticism by Gumbrecht, Ankersmit and Runia, among others, of authors integrated into the so-called linguistic turn as a kind of return of the real, going from language to experience in response to a supposed alienation of the past as a consequence of the “culture of interpretation” (Gumbrecht 2004, 7) or the “heyday of metahistoriography” (Runia 2006, 3). This return requires moving away from the infinite interpretations made possible by theory towards a way of relating to the past based on contact, that is, on unmediated access to what one can feel or touch. The paradigm of presence would therefore shape a rejection of the domain of language, an attempt to bring together meaning and reality in a connection

³ Runia considers all historiography essentially metonymic, unlike Hayden White who, according to him, makes an unjustified reduction of the concept (Runia 2006, 29).

focused on materiality and not on textuality. The rise of presence as a historical category can be associated with a desire to keep the past in the present, taking history as an ongoing process while moving away from the notion of a constructed past towards a past that actually exists (Kleinberg 2013, 12). In this way, the desire for presence can be seen as a search for stability. For Runia (2003, 5), what manifests itself in the propensity for commemorations, in memorials, in monuments, in the fascination with memory in general, is not even the search for a meaning, but the desire for presence, to be in contact with the reality (of the past).

Runia (2006, 8) makes a curious parallel between his defense of the attempt to bring the past into the present and the way in which Freud began to approach the past of his patients. Freud, he argues, turned to a radical presentism by stopping addressing the past and exploring symptoms and transference in the psychoanalytic encounter. This change of focus, from the past to the present, would show how it is possible not to start with history and, even so, to culminate in it through aspects of the present that cannot be unveiled without turning to the past. The comparison is interesting as it shows that the past does not simply pass, but returns and shows itself in the present — especially in the case of a traumatic past. There is a past that cannot be remembered at the same time that it cannot be forgotten, therefore, it manifests itself in various ways in the psychoanalytic process. If we consider the past-present relationship in psychoanalysis, however, a presence of the past can be associated much more with the moment of repetition than with the moment of working-through. An experience of a traumatic event, for example, is too absurd a stimulus to be apprehended by the available symbolic mechanisms, that is, there is an impediment to the immediate working-through of an event (Freud 2014, 299), generating a pattern of persistent suffering that can be noticed mainly in dreams and repetitions (reenactments). At the time of treatment, the same symptoms that led the patient to seek help are repeated. It does not expose a new fact, but an old condition that is not simply a “historical matter”, but something current and real, on which it is possible to act through a “return to the past”. The role of the psychoanalyst, in this context, is to make resistance conscious so that the patient can finally fill in the gaps in memory and stop repeating (Freud 2010, 148). The point of estrangement is precisely this: working-through (*Durcharbeitung*) is a form of production of meaning that takes place from the intersection between past and present — since the first step is the awareness of the presence of this past —, but which allows the end of the repetition. Something new is produced that waives the insurgency of that past in the form of a symptom. This production necessarily passes through language. Working-through is a work that requires listening and narration, remembering and transformation.

According to Runia (2014, 126), it is the degree of discontinuity, not the extent of destruction and death, that makes an event traumatic. Thinking of a traumatic event as an event that emerges in disagreement with the world (or the view of this world) from which it derives is closer to the Freudian view of trauma and the reading of historians (such as Saul Friedländer or Dominick LaCapra) who adopted psychoanalytic concepts to deal with the great catastrophes of the 20th century, especially the Shoah. The focus on representation, however, is not well received by Runia (2006, 3) who considers that the debate ends up focusing on words and not on horrors, which would do little to come to terms with a traumatic event, that is, to establish a worldview in which it ceases to be

impossible (Runia 2014, 126). These traumatic events — included in what Runia called sublime events (unpredictable and unimaginable) — generate in us the desire to celebrate, to visit places where everything happened even if we have no personal connection with these events and places. Following his argument, memory is not a distinct approach to history, but commemoration is. When the objective of assimilating the meaning of the past is no longer enough, it is necessary to feel its presence.

These sublime events, performed by people, raise questions about who we are, the beings capable of committing such acts. One of Runia's theses (2014, 9) in relation to commemoration is that the more we celebrate "what we did", the more we become people who did not do it. It is possible to think of testimonies in the form of holograms as a face of this need for presence and in opposition to the search for meaning, for understanding what happened. In addition, the project *New Dimensions in Testimony* has a didactic objective: a complete educational material is made available to teachers indicating how to use holograms in the classroom, which means that, in theory, holograms unite the search for the meaning of the past with the need for real contact with that past. The purposes seem, at first, to be found in the old dictum that Auschwitz must not be repeated. Holograms, however, are not a real past that returns or has not passed, but a present simulation in the form of repetition. They can, in fact, stem from a need for presence, from the desire to commemorate a sublime event, but they can also be the very attempt to insert that past into the present. Holograms appear as an educational opportunity, they exist with a clear and pre-established function of ensuring that the suffering tolerated by survivors is not forgotten by generations not contemporary with these survivors and therefore resort to simulation to generate an affective response supposedly more effective than a 2D movie with no possibility of interaction. As Kleinberg notes, presence, as conceived by thinkers such as Runia, Ankersmit, Gumbrecht and Domanska, is focused on the material present, so that presence is always defining absence and never the other way around. Unlike the ahistorical temporality of an analytical setting, where the past manifests itself in the present as an unconscious reenactment, with holograms the past is transposed into the present no matter how much the affects mobilized in the interaction become real.

CONCLUSION

This article is a first draft of an argument in response to a number of necessary reflections that my recent contact with survivor holograms has elicited. The *New Dimensions in Testimony* project undoubtedly raises ethical questions to which I cannot venture an answer yet, but also questions regarding its categorization within the limits of history and its usefulness as a tool for education. Whether in terms of a presence of the past in the present, an invasion of the present in the past, or a new "contemporaneity of the noncontemporaneous", holograms configure an excess. They are certainly a very sophisticated technological resource that seems, however, to owe their existence more to possibility than to necessity. It is now clear that it is possible to preserve a survivor's memories in a way that can be interacted with in the future, but it is debatable whether this new format generates an emotional reaction or a didactic possibility in anything superior to other forms of contact with testimonies.

On the *USC Shoah Foundation* website, a 2015 essay describes that of the hundreds of students and attendees of the *Illinois Holocaust Museum & Education Center* who participated in the pilot demonstration of the holograms, many reported the experience as engaging and powerful. They also reported that they felt more comfortable asking questions to the virtual Pinchas than to a real survivor (Anita... 2022). Now, would not such a statement debunk the alleged objective of making the past present through the virtual? Or even to generate a more empathetic response? Certainly, Gumbrecht and Runia did not have in mind the possibility of interacting with someone who survived the Holocaust but is no longer alive when they defended “presence”. Holograms are a kind of presence, as well as a result of the yearning for some presence when the historical narrative no longer seems to be enough. This search for presence can be attributed to the exhaustion of past possibilities in the face of a broad present. I highlight, however, not so much the origin or the cause, but the radicalization of the non-belonging of the past as a presence in holographic form. The stories told by holograms can be repeated, but never changed: the answers given will always be the same.

REFERENCES

- ANITA Lasker Wallfisch Records Interview for New Dimensions in Testimony. *USC Shoah Foundation*, 25 set. 2015. Disponível em: <https://sfi.usc.edu/news/2015/09/10073-anita-lasker-wallfisch-records-interview-new-dimensions-testimony>. Accessed in: 14 set. 2022.
- AGNEW, Vanessa. Lines of sight: The historical certitude of digital reenactment. In: SIMON, Zoltán Boldizsár; DEILE, Lars (Ed). *Historical Understanding: Past, Present and Future*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- ARAÚJO, Valdei Lopes de; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. *Atualismo 1.0: como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Vitória: Editora Milfontes, 2019.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Tradução de Paulo Soethe. Campinas: Editora Unicamp, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Tradução de João Barreto. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BRAGA, Sabrina Costa. *O paradigma da Shoah e a historiografia: memória e testemunho sob a ótica do trauma*. 2022. 175f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2022.
- DEILE, Lars. Favoring an offensive presentism. In: SIMON, Zoltán Boldizsár; DEILE, Lars (Ed). *Historical Understanding: Past, Present and Future*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. Obras completas. Tradução de Sérgio Tellaroli. v. 13. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, Sigmund. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoíia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), Artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. Obras completas. Tradução de Paulo César de Souza. v. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GHOSH, Ranjan; KLEINBERG, Ethan (Ed). *Presence: Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty-First Century*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- GUALENI, Stefano. *Virtual Worlds as Philosophical Tools: How to Philosophize with a Digital Hammer*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.
- GUMBRECHT, Hans. *Depois de 1945: latência como origem do presente*. Tradução de Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

- GUMBRECHT, Hans. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Tradução de Na Isabel Soares. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- GUMBRECHT, Hans. *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- HARTOG, François. *Evidência da História. O que os historiadores veem*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.
- HARTOG, François. The texture of the present. In: SIMON, Zoltán Boldizsár; DEILE, Lars (Ed). *Historical Understanding: Past, Present and Future*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- KLEINBERG, Ethan. Presence in Absentia. In: GHOSH, Ranjan; KLEINBERG, Ethan. *Presence: Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty- First Century*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- LACAPRA, Dominick. *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Tradução de Fernando Coelho e Fabricio Coelho. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.
- RUNIA, Eelco. *Moved by the Past: Discontinuity and Historical Mutation*. New York: Columbia University Press, 2014.
- RUNIA, Eelco. *Presence*. *History and Theory*, v. 45, n. 1, 2006, p. 1-29.
- SILVEIRA, Pedro Telles da. From Instant History to the Infinite Archive: Digital Archiving, Memory and the Practical Past at the Roy Rosenzweig Center for History and New Media. *Historein*, v. 17.2, 2018.
- SIMON, Zoltán Boldizsár; DEILE, Lars (Ed). *Historical Understanding: Past, Present and Future*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- SMITH, Stephen. Oral History Turns Holographic. *USC Dornsife*, 28 mar. 2014. Disponível em: <https://dornsife.usc.edu/cagr-news/news/2014/03/4013-oral-history-turns-holographic>. Acesso em: 23 ago. 2022.
- WIEVIORKA, Annette. *The era of the witness*. Translated by Jared Stark. New York: Cornell University Press, 2006.

Reflections on the
New Dimensions in Testimony Project
Past Present and Broad Present

Artigo recebido em 15/09/2022 • Aceito em 30/11/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.74066
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

ENTRE A INEVITABILIDADE
DO TRAUMA E A
(IM)POSSIBILIDADE DO LUTO
*dinâmicas da historicidade em
tempos de catástrofe*

ANDRÉ RAMOS

Universidade do Estado de Minas Gerais
Carangola | Minas Gerais | Brasil
andre.ramos@uemg.br
orcid.org/0000-0002-4624-4524

RAFAEL DIAS CASTRO

Universidade Estadual de Montes Claros
Montes Claros | Minas Gerais | Brasil
rafael.castro@unimontes.br
orcid.org/0000-0003-3101-3253

O presente artigo pretende contribuir com o entendimento de como as dinâmicas próprias do tempo histórico moderno e da temporalidade histórica atualista, diagnosticada contemporaneamente, intensificam as possibilidades da reprodução de experiências traumáticas e reduzem drasticamente a possibilidade da experiência do luto, ainda mais imprescindível em tempos de catástrofe pandêmica. A intensão é realizar essa reflexão a partir de uma interlocução entre estudos no âmbito da teoria da história e da psicanálise. Mediante à reflexão sobre essas dinâmicas históricotemporais hegemônicas, pretende-se apontar e favorecer a emergência de outras formas de abertura para a articulação das experiências da historicidade, capazes de dar voz à diferença, assim como à corpos e afetos disruptivos.

Tempo histórico—Tempo presente—Teoria da História—Psicanálise

A R T I C L E

BETWEEN THE
INEVITABILITY OF TRAUMA
AND THE (IM)POSSIBILITY OF
MOURNING

*dynamics of historicity
in times of catastrophe*

ANDRÉ RAMOS

Universidade do Estado de Minas Gerais

Carangola | Minas Gerais | Brasil

andre.ramos@uemg.br

orcid.org/0000-0002-4624-4524

RAFAEL DIAS CASTRO

Universidade Estadual de Montes Claros

Montes Claros | Minas Gerais | Brasil

rafael.castro@unimontes.br

orcid.org/0000-0003-3101-3253

This article intends to contribute to the understanding of how the dynamics of modern historical time and the contemporary one, characterized by updatism, intensifies the possibility of reproducing traumatic experiences and drastically reduce the likelihood of mourning, which is even more central in times of pandemic catastrophe. The intention is to carry out this reflection departing from a dialogue between studies in the scope of the theory of history and psychoanalysis. Throughout the examination of these hegemonic historical-temporal dynamics, it is intended to point out and favor the emergence of other forms of opening for the articulation of historicity, capable of giving voice to difference, as well as too disruptive bodies and affections.

Historical time—Present time—Theory of History—Psychoanalysis

INTRODUÇÃO

Estudos contemporâneos no âmbito da teoria da história e história da historiografia têm intensificado a agenda a respeito da necessidade de reflexão sobre as formas pelas quais apresentamos, representamos e experimentamos a temporalidade histórica, tematizando questões ético-políticas de ampla relevância social, que nos levam a refletir sobre as interpenetrações, as continuidades e descontinuidades que enredam presente, passado e futuro (Araujo & Pereira 2019, 2020; Nicolazzi [et al.] 2019; Malerba 2018; Kleinberg 2017; Salomon 2018). Desse modo, as reflexões a respeito das complexidades relativas à mediação da distância histórica entre o presente e o passado (Phillips 1997; Ramos 2019a), os estudos teóricos sobre a “presença” material do passado (Ankersmit 2005; Gumbrecht 2010; Kleinberg & Ghosh 2013; Runia 2014) e a “irrevogabilidade” de passados traumáticos (LaCapra 2014; Bevernage 2018; Kleinberg 2017; Mbembe 2017) apontam para a precariedade de estabelecermos a autoridade do conhecimento historiográfico profissional exclusivamente a partir do entendimento sedimentado no século XIX de que a aceleração do tempo histórico torna a escrita da história possível, história que se quer grafada com “H” maiúsculo. O diagnóstico de Reinhart Koselleck (2006, 2013, 2014) de que o tempo histórico moderno se constituiu enredado à percepção da “simultaneidade do não simultâneo” torna premente a nossa problematização a respeito da impossibilidade de compreendermos o presente enquanto uma realidade transitória ou encerrada em si mesma (Bevernage & Lorenz 2013; Ramos 2019b; Rodrigues & Gumbrecht 2021).

Autores importantes para o repertório da teoria da história contemporânea, como Hans Gumbrecht (2015) e François Hartog (2013), têm apontado que vivemos em um presente incapaz de abrir possibilidades futuras, propondo, desse modo, o diagnóstico do “presente amplo” ou do “presentismo”. Gumbrecht e Hartog ressaltam em seus diagnósticos como o nosso presente é inundado de passados que, por sua vez, não possuem o potencial de possibilitar a emergência de utopias como as experienciadas na modernidade. Tais diagnósticos têm sido problematizados no âmbito dos estudos que dialogam intensamente com o repertório da teoria da história e história da historiografia produzidos no Brasil, a exemplo dos trabalhos de Paulo Arantes (2014), Valdei Araújo e Mateus Pereira (2019, 2020), Marcelo Rangel (2019) e Rodrigo Turin (2019), que chamam a atenção para a necessidade da redinamização da experiência do tempo histórico vivida em nossa contemporaneidade. A partir de estratégias analíticas distintas, os autores argumentam sobre a necessidade de nos abrirmos e trabalharmos para a elaboração de perspectivas não prescritivas do tempo histórico, valorizando a abertura disruptiva para a alteridade, com o intuito de viabilizar o enfrentamento do discurso da técnica e do neoliberalismo, que são os responsáveis por congelar o presente, ao estabelecê-lo como horizonte histórico solar.¹

O presente artigo pretende contribuir para a reflexão de como a catástrofe em escala global provocada pela pandemia de COVID-19 aprofunda radicalmente a replicação de experiências traumáticas provocadas pela experiência histórica moderna e atualista, a partir de um diálogo com a

¹ Para um aprofundamento dessa discussão, conferir: Tamm & Olivier (2019) e Simon (2019).

psicanálise.² Para isso, conjecturamos como a crise provocada pela ampla disseminação do novo coronavírus instaura situações angustiantes e traumáticas, abalando e reconfigurando as possibilidades de experiência do tempo histórico e de produção de sentido individual e coletivo – ambas centrais à psicanálise. Assim sendo, a mobilização dos repertórios no âmbito da teoria da história tem em vista o confronto com a incomensurabilidade de outro campo de saber, a psicanálise, não passível de redução ao historiográfico, por um lado, e nem passível de ser concebida como produtora de explicações últimas sobre o real, por outro, mas que pode nos auxiliar a reelaborar os limites e possibilidades de nossos conceitos, categorias, afetos e formas de representação/apresentação da experiência, especialmente perante o desafio de refletir ante a complexidade de um processo catastrófico em escala global.

Naturalmente, a ideia não é reduzir as complexidades relativas às articulações da experiência histórica contemporânea a partir de uma leitura sob bases teóricas da psicanálise, mas refletir sobre os impactos subjetivos e coletivos causados na experiência histórica contemporânea, considerando a riqueza da polifonia implicada na articulação dos campos de saberes em questão. Portanto, o diálogo com o campo psicanalítico se justifica ante à sua preocupação com a elaboração das temporalidades individuais, suas experiências e sua história em sua articulação com historicidades compartilhadas socialmente, oferecendo um repositório privilegiado de noções e concepções do tempo na atual conjuntura de catástrofe.

TEMPORALIDADES E PSICANÁLISE

No momento em que o presente parágrafo é redigido, em 18 de agosto de 2022, os dados de casos e mortes confirmadas por COVID-19 em escala global são alarmantes. Segundo a OMS, 589.680.368 milhões de pessoas manifestaram a doença, ao passo que 6.436.519 milhões morreram. Os números recordes de manifestação da doença e de morte se encontram nos Estados Unidos, onde temos o número de 91.846.336 milhões de casos confirmados e 1.027.094 milhões de mortes; na Índia, são 44.286.256 milhões de casos confirmados e 527.134 mil mortes; no Brasil temos o número de 34.178.240 milhões de casos confirmados e 681.557 mil mortes.³

Mesmo perante a tal cenário, está aberta a possibilidade de reelaborarmos projetos de futuro nos quais os estudos historiográficos possam ter um papel fundamental no que tange à sedimentação de compreensões da historicidade comprometidas com o respeito à diferença e o acolhimento da vulnerabilidade, de forma a aprofundar o entendimento de que os números em questão se trata de vidas humanas, inseparáveis de suas histórias individuais, coletivas e afetos. A complexidade da experiência da historicidade contemporânea aponta para as pluralidades de reações à catástrofe da COVID-19, para a impossibilidade ou

² Existe uma ampla produção no âmbito das humanidades em escala global que tem tematizado os impactos da crise provocada pela pandemia de COVID-19 nos indivíduos e nas coletividades a partir de variadas perspectivas teórico-metodológicas. Devido à limitação de espaço, mencionamos alguns trabalhos importantes, como os de Araujo & Pereira (2020), Davis [et al.] 2020, Tostes (2020) e Amadeo (2020).

³Acessado pela última vez no dia 18 de agosto de 2022 no site da *World Health Organization*: <https://covid19.who.int/>.

não de ação no presente, para a idealização, rejeição, inquietações ou assombramentos provocados pelo passado.

É importante definir, de início, que compreendemos a dinâmica temporal pandêmica como catástrofe, o que significa reconhecer que, obviamente, existem experiências individuais, mas principalmente coletivas envoltas nesse processo, que necessariamente deixa marcas em todos os envolvidos. Se na teoria psicanalítica as formas de afetação diante de circunstâncias externas capazes de provocar neuroses traumáticas podem ser compreendidas como um ponto decisivo da subjetivação dos sujeitos, a pandemia do COVID-19 tende a estreitar o que considerávamos como a individualidade e a descontinuidade entre os sujeitos.⁴ Conforme apontam os psicanalistas Júlio Verztman e Daniela Romão-Dias (2020), o momento da pandemia é um momento de catástrofe tanto no que tange ao seu potencial traumático quanto ao seu violento clamor por transformação, pois o fato de cada um ter sua vivência singular não modifica o fato de haver, nesse mundo, algo que é coletivo, compartilhado: “modos estáveis de vida e de relação, hierarquias sociais e configurações políticas tendem a ser profundamente abaladas e transformadas pela catástrofe. Ela faz nascer, diante de nossa percepção, um universo novo dentro do qual temos dificuldade para nos reconhecer” (Verztman & Romão-Dias 2020, 273). Ainda segundo eles, a catástrofe nos exige um trabalho compartilhado de construção do sofrimento e de alternativas psíquicas, pois a inevitabilidade da perda, da dor e do sofrimento diante da catástrofe são aspectos democráticos marcantes: “a dor nunca é o que se espera dela, é sempre uma novidade. Ela é a aparência de um presente que não se torna passado, misturada com a sensação de obliteração do futuro” (Verztman & Romão-Dias 2020, 275).

A aproximação entre a história e a psicanálise não é incomum em meio aos cursos de formação de historiadores, professores e humanistas de forma geral.⁵ Em meio aos teóricos da história, o diálogo renovado com a teoria psicanalítica é cada vez mais constante (Kleinberg 2017; Bevernage 2018; Acha 2007; Runia 2014). Para o historiador Omar Acha, o diálogo dos historiadores com a obra de Freud é extremamente proveitoso, pois “[a] particularidade do conceito de tempo freudiano não reside em um saber sobre o passado ou sobre o presente, senão em uma implicação recíproca” (Acha 2007, 15). Omar Acha afirma que, para Freud, “[o] problema decisivo residia na conflitividade do

⁴ É importante frisar que o diálogo entre história e psicanálise aqui proposto pressupõe o distanciamento crítico dos aspectos a-históricos também presentes nas reflexões de Freud, a exemplo da sua leitura universalista do mito de Édipo, como argumenta Jean-Pierre Vernant (1988), assim como dos autores que propuseram um diálogo entre história e psicanálise pautado por um viés semelhante, responsável por reduzir a complexidade dos fenômenos sociais à arquétipos concebidos como inerentes à uma pretensa natureza humana. Como Joan Scott (2012) argumenta a partir da sua crítica veemente à psico-história praticada nos EUA a partir da década de 1970, o estabelecimento de conexões causais entre indivíduos, eventos e processos históricos e teorias psicanalíticas a-históricas empobrece a possibilidade de diálogo entre esses campos de saberes incomensuráveis, passíveis de um diálogo profícuo à medida que não se prestem à redução das complexidades da experiência histórica.

⁵ A própria defesa empreendida por Freud de que a prática da psicanálise não deve ser restringida à médicos, sendo o conhecimento cultural, literário e histórico fundamental para a atuação do analista, atestam a possibilidade do diálogo profícuo entre história e psicanálise (Acha 2007). A vinculação da psicanálise às ciências humanas, devido ao seu caráter interpretativo, apesar das raízes da formação de Freud no âmbito das ciências naturais e dos aspectos a-históricos de suas teorias, é amplamente defendida em meio aos especialistas em psicanálise da contemporaneidade (Mezan 2007; Barros [*et al.*] 2010).

desejo com as normas sociais” (Acha 2007, 14). Assim, a análise dos sujeitos individuais apenas “adquiriam eficácia em uma experiência temporalizada e socializada” (Acha 2007, 14). Por sua vez, em consonância com os pressupostos de Acha, Dominick LaCapra apresenta argumentos incisivos sobre as contribuições que a psicanálise pode trazer para os estudos historiográficos:

Conceitos psicanalíticos básicos, tais como transferência, repressão, rejeição, passagem ao ato e elaboração, anulam a oposição entre o individual e o coletivo e são individualizados e coletivizados em vários níveis como aplicáveis em contextos diferentes (por exemplo, à relação clínica, à família, à nação, às classes, à relação entre professores e alunos, ou, em diferentes registros, a relação entre um grupo de acadêmicos e um objeto de estudo) (LaCapra 2014, xviii-xix).

A teoria psicanalítica, na busca pela compreensão do funcionamento do aparelho psíquico, estabelece como primordial a evocação de passados com vistas à elaboração de futuros, reconhecendo o passado no presente e trabalhando essa relação segundo modelos de imbricação, correlação, cena, jogo, dentre outros aspectos, no intuito de engendrar, no presente registrado no trabalho analítico, um futuro que escape da repetição. Maria Rita Kehl (2009) ressalta que o aparelho psíquico freudiano obedece a três modalidades temporais: o tempo pulsional, cílico, regulado pelos modos de satisfação e repetição; uma segunda temporalidade seria o tempo do eterno retorno em que predomina a pulsão de morte; e a terceira seria a atemporalidade do inconsciente, que não leva em conta a passagem do tempo cronológico.

A psicanálise observa o passado, conforme aponta Michel de Certeau (2011), através de qualidades de sua natureza ora recalculada, escondida, reprimida, esquecida, sendo tal existência ambivalente, concebida como presença ausente. Já a historiografia desenvolve-se, ao contrário, em função de um corte entre o passado e o presente, como resultado das relações de saber e de poder entre dois lugares: o lugar presente (científico, social) e os lugares (museus, arquivos) em que são guardados os materiais que são objetos da pesquisa e os sistemas e acontecimentos do passado, cuja análise é permitida por meio desses materiais. Ainda que se verifique o confronto entre duas estratégias do tempo, Certeau não deixa de observar que ambas desenvolvem questões análogas:

princípios e critérios em nome dos quais seja possível compreender as diferenças ou garantir continuidades entre a organização do atual e as antigas configurações; conferir valor explicativo ao passado e/ou tornar o presente capaz de explicar o passado; reconduzir as representações de outrora ou atuais a suas condições de produção; elaborar as maneiras de pensar e, portanto, de superar a violência, incluindo a violência que se articula no próprio pensamento; definir e construir a narrativa que é, nas duas disciplinas, a forma privilegiada conferida ao discurso da elucidação (Certeau 2011, 73).

Diferentemente da indústria farmacêutica, comprometida em submeter pragmaticamente o indivíduo às “tiranias do presente”, Michael Roth expõe que a terapia psicanalítica, através da relação de transferência não prescritiva entre analista e analisante (paciente), atua no sentido de possibilitar a emergência de narrativas lastreadas historicamente, por sua vez, capazes de abrir possibilidades de futuro:

O analisante faz múltiplos investimentos nas possibilidades de insight através da relação analítica, e ao fazê-lo é parte da história conflitiva que leva a pessoa a desejar mudança; fazendo isso também é parte daquela história que no presente faz qualquer mudança extremamente difícil. A história conflitiva da pessoa é o presente, e qualquer mudança que pode ocorrer deve ocorrer através dessa história (Roth 2016, 22).

Partindo do diálogo com Sigmund Freud é possível desenvolver instrumentos teórico-metodológicos que nos permitam desconstruir a autonomia metafísica do “eu”, corroborada pelas filosofias da história moderna, como explorado por Koselleck (1999) a propósito do contexto de consolidação do individualismo burguês. As abordagens psicanalíticas de Freud apontam para a forma dramática pela qual o “eu” se constitui em face a alteridade, uma vez que a condição do conhecimento parcial de si mesmo é a relação com o “outro”. Em outras palavras, isso implica em dizer que os discursos freudianos para enunciar a questão da subjetividade no campo da civilização, no sentido universalista desta última, foram comentários tecidos sobre a condição do sujeito na modernidade.⁶ De acordo com o psicanalista Joel Birman (2005), na leitura de Freud sobre a condição do sujeito na civilização o que está em pauta é a tensão entre o registro da pulsão e o registro da civilização, relação essa sempre pensada como sendo da ordem do conflito, através da condição de desamparo da subjetividade no espaço social e na desarmonia nos laços sociais.

Essa leitura de Freud fica evidente no ensaio sobre “O Mal-Estar da Civilização” (1929/1930), em que ele apresenta a tese a respeito da existência de um antagonismo intransponível entre as exigências da pulsão e as da civilização. Segundo a leitura de Freud, para que a civilização possa se desenvolver, o homem tem que pagar o preço da renúncia da satisfação de suas pulsões, o que impõe a ele o desprazer, fruto do acúmulo pulsional. Além disso, Freud destaca a luta constante do sujeito frente a civilização, já que em todos os seres humanos existem tendências destrutivas, antissociais e anticulturais.⁷ A civilização, portanto, mantém uma luta constante contra o sujeito e sua liberdade, substituindo o poder do indivíduo pelo poder da comunidade. Para tanto, a civilização incide sobre o desejo no sentido da agressão, enfraquecendo-o e desarmando-o, sendo responsável pela implantação no interior mesmo do

⁶ É interessante observar esse discurso freudiano a partir da dinâmica de recepção, via ciência psiquiátrica no Brasil nas primeiras décadas do século XX, no intuito de formulação de um projeto civilizatório que educaria um “id primitivo” para sua sublimação em um “ego civilizado”. Conferir: Castro 2015.

⁷ A essas tendências destrutivas, Freud designaria como *Pulsão de Morte*, que caracteriza uma categoria fundamental de pulsões que se contrapõem à *Pulsão de Vida* e que tendem para a redução completa das tensões, isto é, tendem a reconduzir o ser vivo ao estado inorgânico. Voltadas inicialmente para o interior e tendente à autodestruição, a Pulsão de Morte seria secundariamente dirigida para o exterior manifestando-se então sob a forma da pulsão agressiva ou destrutiva. Já a Pulsão de Vida abrange não apenas as pulsões sexuais propriamente ditas, mas ainda as pulsões de autoconservação (Laplanche & Pontalis 1988, 534-537).

sujeito de uma instância para vigiá-lo: *o sentimento de culpa*.⁸ Assim, a civilização obedece a um impulso erótico interior que tende a levar os seres humanos a se unirem num grupo intimamente ligado, mas que para atingir tal objetivo precisa de um aumento permanente do sentimento de culpa. O problema crucial para o ser humano é, de acordo com o texto freudiano, o de saber até que ponto o desenvolvimento cultural consegue sobrepujar a perturbação da vida comunitária causada pela pulsão humana de agressão e de autodestruição.

Freud comprehende que a consciência se encontra lançada em jogos de alienações inconscientes, que abarcam o desejo do “eu”, o desejo do “outro” e um fator intersubjetivo fundamental, a linguagem. Partindo desse complexo, ao qual se desprega a construção social e política do sujeito, podemos desenvolver a pré-noção da impossibilidade de acesso à essência dos indivíduos, de uma nação ou de uma época. A historiadora e psicanalista Clara de Góes argumenta que a psicanálise não se define enquanto uma investigação ontológica sobre o sentido do ser, justamente pelo fato do sujeito da psicanálise ser compreendido como construído socialmente mediante o compartilhamento conflitivo da linguagem (Góes 2012, 26). Assim sendo, Góes explora como o sujeito se caracteriza pela falta, recorrendo à metáfora da lógica do fantasma de Jacques Lacan: “A falta não é um mero déficit, ela é o impedimento estrutural da completude e da compreensão, da adaptação apaziguadora à realidade” (Góes 2012, 40).

Nesse sentido, Freud nos mostra o aspecto constitutivo do laço inter-humano em relação com o “eu”. O inconsciente, portanto, é social e político, é parte integrante da constituição do sujeito. Desse modo, Freud escreve no texto *Introdução ao Narcisismo* (1914): “Do ideal do Eu sai um importante caminho para o entendimento da psicologia da massa. Além do seu lado individual, ele tem o social, é também o ideal comum de uma família, uma classe, uma nação” (Freud 2010, 34). O empecilho à satisfação dos desejos do “eu” se dá em consonância ao surgimento de mecanismos sociais que promovem o autorreconhecimento mediado pela relação com o “outro”. Assim sendo, a linguagem é parte constitutiva da relação de construção conflituosa do “eu” em meio às esferas inconscientes.

⁸ Expressão utilizada em psicanálise numa acepção muito ampla. Pode designar um estado afetivo consecutivo a um ato que o indivíduo considera repreensível, ou ainda um sentimento difuso de indignidade pessoal sem relação com um ato determinado de que o indivíduo se acuse. Por outro lado, é postulado em análise como sistema de motivações inconscientes que explica comportamentos de fracasso, condutas delinquentes, sofrimentos infligidos a si mesmo pelo indivíduo, etc. Neste último sentido, a palavra “sentimento” só com reservas deve ser utilizada, na medida em que o indivíduo pode não se sentir culpado ao nível da experiência consciente (Laplanche & Pontalis 1988, 614-615).

As elaborações psicanalíticas de Lacan, por sua vez, não passaram ao largo da reflexão sobre a temporalidade histórica. Para Lacan, “[o] palco em que fazemos a montagem desse mundo” é “a dimensão da história”. Assim sendo, Lacan afirma no *Seminário 10: a angústia*, de 1962-1963:

pode-se levantar a questão de saber o que o mundo, o que chamamos de mundo no começo, com toda a inocência, deve ao que lhe é devolvido por esse palco [“dimensão da história”]. Tudo o que temos chamado de mundo ao longo da história deixa resíduos superpostos, que se acumulam sem se preocupar minimamente com as contradições. O que a cultura nos veicula como sendo o mundo é um empilhamento, um depósito de destroços de mundos que se sucederam e que, apesar de serem incompatíveis, não deixam de se entender muito bem no interior de todos nós (Lacan 2005, 43).

Ante à impossibilidade de contentamento com um presente orientado pelo consumo, que coloca limite à possibilidade de articulações de estratos temporais favorecedores da emergência de futuros abertos à diferença (Kehl 2009), intensifica-se a possibilidade do aprofundamento do diálogo entre história e psicanálise, campos de saberes incomensuráveis, como coloca Joan Scott, mas tal “[r]econhecimento de limites pode ter o efeito paradoxal de não assegurar fronteiras e sim flexibilizá-las” (Scott 2012, 82). Para Scott, é dos espaços fluidos, “tremendamente excitantes”, das fronteiras entre as áreas de saberes que pode emergir “um repensar que ‘faz história’, no sentido de sua escrita e da efetivação de mudança” (Scott 2012, 83).

DINÂMICAS DO TEMPO HISTÓRICO CONTEMPORÂNEO *entre a inevitabilidade do trauma e a (im)possibilidade do luto*

Especialmente na condição catastrófica da pandemia, é possível perceber como o trauma provocado pelos ideais de aceleração e progresso se aprofundam, tendo em vista a redução dos horizontes de expectativas imposta pelo meio ambiente e pelo caráter excludente do neoliberalismo (Birman 2020). O traumático se perpetua em meio à constante repetição da tentativa de alcançar as promessas neoliberais meritocráticas que nunca se realizam, mas são reatualizadas por um gozo autoflagelante permanente, hábil em prometer redenção e limitar-se à entrega de satisfações cada vez mais efêmeras (Kehl 2009; Góes 2008).

Segundo Paulo Arantes, “a dinâmica temporal do capitalismo”, embora seja uma “temporalidade direcional”, que se constitui impulsionada pela aceleração do tempo histórico, “não conduz a um futuro qualitativamente diferente”. Paradoxalmente, as acelerações temporais da contemporaneidade “reforçam a necessidade do presente”. O autor concebe o “empurrar o presente para frente” como “uma compulsão estrutural”, apontando para uma inabilidade das sociedades capitalistas contemporâneas em lidar com o risco da emergência do futuro enquanto diferenciação. Em um horizonte histórico no qual a precaução se configura como um valor fundamental, “o risco se tornou intolerável”: “À medida, portanto, que o globo encolhe e os horizontes temporais se reduzem a um ponto em que só existe o presente, o *horizonte do desejo* tende a zero, pelo menos na base da pirâmide” (Arantes 2014, 1007).

Fernando Gonzalbo argumenta que a visão de mundo neoliberal pastoreia os indivíduos para o entendimento da superioridade atemporal da técnica e da moral inerente ao mercado. Segundo o autor, o neoliberalismo possibilita que o indivíduo organize a sua vida de acordo com os seus próprios valores, sem serem incomodados por princípios éticos externos. Desse modo, a visão de mundo neoliberal apresenta-se desconfiada da democracia, uma vez que a liberdade de mercado é entendida como uma garantia da liberdade individual, a despeito da precarização imposta aos trabalhadores. Gonzalbo aponta que diferente do liberalismo, o neoliberalismo não se compromete com a eliminação ou redução do Estado, mas, pelo contrário, com a sua redução aos interesses do mercado. Assim sendo, a possibilidade de transformação histórica é minimizada frente ao entendimento de que “[o] mercado é a expressão material, concreta, da liberdade. Não há outra possível. E toda interferência com o funcionamento do mercado significa um obstáculo para a liberdade” (Gonzalbo 2015, 173).

Dentro desse horizonte conceitual e material, é automatizada a impossibilidade de os indivíduos articularem outros afetos e sentidos que sejam capazes de descontar possibilidades para além do flagelo implicado na lógica neoliberal. Na impossibilidade da articulação de historicidades e desejos que ultrapassem as imposições prescritivas impostas pela expectativa do gozo do consumo e do mercado, o trauma emerge e se consolida.⁹ Poderíamos associar a proximidade do trauma contemporâneo com a definição de melancolia dada por Freud no texto clássico *Luto e Melancolia* (1917), que pressupõe a impossibilidade do luto, tendo em vista a fusão do indivíduo com o objeto amado. Ou poderíamos dizer, a impossibilidade da própria desobjetificação do indivíduo, que se processa em meio a sintomas autodepreciativos e maníacos (Freud 2013).

Por outro lado, consonante à experiência do trauma, da melancolia enquanto uma neurose narcísica, o trabalho de luto não deixa de se apresentar como uma possibilidade a ser vivida, que demanda a constituição da subjetivação e a parcial desobjetificação de si.¹⁰ O luto depende do desinvestimento libidinal do objeto amado, o que pode ser realizado somente mediante ao reconhecimento da falta como constitutiva do sujeito.¹¹ Nesse sentido, a

⁹ Nesse sentido, é instrutiva a argumentação de LaCapra sobre a fidelidade ao trauma como um aprisionamento temporal: “Those traumatized by extreme events, as well as those empathizing with them, may resist working through because of what might almost be termed a fidelity to trauma, a feeling that one must somehow keep faith with it. Part of this feeling may be the melancholic sentiment that, in working through the past in a manner that enables survival or a reengagement in life, one is betraying those who were overwhelmed and consumed by that traumatic past” (LaCapra 2014, 22).

¹⁰ A respeito do trabalho da elaboração do luto, LaCapra afirma: “Working through is an articulatory practice: to the extent one works through trauma (as well as transference relations in general), one is able to distinguish between past and present and to recall in memory that something happened to one (or one's people) back then while realizing that one is living here and now with openings to the future. This does not imply either that there is a pure opposition between past and present or that acting out – whether for the traumatized or for those empathetically relating to them – can be fully transcended toward a state of closure or full ego identity. But it does mean that processes of working through may counteract the force of acting out and the repetition compulsion” (LaCapra 2014, 21-22).

¹¹ Dominick LaCapra chama a atenção para a necessidade de elaboração da angústia da ausência diante das experiências traumáticas da contemporaneidade, destacando que a sua identificação com uma perda provocada pelo “outro” é um convite para a emergência de “cenários sacrificiais ou de bodes expiatórios”, no qual se cria a expectativa do retorno da “unidade original, completude e segurança” arruinadas. Partindo do pressuposto salvacionista de que a angústia dever ser eliminada, “qualquer cura seria enganosa”: “Acknowledging and

experiência do luto pressupõe o reconhecimento da incompletude e vulnerabilidade humanas. Contudo, a realização desse luto em um horizonte histórico marcado pelo trauma, intensificado no contexto pandêmico, é fatalmente difícil e doloroso. Em grande medida, podemos dizer que é da ordem do impossível.

Levando em consideração a perspectiva da experiência da historicidade moderna, é hegemônica a expectativa de um gozo ilimitado por parte dos indivíduos com relação à realização das utopias de progresso de um tempo histórico linear e evolutivo.¹² A partir dessa perspectiva, passado e futuro são instrumentalizados tendo em vista a materialização de um ideal de completude na própria História, que se prestou à ratificação de crenças excludentes, eurocêntricas, nacionalistas e racistas. Desse modo, a negação de experiências da historicidade que marginalizam a diferença, o contingente, corpos e afetos disruptivos é um pressuposto estruturante (Rangel 2020).

Outrossim, tomando como pressuposto a experiência de um tempo histórico caracterizado pelo presentismo, pelo presente amplo, pelo atualismo, é notável a manutenção do cultivo automatizado de um gozo ilimitado, que cria obstáculos à possibilidade de rearticulação de historicidades, como Valdei Araujo, Mateus Pereira e colaboradores tem argumentado (Araujo [*et al.*] 2019; 2020a; 2020b; 2022). Ora, a oscilação entre excitação e frustração em meio à essa dinâmica temporal demonstra-se radicalmente intensa, uma vez que os desencantos contemporâneos a respeito da realização da completude são mais aterradores. Assim sendo, amplia-se de forma ambivalente a demanda dolorosa pelo luto, simultaneamente ao reforço da ativação de um negacionismo mais violento (Valim, Avelar, Bevernage 2021). A ampliação da demanda pelo luto provoca uma reação negacionista abrupta, uma resistência à possibilidade de mudanças, sendo impossível aos indivíduos instrumentalizados pelo gozo ilimitado conceberem como verdade algo que não refletia o seu ideal de eu (Freud 2010, 249-255).

A possibilidade da sedimentação das experiências de historicidades democratizantes pressupõe a celebração do encontro com a diferença, ao passo que o gozo atualista e negacionista operam mediante à redução do eu a um ideal de eu atemporal. Nesse sentido, o poder da verdade na lógica atualista e negacionista se impõe através de uma teia de significantes que precedem o

affirming, or working through, absence as absence requires the recognition of both the dubious nature of ultimate solutions and the necessary anxiety that cannot be eliminated from the self or projected onto others. It also opens up empowering possibilities in the necessarily limited, nontotalizing, and nonredemptive elaboration of institutions and practices in the creation of a more desirable, perhaps significantly different-but not perfect or totally unified-life in the here and now. Absence is in this sense inherently ambivalent, both anxiety producing and possibly empowering, or even ecstatic. It is also ambivalent in its relation to presence, which is never full or lost in its plenitude but in a complex, mutually marking interplay with absence" (LaCapra 2014, 58).

¹² Como evidencia Clara de Góes, a modernidade fornece aos indivíduos uma série de crenças e tecnologias de representação que serão instrumentalizadas no sentido do aplacamento da angústia humana ao impulsionar o gozo com a totalidade. “A partir desse corte [modernidade], que se dá tanto no âmbito de um reordenamento da estrutura produtiva que é revolvida em suas raízes, quanto na formação da subjetividade, aparece a angústia e, com ela, uma construção que a acalme: a modernidade e todas as suas promessas. Assim que a experiência dessa angústia se inscreve historicamente. É a experiência de uma solidão jamais sentida porque se trata de uma angústia que somente um mundo despovoado de deuses poderia permitir. Daí vem o consolo da Razão, assim como sua prepotência. Daí vem o romance e seu enredo carregado de sentido, como se fosse possível explicar cada gesto de cada personagem, cada suspiro, cada olhar perdido” (Góes 2008, 36).

indivíduo, um ideal regulador mítico que o objetifica. Desse modo, a realidade que não passa pelo crivo do ideal de eu do negacionista não pode ser validada, demonstrando como o negacionismo pressupõe a morte do sujeito em prol de um gozo atualista, que se nutre do ideal fálico da completude.

O atualismo pressupõe a presença constante das atualizações virtuais de significantes e afetos que dão o gatilho ao mesmo padrão de comportamento negacionista (Araujo [*et al.*] 2019; 2020a; 2020b; 2022; Schelb 2021). As oscilações espectrais entre presença e ausência, o contraditório, o aporético, as ambivalências do real são vetadas perante a demanda pela expectativa da completude e do controle advindos da naturalização de verdades morais ahistóricas. Tais idealismos se materializam na reiteração da presença ininterrupta do gozo implicado na repetição atualista, passível de ser compreendido como uma pulsão de morte arredia à articulação de temporalidades disruptivas.

Entretanto, a possibilidade da emergência da angústia em face à finitude humana pode potencializar o luto da busca pela totalidade, favorecendo o aplacamento da pulsão de morte implicada no gozo atualista e negacionista (Heidegger 2012; Araujo, Pereira 2019). Gozo que se materializa nas manifestações atualistas e negacionistas do *mal de arquivo* (Derrida 2001). Nesse sentido, estaria em questão a elaboração de como essa angústia ante à finitude emerge enredada à rearticulação de temporalidades múltiplas que entram em conflito com expectativas de completude, viabilizando, assim, o reconhecimento da alteridade e a elaboração do luto, um luto da ordem do impossível. Luto que pode ser definido a partir de Freud como o oposto da melancolia enquanto uma neurose narcísica, mas que, por outro lado, demanda um estranhamento, uma não adequação ao mundo.

Torna-se fundamental, portanto, a ressignificação da melancolia para além da definição freudiana, ou melhor, a retomada da dinâmica do afeto melancólico em outros contextos históricos, como explorado por Maria Rita Khel e Marcelo Rangel, especialmente em sua vigência em meio às vanguardas românticas (Kehl 2009; Rangel 2011, 2020). Nesse sentido, a experiência melancólica parte da sensação de inadequação ao mundo, de um luto doloroso com relação ao gozo com a completude fálica, que instrumentaliza o mundo e o outro como objetos, para reinscrever a centralidade de um mundo habitado por sujeitos faltosos, vulneráveis, mas desejantes e abertos à construção de elos com a alteridade.¹³

Desse modo, a possibilidade de uma mudança estrutural que reinscreva a dignidade do político e da vida em sociedade em contraposição ao gozo atualista demanda a presença de afetos como a angústia e a melancolia. Da angústia perante à finitude, que nos encoraja para a ação melancólica, que apesar de ser movida pelo ceticismo, não abre mão da subjetividade, da incompletude, da alteridade e do desejo (Safatle 2015, 2020).

¹³ Parto da predicação de Lacan, que associa a emergência do desejo ante ao reconhecimento angustiante da falta: “Por causa da existência do inconsciente, podemos ser esse objeto afetado pelo desejo. Aliás, é na condição de ser assim marcada pela finitude que nossa própria falta, sujeito do inconsciente, pode ser desejo, desejo finito. Na aparência, ele é indefinido, porque a falta, que sempre participa de algum vazio, pode ser preenchida de várias maneiras, embora saibamos muito bem, por sermos analistas, que não a preenchemos de mil maneiras” (Lacan 2005, 35).

Apresenta-se como decisivo que a possibilidade de inscrição da subjetividade pressuponha outras formas de articulação de historicidades, corpos, afetos e aberturas para a diferença. Articulações que ao invés de promoverem as expectativas de controle e completude reinscreveriam a inevitabilidade da falta, da incompletude humana, saudando a importância do luto doloroso de uma fusão com a História a partir de uma perspectiva mítica e narcísica – reduzida à mero reflexo do gozo do capital corporativo – e a entrada em cena da possibilidade de existências disruptivas afinadas com historicidades articuladas por sujeitos que desejam. Em meio aos horizontes da inevitabilidade do trauma e da (im)possibilidade do trabalho de luto, é imperativo que nos articulemos coletivamente em prol da segunda opção, à despeito dos desconfortos, da dor e da impossibilidade de redenção.

O DESAFIO DA EMERGÊNCIA DO FUTURO A PARTIR DE UM HORIZONTE TRANSDISCIPLINAR

Se o que se coloca em questão nas análises sobre a dinâmica do tempo histórico contemporâneo é uma reflexão sobre novas formas de acolhimento das subjetividades e uma nova economia dos afetos, é preciso reafirmar que a lógica atualista, neoliberal, focalizada no imediatismo, propicia a sensação da simultaneidade e imediatez que desvaloriza, de modo geral, experiências de longa e média duração, expectativas e projeções individuais e coletivas de médio e longo prazo, enclausurando o presente em si mesmo. Segundo a psicanalista Carla Penna (2017), as transformações da sociedade atual, o individualismo exacerbado, os processos de exclusão, de desenraizamento pessoal e coletivo, bem como a crescente radicalização e polarização no mundo social, inundam os sujeitos contemporâneos de afetos intraduzíveis ou mesmo de sentimentos e emoções variados: “Na falta de vínculos pessoais e sociais significativos, atemorizados pela rapidez e violência das mudanças contemporâneas, são remetidos a uma explosão de afetos, emoções e sentimentos, que caracterizam as formas de expressão de afetividade em nosso tempo” (Penna 2017, 17). Além disso, a dinâmica do tempo pandêmico catastrófico, atualista, neoliberal, reforça afetos e manifestações de agonia, dor, desesperança, finitude, diante da deterioração de formas atuais de inserção no mundo social, às quais estávamos acostumados.

Conforme apontam Alice Mattos e Lígia Mendonça (2020), não há uma possibilidade de tempo vazio, aberto à contemplação, ao tédio, vistos pela lógica neoliberal como tempo perdido. O problema é justamente o modo pelo qual tais discursos agem sobre o sofrer, onde nesse tempo marcado pela urgência e pela pressa, o sujeito adoece e se mecaniza, e é necessário eliminar tais dores rapidamente. Segundo elas, é coerente pontuar a decisiva diferença entre o tempo da certeza antecipada e o tempo da pura pressa da atualidade: “o primeiro não pode prescindir da duração, do contrário se restringiria a uma precipitação incongruente. E o segundo é característico de uma temporalidade vazia, como uma junção de instantes que não se deriva de uma experiência antecedente de duração, não possibilitando nenhuma criação” (Mattos & Mendonça 2020, 17). Em análise anterior à pandemia atual, o filósofo Vladmir Safatle propôs a compreensão e afirmação da sociedade a partir de um circuito dos afetos que colocasse o desamparo como afeto político central. Segundo ele, longe de favorecer o medo e a angústia social, o desamparo positivado, afirmado, poderia

vir a constituir-se como força motora libertadora, podendo ser ressignificado em dispositivos para a transformação política, para a emancipação e para a criação de renovados laços sociais (Safatle 2015).

Marcelo Rangel aponta que se trata de empreender certo cuidado no que diz respeito ao acolhimento de “diferenças” (de tudo o que não é mais propriamente familiar) que emergem “secretamente” ou misteriosamente (com base num tempo ou lógica específica) a partir de determinados passados. Rangel apresenta um posicionamento epistemológico a partir do qual é possível tal comportamento, que é o da verdade poética: “a oscilação entre espaços os mais distintos (o que também podemos chamar de hiperempíria), e, assim, o contato direto, mais franco e recorrente, com perspectivas, modos de ser e saberes diversos” (Rangel 2021, 20). Segundo ele, o que está em questão a partir da verdade poética é o esforço no que diz respeito à relação com o que não está mais propriamente visível, tratando-se da tematização do que está obscurecido, periferizado, vulnerabilizado:

é justamente esse posicionamento mais franco e atento em meio à diversidade que torna possível ou continua/intensifica certa tensão (democratizante) e a própria constituição de um conjunto de afetos adequados à percepção do que difere e à *insistência* nesse comportamento que é o do acolhimento do que não está mais propriamente visível, afetos como o amor, a modéstia, paciência (atenção, escuta) e certa fúria (indignação), os quais constituem o que gostaria de chamar de virtudes afetivo-epistêmicas (Rangel 2021, 21).

Parece decisivo, portanto, que a possibilidade de inscrição da subjetividade pressupõe outras formas de articulação de historicidades, corpos, virtudes afetivo-epistêmicas, aberturas para a diferença. Articulações que, ao invés de promoverem as expectativas de controle e completude, reinscreveriam a inevitabilidade da falta, da incompletude humana, oportunizando a entrada em cena da possibilidade de existências disruptivas afinadas com historicidades articuladas por sujeitos que desejam. Nesse sentido, imersos na agenda a respeito da necessidade de reflexão sobre as formas pelas quais apresentamos, representamos e experimentamos a temporalidade histórica, a proposta de Rangel é uma possibilidade de colaboração nos debates que valorizam a potencialização das articulações de virtudes afetivo-epistêmicas abertas para a diferença mediante à ratificação do que o autor definiu como um posicionamento epistemológico a partir do qual é possível o comportamento da verdade poética: as possibilidades democratizantes de valorização da diversidade, pluralidade e da vida afetiva, que se complexificam diante das relações estabelecidas entre mundo interno e mundo externo nos sujeitos contemporâneos, principalmente se levarmos em conta o atual contexto catastrófico.

É mediante a intensificação da tematização de questões ético-políticas de ampla relevância, que nos levam a refletir sobre as interpenetrações, as continuidades e descontinuidades que enredam presente, passado e futuro, que será possível a elaboração de perspectivas não prescritivas do tempo histórico, a valorização da abertura disruptiva para a alteridade, viabilizadora do enfrentamento do discurso da técnica e do neoliberalismo, que são os responsáveis por congelar o presente. Entretanto, alcançar esse horizonte de possibilidades implica na necessidade da preservação da dimensão da angústia na reflexão sobre a temporalidade. Lacan, por exemplo, leva em consideração que o sujeito da psicanálise, caracterizado pela incomensurabilidade do desejo e

pela falta, rejeita tanto “o retorno a uma visão cósmica segura”, quanto “a manutenção de um pateticismo histórico” comum em sua contemporaneidade. Está latente na enunciação de Lacan o confronto de uma concepção cósmica de história, caracterizada pela ordenação natural do tempo, com uma concepção de história na qual a abertura do futuro é possível, inaugurada pela modernidade, como descreve Koselleck. Apesar de Lacan conceber a importância dessa configuração temporal que emerge com a modernidade, o autor aponta para a sua tendência de marginalizar a angústia inerente às imprevisibilidades da vida, característica qualificada por ele como “pateticismo histórico”. Entre essas duas opções, Lacan procura abrir “uma via de passagem” mediante “o estudo da função da angústia” (Lacan 2005, 48).

É possível aproximar o que Lacan chama de “pateticismo histórico”, que se remete a uma posição de conforto identitário com o presente, com a crítica empreendida por Paulo Arantes, Rodrigo Turin, Marcelo Rangel, Valdei Araujo e Mateus Pereira, ao conformismo implicado no diagnóstico do “presentismo”, por Hartog, e “presente amplo”, por Gumbrecht. Assim como Lacan, os historiadores em questão não pretendem ser prescritivos a respeito do que o presente é ou deve ser. Entretanto, está em questão a necessidade de reinscrever no contemporâneo a possibilidade de articulações de experiências históricas dinâmicas e a abertura de horizontes de expectativas não normativos. Nesse sentido, há uma aproximação entre a ética historiográfica e a ética da psicanálise aqui tematizada.

A partir das reflexões apresentadas por Lacan no seminário 7, *A ética da psicanálise* (1959-1960), é possível aproximar sua argumentação dos desafios contemporâneos dos estudos em teoria da história e história da historiografia no que tange ao confronto da denegação da possibilidade de mudança à realidade histórica.¹⁴ Em consonância ao seu enfrentamento do conforto harmônico da subjetividade autocentrada no presente, da “presença plena”, Lacan define os contornos não prescritivos da ética da psicanálise:

Esse algo harmonioso, essa presença plena, cujo déficit podemos como clínicos tão finamente avaliar, não estará a meio caminho daquilo que para ser obtido exige que nossa técnica pare, essa que chamei de técnica do desmascaramento? Não seria interessante perguntar-se o que significa nossa ausência no terreno do que poderíamos chamar de uma ciência das virtudes, um sentido do senso comum? Pois, na verdade, não se pode dizer que não intervenhamos nunca no campo de virtude alguma. Desobstruímos vias e caminhos e lá esperamos que aquilo que se chama virtude virá a florescer (Lacan 2008, 21).

Para Lacan, a ética da psicanálise torna imprescindível a angústia em face a impossibilidade da estabilização de uma presença plena. Angústia perante a impossibilidade da completude que aproxima o analisante do desejar. Por sua vez, para Freud, a pesquisa sobre a angústia revela a condição de vazio do objeto que causa o desejo do sujeito e que é o objeto da angústia. Do ponto de vista do

¹⁴ Segundo Certeau, a ética da psicanálise para Lacan passaria pelo reconhecimento da falta de completude do sujeito e pelo luto de uma concepção religiosa como estruturadora da realidade: “A ética é a forma de uma crença desvinculada do imaginário alienante em que ela supunha a garantia de um real e, portanto, transformada na fala que diz o desejo instituído por essa falta. A semelhança do *Godot* de Beckett, o outro não é, portanto, somente o fantasma de um Deus rechaçado da história em que, no entanto, permanece gravada a passagem de seus crentes, mas a estrutura geral cuja teoria é tornada possível pela eliminação da positividade religiosa e pela aceitação de seu luto” (Certeau 2011, 228).

funcionamento do aparelho psíquico, no texto “Inibições, sintomas e angústia” (1926), Freud aventa três possibilidades: a angústia diante de um perigo real (*Realangst*), caracterizado por aquilo que a motiva, por um perigo externo que tem como causa a imaturidade biológica do ser humano; a angústia automática (*automatische Angst*), uma reação a uma situação traumática de origem social, através da qual o organismo se defende espontaneamente; o sinal de angústia (*Angstsignal*), um mecanismo psíquico que funciona como um símbolo mnêmico e permite ao eu reagir através de uma defesa.

Já no sentido de uma “angústia existencial”, tal questão é mais explicitada por Freud em textos que não versam diretamente sobre a temática da angústia e seu funcionamento no aparelho psíquico, como no ensaio intitulado “O inquietante”. Nele, Freud investiga, sob o ponto de vista da estética, como esta não deve ser limitada somente à teoria do belo, sublime, atraente, mas como teoria das qualidades de nosso sentir. Segundo ele, o “inquietante” (*unheimlich*) poderia estar relacionado ao interior daquilo que desperta horror, angústia, mas não necessariamente vinculado ao que desperta repulsa ou dor, por exemplo: “o inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (Freud 2010, 330). Prosseguindo em sua análise, Freud ressalta que a palavra alemã *unheimlich* seria o oposto de *heimlich* (doméstico, familiar), sendo natural concluir que algo é assustador justamente por não ser conhecido e familiar: “claro que não é assustador tudo o que é novo e não familiar. Pode-se apenas dizer que algo novo torna-se facilmente assustador e inquietante; algumas coisas novas são assustadoras, certamente não todas. Algo tem de ser acrescentado ao novo e não familiar, a fim de torna-lo inquietante” (Freud 2010, 331-332). O objetivo é examinar as pessoas e coisas, impressões, eventos e situações que chegam a despertar no sujeito, com força e nitidez, a sensação do inquietante.

Segundo Freud, quando acontece algo na vida do sujeito que provoca algum efeito nas velhas convicções e/ou situações que despertam a necessidade de reorganização da vida ou de comportamentos, temos a sensação do inquietante: “o efeito inquietante é fácil e frequentemente atingido quando a fronteira entre fantasia e realidade é apagada, quando nos vem ao encontro algo real que até então víamos como fantástico, quando um símbolo toma a função e o significado plenos do simbolizado, e assim por diante” (Freud 2010, 364). Acreditamos, portanto, ser o caso da catástrofe atual, em que ocorrem situações que modificam a relação com a morte, a repetição não intencional, o medo do desconhecido, o enclausuramento. Essa sensação inquietante, seja pela ansiedade dos efeitos do tempo pandêmico, seja pela nostalgia ou desejo por uma serenidade e desaceleração produzidas no âmbito da temporalidade atualista, como Valdei Araujo, Mateus Pereira e colaboradores destacam (2019, 2020, 2022), provocam no sujeito afetos disruptivos e variados de agitação, levando a implicações desestabilizadoras na experiência do sujeito em sua maneira de ser, estar e se relacionar no mundo contemporâneo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As dinâmicas do tempo histórico moderno e da temporalidade histórica atualista intensificam as possibilidades da reprodução de experiências traumáticas e reduzem drasticamente a possibilidade da experiência do luto, ainda mais imprescindível em tempos de catástrofe pandêmica. Essa temporalidade, entendida aqui como a persistência de determinados níveis de aceleração, dispersão e dissociação temporal, nos permite perceber as “formas pelas quais determinados aspectos da vida social atual experimenta, concebe e prefigura a realidade” (Araujo & Pereira 2019, p. 35). Nesse sentido, mostramos como a oscilação constante entre sensações de agitação, por um lado, e algo da ordem da obsolescência e da estagnação, de outro, produzem sensações inquietantes, mas “paralisantes” e objetificadoras dos sujeitos, imersos na “situação atualista” que, por sua vez, “é caracterizada por uma percepção de que a realidade se reproduz automaticamente. É uma situação que cria a ilusão de que a ação não vale a pena, não é possível ou necessária” (Araujo, Pereira, Marques 2020, p. 281).

A partir desse diálogo entre os repertórios da teoria da história e da psicanálise, visamos favorecer a abertura e intensificação de articulações da historicidade que não se proponham a domesticar o tempo histórico enquanto um objeto, mas possibilitar a emergência da inscrição da diferença. Assim sendo, a interlocução proposta pressupõe formas de abertura do futuro que estão para além dos campos semânticos do conceito moderno de história e do atualismo. A este respeito, a interlocução com Derrida é decisiva. Em diálogo com a obra de Freud, Derrida questiona como a própria concepção de verdade e arquivamento em meio aos historiadores emerge enredada na possibilidade do mal mais radical, que seria a compulsão à autodestruição. Desse modo, argumenta:

Não haveria certamente desejo de arquivo sem a finitude radical, sem a possibilidade de um esquecimento que não se limita ao recalcamento. Sobretudo, e eis aí o mais grave, além ou aquém deste simples limite que chamam finitude, não haveria mal de arquivo sem a ameaça desta pulsão de morte, de agressão ou destruição (Derrida 2001, 32).

Perante os assombramentos provocados por Freud nas ciências humanas, Derrida analisa o quanto é limitante a historiografia se propor a tematizar o passado sem explorar a inscrição da subjetividade e do futuro enquanto diferença. Para Derrida, o legado da psicanálise demanda mais dos historiadores, ou seja, um comprometimento ético-político com o cuidado perante a pulsão de morte, manifesta em ideais de controle do passado, amplificado em um presente inundado por tecnologias que permitem a expansão do acesso a dados, passíveis de serem instrumentalizados em projetos que pressupõe o controle prescritivo da experiência histórica.

Derrida expõe que a condição humana contemporânea impõe uma relação de assombramento com o passado e com o futuro, pois o presente enquanto uma presença encerrada em si mesma não é uma possibilidade. Para o autor, a desconstrução é fundamentalmente política, pois possibilita o engajamento com a evidenciação de que presença e ausência se constituem mutuamente (Kleinberg 2017; Kleinberg & Ramos 2017). O caráter ético-político de sua reflexão parte do entendimento de que a justiça não é uma possibilidade em um mundo estruturado pelo direito privado. Esse reconhecimento divorciado de uma compreensão essencialista de justiça é o que impulsiona a aspiração de uma hospitalidade incondicional para com os outros em contínuo processo de diferenciação, que evocam passados e futuros subversivos a uma lógica de um presente igual a si mesmo (Rangel 2020; Ramos 2018, 2020a, 2020b, 2021a, 2021b).

Para Derrida, a presença/ausência do outro no tempo e no espaço em constante processo de diferenciação impossibilita a estabilização do presente. Dessa forma, um engajamento ético-político com a história torna imprescindível a compreensão de que vivemos em uma condição assombrada (ou “inquietante”, como definido por Freud). A concepção moderna de temporalidade histórica entendida como uma sequência de “agoras” organizada em uma lógica linear e sucessiva não é capaz de comportar os impactos provocados por passados e futuros. Para o filósofo, temos que aprender a conviver com espectros que vem do passado e do futuro, pois os mesmos não podem ser reduzidos às compreensões modernas de temporalidade histórica, subjetividade e representação. As tentativas do controle do real a partir dessa lógica não impossibilita a constante “reaparição dos fantasmas”. Com efeito, Derrida coloca a demanda ética da hospitalidade incondicional do outro, ou seja, o acolhimento dos fantasmas (Derrida 1994, 2018).

A partir da interlocução com Freud e com o legado da psicanálise, é imprescindível que não naturalizemos a catástrofe da pandemia de Covid-19, de forma a favorecermos que o seu caráter inquietante resista ao afã exorcizador implicado em um impulso de arquivar para esquecer, em nome da pulsão de morte (Derrida 2001). Desse modo, parece incontornável encarar a espectralidade da nossa relação com a experiência histórica (Derrida 1994; Kleinberg 2017), sendo fundamental não obscurecermos o seu caráter traumático, expresso nas vozes daqueles que foram vitimados pela política de extermínio negacionistas patrocinadas pelo Estado (Bevernage 2018). Assombramento da experiência histórica que vai além do trauma, uma vez que nos deparamos com os espectros de inúmeras subjetividades que clamaram e clamam por justiça e inspiram formas de diferenciação inquietantes, que prenunciam futuros disruptivos, que possam ser de fato inéditos, para além dos esquecimentos, repetições e congelamentos impostos pelas lógicas objetificadoras das temporalidades modernas e atualistas.

REFERÊNCIAS

- ACHA, Omar. *Freud y el problema de la historia*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- AMADEO, Pablo. *Sopa de Wuban*. Editorial ASPO, 2020.
- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. Boi Tempo: São Paulo, 2014.
- ARAUJO, Valdei; PEREIRA, Mateus; MARQUES, Mayra. *Almanaque da COVID-19: 150 dias para não esquecer ou a história do encontro de um presidente fake e um vírus real*. Vitória: Editora Milfontes, 2020a.
- ARAUJO, Valdei & PEREIRA, Mateus. *Atualismo 1.0: Como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Mariana/Vitória: SBTHH/Milfontes, 2019.
- ARAUJO, Valdei; PEREIRA, Mateus; MARQUES, Mayra; RAMALHO, Walderez. *Bolsotump: realidades paralelas (2020-2022)*. Rio de Janeiro: FGV, 2022.
- ARAUJO, Valdei; PEREIRA, Mateus; KLEM, Bruna. *Do Fake ao Fato: (Des)atualizando Bolsonaro*. Vitória: Editora Milfontes, 2020b.
- ANKERSMIT, Frank. *Sublime Historical Experience*. Palo Alto: Stanford University Press, 2005.
- BARROS, Elizabeth [et al.]. Tendências da Psicanálise contemporânea. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, v. 43, (79), pp. 55-82, 2010.
- BEVERNAGE, Berber. *História, memória e violência de Estado: tempo e justiça*. Vitória/Mariana: Milfontes/SBTHH, 2018.
- BEVERNAGE, Berber & LORENZ, Chris. *Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- BIRMAN, Joel. O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 15: 203-224, 2005.
- BIRMAN, Joel. *O trauma da pandemia do Coronavírus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- CASTRO, Rafael Dias. *A sublimação do id primitivo em ego civilizado: o projeto dos psiquiatras-psicanalistas para civilizar o país (1926-1944)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- CERTEAU, Michel. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- DAVIS, Mike [et al.]. *Coronavírus e a luta de classes*. Terra sem Amos: Brasil, 2020.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*: o fundamento místico da autoridade. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- de Mello Rangel, Marcelo; Bruno de Carvalho Dias Leite, Augusto. *História e Filosofia: problemas ético-políticos* (p. 63). Edição do Kindle.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- FREUD, Sigmund. A negação. In: *Obras Completas (1923-1925)*. Vol. 16. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. Inibições, sintomas e angústia. In: *Obras completas (1926-1929)*. Vol. 17. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo. In: *Obras Completas (1914-1916)*. Vol. 12. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. O Eu e o Id. In: *Obras Completas (1923-1925)*. Vol. 16. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Tradução, introdução e notas: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- FREUD, Sigmund. O Inquietante. In: *Obras Completas (1917-1920)*. Vol. 14. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar da civilização. In: *Edições Standard Brasileiras das obras completas de Sigmund Freud*. Vol. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GÓES, Clara de. *História e Psicanálise: a construção da realidade*. Rio de Janeiro: Editora Gramond, 2012.
- GÓES, Clara de. *Psicanálise e Capitalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- GONZALBO, Fernando Escalante. *História mínima del neoliberalismo*. México: El Colegio del México, 2015.
- GUMBRECHT, Hans. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. São Paulo: UNESP, 2015.
- GUMBRECHT, Hans. *Produção de Presença: O que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2010.
- HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boi Tempo, 2009.
- KLEINBERG, Ethan. *Haunting History: for a deconstructive approach to the past*. Palo Alto: Stanford University Press, 2017.
- KLEINBERG, Ethan & GHOSH, Rajan & (Orgs.). *Presence: Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty-first century*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- KLEINBERG, Ethan; RAMOS, André da Silva. Ethan Kleinberg: Theory of History as Hauntology. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 25, pp. 212-228, dez. 2017.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora. PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RJ, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *O Conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- LACAN, Jacques. *O seminário 7: a ética da psicanálise*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAPRA, Dominick. *Writing History, writing trauma*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2014.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 10ª ed., 1988.
- MALERBA, Jurandir. *Margens da Teoria: Teoria e crítica historiográfica*. Vitória: Milfontes, 2018.
- MATTOS, Alice Vargas Vieira; MENDONÇA, Ligia Gama e Silva Furtado de. A temporalidade na era da urgência: considerações sobre o tempo do sujeito. *Polémica*, v. 20 1, n. 2, p. 001-021, maio/ago. 2020.
- MBEMBE, Achille. *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press, 2017.

- MEZAN, Renato. Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise? *Natureza Humana*, 9(2), pp. 319-359, jul.-dez. 2007.
- NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo; ÁVILA, Arthur. *A História (in)disciplinada: teoria, ensino e difusão do conhecimento histórico*. Vitória: Editora Milfontes, 2019.
- PENNA, Carla. O campo dos afetos: fontes de sofrimento, fontes de reconhecimento. Dimensões pessoais e coletivas. *Cad. Psicanál. (CPRJ)*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 37, p. 11-27, jul./dez. 2017.
- PHILLIPS, Mark. *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Britain, 1740-1820*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- RANGEL, Marcelo. *A História e o impossível: Walter Benjamin e Derrida*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.
- RANGEL, Marcelo. *Da ternura com o passado: História e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- RANGEL, Marcelo. *Poesia, história e economia política nos Suspiros Poéticos e Saudades e na Revista Niterói. Os primeiros Românticos e a civilização do Império do Brasil*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2011.
- RAMOS, A. S. Apresentação: pelo encontro com o espectral. *Historicidade espectral: teoria da história em tempos digitais - Coleção Fronteiras da Teoria*. V. 5. Vitória: Milfontes, 2021a, p. 1-38.
- RAMOS, André da Silva. Dos limites da historiografia moderna à abertura de novos horizontes: tempo histórico, linguagem e ética a partir de Berber Bevernage e Hans Ulrich Gumbrecht. *Expedições: Teoria da História e História da Historiografia*, v. 11, p.1-20, 2020a.
- RAMOS, André da Silva. *Machado de Assis e a experiência da história: climas e espectralidade*. Tese (Tese em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.
- RAMOS, André da Silva. Machado de Assis e a experiência da historicidade: sobre historiadores assombrados e a presença fantasmagórica do passado em Casa Velha. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 14, p. 257-288, 2021b.
- RAMOS, A. S. *Robert Southey e a experiência da história: conceitos, linguagens, narrativas e metáforas cosmopolitas*. 1. ed. Vitória/Mariana: Milfontes/SBTHH, 2019a.
- RAMOS, André da Silva. Reinhart Koselleck e a análise das metáforas: sobre as possibilidades para além do conceitual. *Tempo e Argumento*, v.11, p.431 - 455, 2019b.
- RAMOS, A. S. Sobre os desafios transdisciplinares da Teoria da História e da História da Historiografia. In: RANGEL, Marcelo; CARVALHO, Augusto. (Org.). *História e Filosofia: problemas ético-políticos*. 1ed. Vitória: Milfontes, 2020b, v. 1, p. 61-71.
- RODRIGUES, Thamara de Oliveira; GUMBRECHT, H. U. (Org.). *Reinhart Koselleck - Uma latente filosofia do tempo*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- ROTH, Michael. Psychoanalysis and History. *Psychoanalytic Psychology*, v. 33, p. 19-33, 2016.
- RUNIA, Eelco. *Moved by the Past: discontinuity and historical mutation*. New York: Columbia University Press, 2014.
- SAFATLE, Vladimir. *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2 Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- SALOMON, Marlon. *Heterocronias: estudos sobre as multiplicidades dos tempos históricos*. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.

- SCHELB, Vitor Aiala Caselli. *Lembrar e esquecer na era do Facebook (2016 – 2020)*. 2021.
Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais,
Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2021.
- SCOTT, Joan. The Incommensurability of Psychoanalysis and History. *History and Theory*, 51, 2012.
- SIMON, Zoltán. *History in times of unprecedent change: a theory for the twenty-first century*.
New York: Bloomsbury, 2019.
- TAMM, Marek & OLIVIER, Laurent. *Rethinking historical time: new approaches to presentism*. New York: Bloomsbury Academic, 2019.
- TOSTES, Anjuli [et al.]. *Quarentena: reflexões sobre a pandemia e depois*. 1.ed. Bauru:
Canal 6, 2020.
- TURIN, Rodrigo. *Tempos precários: aceleração, historicidade e semântica neoliberal*. 1. ed.
Dansk: Zazie Edições, 2019.
- VALIM, Patrícia; AVELAR, Alexandre; BEVERNAGE, Berber. Apresentação.
Negacionismo: história, historiografia e perspectivas de pesquisa. *Revista Brasileira de História*, vol. 41, n. 87, p. 13-36, 2021.
- VERNANT, Jean-Pierre. Oedipus without the Complex. In: VERNANT, J. P. & VIDAL-NAQUET, P. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York: Zone Books, 1988, p. 85-111.
- VERZTMAN, Julio; ROMÃO-DIAS, Daniela. Catástrofe, luto e esperança: o trabalho psicanalítico na pandemia de COVID-19. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, 23(2), 269-290, p. 269-290, jun-2020.

*Entre a inevitabilidade do trauma e a (im)possibilidade do luto
dinâmicas da historicidade em tempos de catástrofe*
Artigo recebido em 30/08/2022 • Aceito em 28/11/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.73901
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

Novo Século, Novo Milênio
INTELECTUAIS E
REPRESENTAÇÕES DO
FUTURO NA PASSAGEM DO
SÉCULO XX PARA O XXI

FLÁVIO RAIMUNDO GIAROLA

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais

Divinópolis | Minas Gerais | Brasil

flaviogiarola@yahoo.com.br

orcid.org/0000-0003-4053-5248

No final do século XX, a chegada de um novo milênio criou um campo fértil para profecias, previsões e conjecturas sobre o futuro. Neste cenário, em meio a todos os tipos de futurólogos, alguns intelectuais se apresentaram, buscando traçar caminhos mais seguros e confiáveis para o porvir. Neste sentido, nosso artigo analisa três intelectuais (Umberto Eco, Jacques Attali e Eric Hobsbawm) que, naquele momento, tornaram públicas suas projeções sobre o futuro. Nossa objetivo é mostrar como, dentro destes exercícios de previsões, “ontem”, “hoje” e “amanhã” se articulavam numa espécie de enredo no qual o futuro seria o ponto culminante do passado e do presente.

Intelectuais—futuro—representações

A R T I C L E

New Century, New Millennium
INTELLECTUALS AND
REPRESENTATIONS OF THE
FUTURE IN THE TRANSITION
FROM THE 20TH TO THE 21ST
CENTURIES

FLÁVIO RAIMUNDO GIAROLA

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais

Divinópolis | Minas Gerais | Brasil

flaviogiarola@yahoo.com.br

orcid.org/0000-0003-4053-5248

At the end of the 20th century, the arrival of the new millennium created a fertile field for prophecies, predictions and conjectures about the future. In this scenario, in the midst of all types of futurologists, some intellectuals came forward, seeking to trace safer and more reliable paths for the future. In this sense, our article analyzes three intellectuals (Umberto Eco, Jacques Attali and Eric Hobsbawm) who, at that moment, made public their projections about the future. Our objective is to show how, within these forecasting exercises, “yesterday”, “today” and “tomorrow” were articulated in a kind of plot in which the future would be the culmination point of the past and the present.

Intellectuals—future—representations

INTRODUÇÃO

A passagem do primeiro para o segundo milênio, após o nascimento de Jesus Cristo, foi marcada por uma série de simbologias, sobretudo ligadas à ideia da chegada do Juízo Final. Vários foram os discursos e representações produzidos sobre o fim do mundo e calamidades que se seguiriam durante e após a virada do século X para o XI.

Entretanto, a historiografia tem mostrado que, apesar do “terror milenarista” ter sido muito presente no mundo ocidental cristão daquele período, diversos outros significados foram atribuídos àquela efeméride. Como afirma Tom Holland, “falar apenas de ‘terrores’, por exemplo, é ignorar o grau profundo em que, para os infelizes, os pobres e os oprimidos, a expectativa do fim iminente do mundo não era fruto do medo, mas da esperança” (Holland 2014, p. 23).

Vários trabalhos recentes tendem a seguir o mesmo caminho, negando a ideia de pânico generalizado. Marcelo Gleiser sugere que muitos dos relatos da época, que narravam períodos de secas e privações, seguidos pela peste e pelo canibalismo, foram, provavelmente, criados com a intenção de difundir a ideia de fim de mundo (Gleiser 2011, 65).

Embora nós dificilmente chegemos a saber com certeza o que de fato ocorreu na virada do primeiro milênio, se o evento não provocou o desespero generalizado na população europeia, decerto marcou um período de transição para uma nova era. É possível que as várias mudanças que aconteceram após a virada do milênio tenham sido inspiradas pelo alívio que o adiamento do Fim iminente causou.

(Gleiser 2011, 67).

O milenarismo e a crença escatológica no fim sobreviveram ao final do ano 1000, aparecendo esporadicamente em vários períodos da história. “En el transcurso de los siglos, el milenarismo siempre ha sido la esperanza de los pobres de este mundo, esperanza atizada por guerras interminables, por hambres, y por epidemias” (Servier 1969, 17). É equivocado, portanto, pensar as transformações nas concepções de tempo ao longo da história como uma mera substituição de perspectivas religiosas e escatológicas por lógicas racionais e progressistas. Pensamentos sobre o fim do mundo foram preservados ou repensados ao longo da história, convivendo, lado a lado, com as utopias e distopias da ficção científica, ou com os prognósticos futuristas do socialismo ou com as mais recentes análises pessimistas do antropoceno.

É neste ponto que chegamos à passagem do século XX para o século XXI. O final do século e, mais especificamente, o final do milênio impactaram profundamente o imaginário coletivo daquele período. No campo intelectual, por exemplo, o discurso pós-moderno, nos anos 1990, expôs uma sensação de finitude muito característica dos momentos de transição. Jean-Paul Clébert (1926-2011), ao escrever sobre a questão, em 1993, constatou que a palavra “fim” aparecia com grande frequência em diversas obras: fim da História, da política, das ideologias, dos intelectuais, da ciência, da modernidade, do catolicismo (Clébert 1995, 205). Para Clébert, tal fato era o sinal da “emergência de uma profunda agitação e de uma nova transformação do temor milenarista” (Clébert 1995, 195).

Diversos medos, com fundamentação religiosa ou não, conviveram no final do século XX. O historiador Hilário Franco Jr., em artigo publicado na Folha de São Paulo, em 14 de março de 1997, sem citar a fonte, dizia que uma pesquisa realizada em 1995 mostrava que 59% dos americanos acreditavam que o mundo acabaria no ano 2000 (Franco Jr. 1997). Por outro lado, a indústria cultural aproveitou a oportunidade para vender filmes apocalípticos e catastróficos, tais como *Independence Day* (1996), *Asteróide* (1997), *Inferno de Dante* (1997), *Armagedom* (1998), *Impacto Profundo* (1998), alimentando um gênero que seguiu fazendo sucesso nos anos seguintes com *O dia depois de amanhã* (2004), *Fim dos tempos* (2008) e *2012* (2009), apenas para citar alguns. Seitas se destacaram nos jornais e telejornais, como no caso do movimento fundado por Marshall Applewhite, *Heaven's Gate*, que, em 1997, foi responsável pelo suicídio coletivo de 39 pessoas que acreditavam que a terra estava prestes a ser “reciclada”.

Referências ao milenarismo vieram de todos os lados: de um estilista como Paco Rabanni, que publicou o livro *La fin des temps*, em 1999; até as reinterpretações das profecias de Nostradamus (1503-1566), que se popularizaram na década de 1990. De acordo com Clébert, “o homem de hoje deleita-se na releitura das profecias mais negras, ainda que a mais das vezes apócrifas, que confirmam o seu desespero mais pessimista” (Clébert 1995, 201).

Diante destes temores, intelectuais se envolveram na discussão sobre o novo milênio, com algumas características pessimistas dos discursos pós-modernos, mas muito longe dos discursos apocalípticos. Pesquisadores e escritores renomados se apresentaram, espontaneamente ou como convidados, para mostrar suas conjecturas sobre o futuro, de forma a acalmar o público com projeções que se legitimariam pelo discurso científico. Assim, o objetivo deste artigo é analisar alguns discursos intelectuais daquele período com a intenção de trazer à luz determinadas representações sobre o porvir que se mostravam mais presentes naquele momento e, ao mesmo tempo, tentar entender como passado, presente e futuro se articulavam nestas representações.

Necessário dizer que o conceito de intelectual é envolto por um amplo e complexo debate, uma vez que tem um caráter polissêmico, sendo ele mesmo formulado pelos próprios intelectuais. Ainda assim, optamos, para fins deste artigo, pela sistematização feita Norberto Bobbio: “conjunto de sujeitos específicos, considerados como criadores, portadores, transmissores de ideias” (Bobbio 1997, 109), que a pouco mais de um século recebem essa denominação. Já Ângela de Castro Gomes sintetiza o conceito como uma categoria socioprofissional de contornos pouco rígidos, ou seja, composta por produtores e mediadores de interpretações da realidade social que possuem grande valor político. Neste sentido, intelectuais seriam “profissionais” da produção de bens simbólicos, essenciais à legitimação dos regimes políticos modernos, cada vez menos afeitos ao uso da força (Gomes 2009, 26). Consideramos que, no final do século XX, a categoria de intelectual ainda era tida como fator importante para o debate público, o que justifica a entrada deste grupo na discussão milenarista.

INTELECTUAIS E REFLEXÕES SOBRE O FUTURO NO FIM DO MILÊNIO

O ano 2000 já vinha sendo uma referência sobre o futuro desde os oitocentos, em obras literárias, no cinema e em livros diversos. Apenas como exemplo, em 1967, os estadunidenses Herman Kahn (1922-1983) e Anthony J. Wiener (1930-2012) buscavam criar uma nova ciência sobre o futuro e, para isso, publicaram um robusto livro intitulado *O ano 2000*. As análises sobre o futuro se baseavam fundamentalmente em questões econômicas e políticas, por serem consideradas, pelos autores, mais fáceis de serem previstas com base nos dados dispostos no presente e no passado.

Com a proximidade do ano 2000, alguns jornalistas e editoras pensaram que os intelectuais seriam os mais gabaritados para fazer aquilo que fora idealizado por Kahn e Wiener: pensar o porvir a partir do “acontecido” e do “acontecendo”. Neste contexto, selecionamos três iniciativas da década de 1990 para analisar neste artigo. A primeira ocorreu em 1998, quando três jornalistas e escritores franceses, Catherine David, Frédéric Lenoir e Jean-Philippe de Tonnac, inspirados pelos vários debates sobre o fim do milênio, resolveram entrevistar quatro iminentes intelectuais daquele período: o paleontólogo Stephen Jay Gould (1941-2002), o historiador Jean Delumeau (1923-2020), o roteirista e escritor Jean-Claude Carrière (1931-2021) e o semiólogo e romancista Umberto Eco (1932-2016). Destas entrevistas, iremos trabalhar com a fala de Umberto Eco, que apresentou mais questões relativas ao futuro. A segunda também é de 1998, com o lançamento de um curioso dicionário sobre o século XXI, escrito pelo economista franco-argelino Jacques Attali, no qual se buscava prever diversas facetas do século que iria se iniciar, passando por questões políticas, econômicas, sociais, ambientais, etc. A terceira, se deu em 1999, ano em que o consagrado historiador Eric Hobsbawm (1917-2012) deu uma entrevista ao jornalista italiano Antônio Polito, que depois seria publicada como livro. Nos três casos, a intenção era buscar uma abordagem racional para as questões relacionadas ao fim do século e à chegada do novo milênio.

Cada uma das iniciativas acima tem uma especificidade. O conjunto de entrevistas de 1998 foi transformado em um livro com o título *Entrevistas sobre o fim dos tempos*, ou seja, a abordagem sobre o milenarismo era mais direta, na qual os entrevistadores levavam os entrevistados a se posicionarem, constantemente, sobre temas relativos à crença no fim do mundo. Já o dicionário de Attali é uma espécie de misto entre prognósticos e ficção científica. Em outras palavras, ainda que o autor dissesse que suas previsões não seriam baseadas em disparates, mas em análises pautadas em tendências, em muitos verbetes a imaginação do autor parece falar mais alto. Por fim, a entrevista de Hobsbawm sobre o século XXI destaca assuntos relativos à política e à economia. O futuro aparece como parte de um enredo, saído das relações internacionais, da globalização, dos nacionalismos e da política do final do século XX. Por isso, boa parte da entrevista disserta sobre o passado, sobre trabalhos anteriores do autor e sobre conceitos importantes para se entender aquele presente às vésperas da virada do milênio.

Diante desta diversidade, selecionamos temas que transpassam os três casos e que parecem ter sido questões consideradas mais relevantes para o novo milênio. Aspectos importantes do presente, que os intelectuais imaginavam que seriam reproduzidos ou potencializados no futuro. Destacamos, portanto, os temas “tecnologia”, “organização política e social” e “ameaças” como assuntos presentes nas representações de futuro de todos os intelectuais estudados.

Principalmente Hobsbawm e Attali assumem que passado e presente seriam ferramentas importantes para tentar se fazer conjecturas sobre o futuro. Hobsbawm afirmava que a previsão do futuro “deve necessariamente basear-se no conhecimento do passado” (Hobsbawm 2009, 6). Em sua perspectiva, o historiador tem um importante papel nas projeções, uma vez que os acontecimentos do futuro precisam ter alguma relação com o tempo pretérito. Por isso, sua proposta para a entrevista era discutir os problemas da sua atualidade e identificar algumas probabilidades. Já Attali, utilizou a palavra “tendências” para mostrar que os acontecimentos do futuro partem de uma continuidade com o presente. “Tendências muito acentuadas, operando a séculos, se prolongarão” (Attali 2001, 29). O futuro não é uma cisão temporal, mas um ponto de chegada que, por isso, pode ser previsto. Esta percepção é o que levava estes intelectuais a considerarem suas previsões mais legítimas do que a de astrólogos, profetas, videntes e toda uma gama de futurólogos que se propunham a fazer previsões no final do milênio.

A tecnologia aparecia como o ponto cujo traçado, pensavam, podia ser melhor delineado. Desde o século XVIII, tecnologia foi um tema de destaque nas representações de futuro. Segundo Minois, o impacto da revolução galileana e o nascimento da ciência moderna foram determinantes para o surgimento da utopia científica (Minois 2016, 481). A partir daí, mesmo que a tecnologia tenha perdido o seu aspecto encantador, sendo, inclusive, tema para distopias, ela não deixou de ser um aspecto importante a ser levado em consideração ao se falar sobre o amanhã.

Com isso, o desenvolvimento das tecnologias de informação teve amplo destaque nas visões sobre o futuro de Attali. Para o autor, o principal efeito da informática seria o fato de permitir atender ao essencial das exigências sociais sem precisar se locomover: “em muitas profissões, as telecomunicações tornarão possível o trabalho em casa; as redes multimídia permitirão comprar praticamente tudo em casa e efetuar todas as operações bancárias sem ir a uma agência” (Attali 2001, 110). O mundo virtual se tornaria um ambiente com uma lógica própria, no qual se poderia trabalhar, consumir, distrair e fazer amor. Quase tudo seria permitido, devido a um afrouxamento das leis.

A legislação do virtual não poderá ser a mesma do real, pois uma de suas razões de ser é precisamente permitir nele a realização do que é proibido no real: velocidade, guerra, violência, todas as transgressões... Até mesmo a sexualidade deixará de ser alvo dos mesmos tabus. Assim como são permitidos hoje os homicídios virtuais, amanhã será a vez dos estupros virtuais. (Attali 2001, 393-394).

Uma vida paralela à vida real seria vivida neste mundo virtual com normas sociais mais frouxas. Os avatares, chamados pelo escritor de clonagens, seriam os representantes virtuais do sujeito. Desta forma, Attali vislumbra a ascensão do pós-humano, ou seja, de um embaralhamento entre o que é real e o que é virtual. Esta é uma das dimensões do atualismo defendido por Araújo e Faria:

Vivemos em universos digitais, comemos comidas geneticamente modificadas, utilizamos próteses e fazemos usos de tecnologias reprodutivas. Todas essas dimensões da vida atual embaralham a fronteira do que é e não é humano. Talvez o traço comum seja a mercantilização das dimensões humanas e não humanas da vida atual. (Araújo; Faria 2019, 187-188).

Attali estava reproduzindo um pensamento que já era comum na década de 1990, o de que a computação e a tecnologia da informação, cuja difusão vinha ocorrendo desde a segunda metade do século XX, iria ser a marca do futuro. Este tipo de previsão tinha sido pauta, por exemplo, do trabalho de Adam Shaff (1913-2006), filósofo marxista que, no ano de 1990, buscou fazer um exercício de futurologia ao tentar prever os impactos da informática na política, na sociedade, na economia e na cultura do futuro. Da mesma forma, esta questão foi a base de um dos mais famosos medos coletivos do final do milênio, o *Bug do Milênio*, que causou uma preocupação global com relação a um colapso dos sistemas e serviços dependentes da informática.

Já Hobsbawm, com relação às tecnologias, mantinha a crença na ideia de progresso, sobretudo o tecnológico, apesar de não se arriscar a imaginar quais inovações viriam no futuro. Dizia: “Não vejo nenhum motivo para achar que o progresso tecnológico irá se interromper. Na verdade, creio que irá se acelerar ainda mais” (Hobsbawm 2009, 134).

O efeito mais preocupante da tecnologia, para Hobsbawm, estaria na questão do trabalho, pois ela traria, para o futuro, a insegurança no emprego. O historiador previa uma enorme pressão sobre o trabalhador, uma vez que a tendência seria a busca pela eliminação do fator humano da produção. O desenvolvimento da automação inevitavelmente iria se chocar com a necessidade de trabalho da humanidade, compondo, assim, o principal problema das décadas vindouras.

Ao contrário de Attali, ainda na questão do trabalho, Hobsbawm recusava a ideia do trabalho em casa, que “em parte não passa de propaganda para justificar demissões” (Hobsbawm 2009, 133). Na atividade laboral, portanto, o historiador acreditava que a socialização era, e continuaria sendo, indispensável.

Umberto Eco, por seu turno, chamou a atenção para uma espécie de vício ou dependência do homem moderno diante do tecnológico. O escritor apontou para o fato de a tecnologia ter alcançado o potencial de destruir o planeta e, ainda assim, ninguém estar disposto a abandoná-la. Destacou ainda o fator comercial que tornava a tecnologia descartável: “Veja o exemplo desses dois gravadores (...): foram produzidos para enguiçarem num prazo muito curto, um ano ou dois” (Eco 1999, 203). Por outro lado, se não quebrassem, seriam ultrapassados por modelos atualizados. Eco até aceitava a possibilidade de alteração deste quadro no futuro, uma vez que “o progresso não é linear” (Eco 1999, 203). No entanto, suas falas deixavam subtendida a ideia de que

acreditava mais na continuação da tendência de seu presente do que no contrário.

Os prognósticos destes intelectuais são bem diferentes entre si. Entretanto, uma relação pode ser percebida, um desconforto e uma insegurança com relação aos efeitos da tecnologia no futuro. Ao lado da certeza do seu desenvolvimento, encontram-se questionamentos sobre a dubiedade das suas consequências. O progresso ainda existe, mas é contraditório. Nesta perspectiva, é emblemático o verbete “progresso” do dicionário de Attali:

O viajante estará avançando quando julgar estar recuando; vai-se perdendo quando imaginar que está chegando ao destino; dois pontos que lhe parecerão próximos um do outro estarão na realidade muito afastados; progredir e regredir tornar-se-ão conceitos sem sentido: a expectativa de vida aumentará tão rapidamente quanto os meios de matar; a agricultura vai-se desenvolver paralelamente à fome; a globalização dos mercados acentuará a solidariedade planetária, ao mesmo tempo em que a busca de identidade multiplicará o número de nações-Estados; os meios de comunicação, aprendizado e distração serão tão infinitos quanto as oportunidades de solidão. Será preciso aprender a conviver com a monstruosa concomitância do Bem e do Mal.

(Attali 2001, 329).

Essa dicotomia condiz com a análise de Minois, de que, às vésperas do ano 2000, os homens nunca tiveram a sua disposição tantos meios de predizer, e nunca estiveram tão inseguros quanto ao futuro (Minois 2016, 671). Com tantos caminhos, o progresso seria positivo? Em outras palavras, a noção de progresso de Attali e as dos outros dois intelectuais analisados aqui estão impregnadas do sentimento típico daquilo que foi chamado de pós-modernidade, a incerteza, sem um trajeto seguro para o desenvolvimento e o bem estar que deveria ser proporcionado pela tecnologia. Por isso, o verbete de Attali sobre a modernidade é curto: “definitivamente superada” (Attali 2001, 273).

O progresso é incerto, inseguro e não necessariamente voltado para frente. Não é a inexistência da ideia de progresso que se percebe, mas uma ressignificação do conceito. Para Giddens (1991, 50), uma das características da modernidade é que a equação entre conhecimento e certeza se revelou erroneamente interpretada. Daí que não existe mais certeza sobre os resultados da ciência, nem sobre os caminhos da razão, nem sobre a política ou o meio ambiente, o que permitiu uma dispersão de possibilidades sobre o amanhã. O novo milênio é, assim, tão incerto quanto o presente emergente da chamada pós-modernidade.

Outra questão muito comum em exercícios de futurologia é o imaginário sobre a forma (ou as formas) dos grupos se organizarem política e socialmente no porvir. Os intelectuais analisados não se furtaram deste debate. Na entrevista sobre o fim dos tempos, Umberto Eco foi quem traçou um melhor esquema do que projetava para o futuro. Na conclusão de sua fala, fez vários prognósticos sobre a política e a sociedade cuja palavra-chave era fim: fim da Europa e dos Estados Nacionais, fim da Europa branca, fim da experiência da fraternidade, fim da democracia representativa, fim da ética. Para Eco, a globalização estaria por trás de boa parte destes fins, principalmente o fim dos estados nacionais:

No universo telemático que se instala, duas cidades, por mais afastadas que estejam uma da outra, estão em contato imediato: é assim que se estabelecerão nos quatro cantos da Europa trocas permanentes, comerciais e culturais, bem como redes de cidades associadas, ao passo que a união representada por um Estado Nacional perderá progressivamente sua força (Eco 1999, 230).

Novamente, uma questão muito discutida nos anos 1990, o mundo globalizado, era tida como referência para um futuro cuja marca era a conexão global e o fim das especificidades territoriais.

Hobsbawm também destacou o tema globalização, vista como irreversível e, em muitos aspectos, independente da atuação governamental. Apesar da desigualdade de acesso aos benefícios de um mundo globalizado, as mudanças profundas causadas pela globalização continuariam ao longo do século XXI. Porém, para o historiador inglês, isto não significaria, ao contrário do que pensava Eco, o fim dos estados nacionais: “hoje nos encontramos, e assim permaneceremos ainda por muito tempo, numa situação em que os atores da economia global precisam se submeter às leis e instituições dos atuais sistemas estatais” (Hobsbawm 2009, 80). Por isso, o futuro não seria a vitória do neoliberalismo, mas um campo de conflito entre as instituições nacionais e as organizações supranacionais, em especial as grandes empresas e corporações.

O que fazia Hobsbawm pensar de forma tão diferente de Eco era o peso que cada um dava ao passado na questão dos Estados Nacionais. Hobsbawm valorizava o trajeto ascendente dos nacionalismos desde o século XIX, enquanto Eco estava voltado mais para o seu presente, marcado pela ideia de “aldeia global”. Em suma, o futuro podia ser moldado de forma diferente de acordo com o enfoque temporal de cada autor.

Outro ponto considerado problemático para a sociedade do futuro seria a imigração. Neste aspecto os dois intelectuais tendiam a concordar. Para Eco, a Europa do futuro seria “colorida”, ou seja, a convivência de pessoas de diversas regiões levaria ao fim da Europa branca (Eco 1999, 230). Já para Hobsbawm, a questão da imigração geraria tensões, uma vez que haveria uma pressão dos países com alta taxa de natalidade para os países ricos. Diante disto, a reação dos países receptores seria a recusa do imigrante, o que resultaria em conflitos sociais. Para o historiador britânico, o principal efeito disto seria a criação de dois grupos distintos, um desfrutando de plena cidadania e de todos os direitos e outro, composto por estrangeiros, vivendo como cidadãos de segunda classe. Ao mesmo tempo, ocorreria o aumento do racismo, já que o grande fluxo imigratório viria de regiões pobres, em sua maioria compostas por pessoas não brancas.

Attali, por seu turno, tem sua concepção de futuro muito pautada na ideia de nomadismo urbano, segundo a qual tudo se tornaria móvel. Com base nas migrações de trabalhadores, nos refugiados políticos, no êxodo rural e nas mudanças das classes altas, Attali concluía que “dentro de trinta anos, pelo menos um décimo da humanidade será nômade – de luxo ou de miséria. Cada vez mais desenraizados, haveremos de sê-lo como cidadãos, consumidores, conjugues e trabalhadores” (Attali 2001, 286). Haveria três tipos de nômades: os de luxo, das classes altas (chamadas por ele de hiperclasse); os de miséria, forçados a migrarem; e os virtuais, pessoas sedentárias, fechadas em suas casas, mas migrantes no mundo virtual.

Dentro destas possibilidades de futuro dos intelectuais estudados, nas quais a imobilidade se tornaria ultrapassada, o crescimento da população seria outro problema. Para Eco, a solução era a adoção global do modelo chinês, de apenas um filho por família. Para Hobsbawm, este crescimento seria desigual, com países ricos tendo uma queda na taxa demográfica e países pobres mantendo a taxa ascendente, o que resultaria nos problemas da imigração, já citados. Para Attali, haveria um período de crescimento, seguido de uma estabilidade, acompanhada de um envelhecimento da sociedade (Attali 2001, 130).

Pensar a imigração e o crescimento demográfico no futuro era o mesmo que pensar o ritmo acelerado do crescimento de estrangeiros que procuravam a Europa como refúgio desde os anos 1980 e o desenfreado aumento da população global. De novo, presente e passado se encontravam com o futuro para avaliar o novo século. Neste ponto, cabe questionar a afirmação de Hartog de que, na sociedade dos anos 1990, considerada presentista pelo autor, passado e futuro perdem seu caráter modelador das experiências temporais, em virtude de uma hegemonia do presente, ou seja, uma sociedade marcada por um “presente perpétuo, inacessível e quase imóvel que busca, apesar de tudo, produzir para si mesmo o seu próprio tempo histórico” (Hartog 2013, 39). Temos consciência que nossa análise foca em um número pequeno de casos, insuficiente para fazer qualquer afirmação segura sobre a validade ou não do regime de historicidade proposto por Hartog. Todavia, a constante mobilização de passado, presente e futuro feita por Hobsbawm, Attali e Eco, chama a atenção ao menos para o quanto complexo é o debate. Se, conforme afirma Francine Iegelski (2016), no regime de historicidade presentista, o futuro teria perdido o poder de inteligibilidade que havia ganhado no regime de historicidade moderno; os intelectuais estudados e o próprio clima do final do milênio, marcado por diversos sentimentos relativos ao porvir, parecem mostrar o contrário: uma popularização do imaginário sobre o futuro, acompanhado do uso do presente e do passado para se entender a lógica temporal.

Voltando às representações de futuro dos intelectuais analisados, Umberto Eco também profetizou o fim da democracia. Em um mundo global,

será eleito um chefe escolhido por suas qualidades midiáticas; grupos muito poderosos apoiarão um candidato que terá exatamente as mesmas qualidades e o mesmo programa político que o candidato contrário; a escolha dos cidadãos (motivada pelas exigências ligadas à sociedade do espetáculo e não por uma escolha política) se torna assim uma formalidade que não decide nada (pequena suspeita: já chegamos a isso) (Eco 1999, 231).

Citando o trabalho de Andrew Keen, Araújo e Pereira mostram que a política, em uma sociedade atualista, é marcada pelo fato de as tecnologias do social explorarem “a paixão do homem moderno pela autoexibição, associando exposição a valor social”. (Araújo; Pereira 2019, 193). Neste contexto, a partir da influência crescente dos meios de comunicação, Eco pensa um futuro no qual a mídia seria preponderante para as escolhas políticas, sobressaindo-se o candidato mais popular. O escritor ainda não imaginava os impactos que redes sociais como o Facebook, o Youtuber, o Twitter e o Instagram teriam para criar e destruir popularidades; porém, podemos associar o papel destas grandes

empresas de redes sociais de hoje ao dos “grupos muito poderosos” destacados por ele.

Além disso, Umberto Eco já se preocupava com os efeitos de uma infinidade de informações vindas da Web. Segundo ele, para os mais pobres intelectualmente a seleção e a interpretação de informações não seriam fatores subjetivos, mas impostos de cima para baixo. Os ricos intelectualmente, ao contrário, seriam os mais beneficiados, por serem capazes de manter uma discriminação crítica. “Parte-se para uma nova divisão de classes, não mais fundada no dinheiro mas na capacidade de exercer seu espírito crítico e selecionar a informação” (Eco 1999, 191). Portanto, esta sociedade midiática seria beneficiada por uma capacidade gigantesca de estocar a memória e, ao mesmo tempo, teria uma capacidade limitada, ao menos para a maioria da população, de filtrar a quantidade excessiva de referências advindas das redes de comunicação.

Attali, por sua vez, acreditava que o futuro da democracia não seria muito promissor. “Ninguém desejará realmente estendê-la à gestão da comunidade” (Attali 2001, 127), ou seja, haveria resistência da democracia à globalização. Além disto, as tecnologias de comunicação, ao levarem a sociedade para as redes, faria com que o poder não fosse mais localizável. Por fim, o território não seria mais um espaço de soberania, os partidos ficariam desacreditados e todas as formas de solidariedade tornar-se-iam quase impossíveis de concretizar. O mercado também enfraqueceria a democracia, por ter meios para tomar as decisões a partir do financiamento de intermediários. O risco, para o autor, é da possibilidade de surgir, no futuro, um desinteresse generalizado pela política, com fortes chances de sobressaltos autoritários e da consequente ascensão de ditaduras. “Partidos se intrometerão na democracia para destruí-la. Totalitarismos tomarão democraticamente o poder, para não mais entregá-lo” (Attali 2002, 129).

Hobsbawm acreditava que seria impensável uma política globalizada: “atualmente, é simplesmente inexistente a possibilidade de que uma única autoridade global desempenhe um papel político e militar efetivo” (Hobsbawm 2009, 46). O historiador, como Eco, também se preocupava com a qualidade dos líderes do final do século XX e do novo século. Para ele, o problema do voto direto é sua tendência a eleger líderes cujas qualidades não são necessariamente aquelas necessárias para exercer a função que irá ocupar.

A terceira categoria que apontamos como marcante nas análises de futuro dos intelectuais estudados é a das eventuais ameaças à humanidade. Neste ponto, podemos concordar com Hartog, que acredita que a crise na ideia de progresso (no caso dos intelectuais analisados, a ressignificação desta ideia) e o medo diante do perigo de novas tecnologias geraram preocupações nos anos 1990. “Aos temores diante das ameaças de modificações irreversíveis do meio ambiente se acrescentam aqueles suscitados pelas biotecnologias” (Hartog 2013, 254).

É por isto que é nesta categoria que estão os verbetes mais pessimistas do dicionário de Attali. No verbete “catástrofes”, as possibilidades de desastres são, em sua maior parte, ligadas à questão ambiental:

É longa a lista dos desastres possíveis: uma guerra nuclear, biológica ou química; um terremoto sobre uma megalópole; um acidente industrial poluindo uma aglomeração; um avião de mil lugares caindo numa central nuclear, etc. Outros, ligados às mudanças do clima: desaparecimento das florestas tropicais; violentas tempestades arrasando a Índia ou o Sul dos Estados Unidos; o deserto alcançando o sul da Espanha e a Sicília; o desaparecimento do delta do Nilo; o afundamento do arquipélago das Maldivas; Bangladesh inundada; o derretimento das geleiras árticas, etc. E outros ainda, a causas extraterrestres: queda de um meteorito. E mais outros... (Attali 2001, 92-93)

O medo diante de um futuro não tão otimista segue em outros verbetes. No verbete “clima”, profetizava-se o já esperado aquecimento do planeta (Attali 2001, 106-107). No verbete “epidemia”, a proliferação de doenças mortíferas era esperada por conta do nomadismo, da destruição das “reservas ecológicas protetoras de determinadas espécies” e da desigualdade social (Attali 2001, 155).

No verbete “guerra”, esperava-se que a mundialização da democracia e do mercado instaurasse a paz entre as pequenas potências e que o medo da arma nuclear impedisse a guerra entre as grandes. Mesmo assim, a possibilidade de conflitos não estava descartada. Attali acreditava que as guerras do século XXI ocorreriam por conta de três motivos principais: disputa por fronteiras entre as civilizações, entre grupos rivais no interior de uma civilização e pelo controle de recursos escassos (Attali 2001, 204-206).

Em contrapartida, o verbete “meteorito”, mostrava uma esperança de que o uso das tecnologias poderia combater possíveis ameaças vindas do espaço, através de uma rede de satélites e da constante vigilância que colocaria uma série de armas nucleares prontas para combater qualquer corpo celeste ameaçador (Attali 2001, 268).

Hobsbawm, por sua vez, pensava que a geopolítica do século XXI não seria marcada por uma guerra mundial enquanto os Estados Unidos se mantivessem como única superpotência, apesar de considerar que a ascensão da China ou de algum novo protagonista global pudesse reverter este quadro. O uso de armas nucleares não estava descartado, já que a própria existência das mesmas e o desenvolvimento tecnológico permitiam que fossem opções em um eventual conflito. Por outro lado, ainda haveria a continuidade das guerras convencionais em territórios já marcados por confrontos bélicos, tais como o Sul da Ásia e o Oriente Médio.

Para Hobsbawm, a questão ambiental era tida como um problema não de reversão, mas de adaptação. O historiador partia da ideia de que o ambiente já estava irreparavelmente alterado. Ao longo do tempo, a degradação ambiental foi um fenômeno constante, que modificou as paisagens naturais em benefício da agricultura, da indústria e da urbanização. Desta forma, o resultado foi a transformação da maior parte das paisagens globais em artefato humano. Assim, a intervenção no meio ambiente era vista como um fato que deveria ser aceito:

Pois bem, creio que, no século XXI, precisamos aprender a ver grandes partes do mundo tal como de fato são: ambientes semiartificiais. Por exemplo, estamos descobrindo que os subúrbios residenciais, essas aglomerações de casas de famílias nucleares dotadas de jardins, tão comuns na Grã-Bretanha e na América do Norte, constituem um ambiente propício aos animais selvagens. Talvez os subúrbios sejam o melhor ambiente possível para os pássaros. Existem mais pássaros nos subúrbios das cidades britânicas do que nas áreas rurais, onde são aniquilados pelos fertilizantes. Em suma, devemos meter na cabeça que alterar a face da Terra não é algo que necessariamente leva a um desastre total. O meio ambiente pode ser modificado horizontalmente, e não apenas por drásticas oscilações verticais entre o bom e o ruim (Hobsbawm 2009, 163).

Já Umberto Eco ligava a questão da sobrevivência da humanidade à necessidade de uma posição crítica diante da tecnologia e da economia. O intelectual não vislumbrava a possibilidade de uma guerra nuclear, pois acreditava que a mesma não seria rentável. Entretanto, a atividade industrial, que “ameaça nossos equilíbrios ecológicos” (Eco 1999, 202), era um problema, pois tinha o incentivo dos poderosos. “A destruição do planeta não seria a priori um ato voluntário, mas uma consequência trágica de nossa maneira de transformar a natureza sem negociar com ela” (Eco 1999, 202).

Voltando à questão da substituição compulsória dos gravadores, que já nos referimos anteriormente, Eco acreditava que a solução para o futuro passaria pela volta ao passado:

Afinal de contas, faz menos de cinquenta anos que começou a grassar essa loucura do objeto novo. Pode-se pensar que nos tornaremos pouco a pouco uma civilização menos dispendiosa. Não é fatal que a tendência atual continue. Veja só, voltamos a uma de suas questões precedentes: devemos aceitar que o progresso não é linear. (Eco 1999, 205)

Portanto, novamente voltamos à questão do progresso ressignificado de Eco, como forma de salvar o porvir. O caminho para este progresso seria o retorno a um ponto anterior, não um percurso pré-estabelecido em direção ao constante aperfeiçoamento. É um progresso para trás, que permitiria a correção dos desvios do presente.

A preocupação dos intelectuais analisados com ameaças que poderiam impactar futuramente na vida do ser humano são reflexos de uma tendência iniciada ainda na Primeira Guerra Mundial, mas que tomou um enorme impulso com as bombas em Hiroshima e Nagasaki. Durante a Guerra Fria, o temor diante do futuro se centrou na questão do apocalipse nuclear. Novas possibilidades trágicas foram surgindo e, no fim do milênio, a questão ambiental era a que estava mais em evidência. Daí a busca de alternativas, seja na tecnologia, de Attali, na adaptação, de Hobsbawm, ou na reversão do progresso, de Eco.

Pensar o futuro, no final do milênio, envolvia, para os intelectuais estudados, analisar o passado e o presente, buscando traçar o mapa do século XXI. O futuro só poderia ser entendido a partir de outras temporalidades, o que, para estes intelectuais, seria, inclusive, a garantia da legitimidade de suas projeções. Mesmo que suas previsões tivessem propostas diversas sobre o porvir, é possível afirmar que, para todos eles, o futuro traria a vitória da informática, conflitos entre globalização e estados nacionais e perigos para serem confrontados, principalmente, na questão ambiental. Em outras palavras, eram os problemas do passado e do presente que definiriam o cenário no qual o futuro se desenrolaria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trabalhamos, neste artigo, com fragmentos de representações, que estão longe de condensarem todo o imaginário sobre o futuro entre os intelectuais do final do milênio. No entanto, os discursos dos três autores analisados aqui, distantes dos delírios milenaristas, mostravam que a humanidade sobreviveria ao ano 2000 e teria um futuro, cujos contornos seriam dados pelo presente e pelo passado.

Desta forma, as temporalidades se conectavam nos debates. O passado aparece como um apêndice do presente, cenário no qual o hoje dos intelectuais foi construído. O presente, por outro lado, é o ponto de partida para o futuro, local de onde se analisa as tendências e se propõe as mudanças, continuidades e evoluções. Assim, “tecnologia”, “mudanças políticas e sociais” e as “ameaças iminentes” eram categorias que, no final do milênio, podiam ser mais seguramente imaginadas no futuro com base nas manifestações do presente e do passado.

Não convém, neste texto, nos aprofundarmos no debate entre atualismo e presentismo.¹ Todavia, é possível perceber informações importantes sobre os dois conceitos nos intelectuais analisados. Mesmo que superficiais, concepções atualistas aparecem nestes autores, sobretudo nas representações de Attali sobre o futuro. Elas estão, principalmente, na proposta de uma sociedade futura mais informatizada, virtualizada e tecnológica. Por outro lado, se, como já apontamos, a forma como os autores estudados jogam com presente, passado e futuro permite questionar alguns paradigmas do presentismo de Hartog; por outro, podemos notar vários momentos de pessimismo diante do porvir, o que é destacado pelo autor

¹ O conceito de presentismo de Hartog tem recebido algumas críticas, entre elas, as dos autores que defendem a ideia de que vivemos em uma sociedade atualista. Segundo Araújo e Faria, “um dos problemas da reflexão sobre o presentismo ou o presente amplo é não estar suficientemente atenta a essas diferentes formas de presente, em especial para o fato de que qualquer presente conterá em si formas específicas de passado e futuro” (2019, 222). Assim, utilizam o conceito de atualização e a hipótese atualista para pensar uma forma do presente que enfatiza as temporalizações impróprias, que vão se tornando predominantes na era digital. Para estes autores, nosso presente não precisa ser pensado apenas como presente alargado, ou como um presente sem futuro, mas como uma forma de temporalização assentada em um modo específico do presente articular futuro e passado, chamada de atualismo. “Assim, acreditamos que deveríamos pensar em nossa situação contemporânea não por uma afirmação negativa, como sem futuro, com futuro fechado ou, ainda, de um futuro presentista (e mesmo de um passado presentista visto apenas a partir de um presente estendido), mas com um tipo particular de futuro” (2019, 222-223).

francês como marca de seu regime de historicidade presentista. Se não resolvem o debate, as representações analisadas pelo menos destacam sua complexidade, mostrando que muito ainda tem para ser discutido sobre as relações entre passado, presente e futuro na contemporaneidade.

O que podemos afirmar com segurança é que os três autores estudados se inserem numa “onda” milenarista do final do século XX, que mostrou uma demanda por profecias e previsões sobre o século vindouro. Suas concepções acalmavam os corações mais pessimistas que temiam um fim do mundo no limiar do novo milênio, mas, ao mesmo tempo, mostravam preocupações com o futuro, ameaçado pela crise ambiental, pelo crescimento e onipresença da internet, pela globalização, pela crise da democracia, entre outras. Passado e presente, assim, expunham os problemas, cujas soluções, ou não, estariam no futuro.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Valdei Lopes de; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. *Atualismo 1.0: como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Vitória: Editora Milfontes/ Mariana: Editora da SBTHH, 2019.
- ATTALI, Jacques. *Dicionário do século XXI*. Tradução de Clóvis Marques. Record: Rio de Janeiro, 2001.
- BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- DAVID, Catherine; LENOIR, Frédéric; TONNAC, Jean-Philippe de. *Entrevistas sobre o fim dos tempos*. Tradução: José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- CLEBERT, Jean Paul. *História do Fim do Mundo*. Tradução de Jorge Pinheiro. Sintra: Publicações Europa-América, 1995.
- ECO, Humberto. Para todos os fins úteis. In: DAVID, Catherine; LENOIR, Frédéric; TONNAC, Jean-Philippe de. *Entrevistas sobre o fim dos tempos*. Tradução: José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- FRANCO JR. Hilário. O fim do mundo. In: *Folha de São Paulo*, 14 de mar. 1997. Disponível em https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/3/14/caderno_especial/16.html. Acesso em 09/05/2022
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GLEISER, Marcelo. *O fim da terra e do céu: o apocalipse na ciência e na religião*. Companhia das Letras: São Paulo, 2011.
- GOMES, Ângela de Castro. *A República, a história e o IHGB*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.
- HOBBSAWM, Eric. *O Novo Século*: entrevista a Antônio Polito. Tradução de Cláudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- HOLLAND, Tom. *Milênio: a construção da cristandade e o medo da chegada do ano 1000 na Europa*. Tradução de Alexandre Martins. Record: Rio de Janeiro, 2014.
- IEGELSKI, Francine. Resfriamento das sociedades quentes? – Crítica da modernidade, História Intelectual, História Política. *Revista de História*, n. 175, p. 385-414, 2016.
- KAHN, Herman; WIENER, Anthony J.. *O ano 2000*. Tradução de Raul de Polillo. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

- MINOIS, Georges. *História do futuro: dos profetas à prospectiva*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2016.
- NICOLAZZI, Fernando. A História entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica contemporânea. *História: Questões e Debates*, Vol. 53, n.2, p.229-257, 2010.
- SCHAFF, Adam. *A Sociedade Informática: as consequências sociais na segunda revolução industrial*. Tradução de Carlos Eduardo Jordão Machado e Luiz Arturo Obojes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Brasiliense, 1995.
- SERVIER, Jean. *História de la utopía*. Monte Avila: Venezuela, 1969.

Novo Século, Novo Milênio
Intelectuais e Representações Do Futuro Na Passagem do Século XX Para O XXI
Artigo recebido em 23/05/2022 • Aceito em 27/10/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.72861
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

A R T I G O

QUENTIN SKINNER *e a História das Ideias Políticas*

ALBERTO RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS

Universidade de São Paulo
São Paulo | São Paulo | Brasil
abarros@usp.br
orcid.org/0000-0001-8444-4810

O objetivo deste artigo é fazer um balanço crítico da proposta metodológica de Quentin Skinner, com base no contexto linguístico, para a interpretação de escritos políticos do passado. Num primeiro momento, são apresentadas as justificativas e características da metodologia proposta, cuja principal diretriz é reconstituir o contexto discursivo no qual o texto se inscreve, as convenções linguísticas que regem o tratamento dos temas abordados e a intenção de seu autor ao escrevê-lo. Em seguida, são analisadas as principais objeções ao contextualismo linguístico de Skinner e as respostas dadas aos seus críticos. Por fim, é discutida a relevância da metodologia proposta para a compreensão das ideias políticas de autores do passado.

Ideias políticas – História das ideias – Metodologia

A R T I C L E

QUENTIN SKINNER
*and the History of
Political Ideas*

ALBERTO RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS

Universidade de São Paulo
São Paulo | São Paulo | Brasil
abarros@usp.br
orcid.org/0000-0001-8444-4810

The purpose of this article is to make a critical balance of Quentin Skinner's methodological proposal based on linguistic context to interpret political writings from the past. At first, the justifications and characteristics of the proposed methodology are presented, whose main guideline is to reconstitute the discursive context in which the text is inscribed, the linguistic conventions that govern the treatment of the topics covered and the author's intention when writing it. Then, the main objections to Skinner's linguistic context and the responses given to his critics are analysed. Finally, the relevance of the proposed methodology for understanding the political ideas of authors from the past is discussed.

Political Ideas – History of concepts – Methodology

INTRODUÇÃO

O trabalho historiográfico de recuperação do pensamento republicano, observado nas últimas décadas do século XX, foi guiado em grande parte pelo método contextualista, em particular pela forma proposta por Quentin Skinner em meados da década 1960. O projeto do jovem professor da Universidade de Cambridge era de se afastar dos procedimentos tradicionais de interpretação dos escritos políticos do passado, praticados no meio acadêmico anglófono, caracterizados pelo exame interno dos textos, como se eles fossem objetos de análise independentes de seu contexto, ou pela investigação das condições materiais de sua elaboração, como se eles fossem um reflexo direito das relações materiais de sua produção.

Com a mesma intenção, John Pocock já havia criticado a exegese exclusivamente textual, que não levava em conta os diversos níveis de abstração em que o pensamento político surgia na história. Ele chamava a atenção para a necessidade de resgatar a história do pensamento político do tratamento exclusivamente filosófico dos textos clássicos, que impossibilitava à compreensão das conexões entre pensamento e comportamento político em dado momento histórico. Ao diagnosticar a tendência de a história do pensamento político transformar-se em filosofia política, no sentido de se concentrar no “mais alto nível de abstração possível”, Pocock alertava para o risco de o intérprete ficar “prisioneiro de um método que o condena a explicitar o pensamento político apenas na medida em que possa ser apresentado como teoria política sistemática ou filosofia” (Pocock 2008, 9).

Em sua avaliação, interpretar escritos políticos do passado exigia outro procedimento distinto de um filosofar textualista. A leitura e releitura exaustiva de textos considerados canônicos não seria a melhor abordagem para a história do pensamento político. Era preciso ir do texto – a sua estrutura interna – ao contexto linguístico, isto é, examinar os escritos de um autor com base na linguagem política de seu tempo, já que ela desempenhava um papel relevante na produção de suas ideias. Desse modo, ao historiador caberia a tarefa de identificar a linguagem na qual foi forjada as formas de abstração produzidas por uma determinada sociedade e os discursos políticos dos quais cada sociedade se serviu para falar dela mesma e tratar de seus problemas, sem perder de vista que cada linguagem expressava formas de comportamento social. O historiador não poderia esquecer que a linguagem é um referencial fundamentalmente histórico que inclui e engendra as estruturas sociais, os valores comuns e as formas de pensamento de uma determinada época. O seu desafio seria então retrair a complexa teia linguística em que as ideias se formularam, reconstituir a tradição que lhes deu origem e recolhê-las no conjunto das práticas sociais que as informaram. Enfim, o historiador deveria estar “familiarizado com as diferentes linguagens de discussão que estavam em uso e com os diferentes níveis de abstração que normalmente as implicavam, apto então a aferir em qual linguagem e em qual nível uma dada controvérsia foi conduzida ou dado pensador desenvolveu suas ideias” (Pocock 2008, 18).

John Dunn também já havia criticado a maneira tradicional de tratar a história do pensamento político, como se ela fosse uma história de construções racionais fora do processo de pensamento de cada autor, ignorando a dimensão humana da atividade de pensar, caracterizada por sua incompletude, incoerência e instabilidade. Para ele, seria necessário estudar a história das ideias políticas como uma atividade discursiva que ocorria num contexto linguístico que

simultaneamente a restringia e a capacitava. Desse modo, para compreender as ideias de um autor, seria preciso reconstituir o contexto linguístico no qual o seu discurso foi elaborado e enunciado. Se escrever era “fazer coisas com palavras”, o objetivo central do historiador era revelar o que o autor “estava fazendo” ao escrever o que escreveu (Dunn 1968, 93).

Mas, foi o artigo de Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, que causou maior impacto no meio acadêmico inglês, tornando-se uma espécie de manifesto de uma nova maneira de abordar a história do pensamento político, como Pocock reconheceu mais tarde:

Esse ensaio de 1969 exerceu efeito imediato, particularmente entre estudantes anglófonos do pensamento político, embora não se restringisse a eles. Foi aí que se começou a falar de uma ‘Escola de Cambridge’ entre os praticantes dessa disciplina, que consistia de Laslett, Skinner, eu mesmo e John Dunn (que perseguiu uma trajetória própria) (Pocock 2004, 538).

O CONTEXTUALISMO LINGUÍSTICO

A intenção do artigo era claramente polêmica e visava atacar as duas principais maneiras de abordar a história do pensamento político¹. A primeira caracterizava-se pela convicção de que o trabalho do historiador seria o de selecionar um cânon de textos de autores clássicos, dignos de atenção por conter ideias atemporais e uma sabedoria imemorial na forma de proposições universais, e submetê-los a um rigoroso processo interno de exegese analítica, a fim de mostrar sua contribuição para o debate contemporâneo. Difundida principalmente pela historiografia produzida nos Estados Unidos a partir da década de 1930, cuja maior expressão havia sido o trabalho de Arthur Lovejoy (1936)², esse tipo de história das ideias partia do pressuposto de que, apesar da aparente variedade de ideias filosóficas na história, haveria problemas perenes e ideias praticamente inalteráveis ao longo do tempo e com um significado relativamente estável – as chamadas “ideias-unidade” – que deveriam ser rastreadas em todas as áreas do conhecimento e identificadas em todas as suas formas de manifestação. Essa tarefa deveria ser realizada sem qualquer preocupação com as circunstâncias históricas em que as ideias foram enunciadas, já que elas possuiriam um valor intrínseco, universal e atemporal (Lovejoy 1938). De acordo com Skinner, ao invés de contribuir para a compreensão da história do pensamento político, essa abordagem incorria no erro de projetar muitas vezes expectativas do presente sobre o estudo de autores do passado, produzindo interpretações anacrônicas, o que resultava em mitologias. A primeira era a mitologia da doutrina, gerada quando o historiador tomava observações dispersas e ocasionais na obra de um autor e as convertia numa doutrina. Ela se manifestava principalmente quando as afirmações de um autor eram forçosa e sistematicamente enquadradas em construções ideais do próprio historiador. Outra mitologia era a da coerência, engendrada quando o historiador considerava ser seu dever assegurar a unidade das ideias de um autor, solucionando supostas contradições e demonstrando a coesão entre os diferentes enunciados. Se alguma proposição comprometesse a consistência da

¹ Algumas das críticas já haviam sido feitas anteriormente por Skinner (1966).

² Lovejoy criou nos anos de 1920 a Sociedade de História das Ideias na Universidade John Hopkins e, em 1940, fundou *Journal of the History of Ideas*. Ver Grafton 2006.

obra, ela deveria ser ignorada ou explicada. Já a mitologia da prolepsis ocorria quando o historiador atribuía a um autor a antecipação extemporânea de conceitos ou argumentos que só passam a ter sentido no futuro, como se os enunciados no texto precisassem esperar o tempo necessário para sua plena compreensão. Por fim, a mitologia do localismo surgia quando o historiador utilizava seu ponto de referência privilegiado para apontar filiações conceituais entre autores de diferentes épocas, empregando de maneira equivocada a noção de influência, sem considerar as condições necessárias para a sua aplicação. Ela criava supostas genealogias e identidades entre universos intelectuais completamente distintos e estranhos, produzindo falsas familiaridades conceituais (Skinner 1969, 4-30).

O ponto em comum entre essas mitologias era que elas envolviam alguma forma de anacronismo, seja ao outorgar a um autor conceitos ou argumentos que ele não enunciou e nem poderia ter enunciado em sua época, pois não se encontravam em uso quando do contexto de produção de seus escritos, seja ao imputar ao seu texto significados que jamais teve e nem poderia ter tido em seu contexto original de enunciação.

A segunda abordagem criticada partia do pressuposto de que todo texto era condicionado inteiramente pelas condições materiais nas quais foi produzido. Em sua vertente marxista, ela ainda pressupunha uma visão teleológica do devir histórico, visto como uma marcha inexorável para um fim determinado, e buscava explicações globais, com base em regularidades e estruturas invariáveis. Na avaliação de Skinner, esta forma de abordagem repousava sobre uma confusão entre a determinação causal de uma ideia e a sua compreensão. Não se tratava de negar a influência das condições econômicas e sociais na produção das ideias, mas de rejeitar a necessária relação causal, como se elas fossem fíeis reflexos de uma realidade material supostamente apreensível, desprovidas de autonomia e eficácia (Skinner 1969, 39-43).

Entre um textualismo idealista, que buscava o significado de um texto nele mesmo, sem qualquer referência extratextual, como se as ideias tivessem substancialidade e fossem completamente autônomas em relação ao contexto de sua enunciação, e um contextualismo redutor e totalizante, que via o texto como um mero reflexo das condições materiais de sua produção, como se as ideias fossem apenas expressões de uma realidade material ontologicamente anterior e determinada, Skinner propunha recuperar o contexto discursivo no qual as ideias foram concebidas e expostas, as convenções linguísticas que norteavam os temas tratados e a intenção do autor ao escrever o que escreveu. No espírito da chamada “virada linguística” (Rorty 1967), ele defendia que o sentido de um texto só podia ser adequadamente apreendido quando fosse restaurado o tecido discursivo no qual estava inserido, pois este era uma parte integrante e um elemento fundamental de sua própria realização. Cada autor, ao escrever seu texto, estaria ingressando num determinado debate e tomando uma posição específica. Desse modo, o sentido de seus escritos se confundiria com a sua intenção, que poderia ser apreendida ao se buscar entender o propósito do ato performático de escrever.

De acordo com Skinner, todo texto constituía uma prática social, enquanto ato discursivo, com um sentido pragmaticamente determinado. Por isso, deveria ser tratado como uma forma particular de ação, em resposta a problemas específicos, no interior de linguagens próprias ao seu tempo. Seria preciso então considerar a intenção de seu autor ao utilizar determinado vocabulário, ao empregar um certo argumento, ao tratar de um tema específico. Como elemento de um discurso político temporal, para entender o seu sentido, seria preciso reconstruir minuciosamente as disputas e as convenções linguísticas nas quais ele se inscreve, assim como o propósito de seu autor ao escrevê-lo. Assim, a adequada interpretação de um texto não pressupunha apenas a apreensão de seu significado semântico ou a compreensão de seu contexto histórico, mas exigiria também a recuperação do contexto linguístico de sua enunciação e da intenção de seu autor (Skinner 1969, 48-50).

O procedimento proposto por Skinner provinha da articulação entre a filosofia da história de Robin Collingwood e a filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein, em particular a versão presente nas *Investigações Filosóficas*, e a teoria dos atos de fala de John Austin.

Seguindo as orientações de Collingwood, Skinner manteve o princípio de que “toda história é história do pensamento”; e, desse modo, o que importa não são tanto os vestígios factuais de um acontecimento, mas principalmente o que é possível saber sobre as intenções do agente que realizou o feito histórico que ocasionou os vestígios. Desse modo, o historiador teria de levar em conta que “o acontecimento foi uma ação e que sua tarefa essencial é meter-se ele próprio no interior dessa ação, é discernir o pensamento do seu agente” (Collingwood 1981, 267).

Skinner manteve também a concepção de que não haveriam problemas perenes e que o sentido de um texto só seria comprehensível quando se considerasse o problema para o qual ele se dirigia: todo texto era dirigido para uma questão específica de seu tempo. Por isso, seria preciso recuperar as questões às quais o texto procurava responder e os problemas para os quais se dirigia, saber para quem o texto foi endereçado e com que finalidade foi escrito. Se os textos eram sempre respostas específicas para problemas particulares e os conceitos utilizados pelos seus autores só tinham sentido nas circunstâncias históricas em que foram empregados, não seria possível exigir de autores do passado respostas para os problemas atuais. Não haveria uma história das ideias, mas apenas uma história de seus vários usos e das várias intenções com as quais elas foram empregadas. Não haveria diálogo possível entre autores de épocas distintas e não teria sentido buscar soluções para o presente em textos do passado: “demandar da história do pensamento uma solução para nossos próprios problemas imediatos é, portanto, cometer não apenas uma falácia metodológica, mas algo como um erro moral” (Skinner 1969, 53).

Já das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein (1994), Skinner reteve a convicção de que o significado das palavras passa por um questionamento sobre o seu uso nos diferentes “jogos de linguagem” (§ 7), aos quais os usos das palavras estariam integrados e nos quais elas encontrariam sentido: “a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (§ 46). Somente quando se conhece o contexto no qual as palavras foram usadas seria possível compreender plenamente o seu sentido: “A apropriada e famosa fórmula – famosa para os filósofos, pelo menos – é que devemos estudar não os significados das palavras, mas seu uso [...] o significado de uma ideia deve ser seu uso atribuído de várias maneiras” (Skinner 1969, 37).

Skinner reteve igualmente a intuição de Wittgenstein de que “palavras são também atos” (§ 546), para sustentar que a interpretação de um texto exigia a compreensão do que seu autor fez ou tentou fazer ao escrevê-lo, pois o uso da linguagem era sua maneira de agir no mundo. A suposição era de que, ao escrever um texto, um autor não estava somente a dizer algo, mas também a fazer algo, visto que a escrita era, em si mesma, uma forma de ação. Assim, para interpretar um texto, seria preciso estar atento não apenas ao que o autor disse, mas também ao que ele estava a fazer ao dizer o que disse. Seria, enfim, necessário recuperar a sua intenção.

Para elucidar o que entende por intenção, Skinner recorreu à doutrina dos atos de fala de John Austin, que colocava em xeque a crença de que a elucidação do significado semântico de um enunciado era suficiente para sua compreensão, visto que há uma classe de enunciados – os enunciados performativos – que não podem ser avaliados simplesmente conforme os parâmetros de verdade ou falsidade, devendo ser analisados de acordo com sua intenção. Austin reconhecia três elementos em todo ato de fala. O primeiro era a dimensão locucionária, relativa ao conteúdo proposicional, que manifesta o ato de dizer algo. Ela se refere ao enunciado e seus componentes gramaticais e semânticos, proferidos ao se dizer algo. O segundo era a dimensão perlocucionária, relativa aos efeitos produzidos na audiência, que ocorre por se dizer algo. Ela se refere aos modos de recepção e remete tanto aos motivos do agente quanto aos efeitos nos ouvintes do enunciado. O terceiro elemento era a dimensão ilocucionária, relativa ao que o agente está a fazer ao dizer algo, qual é o seu propósito ao utilizar os elementos gramaticais e semânticos para dizer algo. Ela manifesta a intenção do agente em sua ação comunicativa, que pode ser a mais diversa possível, como alertar, aconselhar ou intimidar, dependendo de seu propósito (Austin 1962, 94-120).

Skinner destacava o terceiro elemento, a dimensão ilocucionária, que não se limitava ao significado semântico do enunciado, nem se preocupava com os motivos de seu emissor ou as repercussões na audiência, mas buscava captar a intenção do autor ao dizer o que disse: “Foi demonstrado de maneira clássica por J. L. Austin que o entendimento de sentenças pressupõe a compreensão não somente do significado de um dado enunciado, mas também do que Austin chamou de força ilocucionária intencional” (Skinner 1969, 45-46).

Desse modo, para compreender o sentido de um enunciado, seria necessário restituir o conjunto de condições e de circunstâncias nas quais a ação particular de pronunciar o enunciado manifestava toda sua força ilocucionária. Em outros termos, seria preciso situar o texto no contexto de interlocuções de sua época para captar a intenção de seu autor, não aquela que precedia a ação, as suas motivações subjetivas, que são sempre incognoscíveis, mas aquela que era pública e se manifestava concomitantemente no curso da ação preconizada pelo autor.

A proposta metodológica de Skinner vai ser posteriormente explicitada e detalhada em diversos artigos publicados na década seguinte, nos quais é enfatizada a equivalência entre a intenção do autor e o significado daquilo que foi escrito (Skinner 1970, 1971, 1972a, 1972b, 1974, 1978, 1979). Dessa maneira, uma interpretação válida seria aquela que o próprio autor teria aceito como uma descrição correta daquilo que ele quis dizer ao escrever o que escreveu: “conhecer os motivos e intenções do autor é conhecer a relação que ele sustenta com o que foi escrito... é conhecer o que disparou esses atos de fala específicos, independentemente de seu caráter e status de verdade como discursos” (Skinner

1972a, 400). Assim, para interpretar adequadamente um texto do passado, seria preciso recuperar o contexto discursivo dentro do qual ele foi elaborado, compreender as convenções linguísticas e normativas que regiam o tratamento das questões ou temas abordados e resgatar a intenção de seu autor.

CRÍTICAS AO CONTEXTUALISMO LINGUÍSTICO

A proposta metodológica de Skinner tem sido duramente criticada desde seu surgimento (Leslie 1970, Parekh 1973, Schchet 1974). A despeito da multiplicidade e da variedade de objeções ao contextualismo linguístico, em geral, e ao contextualismo linguístico de Skinner, em particular, há uma recorrência de determinadas críticas, que podem ser esquematizadas, conforme sugere muito bem Ricardo Silva (2010), em três categorias: o estatuto epistemológico, o compromisso com o intencionalismo e o historicismo radical. A primeira categoria foca o estatuto epistemológico da metodologia, ora acusada de objetivista ou mesmo positivista, ao pressupor que o intérprete é capaz de suspender seus interesses e valores na interpretação dos escritos políticos do passado, ora criticada pelo seu subjetivismo ou relativismo, ao dedicar atenção exclusiva à intenção dos autores e esvaziar a autonômia semântica dos textos.

A orientação positivista seria consequência do pressuposto de que um intérprete poderia manter uma neutralidade investigativa, ao se separar objetivamente do texto. Mas a situação histórica do intérprete deve ser considerada o ponto de partida do processo de interpretação, já que ele estaria preso à sua própria situação, experiência, valores e costumes. Como o seu trabalho é ditado pelos seus interesses, a interpretação jamais seria plenamente objetiva e exigiria uma negociação constante entre a linguagem do presente e a do passado (Femia 1988, Minogue 1988).

Já o subjetivismo seria resultado da crença excessiva no caráter auto referenciado do mundo da linguagem e do completo desinteresse pela explicação das causas materiais dos atos linguísticos. Ao preocupar-se exclusivamente com as intenções do autor, a metodologia proposta perderia completamente de vista a dimensão objetiva dos fatos e dos enunciados, presente na semântica dos textos (Shapiro 1982, Keane 1988, Hollis 1988).

A segunda categoria de objeções recai sobre o compromisso com o intencionalismo (Mulligan 1979, Seidman 1983). A proposta de recuperação do sentido original dos textos, especialmente quando se busca associá-lo às intenções de seus autores, é considerada inócuia, já que ela jamais seria desvelada. Aliás, nem mesmo o próprio autor poderia compreender as intenções que o levaram a escrever seu texto, subjugado que é por motivações que muitas vezes lhe escapam à consciência. As reais intenções seriam sempre irrecuperáveis, difícil de apreendê-las ou explicitá-las. Além disso, haveria sempre um sentido não intencional, na medida em que um autor pode dizer o que não tinha intenção de dizer. Assim, jamais se poderia saber ao certo o que ele quis dizer ou fazer ao escrever o que escreveu.

Uma crítica comumente feita a Skinner é a de identificar a intenção autoral com o contexto linguístico e de utilizar a noção de contexto linguístico de maneira ambígua, simultaneamente em dois planos distintos, sem diferenciá-los. De um lado, ele utilizaria contexto linguístico no sentido do léxico e das categorias disponíveis para o autor, ou seja, as condições semânticas do texto; do outro, ele faria referência ao contexto comunicativo, no sentido de determinar em que circunstâncias o texto foi escrito, ou seja, as condições pragmáticas de sua enunciação (Palti 2014).

Outro equívoco apontado pelos críticos é a pressuposição de que o enunciado falado (*utterance*) seria equivalente ao enunciado escrito (*statement*), de modo que uma teoria projetada para a análise dos atos de fala poderia ser diretamente aplicada à interpretação de textos escritos (Feres 2005). Com base nos argumentos de Paul Ricoeur (1973, 91-117), é ressaltada a falta de inúmeros elementos da prosódia no texto escrito e enfatizada as especificidades introduzidas pelo ato de escrever. Por exemplos, a escrita modifica a temporalidade do discurso, ao fixar o seu conteúdo de modo a ultrapassar o momento presente da comunicação oral. Já a força ilocucionária pode ser apenas parcialmente apreendida por meio de marcas gramaticais, visto que os elementos mímicos, de gesto e de entonação, característicos da linguagem falada, perdem parte de sua expressão na comunicação textual. Além disso, o ato perlocucionário não pode ser plenamente capturado pela escrita, pois ela dificulta a manifestação dos aspectos emocionais e afetivos da comunicação oral. Apenas o conteúdo locucionário do enunciado é integralmente preservado. Ao deixar de existir enquanto objeto de uma situação dialógica, o texto escrito se direciona para uma audiência invisível e indeterminada. Assim, a situação original do autor é perdida na escrita juntamente com a presença do autor (Boucher 1985).

Alguns críticos alegam que, ao privilegiar certos elementos da doutrina dos atos de fala, adaptá-los e ajustá-los de maneira instrumental aos seus propósitos, Skinner produziu deslocamentos e distorções em relação à teoria original de Austin. Eles contestam a equivalência sugerida entre intenção e força ilocucionária, na medida em que a descoberta da força ilocucionária de um enunciado possibilita apenas a sua melhor compreensão. Eles chamam a atenção para o fato de que seria perfeitamente possível a ocorrência de um ato ilocucionário não intencional, completamente independente das intenções de seu autor, bem como a existência de uma intenção ilocucionária que não se efetiva em ação, como no caso da tentativa de provocar interesse em uma determinada audiência composta por pessoas surdas ou por estrangeiros não familiarizados com a língua falada (Graham 1988, Gautier 2004).

Skinner também é criticado por tentar captar o sentido de um texto recorrendo exclusivamente à força ilocucionária dos enunciados e por avaliar que este sentido pode ser obtido ao considerar as crenças de seu autor. Mas as crenças não podem ser analisadas isoladamente, uma vez que elas estão inseridas em uma rede de crenças, que por sua vez está associada a uma tradição, que se relaciona com as crenças atuais do interprete (Bevir 1992).

A abordagem intencionalista de Skinner ainda tem sido recriminada por ignorar o papel dos leitores e a possibilidade de uma história da recepção do texto. Ao reduzir o texto a um ato de fala comprehensível mediante a recuperação das intenções autorais em um contexto sincrônico de convenções linguísticas, Skinner parece assumir que os textos têm sentido em si mesmos, não importando o que seus intérpretes e leitores pensem a seu respeito. Desse modo, ele estaria perdendo de vista a dimensão diacrônica do texto escrito, manifestada na história dos efeitos produzidos nos leitores. Ao sobreviver à presença do autor, ao seu mundo e à sua audiência, o texto escrito abre-se para as novas gerações de leitores e, portanto, para novas interpretações (Jaume 2002).

A terceira categoria de objeções à metodologia proposta se refere ao seu historicismo radical que recusa a existência de problemas perenes e de ideias atemporais. Ao rejeitar a transposição das discussões do passado para o presente, a abordagem de Skinner transformaria a interpretação dos escritos políticos em peça de antiquário que valeria apenas por sua curiosidade histórica. O resultado do trabalho do intérprete seria um quadro de construções históricas tão contextualizadas e contingentes que as ideias do passado não passariam de relíquias, uma coleção de memórias irrelevantes, sem qualquer relação ou impacto no debate político contemporâneo. Ora, se as ideias do passado não podem ser adaptadas ao presente, senão por mecanismos ilegítimos de atualização, seria melhor então deixá-las de lado e partir para a elaboração de teoria políticas normativas sem referência à histórica das ideias políticas (Tarlton 1973).

Os seus críticos alegam que o ceticismo de Skinner precisaria estar fundamentado em alguma evidência empírica ou sujeito a verificação por meio de evidências históricas, o que não ocorre (Perreau-Saussine 2007, Lamb 2009). Eles também argumentam que o interesse exclusivo pelo contexto imediato de produção intelectual resultaria na diluição de grandes ideias de autores clássicos numa miríade de textos de pouca importância. Ao interpretar o significado de textos clássicos à luz de escritos menores, Skinner promoveria uma confusão entre os diferentes níveis de abstração em que as ideias políticas aparecem na história, passando ao largo do fato de que o nível de abstração de um texto está em relação inversa com sua relevância. Seria preciso reconhecer que os textos clássicos foram, em geral, elaborados em elevado nível de abstração e tratam de problemas que são, de certo modo, perenes, pois respondem a problemas que são, de alguma maneira, universais (Gunnel 1982). Em vez da individualização do passado e de sua fixação em um contexto radicalmente distinto do contexto do próprio intérprete, seria preciso enfatizar as continuidades e restaurar o passado para que possa servir aos propósitos do presente (Lockyer 1979, Harlan 1989).

As ressalvas ao procedimento metodológico de Skinner também vieram do próprio campo do contextualismo linguístico. Por exemplo, Pocock (2009, 123-142) questiona se a metodologia proposta não seria limitada ao estudo dos séculos XIII ao XVII, uma vez que, a partir do século XVIII, a pluralidade sincrônica de discursos políticos dificultaria a construção de um único contexto linguístico como baliza para compreensão das ideias estudadas. Pocock também vê uma tensão entre o trabalho do historiador, que se pergunta pelo que efetivamente aconteceu e narra os fatos a fim de atribuir-lhes significado em relação ao contexto em que estão inseridos, e a especulação do teórico político, que entende como dotadas de significado as respostas para perguntas colocadas previamente, nos textos dedicados ao debate contemporâneo.

RESPOSTA DE SKINNER AOS SEUS CRÍTICOS

Em “A reply to my critics”, Skinner (1988, 231-288) procura responder às objeções feitas ao seu trabalho. Sobre seu suposto positivismo, ele afirma que sempre procurou se distanciar do objetivismo naturalista que pressupõe a existência de fatos puros, reconhecidos por procedimentos rigorosos e independentes do observador. Ele lembra que nunca deixou de reconhecer que os fatos jamais falam por si e o acesso à realidade é irremediavelmente afetado por pressupostos trazidos pelo intérprete para a investigação.

Em relação ao suposto subjetivismo ou relativismo do método proposto, Skinner afirma que jamais se interessou pelo critério de verdade das ideias de um autor para a explicação de suas crenças. Ele se propôs somente a investigar os contornos dessas crenças, não a fazer um julgamento de valor sobre elas. O fato de determinadas ideias serem verdadeiras ou falsas não teria nenhuma relevância para defini-las como expressões de uma determinada ideologia, entendida aqui simplesmente como a função desempenhada pelas ideias de um autor na legitimação de instituições e práticas políticas defendidas com base em suas crenças. O importante seria evitar que as crenças do intérprete do presente sejam tomadas como padrão para o julgamento das ideias e crenças dos autores estudados.

Sobre o compromisso com o intencionalismo, Skinner salienta sua distância em relação às abordagens que identificam a intenção com as motivações psicológicas que antecedem a escrita de um texto. Ele adverte que se refere somente àquela intenção passível de ser identificada por meio da investigação do debate intelectual no qual o autor está efetivamente engajado e dos recursos linguísticos utilizados para proferir seus enunciados e marcar sua posição. Skinner procura então esclarecer a distinção entre a intenção do autor, incorporada no próprio texto e nas circunstâncias nas quais o texto foi escrito, e os motivos que levam o autor a escrever. Enquanto os motivos podem explicitar as causas externas que se conectam apenas de modo contingente com o texto, a intenção é a condição necessária para a compreensão do próprio discurso.

Sobre a possibilidade de atos ilocucionários não intencionais, Skinner lembra que Austin estabelece uma clara distinção entre força ilocucionária, que é um recurso de linguagem, e ato ilocucionário, que é a capacidade de um agente de explorar esse recurso na comunicação. Se o ato ilocucionário pode ser identificado na intenção, a força ilocucionária é determinada pelo significado do enunciado e pelo contexto em que ele ocorre. Desse modo, pode acontecer que, no ato ilocucionário, a força ilocucionária seja mais ampla, sem que tenha sido essa a intenção do agente. Por isso, alguns enunciados podem incluir uma força ilocucionária não intencional, mas isso não implica na existência de atos ilocucionários não intencionais.

Skinner (2002a, 109-113) ainda ressalta que é preciso distinguir o significado de um texto, alcançado pela análise semântica dos enunciados, do significado intencional que o seu autor almejou. Este segundo significado depende da reconstituição da intenção do autor, ou seja, do significado que ele pretendeu atribuir àquilo que escreveu. Skinner admite que um texto poderá ter significados que seu autor jamais teve a pretensão de atribuir. Desse modo, ele não supõe que os significados de um texto se reduzem somente às intenções de seu autor, nem que a intenção do autor seja o único guia para a compreensão dos textos.

A crítica ao seu historicismo radical parece ser uma das que mais tem lhe incomodado: “A acusação de antiquarismo é, em suma, uma acusação que me incomoda profundamente e à qual todos os historiadores profissionais deveriam, acho, estar dispostos a responder, ao menos para a satisfação de suas próprias consciências” (Skinner, 1998, 87). Skinner adverte que jamais rejeitou o diálogo com o presente, desde que o diálogo seja mediado por uma cuidadosa contextualização histórica. Ele apenas tem enfatizado que, se algumas questões do passado são gerais e podem ser relevantes na atualidade, as respostas dadas não podem em geral ser aplicadas diretamente ao presente. A sua proposta metodológica não pretende esterilizar todas as formas de transmissão das ideias do passado, mas apenas filtrar a transposição direta, acrítica e descontextualizada. Assim, a recusa em aceitar a existência de problemas perenes e ideias atemporais não significa decretar a completa inadequação dos conceitos do passado para a construção de teorias políticas no presente.

De fato, desde seus primeiros ensaios metodológicos, Skinner aponta para a possível contribuição da história do pensamento político, ao admitir que as questões e interpelações em relação ao passado refletem preocupações do tempo presente:

Não se trata de negar a possibilidade de que existam questões aparentemente perenes, caso estas sejam suficientemente moldadas abstratamente. Tudo que eu gostaria de insistir é que sempre que se reivindicar que o ponto do estudo histórico de tais questões é o de que podemos aprender diretamente das respostas, será encontrado que aquilo que importa como resposta geralmente comparecerá, numa diferente cultura ou período, tão diferente em si mesmo que dificilmente poderá ser útil pensar da questão relevante como ‘o mesmo’ (Skinner 1969, 52).

Skinner alega que a metodologia proposta pode então ajudar a esclarecer melhor a contingência de nossas ideias, possibilitando a desnaturalização de nossas crenças e valores, quando percebemos que elas foram simplesmente frutos de escolhas. Ela nos mostra que a forma como pensamos atualmente não é o resultado inevitável de um processo racional fomentado pelos cânones do pensamento, mas sim o resultado de diversos conflitos e disputas ideológicas que tomaram um determinado rumo e não outro. Assim, ao contemplar sistemas rivais de pensamento que existiram no passado, ela pode nos revelar a existência de uma multiplicidade de ideias e conceitos que não foram efetivados, mas que podem de algum modo contribuir para o debate atual, bem como para desenvolver uma visão ampliada do mundo com maior tolerância em relação a outras ideias.

ARQUEOLOGIA E GENEALOGIA DOS CONCEITOS

As respostas de Skinner elucidam muitos aspectos de sua proposta metodológica e deixam mais claro o seu propósito. Mas, como já salientou Ricardo Silva (2017), talvez em razão das críticas recebidas, o historiador de Cambridge relativizou o contextualismo linguístico de seus primeiros artigos e, de um momento inicial de clara separação entre história e teoria política, ele passou a fazer uso de forma cada vez mais frequente de suas investigações históricas para ingressar em debates políticos atuais.

De fato, essa mudança pode ser observada principalmente a partir da década de 1990, quando Skinner passou a conceber o trabalho de historiador como análogo à atividade do arqueólogo que resgata tesouros do passado para melhor compreender o presente: “Um papel correspondente para o historiador do pensamento é o de agir como um tipo de arqueólogo, trazendo de volta para a superfície tesouros intelectuais enterrados, limpando sua poeira e possibilitando-nos reconsiderar o que pensamos dele” (Skinner 1998, 90). Entre os tesouros do passado resgatados, o mais cuidadosamente restaurado foi, sem dúvida, a concepção republicana ou neorromana de liberdade:

Busquei nos primeiros capítulos deste ensaio um desses atos de escavação, procurando descobrir a estrutura, e ao mesmo tempo vindicar a coerência, do que venho chamando de teoria neorromana dos cidadãos livres e Estados livres. A teoria é, acredito, interessante em si. Mas para mim ela adquire um interesse adicional à luz de seu eclipse subsequente pela análise liberal da liberdade negativa em termos de ausência de impedimentos coercitivos. (Skinner 1998, 91)

Em uma série de artigos dedicados ao debate contemporâneo sobre a liberdade política, Skinner procura recuperar a concepção republicana e apresentá-la como uma alternativa diante da oposição entre a liberdade negativa e a liberdade positiva, destacada no ensaio “Two concepts of liberty” de Isaiah Berlin (1969). O seu ponto de partida é o exame de duas proposições consideradas paradoxais pelos autores liberais que se apoiam na concepção negativa de liberdade como ausência de interferência. A primeira vincula liberdade com autogoverno, ao supor que só é possível ser livre por meio da efetiva participação na vida política; e, por isso, os cidadãos deveriam cultivar as virtudes necessárias para o cumprimento de suas obrigações cívicas. A segunda proposição associa liberdade com constrangimento legal, ao inferir que é necessário muitas vezes coagir os cidadãos a cumprir com seus deveres cívicos, já que eles se esquecem de que sua participação política é indispensável para a manutenção de sua liberdade. Ambas seriam, no mínimo, contraditórias, pois convertem a liberdade no seu oposto, já que a liberdade é caracterizada pela ausência de interferência. Por isso, elas deveriam ser afastadas do debate político (Skinner 1984).

Skinner reconhece que as duas proposições deixam ser paradoxais quando se adota a perspectiva da liberdade positiva, entendida como autodeterminação individual ou coletiva, no sentido de que ser livre é efetivar a finalidade da natureza humana, que é essencialmente política: ao participar de maneira ativa na vida política da comunidade da qual pertence, mesmo que seja pela coerção legal, o ser humano realiza sua plenamente natureza e conquista sua liberdade. Mas, apesar de sua possibilidade teórica, ela é considerada inadequada ao mundo contemporâneo, porque está fundada no antigo monismo moral e metafísico, segundo o qual há um único bem, natural e supremo, um só e autêntico fim a ser perseguido por todos. Desse modo, seria preciso investigar se não haveria uma forma de liberdade negativa, entendida como ausência de interferência, que acolhesse as duas proposições sem gerar contradições.

De acordo com Skinner, tem sido ignorada a tradição republicana de pensar a liberdade, na qual ser livre implica tanto em escolher os próprios fins, do mesmo modo que os meios mais adequados para alcançá-los, quanto em praticar ações virtuosas na promoção do bem comum, mesmo que seja pela coerção legal. A sua origem pode ser identificada em historiadores e filósofos antigos que demostraram profunda admiração pela Roma republicana. Ela teria sido posteriormente retomada pelos humanistas da Renascença italiana na defesa da liberdade de suas cidades, em particular por Maquiavel, transportada para a Inglaterra no século XVII e adotada depois pelos colonos americanos em sua luta pela independência e pelos oponentes do absolutismo monárquico no decorrer do século XVIII, até ter sido obscurecida pela proeminência da perspectiva liberal (Skinner 1990a).

Em seus trabalhos dedicados à ideia de liberdade em Maquiavel, Skinner (1983, 1984) afirma que ela acolhe tanto a ausência de impedimentos arbitrários nas escolhas e ações individuais quanto a necessidade da virtude cívica e do constrangimento legal. Em sua interpretação, para Maquiavel, a liberdade dos cidadãos só pode ser mantida, no âmbito interno, quando eles estão dispostos a participar dos assuntos públicos, evitando o domínio dos mais poderosos; e no âmbito externo, quando eles estão dispostos a defender sua pátria, evitando o domínio de potências estrangeiras. Em ambos os casos, a liberdade é assegurada com o exercício dos deveres cívicos. Mas como isso nem sempre é espontâneo, o constrangimento legal é muitas vezes exigido, a fim de obrigar os cidadãos a cumprir com seus deveres. A participação dos cidadãos nos assuntos públicos não seria considerada um bem em si mesmo, um fim adequado ao ser humano, objetivamente inscrito em sua natureza, como na concepção positiva de liberdade, mas simplesmente um meio eficiente para que os cidadãos possam efetivar suas escolhas e perseguir os fins desejados. Assim, a concepção maquiaveliana de liberdade surge como uma modalidade da liberdade negativa, na qual as leis civis têm uma função reguladora de espaços de não interferência e protetora contra qualquer intervenção desnecessária, enquanto as virtudes cívicas devem ser cultivadas e praticadas como um meio, para que os cidadãos tenham assegurada a ausência de impedimentos arbitrários em suas escolhas e ações³.

³ Sobre os problemas da interpretação de Skinner, ver Barros 2015.

Skinner propõe então retomar a tradição republicana e sua concepção de liberdade negativa como ausência de interferência arbitrária. Ela revelaria que é possível permanecer no contexto moderno e pluralista dos valores e fins individuais, sem renunciar a ideia de que a virtude cívica e o constrangimento legal são componentes essenciais para desfrutar da liberdade (Skinner 2002b).

Na avaliação de Pocock (2008), Skinner força a narrativa histórica, dificilmente sustentada pelo método de investigação que havia sugerido, para que ela caiba na discussão entre liberdade negativa e liberdade positiva. Ao propor uma continuidade no debate político entre conceitos históricos opostos de liberdade, relacionados com os conceitos apresentados por Berlin, ele incidiria nos mesmos erros historiográficos, em particular na mitologia da prolepsis, que seu próprio método tanto repudia. O problema que Pocock levanta é se a teoria política – as distinções filosóficas de Berlin entre dois conceitos de liberdade – não teria influenciado e mesmo moldado o trabalho historiográfico de Skinner, dirigindo sua atenção para processos na história do pensamento político nos quais distinções semelhantes teriam ocorrido. Ao ingressar no debate atual acerca da liberdade, ele teria retomado conceitos específicos de uma tradição do pensamento com a qual os teóricos contemporâneos não dialogavam, fazendo transposições entre os elementos linguísticos das discussões do passado e do presente que seriam, segundo os preceitos de seu contextualismo linguístico, no mínimo arriscadas.

Mais recentemente Skinner passou a comparar o seu trabalho com a atividade do genealogista: se o arqueólogo revela os tesouros do passado para olhar criticamente o presente, o genealogista parte do presente em direção ao passado, a fim de identificar as diferentes maneiras que um conceito foi utilizado. O genealogista não busca apenas a origem do conceito, mas a continuidade histórica que resulta no seu uso no presente. Ao revelar outros modos de utilização e outros sentidos, ele elucida os processos contingentes que transmitiram os conceitos ainda empregados na atualidade (Lane 2012).

Alguns estudiosos têm aproximado a abordagem genealógica de Skinner com a história de conceitos, tal como desenvolvida por Reinhart Koselleck a partir da década de 1970 (Palonen 2002). O programa proposto por Koselleck, em oposição à história do espírito de matriz hegeliana, à história intelectual (*Geistesgeschichte*) e à história das ideias (*Ideengeschichte*) praticadas por neokantianos e caracterizadas pela insistência em uma certa essencialidade das ideias, visava justamente precisar o contexto histórico do significado dos conceitos, tornando mais claras as circunstâncias em que foram formulados e empregados, e compreender os conflitos políticos do passado por meio do campo conceitual no qual eles se deram e em termos dos usos linguísticos compartilhados pelos seus autores (Palti 2010). Nas palavras de seu idealizador, “a história de conceitos é, em primeiro lugar, um método especializado da crítica de fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social e político” (Koselleck 2006, 103).

Mas Skinner afirma que só veio a conhecer o projeto de Koselleck no decorrer da década de 1980. Ele lembra que seu interesse pelo estudo da mudança no uso dos conceitos remonta a década de 1970 e está vinculado a uma tradição baseada na “crença de que nossos conceitos não apenas se alteram com o tempo, mas são incapazes de nos fornecer qualquer coisa além de uma série de perspectivas em mudança do mundo em que vivemos e nos encontramos” (Skinner 1999, 62). Na versão revisada e expandida do mesmo texto, Skinner

chega a sugerir que a sua abordagem genealógica e o programa de Koselleck não são apenas logicamente compatíveis, mas podem também ser considerados complementares:

Vale a pena acrescentar que a perspectiva a que cheguei é, em certos aspectos, similar ao programa, hoje em dia celebrado, de Reinhart Koselleck para o estudo da *Begriffsgeschichte*, ou seja, histórias dos conceitos. Tanto Koselleck como eu próprio assumimos que é necessário tratar os nossos conceitos normativos não tanto como afirmações acerca do mundo, mas como instrumentos e armas de debate ideológico.
(Skinner 2002a, 177).

Em seu mais recente livro, *From Humanism to Hobbes - Studies in Rhetoric and Politics*, Skinner voltou a afirmar seu ceticismo no que se refere à possibilidade de histórias de conceitos: “Eu sou céptico em relação ao projeto de escrever histórias de conceitos [...]. Consequentemente, não me concentro na história dos conceitos, mas na sua expressão verbal e no seu uso nos argumentos” (Skinner 2018, 10-11). A mesma rejeição já havia sido expressa em “A reply to my critics”:

[...] para entender um conceito, é necessário reter não apenas os significados dos termos usados para expressá-lo, mas também a variedade de coisas que podem ser feitas com ele. É por isso que, apesar das longas continuidades que têm, sem dúvida, marcado nossos padrões herdados de pensamento, eu permaneço convicto na minha crença de que não pode haver histórias de conceitos como tal; só pode haver histórias de seus usos no argumento. (Skinner 1988, 283).

Como bem observa Marcelo Jasmin (2005), o projeto de Koselleck permite uma aproximação com a metodologia proposta por Skinner apenas na dimensão sincrônica da história do pensamento político, isto é, quando se procura esclarecer os conceitos que constituem o vocabulário de determinada linguagem política, relacionando o seu uso no momento específico do debate entre os agentes que os sustentam ou os contestam. A história de conceitos ultrapassaria o caráter sincrônico do contextualismo linguístico, ao se interessar nos modos pelos quais se dá a recepção dos conceitos a longo prazo, ou seja, como as gerações e os intérpretes posteriores leram, mantiveram e alteraram os seus significados.

Independentemente de sua relação com o projeto de Koselleck⁴, Skinner (1990b, 121-151) identifica a origem da concepção liberal de liberdade negativa na reação de Thomas Hobbes à tradição republicana. Em sua interpretação, Hobbes teria rejeitado o vínculo entre liberdade e regime político, com base na alegação de que a ideia de liberdade exaltada pelos autores antigos, retomada pelos republicanos de seu tempo, referia-se à liberdade das cidades, caracterizada pela independência e autonomia, e não à liberdade dos cidadãos, que deviam estar submetidos e sujeitos incondicionalmente às leis estabelecidas pela vontade de quem exerce o poder soberano. Neste sentido, era um equívoco dizer que os cidadãos de uma república possuíam mais liberdade do que os súditos de uma monarquia, visto que a liberdade civil era a mesma em qualquer regime político e residia basicamente no silêncio das leis civis. Como a liberdade, em seu sentido próprio, consistia em ausência de obstáculos ao movimento do corpo, todo

⁴ Sobre as diferenças e proximidades dos projetos de Skinner e de Koselleck, ver Silva 2009.

súdito permanecia livre enquanto não fosse física ou legalmente impedido de agir (Skinner 1998, 19-21).

Em seu livro sobre Hobbes e a liberdade republicana, cuja intenção é mostrar tanto as alterações na concepção de liberdade no interior da obra hobbesiana quanto seu caráter eminentemente polêmico nos debates políticos de seu tempo, Skinner (2008) mantém a interpretação de que, ao contrário dos republicanos que insistiam que ser livre é não estar sujeito e nem depender da vontade arbitrária de quem quer que seja, Hobbes sustentava que a condição suficiente para ser livre é não sofrer interferências nas suas escolhas e ações. A liberdade não era suprimida pelas relações de dominação ou dependência em relação a um poder arbitrário, mas somente com o impedimento daquilo que se deseja e é capaz de realizar. A concepção hobbesiana de liberdade como ausência de interferência teria sido então incorporada ao pensamento legal e político inglês do século XVIII, sendo posteriormente adotada tanto por utilitaristas quanto por liberais.

No entanto, alguns estudiosos já denunciaram o equívoco de estabelecer a conexão direta entre as concepções hobbesiana e liberal de liberdade (Terchek 1997, Rogers 2008). Além disso, a alegação de que a concepção hobbesiana permanece como referência no debate político contemporâneo, ao estar na origem da liberdade negativa, parece muito estranha para um historiador que tanto combateu as diversas formas de anacronismo.

Assim, a proposta metodológica de Skinner, pelo menos aquela que se percebe em sua hermenêutica, seja na perspectiva arqueológica, seja na perspectiva genealógica, pode ser uma ferramenta útil para a interpretação de escritos políticos do passado, desde que o intérprete evite a tentação, na qual Skinner parece ter caído, de transpor categorias normativas do debate contemporâneo para os textos de autores do passado ou de buscar neles concepções datadas para tratar de problemas atuais.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BARROS, Alberto. Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel. *Discurso*, v.45, p.187 – 206, 2015.
- BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969. p. 118-172.
- BEVIR, Mark. The Errors of Linguistic Contextualism. *History and Theory*, v. 31, p. 267-98, 1992.
- BOUCHE, David. *Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985.
- COLLINGWOOD, Robin. *A Ideia de História*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.
- DUNN, John. The Identity of the History of Ideas. *Philosophy*, v. XLIII, n. 134, p. 85-104, 1968.
- FEMIA, Joseph. An Historicist Critique of 'Revisionist' Methods for Studying of Ideas. In: TULLY, John (ed). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 156-175.
- FERES Jr., João. De Cambridge para o Mundo, Historicamente: Revendo a Contribuição Metodológica de Quentin Skinner. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, v. 48, n. 3, p. 655-680, 2005.

- GAUTIER, Claude. Texte, contexte et intention illocutoire de l'auteur. *Revue de métaphysique et de morale*, n.42, p. 175-192, 2004.
- GRAFTON, Anthony. The History of Ideas: Precept and Practice. *Journal of the History of Ideas*, v. 67, n. 1, p. 1-32, 2006.
- GRAHAM, Keith. How do Illocutionary Descriptions Explain? In: TULLY, John (ed). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 147-155.
- GUNNELL, John. Interpretation and the History of Political Theory: Apology and Epistemology. *American Political Science Review*, v. 76, p. 317-327, 1982.
- HARLAN, David. Intellectual History and the Return of Literature. *The American Historical Review*, v. 94, n.3, p. 581-609, 1989.
- HOLLIS, Martin. Say it with Flowers. In: TULLY, John (ed). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 135-146.
- JASMIN, Marcelo. História dos Conceitos e Teoria Política e Social: referências preliminares. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 57, p. 27-38, 2005.
- JAUME, Lucien. De la Philosophie Politique et de son usage dans L'Histoire des Idées Politiques. *Le Banquet*, v. 1, n. 17, p.1-7, 2002.
- KEANE, John. More Theses on the Philosophy of History. In: TULLY, John (ed). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 204-217.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LAMB, Robert. Quentin Skinner's revised historical contextualism: a critique. *History of the Human Sciences*, v. 22, p. 51-73, 2009.
- LANE, Melissa. Doing Our Own Thinking for Ourselves: On Quentin Skinner's Genealogical Turn. *Journal of the History of Ideas*, v.73, n.1, p. 71-82, 2012.
- LESLIE, M. In Defense of Anachronism. *Political Studies*, v.18, p. 433-47, 1970.
- LOCYER, Andrew. Traditions as Context in the History of Political Thought. *Political Studies*, v. 2, p. 201-217, 1979.
- LOVEJOY, Arthur. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge (USA): Harvard University Press, 1936.
- LOVEJOY, Arthur. The Historiography of Ideas. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 78, n. 4, p. 529-543, 1938.
- MINOGUE, Kenneth. Method in Intellectual History: Quentin Skinner's Foundations. In: TULLY, John (ed). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 176-193.
- MULLIGAN, Lotte. Intentions and Conventions: a critique of Quentin Skinner's method for the study of the history of ideas. *Political Studies*, v. 27, p.84-98, 1979.
- PALONEN, Kari. The history of concepts as a style of political theorizing: Quentin Skinner and Reinhart Koselleck's subversion of normative political theory. *European Journal of Political Theory*, v.1, n. 1, p. 91-106, 2002.
- PALTI, Elias. From Ideas to Concepts to Metaphors: The German Tradition of Intellectual History and the Complex Fabric of Language. *History and Theory*, v. 49, p. 194-211, 2010.
- PALTI, Elias. The 'Theoretical Revolution' in Intellectual History: from the History of Political Ideas to the History of Political Languages. *History and Theory*, v.53, p. 387-405, 2014.
- PAREKH, Bhikhu; Berki, Robert Nando. History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology. *Journal of the History of Ideas*, vol. 34, p. 163-84, 1973.

- PERREAU-SAUSSINE, Émile. Quentin Skinner in Context. *The Review of Politics*. v. 69, n.1, p. 106-122, 2007.
- POCOCK, John. Quentin Skinner: the history of politics and the politics of history. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 532-550, 2004.
- POCOCK, John. The history of political thought: a methodological inquiry. In: POCOCK, John. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 3-19.
- RICOUER, Paul. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *New Literary History*, v. 5, n. 1, p. 91 – 117, 1973.
- ROGERS, Melvin L. Republican confusion and liberal clarification. *Philosophy and Social Criticism*, v.34, n.7, p. 799-782, 2008.
- RORTY, Richard (org). *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- SEIDMAN, Steven. Beyond Presentism and Historicism: Understanding the History of Social Sciences. *Sociological Inquiry*, v. 53, n. 1, p. 77-94, 1983.
- SHAPIRO, Ian. Realism in the Study of the History of Ideas. *History of Political Thought*, v. 3, p. 535-578, 1982.
- SILVA, Ricardo. História Intelectual e Teoria Política. *Revista de Sociologia e Política*, v. 17, n. 34, p. 301-318, 2009.
- SILVA, Ricardo. O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, v. 53, n. 2, p. 299-335, 2010.
- SILVA, Ricardo. Da história do pensamento político à teoria política histórica: variações da hermenêutica do conflito de Quentin Skinner. *Lua Nova*, n.102, p. 137-171, 2017.
- SKINNER, Quentin. The Limits of Historical Explanations. *The Royal Institute of Philosophy*, v. 41, n. 157, p. 199-215, 1966.
- SKINNER, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*, v. 8, n. 3, p. 3-53, 1969.
- SKINNER, Quentin. Conventions and the Understanding of Speech Acts. *The Philosophical Quarterly*, v. 20, n. 79, p. 118-138, 1970.
- SKINNER, Quentin. On performing and explaining linguistic actions. *The Philosophical Quarterly*, vol. 21, n. 82, p. 1-21, 1971.
- SKINNER, Quentin. Motives, Intentions and the Interpretations of Texts. *New Literary History*, n.3, p. 393-408, 1972a.
- SKINNER, Quentin. Social meaning and the explanation of social action. In LASLETT, Peter (ed). *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Oxford University Press, 1972b. p. 136-157.
- SKINNER, Quentin. Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action. *Political Theory*, n. 2, p. 277-303, 1974.
- SKINNER, Quentin. Action and context. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 52, p. 57-69, 1978.
- SKINNER, Quentin. The idea of cultural lexicon. *Essays in Criticism*, n. 29, p. 205-224, 1979.
- SKINNER, Quentin. Machiavelli on the Maintenance of Liberty. *Politis*, v.18, n.2, p.3-15, 1983.
- SKINNER, Quentin. The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives. In: RORTY, R (ed). *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984a. p.193-221.

- SKINNER, Quentin. Paradoxes of Political Liberty. *The Tanner Lectures on Human Values*, p. 227-250, 1984b.
- SKINNER, Quentin. A reply to my critics. In: TULLY, John (ed). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 231-288.
- SKINNER, Quentin. The republican ideal of political liberty. In: Bock, Gisela (ed.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990a. p. 293-309.
- SKINNER, Quentin. Thomas Hobbes and the Proper Signification of Liberty. *Transactions of the Royal Historical Society*, v. 40, p.121-151,1990b.
- SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- SKINNER, Quentin. Rhetoric and Conceptual Change. *Finnish Yearbook of Political Thought*, v. 3, p. 60-73, 1999.
- SKINNER, Quentin. *Visions of Politics I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002a.
- SKINNER, Quentin. A Third Concept of Liberty. The British Academy's inaugural Isaiah Berlin Lecture. *Proceedings of the British Academy*, n.117, p.237-268, 2002b.
- SKINNER, Quentin. *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- SCHOCHEK, Gordon. Quentin Skinner's Method. *Political Theory*, v. 2, n. 3, p. 261-76, 1974.
- TARLTON, C. D. Historicity, Meaning and Revisionism in the Study of Political Thought. *History and Theory*, v. 12, p. 309-28, 1973.
- TERCZEK, R. *Republican Paradoxes and Liberal Anxieties*. London: Rowman& Littlefield Publishers, Inc. 1997.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Quentin Skinner
e a História das Ideias Políticas
Artigo recebido em 24/02/2022 • Aceito em 04/10/2022
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i2.72044
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

E N S A I O

A PROFECIA

LUIZ SÉRGIO DUARTE
Universidade Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brasil
sergio.duarte.ufg@gmail.com
orcid.org/0000-0003-1541-3206

1. EM WEBER há dois tipos de profecia: Buda e os profetas de Israel são exemplos do tipo ético (conduta pessoal mais que a reflexão abstrata; ensino mais que mística). Jesus, Zarathustra e Maomé são exemplos do tipo exemplar (conduta dirigida por convicção da posse de missão divina). Posição fronteiriça é a de Moisés que fala com Deus e lidera o êxodo. O profeta carrega uma mensagem e enfrenta na sua defesa a tradição. Não tem um ofício como o sacerdote. É um escolhido. Sua autoridade dirige-se contra a injustiça, a corrupção e a imoralidade. O mais importante em sua caracterização tipológica é que o profeta tanto inventa como reafirma ordens simbólicas. A profecia é, ao mesmo tempo, conservadora (pois afirma a responsabilidade solidária) e transformadora (porque cria sentido). O profeta é um ser do entrelugar, da relação, do movimento, do extremo. O que o profeta produz é a crença. É ela que transforma. O profeta cria postura interna e com ela ação no mundo através do modo de pensar.

2. A profecia segue um padrão de ação irracional, mas porta racionalidade. Seu êxtase, seus estados alterados e seu carisma estão a serviço de uma religião e de seu sentido. O profeta se sente “pleno de Deus”. A vivência de visões, êxtases, jejuns cria nele um estado de intensa emoção. A emoção advém da certeza da apreensão do sentido daquilo que ele vivenciou, mas não há união mística nem vivência divinizada. No caso dos profetas de Israel é o cumprimento de mandatos divinos, e não de rituais ou regras, o caminho da salvação. Abstração e controle ético é a sua contribuição para a racionalização, entendida como *desmagificação*. O preço é desenraizamento: não há vazio místico (ele está sempre tomado pela sua missão), não há êxtase apático (sua paixão religiosa é violenta), raras vezes se sente em íntima união com Deus, pois está sempre em luta com ele, por isso também não se vê em comunhão fraterna com a criação, portanto, o profeta nunca está em paz.

3. A principal característica do profeta é a de mensageiro dos mandamentos divinos. O seu principal objetivo é estar em ativo, positivo, compreensível, racional serviço de Deus. Não há teodiceia filosófica. Não há possessão sagrada religiosa, não há adestração escolástica. O profeta não fala de sentido do mundo e da vida: não conhece a união mística ou a serenidade de alma. O profeta não fala, o profeta faz: é no seu corpo que está o seu discurso. É a sua atitude, sua postura que fala. Sua concepção de Deus e do mundo é pura performance. O profeta não faz psicanálise nem behaviorismo, ele faz Gestalt. Seu ideal é a forma total e ela está no corpo dele. Ela é o corpo dele. As vivências do profeta não são vulgares, são extraordinárias: são carregadas de carisma. A comunhão mística de um divino extramundano é rejeitada formalmente. Dela ele não precisa já que seu corpo é pura substância, conteúdo perfeito. Ele não é um especialista, ele não tem doutrina, ele é um místico, ele faz. Ao mesmo tempo ele é um sacerdote só que sua doutrina é o que ele faz. O que ele faz é dirigir a culpa da ausência de salvação para o próprio crente, para a suas faltas, para o seu pecado.

4. Sob a influência da profecia os judeus conheceram a segregação física e ritual. O dualismo ético do povo eleito recusa a comensalidade com o outro e transforma os judeus em párias: ao se afastarem foram afastados. Foi a esperança messiânica de redenção que isolou e protegeu os judeus. Unidade sob as piores condições: as invasões sucessivas das potências do leste mediterrâneo. A profecia garantiu sentido último em um mundo carente dele. Tudo isso produzido literariamente. Oralidade e escrita produzindo sentido ao preço de saudade e agouro. A questão do desencantamento – se construção romântica, cristã, protestante ou fonte da legitimidade e independência modernas – colocada no centro da atualidade, nos ajuda a abordar, de novo, o sentido da experiência humana e do saber a que tal experiência dá acesso. Concepção de Deus (como criador, punitivo, estranho e interventor), de mundo (o contraponto do povo e alvo de dominação), de bens de salvação (mandamentos divinos) e de caminho de salvação (exercício ativo de atitude provada eticamente no cotidiano como preço da libertação de vassalagem a potências ameaçadoras circundantes) articulam-se em uma religiosidade de contratual, coletiva, ativa, ética, *desmagificadora* e racionalizadora que está na origem do espírito moderno.

5. O mais importante foi a produção de um limite. A profecia resolveu um problema lógico: desigualdade, finitude e escassez são explicadas pelo desvio de um contrato com Deus (no caso do judaísmo) ou pelo desvio de uma ordem cósmica (o karma hinduista). A diferença entre a ordem codificada e o mundo caótico é culpa de um pecado. Isso explica o objetivo da ação profética: a salvação. Só se entende bem essa lógica estudando o tipo de vida do profeta. O profeta é uma síntese do místico com o asceta. Só idealmente as duas posturas podem ser contrapostas. O interesse em ordenar a vida pessoal e comunitária só se entende se compreendermos o profeta como um contemplativo isolado do mundo mesmo quando age nele. Um místico isolado de todos que só pensa no futuro do povo. A busca da união com Deus se realiza no cotidiano ordenamento racional da vida. Só a vontade planejada e o autocontrole podem quebrar as inclinações humanas e superar a dependência do mundo. Na história é que essas tendências se separaram e se realinharam.

6. O profeta é pura tensão entre os aspectos práticos e os formais da razão. Mas o objetivo de Weber é claro: conectar ascetismo e racionalização. Fuga do mundo e virtuosismo não são métodos racionais de condução da vida. Não superam a natureza e as inclinações, não favorecem a liberdade e a vontade planejadora. Judaísmo antigo, ordens religiosas medievais, os jesuítas, as seitas do protestantismo ascético: estas sim interessam a uma história da ética que favoreceu a origem do moderno espírito capitalista. A profecia dirigiu-se para este mundo: mandamentos e promessas ligados a problemas atuais produziram uma “economia de força anímica” afastada do meditar metafísico e do sentido do cosmos. O mais importante era, no entanto, a exigência da fé e das virtudes dela resultantes (obediência e humildade). A sorte humana encarada por uma visão sensata, sóbria e sem heroísmo. A honra dos grandes é vã quando não atribuída a Iahweh. A política da profecia é demagoga e utópica: “espera em Deus, povo de Deus”. A dominação carismática é desordeira, revolucionária, extraordinária, personalista. Sobretudo, é instável. A profecia é a razão do absurdo.

7. O método de Weber para lidar com a história e a sociologia da religião era o de isolar grupos religiosos e tratá-los como portadores de ideias e interesses religiosos. São partidos que servem, montam, tratam e espalham concepções da relação entre sublunar e suprassensível. Esses partidos devem ser entendidos a partir da ação social religiosa de seus agentes. A agência é animada por significados. A religião (como conceito) ignora a separação de forma e conteúdo, valor e realização de valor. Estudar religião é estudar um paradoxo. Trata-se de reconstruir causalmente as relações que ligam ações a interesses materiais e ideais em um campo da vida social que ignora essa separação. Reconstruir, analisar, compreender, comparar e interpretar a ação significativa de partidos e agentes religiosos é o trabalho dos cientistas da cultura. Eles devem respeitar a especificidade de cada esfera, dimensão e estrato. Promessas de salvação, rituais de aliança, discursos de federação são textos de história e documentos de ordem e poder social, mas só funcionam enquanto produzem sentido em contexto. Ideias religiosas influenciam interesses de atores assim como interesses materiais influenciam conteúdos e ideias religiosas. Contexto é tanto o código ou sistema simbólico quanto as condições históricas do uso e desenvolvimento de tais estruturas. O pentateuco (*gen, ex, lev, num, Josué*), o hexateuco (*pent + jui, reis, sam*), os livros dos profetas (pré- e pós-exílio) são fontes para o estudo da sociedade e da eticidade. São relevantes para o desenvolvimento do Ocidente. Para Weber, cujo interesse principal nasce do presente, são textos fundamentais para a compreensão da cadeia de valores e ações que alavancaram o capitalismo moderno. No caso da profecia, o desafio é perceber como valores e ações se relacionam quando ideias coincidem com o vivido. O problema é compreender um paradoxo.

8. Para Weber, o capitalismo racional encontra afinidade tanto com a doutrina da vocação de Lutero como com a ênfase na predestinação de Calvino. Segundo influxos históricos e condições sociais as ideias e interesses religiosos entram em contato com condições objetivas. O mais importante é entender a dependência humana de significado e sentido. A direção da relação entre ideal e material é sempre resultado de contextos sociais e simbólicos. Fundamental para a história das religiões é um tipo de interpretação que nasça da espécie de fé que orienta as vivências e seleciona os estados mentais. Impeto e barreira do tipo ético da profecia: o Deus é compreensível (ele é soberano, não posse abençoada), o Deus é um fardo (aterrador e rígido, ele viola e fere), sobretudo o Deus é fonte de dever e mandamento. O monismo é o pressuposto da profecia: demônios são insignificantes para a determinação da teodiceia das desgraças. Só Iahweh determina o curso do mundo. Doutrinas dualistas, astrológicas, mitológicas e esotéricas são afastadas e um universalismo cósmico e histórico se impõe com um Deus do agir, um Deus da mudança, não da ordem eterna. O sentido da mensagem dos profetas do judaísmo é simples: obediência aos mandamentos divinos. Castigo, infelicidade, desordem são consequências da violação dessas regras. Uma lógica simbólica: sistema simples de recompensa, relação de coisas que substituem orientando a ação e a produção de representação.

9. O objetivo da profecia é obter autocontrole do crente. Ela lembra o pacto de fidelidade que institui uma união mística produtora de trabalho constante a serviço de Deus. O cálculo sempre se faz, o sentido está claro: a glória de Deus. A profecia é a anunciação de uma verdade religiosa de salvação em virtude de revelação pessoal. Não há profecia sem profeta. O profeta é aquele que exige obediência como dever ético como pressuposto da salvação ou alguém que ensina pelo exemplo o caminho para ela. O profeta está a serviço de um Deus ético ou de uma ordem cósmica. O que porta a profecia é um sentido para a vida e para o mundo. O importante é que o comportamento do homem ganhe um parâmetro, um significado. Esse modelo guiará a vida prática, criará um modo de viver no mundo agora entendido como unidade. Nasce uma tensão entre esse cânone e a realidade empírica. O problema do sentido do mundo não é privilégio da profecia. Toda a sabedoria humana está voltada para essa questão. A profecia (e o sacerdócio) são, segundo Weber, o “colo materno” do qual se desprenderam toda a metafísica e a filosofia não-religiosa. Moral e liturgia misturadas: uma promessa de salvação nascida de uma aliança transforma-se em moralidade ritualizada. Uma sublimação da magia se concretiza através de um movimento de abstração. Não a troca do sacrifício, mas a obediência dos mandamentos. Nasce assim uma perfeita fábrica de ação com sentido com a vantagem do ganho em racionalização, em *desmagificação*. A responsabilidade agora é individual, não mais há responsabilidade solidária.

10. O profeta é memorização viva. Um arquivo importuno, extemporâneo, denunciador, contraditório: rebelde porque portador da tradição. O profeta é um paradoxo que anda. Ao fazer notar a traição, ao mencionar o pacto, ao assinalar o desvio ele determina a estrutura do estocável. Sua relação preferencial é com o futuro. Ele se vê como portador da verdade. Por isso ele tem um comportamento anárquico. Vindo da elite ou da massa subalterna o que lhe interessa é ser o despejo do que está sendo esquecido, precisa ser relembrado e atualizado. Sua missão é fundamental, seu discurso é essencial, seu conhecimento é reserva do que não tem limite. O profeta não é um sacerdote que enuncia e comprehende: alguém que exerce memória, vive do arquivo que ele trata e expande. O profeta cria arquivo ao performar o sentido; ele tem febre de passado e, por isso, delira o futuro. O profeta reescreve a história ao ressignificar a mudança temporal no presente. Por isso ele é incômodo. Ele é agente de mudança: figura política, disputa poder sobre o tempo.

11. A profecia é a fronteira da cultura. Excesso, porque regida pelo ilimitado; interface entre passado e futuro; meandro: segredo de uma cultura; experiência limite, irmã da loucura; lugar de ruptura, do suplício e da criação. Como conceito das ciências humanas opera como categoria da inteligência do estudo da ordem, da lei, da regra. A profecia é a dispersão que reparte os poderes. Polimorfa e diversa ela institui a diferença: afasta as potências, distingue as ações, especifica as orientações e cria sistema e razão. Não a razão abstrata e estratégica, fruto do cálculo. Mas a razão prática, tática e viva astúcia do gesto pequeno, da micro-história. A profecia quer prevenir a ignomínia e a contaminação, mas faz isso pela remissibilidade: a origem que se repete para se conservar, o impedimento da fundação pura, interação e interoperação. A profecia quer prevenir a ruína exercitando o impasse e a abertura. A profecia quer manter a rede de traços e sintomas a serviço da interpretação; ela é a única arma contra o corpo não presente a si, a perda do sentido como direção e significado, o fim da cultura pelo significante sem controle e sem interioridade. Códigos, significados e referências são protegidos por essa fábrica de impasse. Weber nunca se convenceu sobre o fim da magia e da religião. Além dos “especialistas sem espírito” e dos “sensualistas sem coração” alertou para o surgimento de “profetas de novo tipo” e para o “vigoroso renascimento de velhos pensamentos e ideias”. Hoje, messias e fundamentalismos pululam no mundo ideal da ignorância e da interatividade na internet. O pneuma profético em contato com a imaginação negacionista e a paranoia autoritária produzem hoje um novo tipo de nulidade: os seguidores de falsidades e exploradores das magias e religiões resistentes.

12. O estudo da profecia no judaísmo faz parte da pesquisa sobre o racionalismo moderno. Como a recepção cristã do Velho Testamento se conecta com o desenvolvimento de um universalismo ético. Essa questão é central para a explicação do racionalismo ocidental pois estabelece continuidades entre a profecia, a pregação de Jesus, os escritos paulinos e a teologia calvinista. Uma concepção do mundo como transformável e uma ética da ação superam o ressentimento e a moralidade dualista. A discussão divide Werner Sombart (capitalismo como organização, técnica e empreendimento), Julius Wellhausen (abordagem científica da bíblia) e Ernst Troeltsch com Weber aliando-se a esse último na ênfase da irracionalidade econômica de uma ética da irmandade (por exemplo a remissão das dívidas para os membros da comunidade) e de uma religiosidade que enfatizou a segregação ritualística. Como se sabe o objetivo é localizar a alavanca valorativa para a instituição de padrões de relação social afins à economia de mercado, à legalidade impessoal-burocrática e à organização do trabalho originalmente orientada por interesses religiosos.

13. Mas isso não significa que a validade desse argumento histórico possa fundamentar um julgamento de valor sobre o significado do racionalismo ocidental. Este é julgado como resultado paradoxal criador de uma “jaula de ferro” que nada tem de racional em termos substantivos. O que temos é um formalismo destruidor das intenções religiosas de salvação e dos recursos naturais do planeta. Em Weber há resignação diante de um desenvolvimento com resultados trágicos para a história universal. Sua obra pode ser entendida como capacidade reflexiva que potencialmente pode ser usada numa improvável mudança de rumo. Pessimismo trágico é a marca de uma leitura muito pouco inclinada a fazer qualquer tipo de elogio à razão e sua história. Hegel não convenceu. Não há racionalização do espírito. Há soluções práticas para problemas de sobrevivência com sentido. Racionalização é então um conjunto de preceitos de conduta que dão sentido para uma experiência marcada por uma posição dominada no concerto dos impérios do Médio Oriente. A culpa dos fracassos do povo é dele próprio. É o desvio dos mandamentos. É a traição do contrato preferencial com Deus. A profecia judaica é fundamental na racionalização ética interiorizada que destrói os padrões mágicos da relação com o suprassensível.

14. A importância da profecia está na sua ênfase ética. Ela destrói padrões mágicos de relação com o suprassensível reforçando padrões conscientes e sistemáticos de racionalização do comportamento. A pesquisa do tipo de religião ética recorreu ao estudo histórico de reconstrução de seu nascimento a partir dos escritos dos profetas do judaísmo. O objetivo foi o de remontar as fases do desenvolvimento do racionalismo ocidental. A tese da afinidade entre ética protestante e espírito do capitalismo exigiu a análise e interpretação da história do Velho Testamento. Weber mergulhou na historiografia da Torá em um momento que acabava de testemunhar o nascimento de uma abordagem científica da Bíblia. Os supostos textos de Moisés não foram escritos por ele. A crítica externa do historicismo os datou em um período muito posterior ao Êxodo. Abrahan Kuenen e Julius Wellhausen haviam fundado uma teologia liberal e iluminista que expandiu e renovou o relato deuteronômico. Eckart Otto e Talcott Parsons reconstruíram o interesse weberiano na profecia judaica.

15. Uma discussão com Marx e Sombart sobre as origens do capitalismo: interesses ideais (Weber) e materiais (Marx) produziram uma formação social específica, um indivíduo histórico. Tal construto depende mais de um modelo de relação valorativa com o mundo (a ética intramundana ocidental) do que do controle de recursos econômicos. Há uma diferença de grau entre eles. Em Marx há uma determinação em última instância da esfera econômica. Em Weber, vale o espírito do capitalismo (dependente de uma história dos valores ocidentais que remetem ao judaísmo antigo). Em Sombart, vale mais a alma do capitalismo como atitude empresarial burguesa que dá vida a um sistema econômico (concepção, organização e técnica). Esta atitude é tratada fenomenologicamente, como ato de consciência, como um todo a-histórico. Weber procede isolando conceitualmente a atitude, colocando-a em contexto social e comparando-a com outras formações. Como parte de uma perspectiva compreensiva, comparativa e tipológica o estudo da ética econômica das religiões mundiais se torna fundamental para a caracterização do capitalismo.

16. Foi Wolfgang Schluchter que chamou-nos a atenção para um tipo de desenvolvimento pensado por Weber e em discussão com Marx e Hegel. A segregação do povo pária foi uma construção prática de uma nação oprimida por impérios, mas que possuía uma literatura refinada. Uma moralidade dual e uma escatologia do ressentimento produziram a resposta significativa e apontaram a direção de sobrevivência para uma experiência de derrotas, migração recorrente e invasão estrangeira. Esse mundo terrível poderia ser alterado pela consciência. A fidelidade ao pacto com Deus alteraria esse lugar de humilhação, miséria e desespero. O mais importante é que essa ideia teve impacto no racionalismo ocidental, na economia de mercado, no sistema religioso, na organização burocrática e no tipo de arte que se produziu na modernidade. Foram a visão de mundo e a ética do judaísmo antigo que, em tensão com a segregação ritual (ou seja, corporal), pensada pelos profetas, que alavancaram a burguesia. A ética cristã do protestantismo ascético ganhou significado sociológico e amplitude histórica por causa desse desenvolvimento especial que conecta Oriente Médio, Europa medieval e capitalismo mundial. Rejeição do mundo, somada a atuação esperançosa e angustiada nele produziram um sistema racional que produz conforto material e exploração destrutiva de recursos. Uma jaula que alivia. Desenvolvimento sem progresso. Hoje vemos o alcance da profecia de Weber: a produção de diferentes tipos de nulidades é uma sobra da racionalização intramundana. *Desmagificação* é perda de sentido e produção da liberdade sem critério. A magia e a religião não retornam, elas nunca foram embora. A ameaça teocrática só será evitada se arranjos institucionais e educacionais resistirem a fanáticos e falsos profetas. Essa luta está apenas no começo. Nada está garantido, só temos contingências. Mas o sono cria monstros. A razão é só uma chance.

17. Para Weber, o cerne da questão do sentido no Ocidente são as fases e a fixação da tendência de domínio de uma ética racional intramundana. Com o judaísmo antigo, sob a influência de um Deus da guerra que unificava uma confederação de tribos fragilizada e marginal, fixou-se uma direção. Não se valoriza a vida após a morte, como no Egito, os sacrifícios humanos dos fenícios ou as concepções astrológicas como na Mesopotâmia. A sobrevivência do povo pária, joguete das grandes potências do Oriente Próximo, dependeu da afirmação de uma visão de mundo que orientou um tipo de interesse e ação utilitária e pragmática. Com o judaísmo, o Ocidente aprendeu a solucionar qualquer problema nesse mundo. O preço foi a limitação em avaliar princípios e consequências. A razão instrumental confirmou-se mais tarde com a ética da vocação. Racionalizamos qualquer corpo, atividade ou procedimento (racionalizar é, nesses termos, calcular, sistematizar e submeter a uma conduta metódica). O Ocidente já se provou bom em planejar e administrar campos de extermínio étnico, procedimentos de guerra e destruição de ecossistemas. Racionalização é também justificação inconsciente do desejo. É mecanismo de defesa ou produção de equivalentes que desrespeitam a diferença. É redução lógica de uma história pouco reflexiva. Ao privilegiar a razão instrumental (adequação de meios a fins) produz-se uma deficiência que, talvez, uma sociologia histórica comparativa e compreensiva possa ajudar a localizar e enfrentar.

18. Além da dificuldade em avaliar princípios e fins o judaísmo antigo produziu a relação direta entre moralidade pessoal e suprassensível (o pressuposto valorativo da racionalização como relação entre ordem ética e criador do monoteísmo ético). Mais tarde, o protestantismo ascético completará a tarefa de produção do estilo de vida adequado à modernidade. O preço foi uma afinidade com pressupostos teocráticos, ou seja, um tipo de arranjo institucional com sérias dificuldades tanto em conceber a relação entre as ordens parciais como conceber a especificidade da própria ordem religiosa. Um alto preço *desracionalizador* é pago e uma trava institucional produzida. Fundamentalismo e autoritarismo de inspiração teocrática passam a dispor de massas submetidas ao apelo do pneuma profético. O que se produz é individualização despersonalizada e valoração pré-moderna. Schluchter nos mostrou a teoria do desenvolvimento sem progresso. Empresa contínua racional, desenvolvimento técnico, administração contabilizada não garantem indivíduos reflexivos, sistemas políticos livres de dominação carismática ou ordenamentos jurídicos livres de abusos de inspiração totalitária.

19. Só contamos com a ciência das coisas humanas: o saber da irrazão e do paradoxo. Potência de crítica de um padrão de desenvolvimento a que só a moderna reconstrução histórica e sociológica pode dar acesso. Mais ainda, um novo de tipo de profecia: ela fala de multicausalidade, se recusa a proceder dogmática, abstrata e unilateralmente. O que ela antecipa é um saber sem determinação em última instância. Não há qualquer redução ou determinismo econômico, político, ideal ou material. Valor, símbolo, matéria, forma, representação, experiência, semiose, linguagem são apenas variáveis. O peso das causas e a forma das configurações mudam e com elas devem mudar a compreensão que é a forma da explicação das coisas humanas. Ações e contextos especificamente tratados e problemáticamente comparados podem produzir explicações adequadas causalmente e previsões objetivamente possíveis.

Interesses ideais e materiais em interação esse é o caminho para a explicação dos fenômenos que portam símbolo. Um novo tipo de profecia, além dos tipos exemplar e ético, um tipo contrafactual ou virtual. Profética porque arrisca tudo para defender um valor (a busca da verdade). Mas de novo tipo, porque quer uma ciência crítica controlando valores, preparada para defender o pensamento e o interesse prático. Um tipo de saber preparado para lidar com valores (o mundo da pluralidade conflitiva). Escolhendo bem qual é o caso, que tipo de interesse ideal ou material o produz, qual axioma o dirige, preparada para sondar que consequências adversas e impensadas podem advir de um deficitário tratamento lógico da questão e de uma má avaliação dos recursos necessários para o alcance dos objetivos pretendidos. No caso da ciência importam sempre as mesmas variáveis. Problema, objeto, objetivo, materiais, hipóteses, procedimentos, conceitos e disposição estético-narrativa dos resultados. Contingência levada a sério, cadeias causais instáveis, confiabilidade suspeita, análises controladas, perguntas hipotéticas, passados plausíveis, futuros potenciais, dados e categorias sob constante crítica. Tudo o que uma espécie que acumulou registros, procedimentos de tratamento, coleções de relatos de conjunturas, táticas, estratégias e com riscos crescentes à sua sobrevivência, necessita.

20. Weber nos mostra o caráter racional das profecias hebraicas. Elas exemplificam a relação entre destino e ação. Escritos proféticos são produtos literários de uma visão de mundo meta-histórica. São esforços não mágicos e históricos de produção de uma solução ética que se provou fundamental para o Ocidente. Mesmo quando sobrevive em leituras mágicas e retrógradas – em versões ou propostas degradadas de fundamentalismo, teocracia e autoritarismo – deve-se entender que a cultura ocidental moderna nasceu da superação do judaísmo profético. Sem a profecia ética o Ocidente moderno não teria se constituído: ela produziu abstração sistemática de caráter não mágico. Isso nos ensina o papel central da interpretação, da fé e da vivência de estados mentais alterados. Não há ciência sem interpretação, apego vocacional e total dedicação. É a interpretação que impõe à seleção e realiza a descoberta. O Ocidente moderno dependeu de um tipo de profecia ética que possibilitou o nascimento de um tipo de saber. A ciência como vocação é demanda encalçada e tormentosa: não é uma posse afortunada. Ela não tem caráter místico. É um ofício difícil, um fardo, um dever, um paradoxo e uma transgressão. Aí está seu o perigo.

A Profecia
 Ensaio recebido em 25/03/2022 • Aceito em 05/09/2022
 Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

ENS A I O

Poetas, Críticos e outros Loucos
BAUDELAIRE E BENJAMIN

MARCOS ANTONIO DE MENEZES

Universidade Federal de Goiás

Jataí | Goiás | Brasil

pitymenezes.ufg@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8472-8186

Pouco mais de meio século separa a obra e a morte desses homens, dois intelectuais apaixonados por tudo que “desmancha no ar”. Baudelaire morreu em 1867 e Benjamin em 1940. O encontro deles se deu no momento em que seus olhares, trêmulos, se cruzaram na observação da multidão. Não da massa compacta e amorfa — soldadinhos de chumbo —, mas do homem na multidão, perdido e perplexo frente às ondas de turba. Ambos buscaram, na imensidão das grandes cidades, o efêmero que caracterizou suas épocas. Baudelaire viveu na Paris oitocentista no momento de sua reforma urbana, sob o governo de Napoleão III. Benjamin, na Berlim pós-Primeira Guerra Mundial, quando eram reerguidos os destroços da cidade.

Entre 1853 e 1870, a cidade de Paris se transformou radicalmente. As classes populares foram empurradas para os bairros periféricos, onde foram instaladas as fábricas. As reformas foram obras do prefeito, barão Haussmann. Da reforma nasceu um modelo de modernidade urbana, conforme o qual grandes vias de circulação rápida de cargas e de transporte de passageiros foram construídas. Berlim foi a metrópole europeia dos anos 1920 e 1930. Suas ruas, seus bares e teatros transmitiam aos habitantes uma febre por prazeres, uma sede de aventuras e distrações que se intensificaram nos anos pós-guerra.

Paris era, na época de Baudelaire, a capital da utilidade fútil. Seus cafés, bulevares, salões e passagens eram frequentados por uma sociedade esquálida, desejosa por ver seu rosto refletido em tudo o que construía ou poderia comprar. Berlim era então a capital europeia da diversão e da transformação dos costumes, dos espetáculos e da radicalização política. O expressionismo e a Bauhaus, Thomas Mann e Bertolt Brecht, Rosa Luxemburgo e Martin Heidegger, o Dr. Caligari e as canções de cabaré: todos pertenciam ao “espírito do tempo”.

As duas capitais viviam a falência da revolução. Paris, perplexa ante a derrota operária de 1848. Berlim, com a derrota do socialismo e a ascensão do nazismo. Na França, o período do poeta foi marcado pela experiência da economia de mercado, a economia capitalista. A Alemanha vivia a fase de autoafirmação desse capitalismo, quando tudo já perdia seu sentido e os objetos já não representavam o que eram.

Aos olhos dos homens dessas épocas, a realidade foi surpreendentemente fragmentada, um mundo em ruínas. Símbolos da vanguarda de suas épocas, ambas as cidades deixavam transparecer a perda da sensibilidade de seus cidadãos. Permanecer incógnito, dissolvido no movimento ondulante desse viver coletivo, ter suspensa a identidade individual, substituída pela condição de habitante de um grande aglomerado urbano foi, sem dúvida, a experiência vivida tanto por Baudelaire como por Benjamin.

Flávio Kothe (1978, 107) acentua que:

o momento histórico de Baudelaire e de Benjamin era, porém, de crise social e ideológica. A arte, para ser historicamente verdadeira, não poderia mais querer-se ‘bela’. Havia uma rachadura demasiada grande para que a auto-identidade da experiência, essencial aos belos, ainda pudesse manter-se. A crise estava aí: era uma regressão querer fugir dela. Só uma arte e uma teoria que a enfrentassem é que poderiam ser modernas.

Os dois se uniram para sentir o impacto da cidade europeia, Paris ou Berlim, e o local dessa imagem urbana já não era a praça pública, mas as longas ruas, avenidas, os bulevares, as galerias, os becos da cidade que sofria o impacto da metropolização.

A cidade de Baudelaire trazia, naquele momento, as condições da vida moderna (“*la vie*” parisiense), e ele tinha uma percepção intuitiva da interdependência existente entre o indivíduo e o ambiente moderno. Ele rompeu o dualismo entre espírito e matéria ao conferir, às visões do poeta, riqueza e profundidade ausentes a contemporâneos. Ele não dicotomizou “modernismo” e “modernização”, não separando, assim, o espírito puro (imperativos artísticos e intelectuais autônomos) do processo material (aspectos políticos, econômicos, sociais). Pensando assim, Baudelaire pode ser inserido na galeria ao lado de Goethe, Hegel e Marx, Dieckens e Dostoiévski.

Como enfatizou o poeta Théodore de Banville, Baudelaire

aceitou o homem moderno em sua plenitude, com suas fraquezas, suas aspirações e seu desespero. Foi, assim, capaz de conferir beleza a visões que não possuíam beleza em si, não para fazê-las romanticamente pitorescas, mas por trazer à luz a porção de alma humana ali escondida; ele pôde revelar, assim, o coração triste e muitas vezes trágico da cidade moderna (Bainville apud Berman 1986, 129).

Benjamin defendeu, em suas *Teses sobre filosofia da história*, a ideia de que a história deve ser escovada a contrapelo. Com essa proposição, que não é mera retórica, nem um paradoxo, Benjamin resumiu sua atitude diante de sua época:

Escovar a história a contrapelo significa, primeiro, a recusa da ilusão do progresso, isto é, de todas as ideologias e mitos que acariciam a fera no sentido dos pêlos. Essa crítica do progresso é um tema — ou antes, uma iluminação — que atravessa o conjunto da obra de Benjamin, desde os seus escritos de 1914 até os últimos textos de 1940; ela é encontrada tanto antes quanto depois de sua adesão ao marxismo, e imprime sua marca tanto em seus artigos culturais ou políticos (Lowy 1990, 189).

Baudelaire foi o tema de muitos estudos de Benjamin. Um conjunto de motivos se relaciona na trama central que se tem a partir do conceito de fetichismo da mercadoria. Como Benjamin, Baudelaire tinha profundo descrédito pelas teorias do progresso. Em seu ensaio sobre a *Exposição Universal*, de 1855, ele denunciou furiosamente a ideia de progresso como um “farol perfeito”, uma “ideia grotesca que floresce no terreno podre da fatuidade moderna” e, graças à qual, os povos “adormecerão sobre o travesseiro da fatalidade”.

O poeta ressaltou haver ainda

um erro muito em voga, do qual quero fugir como do diabo. Refiro-me à idéia de progresso. Esse farol obscuro, invenção do filosofismo atual, aprovado sem garantida da Natureza ou da Divindade, essa lanterna moderna projeta trevas sobre todos os objetos do conhecimento; a liberdade esvai, o castigo desaparece (Baudelaire 1995, 775).

A crítica ao progresso está presente na maioria dos poemas de *As flores do mal* e mesmo seus contemporâneos já liam essa crítica mordaz em seus escritos.

A profunda originalidade de Charles Baudelaire está, a meu ver, no fato de representar poderosa e essencialmente o homem moderno; e com esta expressão, o homem moderno, não queria [...] designar o homem moral, político e social. Refiro-me aqui apenas ao homem físico moderno, tal como fizeram os refinamentos de uma civilização excessiva, o homem moderno, com seus sentidos aguçados e vibrantes, seu espírito dolorosamente sutil, seu cérebro saturado pelo fumo, o sangue queimado pelo álcool, numa palavra, o bilioso por excelência, como diria H. Taine (Verlaine 1995, 991-992).

Toda euforia com o progresso da época de Baudelaire se chocou com a Revolução de 1848. E os eufóricos se viram obrigados a meditar e reconhecer que as engrenagens industriais não andavam sozinhas, que atrás das máquinas poderia estar alguém não disposto a movimentá-las, pois poderia ser destruído por elas.

Baudelaire e Benjamin pregaram um homem que não tivesse, em lugar dos olhos, relógios a mostrar as horas. Para Benjamin, o desejo maior de Baudelaire era “interromper o curso do mundo”, mas esse também era o desejo ardente de Benjamin. Nas notas preparatórias de suas *Teses de 1940*, pode-se ler: “é a revolução proletária que pode e deve operar a interrupção messiânica do curso do mundo”. A biografia de ambos se aproxima em vários pontos para além das que já foram expostas anteriormente.

Nove de abril de 1821: nascia Charles Baudelaire em Paris. Filho de ex-padre, com formação em filosofia e teologia, Joseph François Baudelaire, que frequentava os círculos aristocráticos e filósofos da época. Morreu quando Baudelaire tinha seis anos. Walter Benjamin nasceu em Berlim a 15 de julho de 1892. Era filho de Emil Benjamin, comerciante judeu de objetos de arte. Benjamin estudou filosofia, literatura e psicologia.

Com a morte do pai em 1827, a mãe de Baudelaire, Caroline Archenbant Defayis, casou-se novamente em 1828 com Jacques Aupick, militar do Exército Francês. Baudelaire nutriu, ao longo da vida, um ódio mortal pelo padrasto que, logo cedo, separou-o da mãe. Baudelaire foi aprovado em 1839 para o curso de Direito, mas nunca frequentou a faculdade. Nessa época, contraiu a primeira de suas incontáveis infecções venéreas. Ao completar 20 anos, exigiu a herança de 100 mil francos de ouro que lhe deixara o pai. Nessa ocasião já morava sozinho. Apaixonou-se por Jeanne Duval, uma das mulheres que o acompanhou até o fim da vida e a quem dedicou os mais belos poemas de amor de *As flores do mal*.

Benjamin se casou em 1917 e se transferiu para a Universidade de Berna, Suíça. Em 1918 nasceu o único filho, Stephan, falecido em 1972. Doutorou-se em 1919, quando ainda vivia às custas da família, não contando ao pai que já havia terminado os estudos para não perder a mesada. No início dos anos 1920, em meio à efervescência cultural e às turbulências políticas da República de Weimar, aproximou-se de Adorno, Horkheimer e Marcuse, então jovens professores empenhados na crítica da cultura e da razão capitalista.

Em 1843, Baudelaire se mudou para o Hotel Pimodan, onde se reunia o clube dos usuários de haxixe, que lhe deu a ideia de escrever *Paraísos artificiais*. Foi o momento em que contraiu as primeiras dívidas, em virtude das quais seu orçamento ficou arruinado para o resto da vida. Um manuscrito do poeta foi recusado por *La Démocratie Pacifique*, sob alegação de imoralidade.

Baudelaire sempre gastou muito. Em dois anos, acabou com a metade da fortuna deixada pelo pai e, por isso, a família nomeou um tutor para controlar seus gastos. Em 1845 publicou a crítica ao salão de arte daquele ano e anunciou ao amigo Ancelle sua intenção de matar-se. Em 1846 entrou para a Sociedade dos Homens de Letras. Em 24 de fevereiro de 1848, Jules Buisson encontrou Baudelaire muito excitado, em meio às barricadas da encruzilhada da Buci, com fuzil nas mãos, gritando: “É preciso fuzilar o general Aupik!”. Participou das jornadas de julho ao lado dos insurretos.

Em 1923, Benjamin publicou uma tradução de poemas de Baudelaire. Foi para Capri redigir sua tese de livre docência e conheceu Asja Lacis, assistente de Bertolt Brecht, por quem nutriu uma paixão vivida aos esbarrões. Em 1925, sua tese sobre as origens do barroco alemão foi recusada pela Universidade de Frankfurt. Visitou Moscou em 1926 e escreveu *Diário de Moscou*; passou a traduzir Proust para o alemão. Só em 1927 iniciou o estudo mais completo sobre Baudelaire, o *Trabalho das passagens*, no qual trabalhou até a morte.

Baudelaire, ao longo de sua vida, publicou diversos poemas isolados de *As flores do mal*, além de várias críticas de arte e literatura. Também traduziu para o francês seu escritor predileto, Edgar Allan Poe. Em 1857, a censura francesa barrou a edição de *As flores do mal*. A partir de 1860, a sífilis já começava a dominar seu corpo e as crises eram frequentes. Em março de 1861, mais uma vez pensou em suicídio. Foi na Bélgica que a doença lhe consumiu

mais a vida. Lá, em terras estrangeiras, onde fora tentar a sorte, só encontrou a dor.

Em 1932, na Ilha de Ibiza, Benjamin pensava em suicídio e, em 1933, fugindo do nazismo, exilou-se em Paris. Dois anos depois, cogitava mudar para a União Soviética. Em 1938, visitou na Dinamarca, pela última vez, o amigo Brecht. No final do mesmo ano teve o último encontro com o frankfurtiano e amigo Adorno. Em 1940, Horkheimer lhe providenciou visto para os Estados Unidos.

Em março de 1866, Baudelaire mandou para sua mãe as últimas cartas, já escritas por outro: a doença o havia paralisado quase por completo. Em julho foi levado pela mãe de volta a Paris. Com a invasão da França pelo exército nazista alemão, Benjamin tentou fugir pela Espanha, Montes Pirineus, mas foi preso. Sob ameaça de deportação para a Alemanha, suicidou a 27 de setembro de 1940. Em 31 de agosto de 1867, nos braços da mãe, morreu Charles Baudelaire.

Duas vidas e dois gênios distantes no tempo, a mesma angústia, a mesma ansiedade frente ao desmoronamento do mundo ao qual pertenciam. Desespero, loucura, paixão, dois homens, dois mundos em decomposição.

BAUDELAIRE E A CIDADE

Na poesia de Baudelaire estão presentes as metáforas da morte, da destruição, da degeneração, da putrefação, da caveira. São alegorias mais que apropriadas para mostrar o que ocorria com o corpo da cidade. São fragmentos figurativos mostrados dispersamente, sem forma, mas nunca uma imagem completa — e isso lhes confere o caráter alegórico. A imagem é fragmento, ruína. É importante ressaltar que essa superação só pode ser realizada na própria prática textual; por isso, os escritores são considerados por Roland Barthes (1987) como aqueles que mais se aproximaram da construção de uma semiótica urbana.

Depois de o poeta de *As flores do mal* ter traduzido, em versos, as mudanças que a nova cidade do século XIX provocava na alma e no mundo físico, muitos outros se ocuparam de tal tarefa. Mas, ainda assim, a cidade parece ser material inesgotável, sempre passível de novas abordagens, mesmo porque a cidade se renova a cada dia. Dickens, Balzac, Hugo, Dostoiévski, Gogol, Zola, para só citar literatos europeus do século XIX, foram alguns dos que, ansiando por desvendar a alma humana, compreenderam que deviam debruçar-se sobre a janela do gabinete onde escreviam e encarar a cidade, estabelecendo um fluxo entre o devaneio pessoal e intransferível e o bulício das ruas. Não era sem motivos que Baudelaire sugeria que o verdadeiro artista moderno deveria *épouser la foule* e que para o observador apaixonado, o *flâneur*, era grande fortuna escolher sua moradia “no numeroso, no ondulante, no movimento, e no fugitivo e infinito” (Baudelaire 1988, 170).

E foi o próprio Baudelaire quem fundou uma poesia voltada para a cidade e oriunda dela, escrevendo sobre a Paris do Segundo Império, uma cidade grandiosa, planejada, urbanizada, centro da produção intelectual e cultural e polo irradiador de ideias na época. A face da Paris que revelou é caótica e opressora, apresentava claramente aquele caráter dicotômico que aponta para a atração e a repulsa. O olhar da poesia se voltou para o submundo, para a miséria humana: a mulher é a prostituta; as imagens são

carregadas em cores fortes, sombras e detalhes, produzindo estranhamento, choque, horror e, ao mesmo tempo, fascínio.

Transformar em poesia uma cidade, representar seus personagens, evocar figuras humanas e situações, fazer com que, em cada momento mutável, a verdadeira protagonista fosse a cidade viva, sua continuidade biológica, o monstro — Paris: esta foi a tarefa à qual Baudelaire se sentiu chamado no momento em que começou a escrever *As flores do mal*.

Baudelaire nos revela, como num quadro de fisionomias, o que está interno ao olhar, percepção que na metade do século XIX nos dá a ideia do “outro”, do que não temos controle, do que deambula desatento e aflito, que foge ao olhar e ao verbo. O olhar do *flâneur* vai de encontro ao olhar da bela passante na multidão e o detém, por menos de um instante, mas, ao perdê-lo, apreende que a Paris do século XIX é um mosaico de luzes, movimento e solidão. A bela passante é esquecida e relembrada a cada instante. Em Baudelaire, assinala Williams, “a cidade era uma ‘orgia de vitalidade’, um mundo instantâneo e transitório de ‘êxtases febris’” (Williams 1989, 136).

Nesse contexto, no século XIX, Baudelaire apareceu como criador de um paradigma da cidade moderna ao assimilar, principalmente, o caráter brusco e inesperado que caracterizava a vida transitória do homem moderno. Na leitura que Walter Benjamin faz do escritor, está presente a ideia de que a arte é também um ato de resistência, um protesto comum contra a sociedade. Leitor de Baudelaire e de Benjamin, Marshall Berman mostra como o herói moderno de Baudelaire abre um caminho que vai além da representação imagética tradicional da cidade como virtude ou como vício (Berman 2003, 149-195). Ao romper com a tradição literária que ao mesmo tempo integrava e ao criar uma linguagem própria, nascida da observação das cidades, Baudelaire acabou criando um novo modelo de cidade moderna, que corresponde justamente à imagem da cidade “além do bem e do mal” de Carl Schorske (1989, 45-47). Os caminhos que Baudelaire abriu com sua esgrima criaram, então, uma matriz de cidade moderna.

Baudelaire buscou, na imensidão das grandes cidades, o efêmero que caracterizou sua época. O momento histórico de Baudelaire foi aquele em que a cidade era o local privilegiado da disputa pelo poder, em que esse espaço estava no centro dos acontecimentos como fonte obscura e temível do próprio poder. Ordenar, disciplinar essa cidade, virou obsessão para os governantes saídos das lutas de 1848. A defesa contra a ameaça revolucionária deu o tom das intervenções que provocaram o deslocamento de uma ordem — até então confusa e mal traçada — que remontava ao período medieval.

Ambientes públicos e privados foram separados e até contrapostos por medidas legais. A via pública passou a ser o lugar onde cada um se misturava com os outros sem ser reconhecido. Foi aí que Baudelaire se sentiu só em meio à multidão. A rua oitocentista, filha da rua medieval, acabou por modificá-la e destruí-la. Os caminhos sinuosos e irregulares foram alargados e substituídos. Velhos bairros foram demolidos e uns poucos edifícios antigos — os mais importantes — foram mantidos por serem considerados documentos históricos. Esses edifícios “isolados” se tornaram “monumentos” separados do ambiente urbano. Arte e vida já não estavam entrelaçadas e o ambiente cotidiano começava a ficar mais pobre. Os espaços públicos e privados foram se afastando cada vez mais. Os intelectuais também foram se distanciando da coisa pública.

As mudanças públicas realizadas em Paris pelo barão Haussmann foram criticadas e consideradas vulgares e fastidiosas por escritores diversos, como os Goncourt e Proudhon. Eugéne Sue, Balzac, Victor Hugo e Dickens apreciavam o aspecto confuso, misterioso e integrado da cidade tradicional, mas foi Baudelaire — no poema “O cisne”, de “As flores do mal” — quem melhor soube traduzir o efeito temível da rapidez com que as obras de Haussmann eram executadas: “Fecundou-me de súbito a fértil memória, / Quando eu cruzava a passo o novo Carrossel. / Foi-se a velha Paris (de uma cidade a história/ Depressa muda mais que um coração infiel)” (Baudelaire 1985 326-327). Com Baudelaire, a literatura urbana mostrou novos aspectos: sons, edifícios, tráfego, tudo isso foi matéria literária por fazer parte da nova consciência que envolveu homens e mulheres. Pode-se afirmar que a literatura modernista nasceu na cidade, e com Baudelaire. Tal qual um “caleidoscópio carregado de energia”, o poeta desceu às profundezas da cidade para revelar as formas de beleza e as monstruosidades criadas pela modernização. Sua lírica se moldou aos contornos da cidade e dos habitantes. Ela ligou o poeta ao público pelo lado obscuro e sórdido de suas vidas. Com um insulto deliberado, “*Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère!*” (Baudelaire 1985 88-89) (“Hipócrita leitor, meu semelhante, meu irmão!”), Baudelaire falou a seus contemporâneos. Conhecido por sua controvérsia e seus textos obscuros, Baudelaire foi o poeta da civilização moderna e suas obras parecem clamar pelo século XXI em vez de seus contemporâneos. Em sua poesia introspectiva ele se revelou como um lutador à procura de Deus, sem crenças religiosas, buscando, em cada manifestação da vida, os elementos da verdade, numa folha de uma árvore ou até mesmo no franzir das sobrancelhas de uma prostituta. Sua recusa em admitir restrições de escolha de temas em sua poesia o colocou num patamar de desbravador de novos caminhos para os rumos da literatura mundial.

Em Baudelaire, o sujeito toma consciência de si mesmo. Ele foi o fundador da consciência do sujeito na cultura contemporânea. É o gosto da recusa, da resistência, que cria o sujeito. Na modernidade, esse sujeito toma consciência de si no movimento de passagem da vida pacata na pequena vila para a grande cidade. Não é mais o sujeito clássico do Iluminismo com sua razão salvadora; é, antes, o homem nu na multidão de iguais.

Na poesia de Baudelaire nasceu uma modernidade que definia o eterno no instante, o que se opunha ao idealismo das culturas empenhadas em desprender as ideias eternas das deformações e das máculas da vida prática e dos sentidos. “A Modernidade”, escreveu Baudelaire em seu artigo “O pintor da vida moderna” (publicado em 1863), “é o transitório, o fugidio, o contingente; é uma metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o efêmero” (Baudelaire 1995, 859). O espírito da modernidade estética, com seu novo sentido de tempo, como um presente prenhe de um futuro heroico, nasceu na época de Baudelaire. Hoje, essa modernidade se encontra prisioneira do instante e arrastada na eliminação cada vez mais complexa do sentido. Modernidade presa a suas proezas técnicas rapidamente ultrapassadas.

Como um ocioso que circulava em Paris — capital do século XIX — como a terra prometida, o poeta transmudado no *flâneur* tentou levar uma vida paradoxal: estar na multidão sem se envolver nela e, junto com ela, ir ao mercado contemplar as mercadorias. O *flâneur* ainda não estava condicionado pelo hábito que automatiza a percepção e impedia a apropriação da cidade pelo cidadão. Seu contato com a massa urbana foi aquele do olhar; ele via a cidade, e esse método o fez criar em torno de si um escudo. Não sendo um autômato,

ele era o ocioso que mapeava a urbe, fazendo referência ao labirinto emocional despertado pela modernidade. Porém, na segunda metade do século XIX, na Europa industrial, o poeta já não mais podia viver à parte do mundo que, a cada dia, aceitava o mercado como regente. Baudelaire foi o primeiro moderno, o primeiro a aceitar a posição desclassificada, desestabelecida do poeta — que não era mais o celebrador da cultura a que pertencia; era o primeiro a aceitar a miséria e a sordidez do novo espaço urbano.

Baudelaire se identificou com todos os marginais da sociedade: as prostitutas, os bêbados. Não era comum para um rebelde de sua classe igualar-se à parte “suja” da sociedade. Baudelaire interpretou a sociedade em que viveu no processo opressivo de sua banalização. A sociedade inteira estava comprometida com um tipo de prostituição gigante: tudo estava à venda e o escritor, entre todos, foi um dos que mais se prostituíram, pois ele prostituui sua arte. Baudelaire tinha outras opções. Podia tornar-se um escritor mercenário, e isso seria pior que vender o corpo. Ele voluntariamente se apropriou do lugar da prostituta e, mais que aceitar tal identidade sobre si pela necessidade bruta, ele a manteve.

Essa luta desesperada do cidadão do século XIX para não se ver transformado em coisa foi acompanhada pela poesia de Baudelaire, que também sofreu a amargura da perda da aura. Mas ele ainda tentou transformar horror e dor em beleza. A plástica de suas “flores malditas” tenta transcender a tudo que estava se desmanchando no ar. Mas a burguesia tem pressa de construir seu reinado, e mesmo o *flâneur* precisa se render aos encantos dela e se tornar seu súdito.

Kátia Muricy, citando Benjamin, informa que o *flâneur*, “que não é consumidor, identifica-se com a mercadoria; nela ele se encarna como estas almas errantes que procuram um corpo, de que fala Baudelaire” (Muricy 1987, 502). O artista entra em empatia com a mercadoria, confunde-se com ela. Não encontra ou se nega a encontrar seu lugar na nascente economia de mercado. Para o homem da época de Baudelaire, viver a modernidade cidadina era estar arremessado ao turbilhão de uma realidade em desvario. O cenário dessa tragédia moderna era a metrópole, que estava sob a égide absoluta do fluxo do inusitado e da rápida obsolescência provocada pelo capitalismo.

O mundo que se modernizava foi se mostrando, insinuando-se, transparente e excessivo. Mas a velocidade da vida nervosa das metrópoles, paradoxalmente, tornava turva a visão dos contornos e das formas. O cidadão foi deixado à deriva, jogado de encontro às multidões das ruas; foi obrigado a consumir uma profusão incalculável de sinais, códigos, num cenário abarrotado de imagens.

Baudelaire experimentou a angústia da desordem e a ânsia de sentido. Essa vertigem arrastou o poeta ao seu fáustico destino. A audácia daquele que, atirando sobre os relógios, queria fazer parar o tempo da história, não pôde sustentar-se por muito tempo como projeto filosófico estético. Esse pacto com o diabo não sobreviveria à catástrofe.

O mundo vai acabar. A única razão pela qual ele poderia durar é a de que ele existe. Uma razão afinal bem fraca, comparando com todos aqueles que anunciam o contrário, e em particular a seguinte: o que é que ainda lhe resta a fazer no universo? (Baudelaire 1995, 515).

Hoje, um século após o assombro de Baudelaire diante da caducidade da metrópole, uma rede da qual ninguém pode escapar leva o processo de modernização aos mais remotos cantos do mundo e transforma ainda mais as cidades em terra estrangeira para seus cidadãos. O espaço urbano foi eleito por Baudelaire como lócus de interpretação do social. A cidade natal do poeta, Paris, aparece em suas poesias como musa e objeto. Em sua escrita, a cidade se transforma no material mais poético dentre todos. Baudelaire teve, sobre o material, uma perspectiva tipicamente modernista. Ele revela, em sua obra, sintonia com a época, com o país, com a cidade. Ele viveu intensamente os anos da revolução burguesa, participou dela, viu a cidade — Paris — ser remodelada: o solo sob seus pés parecia mover-se. A lírica do poeta francês tem como personagem a cidade.

Em sua criação literária, ele se confessa desejoso de maldizer, ou melhor, zombar de todos. É uma crítica mordaz à sociedade de seu tempo, tempo que inaugurou o capitalismo. Em carta enviada à mãe, Baudelaire anunciou “As flores do mal” e, sobre a obra, fez o seguinte comentário:

Porém, este livro, cujo título *Les fleurs du mal* diz tudo, está revestido, como se verá, de uma beleza sinistra e fria. Foi feito com furor e paciência [...] O livro põe todos em furor [...] Zomba de todos, ficará gravado na memória do público letrado, ao lado das melhores poesias de Victor Hugo, de Théophile Gautier e até Byron (Troyant 1995, 195).

Nesse trecho fica clara a intenção do poeta, não só escandalizar a mãe, mas toda “boa” sociedade burguesa que rejeitava o artista. Para os acadêmicos, ele é o pós-romântico degenerado, apesar de guardar traços da poesia de Hugo, mas parecia deformá-la pelo péssimo gosto de “cantor das prostitutas” e da decomposição fúnebre, gosto patológico de uma boemia já mórbida.

Baudelaire é, em *Quadros parisienses*, o primeiro poeta da grande cidade moderna. O amor lésbico e a decomposição fúnebre, todos esses novos mundos Baudelaire conquistou para a poesia. A pressão mental da época burguesa e capitalista, cuja imagem aparece nos grandiosos *tableaux parisiens* — não uma “*divine comédie* de Paris” —, mostra um poeta visionário, precursor e mestre de toda poesia moderna, até e inclusive do surrealismo.

Na França, modernismo tinha o sentido de modernização e começou com Baudelaire, compreendendo, pois, o niilismo. Esse modernismo foi ambivalente, desde sua origem, nas suas relações com a modernização. Sempre desconfiou do progresso e era essencialmente estético. A partir de Baudelaire ou Flaubert, esse modernismo se definiu como “antiburguês”.

BENJAMIN E A CIDADE

A maneira singular como Walter Benjamin passeou por algumas das cidades europeias lembra a figura do *flâneur*, esse enigmático ser que desliza por ruas e bulevares, contemplando a cidade e cultivando o ócio. Se a Paris do século XIX era por excelência o seu habitat, Benjamin pegou-lhe por empréstimo o modo de olhar para ver outras paragens. O *flâneur* foi imortalizado e incorporado pelo poeta Charles Baudelaire. Sua poesia da cidade tem na descrição do cenário alguma coisa do ser que, embriagado por luzes e formas, vaga por entre prédios, vitrinas e pessoas.

Benjamin trabalhou a noção de *flâneur* como tradução do espírito de mobilidade que se instaurou, augurou com a modernidade. Para isso, a discussão sobre a noção de espaço, particularmente no que se referiu à cidade de Paris, era importante. O *flâneur* surge, assim, como um indivíduo desenraizado que se locomove através do espaço urbano remodelado. Benjamin leu na poesia de Baudelaire sua própria angústia em ver a técnica e a modernidade destruindo a tradição, a aura. Essa foi a grande perda da humanidade diante da industrialização e urbanização do mundo.

Como narrador do espaço urbano, Benjamin viveu em constante tensão com o espaço narrado; algumas vezes, chegou mesmo a não compreender o que se passava ao seu lado, pois as transformações eram de tal forma vertiginosas, velozes e brutais que mal havia tempo para acompanhá-las. Desde a infância em Berlim, o menino Benjamin já se mostrava embriagado pelos mistérios da cidade. “Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução” (Benjamin 1995, 73). Apesar de só ter aprendido essa lição na vida adulta, foram os anos da infância os responsáveis pelo culto às imagens e formas do urbano. A descrição minuciosa, o olhar atento e a imaginação aguçada foram próprias da criança que habitou o filósofo por toda a vida.

Benjamin escreveu dois livros sobre sua cidade natal, Berlim: *Rua de mão única* e *Infância em Berlim por volta 1900*. Eles foram escritos entre 1932 e 1933, revelando uma forte influência de Baudelaire e Proust, dos quais, como se sabe, Benjamin foi leitor, tradutor e crítico.

Em estilo lapidar e sem sentimentalismo subjetivista, flashes do adulto em direção à sua infância e à sua juventude, procuram reencontrar, em vão, os olhares da criança que ia descobrindo a si e à sua circunstância. Partes da cidade — como Tiergarten, Siegessäule, Pfaueninsel — recompõem como um palimpsesto a ser decifrado. Constituindo-se uma grande constelação de observações, cujo sentido é sugerido (Kothe 78, 108).

Berlim foi, para ele, a inspiração e a busca constante. “Por meio de Moscou se aprende a ver Berlim mais rapidamente que a própria Moscou” (Benjamin 1995, 155). O exilado vagou por países distantes, mas tudo o que seus olhos viam lembravam a pátria. Sua busca por um novo lugar teve a marca do passado. “As luzes e o colorido que você vê agora/ Nas ruas por onde anda, na casa onde mora/ Você olha tudo e nada lhe faz ficar contente/ Você só deseja agora, voltar pra sua gente” (Carlos; Carlos 1992).

Antes dos livros sobre Berlim, Benjamin havia escrito uma série de textos, “retratos”, de várias cidades da Europa, como Nápoles, Moscou, Weimar, Marselha e San Gimignano, nas quais havia morado por algum tempo. Nessas cidades, ele

mostra e compara diferentes características nacionais ou observa certos momentos históricos decisivos; há um olhar compreensivo e carinhoso, que decifra a história em cada pedra e a vida em cada gesto: como a obra de arte, cada cidade é um mundo completo e autônomo. A cidade é uma obra de arte; a obra de arte é uma cidade em que se pode andar e viver. Mônada que se revela, o monumento concretiza uma idéia, que Benjamin procura desvendar e exibir: para ele, a cidade é como uma biblioteca cheia de livros à espera de leitura. Na cidade natal, procura o passado; na cidade estrangeira, o exótico e o pitoresco. Em ambos os casos, busca-se trazer algo distante (Ferne) para perto (Nähe); sempre, porém, próximo se mostra como distante. Constitui-se assim a “aura”. A cidade de Berlim ainda estava ali, mas a Berlim de sua infância havia se tornado algo irremediavelmente perdido (Kothe 1978, 108).

Aqui, cada texto apresenta um fragmento de determinada cidade visitada por Benjamin que somente a leitura é capaz de juntar e somente a partir dela é possível construir um sentido para esses estilhaços de cidade, disseminados no discurso narrativo. Essa fragmentação do que aqui é classificado como mapas textuais carregam consigo a vontade de compreender as tensões enfrentadas e retratadas pelas narrativas urbanas e seu narrador.

Narrar a megacidade polifônica, exorbitantemente eloquente, colocamos frente a frente com uma ansiedade: já não se trata de localizar no mapa uma direção a partir da qual poderíamos chegar a mil lugares sem chegar a ponto algum. O que nos desestabiliza é que os mapas que colocavam ordem nos espaços e geravam significação global para os comportamentos, para as travessias, estão se desvanecendo. Os marcos urbanos, associados a hábitos cotidianos, funcionam como colunas mestras na construção do texto memorialístico. As imagens de edifícios, ruas e bairros se condensam tão fortemente a crenças, sonhos e preconceitos que o roteiro da narrativa é oferecido ao leitor, de início, alegorizado na malha citadina.

A casa do *flâneur*, sua cidade, Paris, foi vista por Benjamin (1995, 195) como um enorme livro a ler. “Paris é um grande salão de biblioteca atravessado pelo Sena”. Seu último exílio nos é por ele apresentado como a cidade que inspirou as grandes obras-primas da literatura mundial. Cada obra está ligada a um monumento da cidade. Os romances de Victor Hugo lembram Notre Dame, “O fantasma da ópera”, de Loroux, a própria ópera; “Os noivos da Torre Eiffel”, de Cocteau, a torre. “Esta cidade se inscreveu tão indelevelmente na literatura porque nela mesma atua um espírito aparentado aos livros” (Benjamin 1995, 195).

Foi pelas páginas, ruas, dessa cidade com aparência de livro que Benjamin encontrou seu objeto de pesquisa dos últimos anos de vida e uma de suas paixões: Baudelaire. Suas poesias e ensaios o levaram a pesquisar por anos a relação desse *flâneur* com sua cidade. Segundo Olgária Matos, “com o Angelus Novus, também Benjamin e Baudelaire testemunham o desfiguramento, a destruição e as ruínas da metrópole moderna — ‘Néon aflito’, a cidade iluminada” (Matos 1989, 72) é mostrada como a face de um “desventurado”.

O passeio de Benjamin pela “cidade-luz” transformou as ruas de Paris em espelhos. O asfalto refletia as imagens literárias criadas na cidade. Eram espelhos que mostravam o agitado mundo dos romances de Hugo e Vigny, as lembranças de Proust, e espelhos turvos refletiam o naturalismo de Zola. O Sena era o grande espelho dessa cidade. “Diariamente a cidade lança neste rio suas sólidas construções e seus sonhos de nuvens como se fossem imagens” (Benjamin 1995, 198).

Foi a proposta revolucionária do surrealismo que forneceu a Benjamin uma perspectiva instigante para a observação da metrópole francesa. E essa cidade se tornou, ao longo das décadas de 1920 e 1930, seu principal objeto de pesquisa. Aí empenhou o melhor de sua experiência — das lembranças pessoais à erudição filosófico literária, da reformulação do conceito de alegoria às reflexões sobre o cinema, do conhecimento teológico aos estudos do marxismo — e desenvolveu uma ousada metodologia crítica. Seu projeto era revelar o sentido contraditório da modernidade, tal como se refletia no espelho luminoso, mas já estilhaçado de Paris, a “capital do século XIX”.

Para Benjamin, Marselha era a “dentadura de foca, amarela e infectada, de cujos dentes corre água salgada” (Benjamin 1995, 198) cidade portuária que abocanhava os corpos dos proletários, cuja população se assemelhava a “uma cultura de bacilos; carregadores e meretrizes, produtos antropomorfos de putrefação” (Benjamin 1995, 198). O olhar de Benjamin flanou por ruas e penetrou nas habitações para nos mostrar um mundo decadente, mas apaixonadamente vivo. A cidade parecia valsar com as ondas do mar e seus milhares de barquinhos pesqueiros que coloriam tudo de branco, lembrando gaivotas. Além de toneladas de peixes, os pesqueiros derramavam, no cais do porto, marinheiros sedentos por sexo e diversão.

Chamou-lhe a atenção o bairro portuário com seus ruídos móveis e densos “como borboletas em canteiros de climas quentes” (Benjamin 1995, 189). Já no bairro de *Notre Dame de La Grande* se aninhavam as casas da *Cité Chabas*, onde, durante a noite, dezenas de lampiões formavam pontos brilhantes como vagalumes no pasto em outubro. O bairro descansava seus pés sobre uma velha fortaleza desativada. A catedral que Benjamin viu se assemelhava a uma estação de trem abandonada de onde “como carros-leito para a eternidade são aqui despachados durante a missa” (Benjamin 1995, 200). Dos bairros onde moravam os nativos de Marselha, escorria uma luz fraca e melancólica que só quem cresceu na cidade conhecia.

Dizia Benjamin que

nada vão revelar ao viajante as casas cinzentas do Boulevard de Longchamps, as grades das janelas do Cours Puget e as árvores da Allée de Meilhan, se um acaso não o conduzir à câmara ardente da cidade, à Passage de Lorette, o pátio estreito onde, na presença de alguns homens e mulheres sonolentas, o mundo inteiro se encarquilha na forma de uma única tarde do domingo (Benjamin 1995, 201).

No cais do porto se erigiam dezenas de barracas de vendedores de mariscos e ostras, como se fossem girassóis ao meio-dia. Misturando tudo no imenso liquidificador do comércio portuário, outras tantas barracas de *souvenir*.

Os coloridos dos muros e suas formas politizadas, como se fossem soldadinhos de chumbo na Praça Vermelha, chamaram a atenção do perambulante Benjamin. Vendedores anônimos se encostavam a esses muros à espreita de um cliente que não passava. “Quão distante estamos da triste

dignidade de nossos pobres, dos mutilados da guerra da luta de concorrência, nos quais estão pendurados cordões de sapato e latas de graxa como se fossem galões e medalhas" (Benjamin 1995, 202). Os subúrbios delimitavam a batalha de morte entre campo e cidade, fileiras de postes de luz formavam o corredor politizado por onde desfilavam a pobreza e os esparsos asilos da miséria.

Para falar de Nápoles, Benjamin analisou a devoção que o povo tinha pela religião católica que, segundo ele, "se um dia desaparece da face da Terra, seu último reduto não seria Roma, mas Nápoles" (Benjamin 1995, 175). A cidade era o berço da Camorra, a máfia italiana. Ela e a Igreja eram as verdadeiras autoridades; dominavam a vida da comunidade. Se um objeto era furtado, não era à polícia que se deveria recorrer, mas sim ao padre ou a um mafioso. A cidade parecia uma Kral — aldeia africana em forma de círculo. Toda a vida se desenrolava em uma imensa festa coletiva onde crianças brincavam despreocupadas no meio da rua e nos pátios que surgiam dos cantos e becos. As ruas eram como uma enorme e permanente feira onde tudo era comercializado. A vida doméstica penetrava essas ruas e, como enormes poros, uma engolia a outra. Público e privado perdiam seu assento para dar lugar à festa. "O feriado penetra sem resistência qualquer dia de trabalho. A porosidade é a lei inesgotável dessa vida, a ser redescoberta. Um grão de domingo se esconde em todo dia de semana, e quantos dias de semana nesse domingo" (Benjamin 1995, 150).

No seu dia a dia, as ruas eram enfeitadas, lembrando o teatro, e, no grande palco, encenava-se a mais fervilhante algazarra. "Balcões, átrios, janelas, porões, escadas, telhados, são ao mesmo tempo palco e camarote" (Benjamin 1995, 148). As festas populares, profanas e religiosas, não tinham hora e nem lugar para acontecer. Bastava alguém, em uma roda mais animada, propor e pronto: tudo se transformava em estrondo e alegria. Imediatamente o céu se cobria com fogos de artifício que coloriam até a mais carrancuda melancolia.

A miséria e a malandragem eram, em Nápoles, traços do urbano. A loteria, o jogo de azar, parecia ser o meio de vida mais usual. "A embriaguez mais ponderada e mais liberal do jogo de azar, do qual toda a família participa, substitui a alcoólica" (Benjamin 1995, 151). A arquitetura da cidade era porosa como as rochas do lugar. Os espaços eram, ao mesmo tempo, uma coisa e outra. Tudo tinha utilidade variada, como se nada fosse feito para um propósito.

Para Benjamin, a discussão da cidade, de início associada aos aspectos físicos, ganhava novo colorido quando articulada à ideia de uma arquitetura porosa como uma rocha, onde as construções e as ações se entrelaçavam umas nas outras em pátios, arcadas e escadas. Na realidade, a ideia de porosidade afirma que a cidade é essencialmente algo *não definido*, pronto e acabado. Pelo contrário, as formas ganham dinamismo a partir da vida das pessoas.

Benjamin visitou o "País de outubro" e se encantou com sua capital. Para ele, ir àquele momento à Rússia Soviética, com o saber consciente do que acontecia lá, era aprender a julgar a Europa. "Isso é a primeira coisa que toca ao europeu sensato na Rússia. Eis por que, por outro lado, a estada para o estrangeiro é uma pedra de toque tão mais precisa. Obriga todos a escolher um critério" (Benjamin 1995, 155).

Em Moscou, as ruas eram agitadas e estreitas, diferentes das de Berlim. Pessoas se acotovelam para abrir espaço em meio à multidão de iguais. Eram poucas as ruas onde o *flâneur* poderia vagar, levando pelas mãos sua tartaruga. As mercadorias irrompiam das casas, invadindo o passeio público e a rua. Havia vendedores de cigarros, de frutas, de doces.

Ao lado, tem um cesto de roupas com as mercadorias, às vezes também um pequeno trenó. Um pano de lã colorido protege maçãs ou laranjas contra o frio; duas amostras ficam por cima. Ao lado, bonecos de açúcar, nozes, bombons. Faz pensar numa avozinha que, antes de sair de casa, olhou ao redor em busca de tudo com que pudesse surpreender seus netos (Benjamin 1995, 156).

Durante a noite, Moscou era uma cidade silenciosa, com poucos carros a circular, e uma barricada de prédios intransponíveis se erguia de um lado e outro da rua. A luz do sol tudo transformava. Apesar da espessa neve, o dia enchia tudo de gente e o comércio ambulante, mesmo proibido pela Revolução, dava sua marca.

Tudo o que Benjamin viu na capital dos bolcheviques o fazia lembrar sua Berlim e as comparações eram constantes, até o número de carros a circular o fazia lembrá-la. Mas sua observação meticolosa e a comparação com os países capitalistas do Ocidente não poderiam escapar dele, já que o momento pelo qual passava a Rússia era singular — a Revolução havia triunfado e o socialismo imperava. Benjamin, de forma apaixonada, perambulou pelas ruas de Moscou, e ao projetar suas fantasias e esperanças escreveu um precioso documento pessoal sobre a cidade. As imagens de uma cidade não se resumem ao que é visto na sua objetividade, livre das desordens do desejo e do devaneio de um sonhador; são todas as fotografias por ele imaginadas. “O olhar sem dúvida voltado para a distância, mas a incansável preocupação para o momento” (Benjamin 1995, 187).

Segundo Willi Bolle, Moscou era, para os intelectuais de esquerda da Alemanha, durante os anos de 1920, desejosos de conhecer os resultados da revolução socialista, com a qual sonhavam para seu país, o rumo do aprendizado.

Entre os primeiros escritores alemães a visitar o país em meados dos anos de 1920 e a trazer informações sobre a cena cultural soviética, esteve também Walter Benjamin. Sua estada em Moscou, em dezembro de 1926 e janeiro de 1927, possui todas as características de uma viagem de formação. A relativa brevidade de sua estada e o fato de ele não dominar a língua daquele país colocaram limitações. Mas elas são amplamente compensadas pela intensidade dos contatos humanos, pela sua arte de leitura fiognômica da cidade e pelas marcas que a experiência soviética deixou em sua obra (Bole 1994, 180).

Em Weimar, era a algazarra da multidão no mercado, na feira, que despertava, em forma de música, o olhar ainda sonolento de Benjamin.

Por volta das seis e meia começavam a se afinar: baixos em forma de trave, violinos-pantalhas sombrosos, flautas de flores e timbales de frutas. O palco ainda quase vazio: mulheres feirantes, nenhum freguês. Tornei a dormir. Por volta das nove, quando acordei, era uma orgia: as feiras são a orgia das horas matinais, e a fome anuncia, assim teria dito Jean Paul, o dia assim como o amor o finaliza (Benjamin 1995, 192).

Benjamin lamentou ter perdido o espetáculo que poderia ter visto do seu camarote, quarto, “a partir do qual a visão se tornava para mim um balé como nem o próprio Luís II os palcos de Neuschwanstein e Herrenchiemsee podiam oferecer” (Benjamin 1995, 192). Mais uma vez, incomodava-o o que ficou no passado e não poderia mais ser recuperado: “nada pode ser tão irrecuperável como uma manhã que se foi” (Benjamin 1995, 192).

Já em San Gimignano, ele tratou de não perder o espetáculo da natureza. “Por hábito começo a acordar pouco antes do nascer do Sol. Então fico esperando que o Sol suba por detrás da montanha” (Benjamin 1995, 204). Os contornos dessa antiga cidade, sua arquitetura, prenderam a atenção do morador passante. Benjamin ficou a procurar palavras para descrever o que via: “Achar palavras para aquilo que se tem diante dos olhos — quão difícil pode ser isso! Porém, quando elas chegam, batem contra o real com pequenos martelinhos até que, como uma chapa de cobre, dele tenham extraído a imagem” (Benjamin 1995, 203). A vivência só passa a ter sentido depois de nossa inteligência ter articulado sua representação. E é uma vivência articulada à sua representação que Benjamin levou para seus textos sobre as cidades. De San Gimignano ele recolheu o cotidiano, o passar do tempo: “Fico a olhar da muralha da cidade” (Benjamin 1995, 204).

O *flâneur* refinado, de olhar perspicaz, prestava atenção aos detalhes, às formas, perscrutava o passado do urbano com o olhar voltado para o futuro. “Porém, a muralha, à qual estou apoiado, divide o segredo da oliveira, cuja copa se abre para o céu com milhares de brechas, como uma coroa dura e quebradiça” (Benjamin 1995, 204). Benjamin perdeu seu olhar nos detalhes que compunham a cidade e foi tecendo uma trama ardilosa e maravilhosa que leva o leitor a perder-se e a encantar-se por tudo que é o não lugar e assento do urbano. Seu passeio tem algo de embriaguez e as palavras que usa em uma composição que mais parecem poemas baudelairianos vai dando o fio de Ariadne dessa narrativa que prende e ganha o leitor pesquisador e amante da poesia. Benjamin foi, sem dúvida, o grande leitor das cidades. Removendo pedras, ele construiu um texto parecido com os paralelepípedos das ruas por onde andou e se perdeu.

A importância e as características das figurações de cidades, projetadas nessa escrita memorialística, só se podem considerar no âmbito das relações entre modernidade, movimento urbanizador e vanguarda estética. A escritura de Benjamin propõe e ensaia a decifração da alta modernidade, gravada em fragmentos da vida urbana, a partir do resgate crítico feito pelo leitor, situado em sua atualidade. Benjamin, como historiador do século XIX, contrapunha a arquitetura das cidades a informações colhidas e ordenava tal coleção de citações e imagens concretas. Operava com a perspicácia do decifrador para identificar os impasses e as contradições do capitalismo moderno nos sonhos de progresso e nas fantasmagorias de riqueza e prazer. Depois de 1933, no exílio, Benjamin não escreveu mais seus *Retratos de cidades*. “Com a perda da pátria, perde-se também a categoria da distância; sendo tudo estranho, perde-se também aquela tensão entre próximo e distância da qual se nutrem os retratos benjaminianos de cidades” (Benjamin 1972, 97).

ALMAS IRMÃS

Baudelaire e Benjamin procuraram estabelecer a experiência ao abrigo de qualquer crise. Mas tal façanha só era possível na esfera do culto. Fora desse lugar ela se apresentava como “o belo”. Aí, o dado cultural aparece como valor da arte. Fazer ligação com o passado é faculdade do “rememorar”. Não são faculdades históricas, mas da pré-história. O que nos enche de alegria nos dias de festa é a possibilidade de voltarmos ao passado, revisitá-lo tempo de nossos avós, reencontrar com nossa tradição. Porém, o habitante da grande cidade se comporta como se estivesse arrancado do calendário. Para o operário, os piores dias são os de feriado, os de descanso, porque, nesses dias, de rememorar, ele não tem nada para fazer.

Em Baudelaire e Benjamin era simultânea a decepção com o desenvolvimento tecnológico, o impacto da vivência nas metrópoles e a derrota da revolução. Parecia que a vida perdia o sentido; já não era tão simples descobrir a justa proporção entre os produtos. Eles tentaram resgatar os objetos e as pessoas perdidas no caos da grande cidade. Esses homens tinham em comum a vivência da atmosfera das grandes cidades europeias.

Assumiram a volúpia do desejo de ser mercadoria. Tomaram para si o lema de Breton no *Manifesto Surrealista*: “não será o temor da loucura que nos forçará hastear a meio pau a bandeira da imaginação” (Breton 1924). Parar o tempo e a história: esta era a firme intenção de Baudelaire e Benjamin, nem que para isso fosse necessário jogarem os próprios corpos sobre os relógios. Era preciso interromper o círculo de fogo da lógica divina. Eles falaram a linguagem de seus tempos e suas obras mostra isso claramente. Eles tiveram a ousadia de questionar o progresso e, com o dedo em riste, disse não a esse “farol cego”. “Trata-se, portanto, de dois destinos diferentes, embora todos tenham se encontrado diante do pelotão de fuzilamento da história: o de uma máquina que deixou de funcionar e o de um delírio que sobrevive ainda nas experiências mais pueris do homem moderno” (Peixoto 1995, 207).

Neles, o caminhante distraído, aquele que se encanta com as luzes da cidade, o drogado... são os que podem perceber os contornos e as disposições verdadeiras das coisas. São homens que ‘não sabem dizer não’, novos bárbaros dedicados à destruição dos objetos, das obras e da tradição cultural. É na queda, despreocupados com sua própria opinião e destino, inebriados de vertigem, que podem apreender o sentido da vida e da história. É uma lucidez, um êxtase iluminador, propiciado àqueles que se precipitam no vazio (Peixoto 1995, 201).

Ao movimento histérico e vertiginoso da cidade de Paris da segunda metade do século XIX, que apagava velozmente os rastros do patrimônio cultural da humanidade, Benjamin recuperou um Baudelaire alegorista que aponta, em *O cisne* — aludindo aos versos da *Ilíada* de Homero, mas invertendo o seu sentido —, para os espaços de desesperanças que habitavam as ruas de Paris; espaços mergulhados na coisificação, que prosperavam em direção à destruição sistemática da tradição cultural. Benjamin foi o principal estudioso das obras de Baudelaire e, em certos momentos, é difícil separar o crítico do poeta; isso porque a imagem de um se sobrepõe à do outro.

Uma vez que a memória textual não é nunca apenas textual, mas sempre histórica, ler Baudelaire é necessariamente ler a leitura que se faz de Baudelaire e, por isso, é ler Benjamin. Mais uma volta e o círculo se completa: ler Walter Benjamin é também ler Charles Baudelaire. E isto porque o crítico trabalhou de tal maneira certos conceitos e categorias, fazendo da inspeção filológica o mecanismo deflagrador e suporte da imaginação crítica que, dificilmente, esta pode ser apreendida sem a necessária passagem pela leitura de alguns textos em torno dos quais o ensaísmo descreve a sua trajetória. Neste sentido, a abstração do ensaio benjaminiano que, estilisticamente, se resolve muitas vezes por uma vertiginosa economia de conectivos e pela presença da acumulação conceptual, encontra sempre contrapartida no concreto do texto que termina por ser (na mais radical acepção marxista) a crítica do concreto (Barbosa 1994).

Foi refletindo sobre o lirismo do poeta francês que Benjamin pensou na crise da arte na modernidade. Benjamin (1995) nos mostra, em textos fundamentais sobre Baudelaire, que todo discurso sobre a modernidade artística passa por uma referência à poética de Baudelaire, que viveu no período do alto capitalismo, enfrentando a inadequação e o estranhamento.

Ademais, foi interrogando o universo baudelairiano — ligado ao fenômeno da irrupção das multidões nas ruas de Paris do século XIX —, que Benjamin anunciou os conceitos mais importantes de sua filosofia da história e suas categorias de análise, dentre elas, o uso barroco, da alegoria. Baudelaire mostrou o mundo fragmentado criado pelo sistema capitalista, no qual o sujeito histórico sente a sua identidade estilhaçada ao submeter-se às regras da dinâmica social (tudo na sociedade é visto como mercadoria). Até mesmo o poeta passa a vender os seus versos, devido ao processo de uma dupla metamorfose: da transformação da palavra em mercadoria e da transformação do poeta em mero operário das letras.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, João Alexandre. [Orelha do livro]. In: BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- BAUDELAIRE, Charles. *A modernidade de Baudelaire*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. In: BAUDELAIRE, Charles. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- BAUDELAIRE, Charles. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BOLLE, Willi. *Fisognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- BRETON, André. *Manifesto surrealista* (1924). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000015.pdf>. Acesso em: 01 jan. 2019.

- CARLOS, Roberto; CARLOS, Erasmo. Debaixo dos caracóis de seus cabelos. In: VELOSO, Caetano. *Circuladô vivo*. Compacto. Disco. Philips Polygram, 1992.
- KOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno: confrontos*. São Paulo: Ática, 1978.
- LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.
- MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MURICY, Kátia. Benjamin: política e paixão. In: CARDOSO, Sérgio (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- PEIXOTO, Nelson Brissac. *A sedução da barbárie: o marxismo na modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- SCHORSKE, Carl. A cidade segundo o pensamento europeu: de Voltaire a Spengler. *Espaço & Debates*, v. 9, n. 27, p. 47-57, 1989.
- SZONDI, Peter. Nachwort. In: BENJAMIN, Walter. *Städtebilder*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972.
- TROYAT, Henri. *Baudelaire*. São Paulo: Scrita, 1995.
- VELAINE, Paul. Charles Baudelaire. In: BAUDELAIRE, Charles. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995. p. 991-992.
- WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Poetas, Críticos e outros Loucos
BAUDELAIRE E BENJAMIN

Ensaio recebido em 08/10/2021 • Aceito em 11/06/2022
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

R E S E N H A

BLOXHAM, Donald. *History and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

**SOBRE A LEGITIMIDADE E
INEVITABILIDADE DO
*julgamento do historiador***

SABRINA COSTA BRAGA
Universidade Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brasil
sabrinacostabraga94@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9164-7560

Donald Bloxham, historiador e professor da Universidade de Edinburgh, produziu diversas obras referentes aos estudos sobre genocídios, tais como *Genocide on Trial: War Crimes Trials and the Formation of Holocaust History and Memory* (2001), *The Final Solution: A Genocide* (2009) e a organização, com Dirk Moses, de *The Oxford Handbook of Genocide Studies* (2010). Após se consolidar como uma referência em língua inglesa acerca dos crimes de guerra e genocídios históricos, em 2020 Bloxham dedicou-se a reflexões teóricas próprias do fazer historiográfico. *Why History? A History* (2020) e *History and Morality* (2020) são dois livros, publicados ao mesmo tempo pela Oxford University Press, que levam em consideração a história de sua própria disciplina e um problema de filosofia da história, o do julgamento histórico. Esta resenha é dedicada ao segundo volume citado.

Em *History and Morality*, Bloxham discute o tratamento histórico dado a eventos e, particularmente, catástrofes que resultam de decisões humanas, afinal falar de “causas” ou “origens” como é tão comum em trabalhos historiográficos, não seria também falar em “responsabilidades” e inevitavelmente de “culpa”? Podemos, então, julgar o passado? É válido usar critérios e valores presentes para lidar com o passado? Assim, *History and Morality* se liga intimamente aos trabalhos anteriores do autor, o que só o torna mais interessante, afinal, quando se fala em julgamentos morais e historiadores, pensa-se logo em como seria possível que o genocídio não despertasse uma resposta moral? A adjetivação dos crimes cometidos pelos nazistas como “terríveis”, por exemplo, é bastante comum e não gera muitas reações contrárias, mas por mais óbvia que pareça, estabelece um juízo claro que também aparecerá de formas mais sutis em diversas interpretações dedicadas a outros temas. O livro parte do argumento de que é legítimo e inevitável que o historiador faça julgamentos sobre o passado. Segundo o autor, o consenso da profissão, hoje, é contrário a tal argumento. Para ilustrar a suposta contrariedade, cita autores como Marc Bloch, H.S. Commager e uma “recente” fala de Richard Evans sobre a estranheza do elemento moral à metodologia de pesquisa (3). No prefácio ao livro, Bloxham conta sobre como tem trabalhado na obra há cerca de dez anos, o que pode explicar, em partes, o fato de ele partir da noção de que os historiadores são, em sua maioria, resistências à admissão do peso das questões morais em suas produções ou de que as vozes contrárias a esse consenso não tiveram grande alcance.

A afirmação de que hoje é hegemônico entre os historiadores que se deve evitar tratar a questão moral na historiografia é discutível, mas certamente não é por desconhecimento da bibliografia sobre o tema que Bloxham parte desse pressuposto: na obra temos contato com inúmeras referências sobre as discussões que envolvem a moralidade, bem como uma variada bibliografia que contribui na construção da tese do autor e exemplos que tornam a leitura fluída. A maioria das obras citadas é formada por publicações originais em inglês ou traduzidas para o inglês, o que não estreita necessariamente o alcance da discussão, mas, naturalmente, não abarca tudo o que vem sendo produzido nos últimos anos, em especial no sul global. No Brasil, por exemplo, os debates sobre a história do tempo presente e outras indagações relacionadas ao tempo histórico são frutíferos e constantes¹. Esses debates não poderiam excluir o tema da

¹ O Programa de Pós-Graduação da UDESC possui como área de concentração a História do Tempo Presente e um periódico próprio, a revista *Tempo e Argumento*, criada em 2009, também dedicada à publicação de textos relacionados à História do Tempo Presente. Outro exemplo de publicações brasileiras que incluem o tema do julgamento na História é o dossiê

moralidade e do julgamento, uma vez que na história do tempo presente há a inevitabilidade do juízo: tanto ao se romper com a necessidade de um distanciamento determinado entre historiador e objeto, quanto quando a análise do passado parte de problemáticas presentes e considera os usos públicos e políticos da história.

A questão do contexto histórico – substancial para as discussões e produções que pretendem dar conta de uma inovação teórico-metodológica no campo da história do tempo presente, entre outros – é central em *History and Morality*. O conceito é significativo, pois seria uma objeção frequentemente mobilizada pelos historiadores resistentes a uma análise que considera a impossibilidade de uma total imparcialidade, afinal, a contextualização seria o que diferenciaria o trabalho do historiador daqueles que buscam retirar lições do passado. O autor rebate a objeção que recorre à contextualização como marca absoluta da historiografia invertendo o ponto e colocando o problema não nos julgamentos feitos, mas no “senso comum” na profissão histórica que condenaria os julgamentos (4). Por fim, conclui-se que não é possível que o historiador se desligue das faculdades morais no estudo da história, tampouco deve almejar tal feito (289). Para Bloxham, parece não bastar um meio termo entre o anacronismo e a imparcialidade. Sua posição sobre a neutralidade do historiador é, portanto, clara: a neutralidade não só é impossível como não desejável.

O livro se divide em quatro partes com uma média de seis ou sete capítulos cada. Em todas essas partes é mostrado como o julgamento feito pelos historiadores a respeito do passado que exploram é inevitável e se manifesta de maneiras variadas, às vezes assumidas, mas mais frequentemente na escolha de determinados termos e modo de escrita. São utilizadas uma bibliografia sobre o tema e, destacadamente, uma base documental que exemplifica e dá corpo ao argumento.

Na primeira parte, “Contemplating Historical Actors in Context”, é discutida a centralidade do contexto na teoria da história e como a própria contextualização feita pelos historiadores pode revelar ou ser a manifestação de um julgamento moral sobre o passado. A categoria mesma de contexto não teria sido suficientemente teorizada e conceitualizada. O autor busca mostrar o que a prática de contextualização implica levando em consideração diferentes tipos de contextualização (17) e destacando o inerente caráter avaliativo que acompanha as escolhas feitas pelos historiadores durante esse processo de contextualização. Para Bloxham, o contexto deveria ser compreendido como casualidade, afinal, estar em um determinado contexto histórico é uma das causas para as ações, de modo que, em vez de colocar tudo na conta da cultura, as responsabilidades podem ser, pelo historiador, dadas a seus respectivos atores.

A segunda parte, “Writing History: Problems of Neutrality”, trata do papel do historiador na caracterização de atores históricos, forças e enredos passados dentro de um relato histórico integrado (87). Aqui, é distinguida a pretensão de veracidade de uma aspiração à neutralidade (11) que tropeça nas escolhas feitas pelos historiadores desde a linguagem. Assim, mostra que a própria escrita da história introduz avaliações “externas” aos eventos sob exploração.

Na terceira parte, “Justifying Judgement on Things Past”, o autor afirma que os padrões predominantes na historiografia não se limitam às fronteiras da disciplina acadêmica e aponta para a ligação entre o pensamento moral ocidental e a ortodoxia da historiografia (127). Bloxham se propõe a explorar as diversas teorias morais elaboradas no Ocidente com o objetivo de mostrar que a busca por uma neutralidade na historiografia é relativamente recente e entra em contradição com a própria prática historiográfica. Para isso, distingue entre relatos que explicam eventos passados em termos de suas naturezas internas e unificadas e relatos que explicam eventos passados em suas relações com o mundo. Uma ampla crítica a um relativismo moral que forjaria um distanciamento entre os atores históricos e os historiadores emerge dessas reflexões.

A quarta e última parte, “History, Identity, and the Present”, dedica-se ao papel da consciência histórica na formação das identidades sociais e políticas. Assim, os historiadores são convocados a não fugirem da sua função nos argumentos históricos que dizem respeito à questão da identidade, mas para isso seria preciso abordar as inconsistências nas maneiras usadas por alguns historiadores para pautar as conexões e desconexões com o passado (251). Ao criticar uma história das identidades (Identity History), Bloxham indica que os juízos de valor, além de pesarem na compreensão do passado, também fazem parte do debate presente. Dessa forma, ele se coloca contra dois tipos de historiadores: tanto aqueles que selecionam acontecimentos passados para os quais evocarão a acusação de anacronismo diante de qualquer juízo moral que resulte de critérios presentes; e também aqueles que praticam o que ele chama de “anacronismo invertido”, que colocam como coincidentes seus próprios pontos de vista e os dos objetos históricos de tal modo que um serve para legitimar o outro e o passado acaba por validar atitudes presentes (272).

No último tópico do livro, Bloxham adentra questões bastante atuais e urgentes, como os monumentos de memória constantemente questionados como parte do espaço urbano que são também componentes materiais da identidade. Aqui, o livro se relaciona com as inúmeras discussões sobre o historiador e o juiz e, em particular, pode ser contrastado com duas obras recentes: *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice* de Berber Bevernage (2011) e *On the Judgment of History* (2020) de Joan Scott, este lançado no mesmo ano de *History and Morality*. Bevernage (2011, 3) discorre sobre a incompatibilidade entre o tempo da jurisdição e o tempo da história, colocando o primeiro como aquele no qual se busca compensação e o segundo como o tempo no qual se lida com o que é irreversível. Pelo tempo histórico, assim, não se visa o alcance de uma justiça completa e quem quer que almeje um mandato moral amplificado para a história, terá de lidar com esse conceito de tempo histórico. Scott (2020) parte dos julgamentos de Nuremberg, um momento em que o julgamento da história foi exigido, e analisa as formas usadas pelo Estado para se tornar uma verdadeira corporificação e encenação do julgamento da história. Assim, são colocados em comparação momentos em que o apelo foi por um julgamento jurídico e outros em que o apelo foi por uma revisão na historiografia, quando o Estado não poderia oferecer compensação significativa. Dessas ponderações finais, um assunto insurge e chama a atenção: a questão da reparação solicitada pelas vítimas a Estados que podem ser responsabilizados no presente por crimes passados. De maneira rápida, portanto, são abordadas as consequências práticas e políticas das questões teóricas tratadas ao longo da obra. Está claro que se aprofundar em tais consequências – exemplificadas com

a destruição recente de estátuas de colonizadores e o evitar da palavra genocídio em um monumento dedicado às vítimas do domínio alemão na Namíbia – não estava entre os objetivos principais da obra, mas esse breve comentário faz com que queiramos ler mais das considerações do autor sobre temas tão presentes. A tese do livro, entretanto, é clara desde o início e é a da legitimidade do julgamento na história. Para defendê-la é feito um caminho longo de reflexão teórica e epistemológica da própria história que faz da leitura bastante proveitosa.

REFERÊNCIAS

- BEVERNAGE, Berber. *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice*. London: Routledge, 2011.
- BLOXHAM, Donald. *History and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- SCOTT, Joan Wallach. *On the Judgment of History*. New York: Columbia University Press, 2020.

Sobre a Legitimidade e Inevitabilidade do
julgamento do historiador
Resenha recebida em 25/09/2022 • Aceito em 15/11/2022
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

R E S E N H A

PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. *Lembrança do presente: ensaios sobre a condição histórica na era da internet*. 1. ed.

Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022 (História & Historiografia).

HISTORICIZAR
*o tempo presente
na era da internet*

WALDEREZ RAMALHO

Universidade do Estado de Santa Catarina
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil
walderezramalho@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1314-6995

Existe atualmente uma ampla literatura dedicada a refletir sobre as conexões entre história e internet. As revoluções que o universo online aporta nas práticas de pesquisa e ensino de história têm sido objeto de densas análises por especialistas em diversas áreas do campo historiográfico. O novo livro de Mateus Henrique de Faria Pereira adentra esse debate com uma contribuição original, que está situada nas fronteiras entre Teoria da História e História do Tempo Presente.

Professor da Universidade Federal de Ouro Preto, Mateus Pereira oferece ao público um livro conciso e denso, fruto de reflexões desenvolvidas pelo autor ao longo de quase uma década. Esse período de maturação é um dos fatores que explicam uma das principais qualidades da obra, a saber, a conjunção entre sofisticação teórica com fluidez da narrativa. A conciliação entre esses dois aspectos é tarefa nada simples, mas quando ela é alcançada – e esse é definitivamente o caso de *Lembrança do presente* – a experiência de leitura torna-se altamente enriquecedora. Ao mesmo tempo que o texto nos convida a parar para refletir sobre os tópicos abordados, o(a) leitor(a) não se sente cansado com a leitura, pois a prosa estimula a seguir adiante para acompanhar o fluxo da argumentação.

Publicado pela editora Autêntica, *Lembrança do presente* é composto por quatro ensaios, acrescidos de uma apresentação e um epílogo. O livro faz parte da coleção História & Historiografia, sob a coordenação da professora Eliana de Freitas Dutra. A proposta dessa coleção é oferecer ao público abordagens originais sobre questões de natureza teórica sobre a historiografia contemporânea. No caso de *Lembrança do presente*, tal originalidade reside na forma como o autor relaciona a emergência da “era da internet” com o conceito de *condição histórica*, definido como “a articulação entre o discurso sobre a historicidade e o discurso sobre a história” (Pereira 2022, 15). Dessa forma, o livro apresenta uma proposta de *historicização do presente*, mas o faz considerando as imbricações entre a ontologia da historicidade e a epistemologia da história e da historiografia.

O primeiro ensaio desenvolve os marcos teórico-metodológicos da História do Tempo Presente, discorrendo sobre suas possibilidades, limites e desafios. Nesse capítulo, Pereira observa uma certa “dificuldade da comunidade de historiadores em *historicizar* o atual e o imediato” (Pereira 2022, 32, grifo meu), acrescentando que “em geral, no Brasil, a história do tempo presente é, em grande medida, a história da Ditadura Militar, bem como de seus efeitos e permanências no presente” (Pereira 2022, 29). Neste ponto, cabe questionar o significado do verbo “*historicizar*” no contexto dessa passagem. Esse questionamento remete àquilo que Zachary Schiffman (2011, 2) chamou de “o princípio fundador da consciência histórica moderna”, a saber, a postulação de uma separação qualitativa entre passado e presente, no sentido de que o passado não somente é um tempo anterior ao presente, mas também e sobretudo um tempo *ontologicamente* distinto. É essa separação ontológica entre passado e presente que está na base das práticas de historicização da realidade consagradas pela consciência histórica moderna (Baumstark; Forkel 2016), isto é, a remissão de um evento ou processo presente às suas “origens” em um tempo passado mais ou menos distante, contextualizando-o a partir do horizonte de referências próprias do passado – uma regra basilar da moderna ciência da história e que ganhou forma como o “veto ao anacronismo”.

Ora, a história do tempo presente oferece uma possibilidade para tensionar essa prática consolidada de historicização, já que na base dessa corrente historiográfica está justamente uma reconsideração sobre as relações entre passado e presente (Delacroix 2018; Lohn; Campos 2017; Rousso 2016). No lugar de conceber essas duas instâncias temporais como sendo ontologicamente separadas, a história do tempo presente chama a atenção para os fenômenos que revelam a persistência do passado no presente: os “passados que não passam”. Visto dessa perspectiva, o presente não se apresenta como um ponto inextenso de transição entre passado e futuro, mas sim como um tempo carregado de densidade histórica – uma noção que é trabalhada ao longo de todo o livro por meio da categoria *presente histórico*.

Ao situar assim a tarefa da historicização do presente, Pereira coloca em termos mais operativos uma série de problemas teóricos que atravessam e motivam a história do tempo presente. Uma das questões mais frequentemente levantadas nesse campo de investigação consiste na periodização do que se chama de “tempo presente”: quando o presente começa, ou quando ele acaba? Como demarcar o limite cronológico do tempo presente? A partir do que foi exposto até aqui, pode-se observar que a resposta não deve passar necessariamente pela demarcação de uma fronteira cronológica rígida entre passado e presente, pois isso retira justamente uma das possibilidades teóricas mais interessantes da história do tempo presente.

É justamente nesse sentido que Pereira argumenta no seu primeiro ensaio que o historiador do tempo presente precisa trabalhar com um conceito de distância menos dogmático e mais flexível, lançando mão “da metáfora do jogo, ora agastando-nos do passado, ora presentificando-o por meio dos sentidos construídos pelos relatos históricos com vistas à abertura de futuros possíveis” (Pereira 2022, 25). Isso significa que o presente histórico não se configura como um tempo monolítico que subsiste por si mesmo, tampouco como um ponto inextenso de pura transição entre passado e futuro, mas antes como um tempo carregado de diversos estratos ou camadas de historicidade que coexistem de formas muitas vezes conflitivas entre si.

E é precisamente nas tensões entre as camadas de historicidade do presente histórico que Pereira focaliza as suas análises nos capítulos seguintes. Assim, o segundo ensaio analisa os conflitos de memória no contexto da Comissão Nacional da Verdade no Brasil (2012-2014), focalizando os embates ocorridos nas guerras de edição na Wikipédia. Destaca-se nesse capítulo uma reflexão densa sobre as estruturas retóricas, políticas e afetivas do negacionismo histórico, tendo em vista as estratégias de instrumentalização da memória da Ditadura Militar brasileira no universo online. Nesse sentido, a hipótese do autor é que a Comissão Nacional da Verdade levou a uma transição da lógica da não inscrição da memória dos crimes cometidos pelo Estado durante a ditadura – materializada pela Lei de Anistia e a impunidade aos perpetradores dos crimes – para um regime de “inscrição frágil”, isto é, em fase inicial de elaboração e/ou fixação no discurso público. Mas, paradoxalmente, essa inscrição frágil tem sido alimentada e amplificada pelo negacionismo, sendo este um dos “efeitos imprevistos” pela instauração da Comissão Nacional da Verdade.

O terceiro ensaio trata sobre a poética das formas populares de historiografia, colocando novamente no centro da reflexão a escrita da história na Wikipédia, um dos sites mais visitados da internet. O ensaio apresenta as controvérsias sobre o papel da Wikipédia como um dos principais centros difusores de cultura histórica atualmente, apresentando posições diversas como as de Roy Rosenzweig (2011), Roger Chartier, bem como as iniciativas mais recentes de Flávia Varella e Rodrigo Bonaldo (2020). Mateus Pereira mostra como a escrita da história na Wikipedia revela permanências e mudanças com relação à forma canônica da escrita historiográfica. Do lado da permanência, nota-se a presença de virtudes epistêmicas como a factualidade e a imparcialidade, associadas ao modelo de narrativa realista herdado do século XIX. Já do lado das mudanças, o texto destaca as mutações ocorridas com a noção de arquivo e, especialmente, com relação à função-autor.

O quarto ensaio continua a proposta de revelar a densidade temporal própria ao presente histórico. Mas desta vez, o foco incide nos *projetos de futuro* que têm emergido em nossa contemporaneidade. Isso por si só merece atenção, já que uma das premissas que motiva o livro de Pereira é a desidentificação entre história e tempo passado. Nesse sentido, o capítulo gira em torno da noção de *transparência*, que o autor afirma ser um dos principais projetos de futuro de nossa condição *atualista* (Pereira 2022, 96; ver também Araujo; Pereira 2018). Inspirado em um ensaio de Byung Chul-Han (2017), Pereira argumenta que o ideal da transparência ganhou tamanha proporção em nossa contemporaneidade em função de um ambiente marcado pela espetacularização e novelização de escândalos políticos que se repetem em um fluxo constante, em nome de um “combate à corrupção” que, como a experiência brasileira recente tem mostrado, traz como consequência visível um forte processo de negação da política. Em outras palavras, a própria política como meio de mediação e resolução de conflitos se torna refém da lógica do espetáculo, como a experiência da Operação Lava Jato e sua cobertura por veículos de mídia tradicional demonstrou. Mas essa lógica da transparência chega também ao paroxismo, ao ponto de voltar-se contra si mesma, como também demonstrou o caso Vaza Jato.

Em todos esses casos, nota-se como o ideal da transparência tem borrado as fronteiras entre público e privado, tal como demonstra diversos casos recentes de vazamentos de mensagens privadas no espaço público. O imperativo da exposição constante e da transparência total são dois lados da mesma moeda, com resultados decisivos na vida política. Amplificadas pela lógica das redes sociais online, o paradigma da transparência é levado ao extremo, o que nos faz pensar se com isso não apenas a política entra em descrédito, mas também o próprio conceito de corrupção tende a se dissolver – afinal, se entendermos por corrupção a apropriação privada de bens públicos, como manter esse conceito no imaginário social se a própria distinção entre público e privado estaria desaparecendo em função da adesão acrítica do ideal de transparência? Assim, a análise de Pereira revela como a transparência – que, por certo, pertence ao conjunto de princípios fundamentais da política democrática – pode ser manipulada em um sentido moral, gerando assim efeitos despolitzantes na sociedade brasileira atual.

No epílogo, Mateus Pereira apresenta o conceito que dá nome ao seu livro, *lembraça do presente*, que conecta o conjunto das reflexões feitas ao longo da obra. Isto é, se a proposta do livro é oferecer um caminho de *historicizar* o tempo presente, revelando as diferentes camadas de historicidade que o compõem, o conceito de lembrança do presente parece bastante promissor. A inspiração de Pereira provém de um ensaio de 1908 escrito pelo pensador francês Henry Bergson (2006), que cunhou o conceito para decifrar o enigma de *quando se forma a lembrança*.

Como é sabido, o pensamento bergsoniano é profundamente marcado pela produção de diferenças. Como base do seu método de pensar, Bergson postulou uma “meta-diferença” fundamental, a saber, entre as *diferenças de grau* e as *diferenças de natureza* (ver também Deleuze 2012). Para o filósofo francês, o pensamento deve ser capaz de distinguir esses dois tipos de diferença na análise dos fenômenos. Em *Matéria e Memória*, por exemplo, Bergson argumentara que memória e percepção comportam entre si uma diferença de natureza, ao contrário da tradição metafísica que tendeu a ver apenas uma diferença de grau entre eles, como se a lembrança fosse a forma mais “fraca” da percepção.

É a partir dessa crítica que Bergson apresenta sua tese no referido artigo de 1908, segundo a qual a lembrança não é formada posteriormente, mas sim *simultaneamente* à percepção. Vale dizer, a lembrança se forma no presente vivido, não no passado. Isso se dá porque a lembrança diz respeito à dimensão da virtualidade da experiência vivida, ao passo que a percepção representa a atualidade dessa experiência. Virtualidade-lembrança e atualidade-percepção são duas dimensões que constituem a experiência humana no mundo, mantendo entre si diferenças de natureza e não de grau. Correlativamente, o pensador francês postulou que passado e presente são contemporâneos entre si, já que também guardam uma diferença de natureza (virtualidade e atualidade), e não apenas de grau, como se possuíssem uma relação de mera anterioridade/posterioridade no tempo.

Porém, se a lembrança se forma no presente e não no passado, isso implica que pode haver circunstâncias nas quais a forma da lembrança (virtualidade) se confunde com o conteúdo concreto do que é percebido (atualidade). Quando isso ocorre, o resultado é a sensação de que a percepção presente é remetida ilusoriamente para o passado – tal é a explicação de Bergson para o fenômeno do *déjà vu*, ou *falso reconhecimento*. Todos somos familiarizados com essa sensação em nível pessoal. Mas Pereira, em diálogo com o filósofo italiano Paolo Virno (1999), propõe transpor esse par conceitual de Bergson – lembrança do presente e falso reconhecimento – para o nível social.

Nesse sentido, o falso reconhecimento remete à sensação de uma estagnação temporal, de apatia, indiferença e desatenção à vida e à ação. O falso reconhecimento induz a compreensão de que o futuro está fechado à ação, bem como a ideia de que o presente nada mais é do que a repetição do passado, constituindo assim o seu próprio horizonte. Para o autor, o fenômeno do falso reconhecimento é amplificado pela internet, pois ela favorece a percepção de um presente encerrado na pura atualidade, destituído da dimensão potencial ou virtual que o passado e o futuro aportam à experiência temporal.

Contrariamente a essa ilusão, a noção de lembrança do presente teria a potência de mostrar como o presente abarca em si passados e futuros diferenciados, e justamente por essa diferença, o conceito revela os horizontes de possibilidades para a ação histórica em uma dada circunstância particular no limiar do tempo-*kairós*, isto é, o tempo oportuno para a ação certa e resoluta (ver também: Ramalho 2021). Em vez de se limitar à lembrança de fatos ocorridos em um passado mais ou menos distante, a história do tempo presente teria a capacidade de produzir a lembrança *do* presente (e não a lembrança “no” presente), no sentido de mostrar como o tempo presente é constituído por múltiplas camadas de historicidades que, por sua vez, nos revelam diferentes possibilidades de discurso e de ação histórica. Esse quadro teórico nos ajuda ainda a problematizar as afirmações de que a história do tempo presente seria a forma de consciência histórica adaptada ao “regime de historicidade presentista” (Hartog 2013), já que o que está em questão é a própria maneira como se concebe as relações entre passado, presente e futuro – não como instâncias temporais ontologicamente separadas, mas sim em constante enlaçamento e modalização.

Como se vê, o livro de Mateus Pereira oferece um conjunto de ricas reflexões para leitoras e leitores interessadas(os) em refletir sobre os impactos da era da internet nas formas de percepção do tempo, nos modos de circulação do passado no presente – considerando suas implicações epistemológicas e ético-políticas –, o problema dos negacionismos históricos, as poéticas populares da história no universo online, bem como os projetos sociais de futuro que circulam em nossa contemporaneidade. E ainda, do ponto de vista da Teoria da História, *Lembrança do presente* pratica um tipo de historicização que vai muito além da operação de (re)contextualização de um evento ou processo presente em um passado mais ou menos ausente e distante, já que é a própria separação entre passado e presente que está posta em jogo. Pois não se trata de pensar o presente como o tempo “no qual” se lembra do passado; mas que isso, trata-se de propor uma lembrança *do* presente como um tempo enriquecido de passados e futuros, que conformam a nossa condição histórica na era da internet.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Valdei Lopes de; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. *Atualismo 1.0: como a ideia de atualização mudou o século XXI*. 2^a ed. Vitória: Editora Milfontes / Mariana: Editora da SBTHH, 2019.
- BAUMSTARK, Moritz; FORKEL, Robert (orgs.). *Historisierung*. Begriff, Geschichte, Praxisfelder. Stuttgart: Metzler Verlag, 2016.
- BERGSON, Henri. A lembrança do presente e o falso reconhecimento. *Trans/Form/Ação*, Vol. 29, No. 1, pp. 95–121, 2006.
- DELACROIX, Christian. A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras? *Tempo e Argumento*, Vol. 10, No. 23, pp. 39–79, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa Souza Menezes *et al.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013

- LOHN, Reinaldo Lindolfo; CAMPOS, Emerson Cesar de. Tempo presente: entre operações e tramas. *História da Historiografia*, Vol. 10, No. 24, pp. 97-113, 2017.
- RAMALHO, Walderez. *Outros tempos, outras histórias*: kairós, manifesto, crise. 2021. 178 f. (Tese de doutorado - História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Mariana, MG, 2021.
- ROSENZWEIG, R. *Clio Wired: The Future of the Past in the Digital Age*. New York: Columbia University Press, 2011.
- ROUSSO, Henry. *A última catástrofe*: a história, o presente e o contemporâneo. Tradução de Fernando Coelho e Fabrício Coelho. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.
- SCHIFFMAN, Zachary. *The Birth of the Past*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2011.
- VARELLA, Flávia; BONALDO, Rodrigo. Negociando autoridades, construindo saberes: a historiografia digital e colaborativa no projeto Teoria da História na Wikipédia. *Revista Brasileira de História*, Vol. 40, No. 85, pp. 147-170, 2020.
- VIRNO, Paolo. *Il ricordo del presente*. Saggio sul tempo storico. Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

Historicizar
o tempo presente na era da internet
Resenha recebida em 26/06/2022 • Aceito em 29/10/2022
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

revista de
teoria da
história

25 | 2 · 2022

journal of
theory of
history

revista de teoria da história

Atualismo e teorias
contemporâneas
do tempo histórico
Updatism and
contemporary theories
of historical time

25 | 2 · 2022

editado por

Breno Mendes

Daniel Pinha

Mauro Franco Neto

