

revista de
teoria da
história

26 | 1 · 2023

journal of
theory of
history

revista de teoria da história

Na Teoria da História e da
Literatura há Questão
Racial, em Teoria
In Theory of History and
Literature there is a Racial
Question, in Theory

26 | 1 · 2023

editado por

Allan Kardec Pereira

Ana Carolina Barbosa

Fernando Baldráia

Marcello Felisberto Morais De Assunção

Maria Dolores Sosin Rodriguez

FH | **UFG**
FACULDADE DE
HISTÓRIA | UNIVERSIDADE
FEDERAL DE GOIÁS

expediente

| Editor-Chefe

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

| Editores Executivos

Dr. Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite | Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 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 | Insitituto 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 Coimbra, Portugal
Dr.ª Maria Della Volpe | Università degli Studi di Napoli Federico II Nápoles, Itália
Dr. Massimo Mastrogregori | 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. Valdeci 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
Tayna Marino | Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, Polónia

| 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. 26, n. 01 (2023). – Dados eletrônicos. – Goiânia : Universidade, 2023.

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. Faculdade História.

CDU: 930.1

Bibliotecário responsável: Enderson Medeiros / CRB1: 2276

índice

DOSSIÊ

*Na Teoria da História e da Literatura
há Questão Racial, em Teoria*

—
*In Theory of History and Literature
there is a Racial Question, in Theory*

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ | 5 • 8

*História Indígena no Brasil Independente
da Ameaça do Desaparecimento ao Protagonismo e Cidadania Diferenciada*
GERSEM BANIWA | 9 • 32

(Des)Fragmentando uma Narrativa sobre a Vida Acadêmica
de Nize Isabel de Moraes, Historiadora da *Petite Côte*
MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA LOPES | 33 • 57

Um Defeito de Cor (2006)
de Ana Maria Gonçalves e os Limites da Representação da Escravidão
RENATA DAL SASSO FREITAS | 58 • 80

Racismo & Arquivo: questões para a Teoria da História
EDUARDO FERRAZ FELIPPE & FRANCISCO GOUVEA DE SOUSA | 81 • 99

A Mestiçagem como Conceito Histórico
Uma Descrição Teórica
HUGO RICARDO MERLO | 100 • 119

Que humano é esse das humanidades digitais?
Por uma crítica hacker-fanoniana ao fardo do nerd branco
DEIVISON FAUSTINO & WALTER LIPPOLD | 120 • 143

ARTIGOS • LIVRES

A Reabilitação Subversiva da Racionalidade Estruturalista
pela Crítica Decolonial
RODRIGO PEREZ | 144 • 164

Da Filologia à Literaturwissenschaft
A Transição Disciplinar da Germanística na Obra de Friedrich Gundolf
WALKIRIA OLIVEIRA SILVA | 165 • 188

Von der Philologie zur Literaturwissenschaft
Die Disziplinäre Transition der Germanistik im Werk Friedrich Gundolfs
WALKIRIA OLIVEIRA SILVA | 189 • 213

Historiografía Postmoderna e Interpretación
El Historiador y el Lector
FELIPE MONTANARES-PIÑA | 214 • 226

Estética do Looping e da Suspensão Temporal
A Contribuição de Motta & Lima para a Ressignificação dos Tempos Históricos
MARCELO FIDELIS KOCKEL | 227 • 245

ENSAIO

Teoria do Conhecimento Histórico sem História
RAYLANE MARQUES SOUSA | 246 • 255

TRADUÇÕES

Repensar o Racismo: Rumo a uma Interpretação Estrutural
EDUARDO BONILLA-SILVA | 256 • 283

Das Historiografias Africanas a uma Filosofia Africana da História
EISHA STEPHEN ATTENO-ODHIAMBO | 284 • 315

ENTREVISTA

Conversa Sobre Teoria da História com o *Chatgpt*
JULIO BENTIVOGLIO | 316 • 335

RESENHA

Defender a Importância da História em *Tempos de Crise*
GUSTAVO BALBUENO DE ALMEIDA | 336 • 341

NA TEORIA DA HISTÓRIA E DA LITERATURA HÁ QUESTÃO RACIAL, EM TEORIA

Apresentação

Ao reconstituir os intensos e polêmicos debates sobre o chamado Novo Mundo, o historiador das ideias Antonello Gerbi relembra fragmentos das teses buffon-depawbianas sobre a natureza e os povos americanos. Dentre as incontáveis e mirabolantes teorias sobre a (suposta) inferioridade e degenerescência do continente e seus habitantes, uma em particular nos chama a atenção. Nos referimos à teoria segundo a qual os homens americanos, descritos como criaturas imberbes e sem pelos, seriam afeminados, sem paixão e sem ardor pelas “fêmeas” e, por isso mesmo, incapazes de dominar a natureza e as mulheres (Gerbi 1996).

A feminização dos homens nativos das Américas, inventada pela pena dos naturalistas europeus do século XVIII, exemplificam com bastante nitidez a confluência entre a presunção da heterossexualidade, da superioridade dos homens sobre as mulheres e a racialização como constitutivas do colonialismo. Com o discurso da feminização dos nativos americanos justificou-se, de uma só vez, a submissão dos homens colonizados – culpabilizados por sua suposta inferioridade – e o domínio sobre o território e sobre os corpos das mulheres que estariam, presumivelmente, à espera de quem lhes pudesse domesticar.

Não é nem um pouco negligenciável o fato de tais teses terem sido difundidas no Brasil por Von Martius, autor do famigerado projeto sobre como deveria ser escrita a história do Brasil, tornando-as conhecidas também entre os sócios fundadores do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Sob influência da teoria da inferioridade e imaturidade da América e dos americanos, Von Martius foi, ainda, autor de uma das mais longevas e nefastas perspectivas que ainda dominam o imaginário social brasileiro: a profecia do desaparecimento dos povos originários.

O IHGB, assim como o Colégio Pedro II, foram instituições centrais na construção do código disciplinar que estabeleceu o padrão branco e europerspectivado como eixo do cânone historiográfico que serviu de parâmetro para a construção da identidade nacional (Schmidt apud Miranda; Assunção 2022). Entretanto, esse padrão eurocentrado/brancocentrado não é somente um episódio enterrado em um passado distante da história da historiografia, mas é ainda parte da forma como a História disciplinar se constituiu até a contemporaneidade. A produção do campo da teoria da história, história da historiografia, história intelectual e teoria literária em grande medida expressa um lugar epistêmico do sujeito alçado na modernidade à universidade: o homem branco, masculino, heterossexual e cisgênero.

Esse “lugar” tem sido contestado através de diversas teorias que buscam corporificar o conhecimento por meio do questionamento do cânone e dos seus resultados. O cânone como tecnologia de poder fundamental no processo de racialização do conhecimento, peça-chave no processo de organização das hierarquias sociais, de gênero e raça. Se o giro linguístico foi fundamental para questionar um certo realismo epistemológico ingênuo, hoje temos visto a importância de um giro ético-político ao dimensionar aspectos mais ligados ao fazer historiográfico e os seus “lugares”.

Nesse contexto, não só a História, mas as ciências humanas/humanidades como um todo – e as instituições que as produzem – se veem diante de um debate sobre seus limites disciplinares. A História, disciplina “historicamente” construída nessa zona limítrofe com a Filologia, a Filosofia da história e a Teoria da Literatura, é peça-chave nesse debate.

Quais são esses limites? Onde e como identificá-los? O que é *conceitualmente* novo, singular e/ou distintivo nas inquições e enquadres oriundos de campos como os estudos raciais críticos, o feminismo negro, a teoria *queer* e a crítica do mundo/paradigma colonial (em suas variadas vertentes: decolonial, pós-colonial, anticolonial, contracolonial etc.)?

A última década foi marcada por uma evidente transformação na qualidade do debate sobre antirracismo na esfera pública brasileira, sobretudo na hegemônica. Esse novo cenário é fruto da intervenção de vozes antes ali ausentes e, em boa medida, decorrência de duas décadas de políticas de ações afirmativas que impulsionaram mudanças substantivas na composição do corpo discente das universidades, mas cujo reflexo ainda é tímido no que diz respeito à reconfiguração do corpo docente, à realocação de verbas para pesquisa e à reestruturação institucional dos departamentos.

Não obstante, é um estado de coisas que tem produzido algum rearranjo nos campos disciplinares, instigado renovados esforços de reescrita e reinterpretção e, eis o principal, colocado em xeque modos de teorizar cuja superioridade e poder aparentemente inabaláveis sempre dependeu de (se) manterem um ambiente epistemológico blindado pela autorreferencialidade.

A História – tanto mais se chancelada como historiografia profissional/acadêmica – é esteio de todas essas disputas. Em tese, aquele seu status “limítrofe” poderia colocá-la em posição de suturar – ou saturar – a estrutura acadêmica disciplinar e animar um pensar que, ao projetar-se para fora de uma relação de influências hierárquicas, se movesse para dentro da produção de teorias que dessem conta não apenas dessas relações, mas do próprio estatuto do histórico. Aqui, vislumbra-se a afirmação de modos de produzir sentido que levem em consideração uma episteme expressa em textualidades diversas, em

elaborações do passado assentadas em criações e registros que se interrelacionam a partir de posições não hierarquizantes, mas colaborativas.

Um gesto epistemológico dessa natureza se deseja, quase por definição, propenso ao trânsito entre campos, entre disciplinas, entre métodos, entre epistemes e posicionalidades heterogêneas. A posição disciplinar de sujeito do conhecimento é aqui, portanto e por assim dizer, “trans”: transdisciplinar.

Dito isso, o presente dossiê busca evidenciar vazios, mas também busca evidenciar produções que já caminhem na direção de práticas da Teoria da História e da Literatura que esbocem interfaces entre os debates raciais e as teorias que subjazem as discussões múltiplas que atravessam esses campos.

Os artigos que foram publicados neste dossiê buscam, portanto, dimensionar as fronteiras entre os referidos campos da teoria da história e da literatura e os diversos aspectos do chamado “debate racial”. O texto que abre este dossiê, *História Indígena no Brasil Independente: Da ameaça do desaparecimento ao protagonismo e cidadania diferenciada*, de Gersem Baniwa, busca reler a História do Brasil por meio de uma perspectiva indígena, em particular do seu lugar enquanto intelectual da etnia Baniwa. A professora Maria Aparecida de Oliveira Lopes, no artigo *(Des)fragmentando uma narrativa sobre a vida acadêmica de Nize Isabel de Moraes, historiadora da Petite Côte*, busca preencher o vácuo de estudos sobre a historiadora afro-brasileira Nize Isabel de Moraes (1938-2015), buscando demonstrar sua importância para o campo de estudos africanos e o cariz constrangedor do apagamento sobre sua trajetória no Brasil.

Nos outros quatro artigos do dossiê temos sob diversos ângulos um debate sobre a relação entre o arquivo (e os seus legados coloniais) e o “racial”. Renata Dal Sasso Freitas, em *Um defeito de cor (2006) de Ana Maria Gonçalves e os limites da representação da escravidão*, esboça uma análise sobre a importância da ficção histórica para tensionar os limites do arquivo e da metodologia tradicional da história disciplinar, esmiuçando como a reconstrução ficcional de *Um defeito de cor* como possibilidade para “escrevivências” (Conceição Evaristo)/“fabulações críticas” (Saidya Hartman) que demonstram outra forma de imaginar e fazer conhecimento histórico para além das suas formas tradicionais. Nessa linha da crítica ao arquivo da História disciplinar trabalham também os autores Eduardo Ferraz Felipe e Francisco Gouvêa de Souza *Racismo e arquivo: questões para a Teoria da História*. Esses autores perfazem os debates sobre racismo e arquivo por meio das leituras de Achille Mbembe, Grada Kilomba, Saidya Hartmann e Lélia González, esmiuçando o lugar deste na construção da “modernidade” e de um fazer historiográfico imbricado às formas de opressão/exploração, nomeadamente, a racial.

Hugo R. Merlo, em *A mestiçagem como conceito histórico: Uma descrição teórica*, também elabora essas conexões entre arquivo e História, mas pensando a historiografia nacional, nomeadamente, a categoria analítica de mestiçagem em diversos intérpretes. Para isso, elabora, embasado nas teses de Renato Ortiz, três níveis de interpretação do fenômeno analítico da mestiçagem: ideológico, subjetivo e epistêmico. Por fim, finalizamos o dossiê com o texto escrito a quatro mãos de Deivison Faustino e Walter Lippold, intitulado *Que humano é esse das humanidades digitais? Por uma crítica hacker-fanoniana ao fardo do nerd branco*. Os autores buscam esmiuçar as diversas questões em torno das teorias antirracistas e o campo das humanidades digitais, especialmente, por meio de uma ótica “hacker-fanoniana”, elaborando também questões fundamentais para o debate sobre arquivo e o debate racial.

Na seção de traduções publicamos dois textos fundamentais para o debate racial. O primeiro artigo é do afroportorriquenho Eduardo Bonilla-Silva, *Repensar o racismo: rumo a uma interpretação estrutural*, publicado originalmente em 1997 na *American Sociological Review* e traduzido para o português por Fernanda Oliveira e Melina Perussatto, com apresentação de Marcello Assunção. Nesse artigo, Bonilla-Silva busca elaborar uma noção de racismo que ultrapasse os limites das noções vigentes até então pela visão individual (liberal) e institucional, buscando uma leitura estrutural que se consubstancia na categoria de “sistemas sociais raciais”. Ainda nessa seção, publicamos também o texto *Das historiografias africanas a uma filosofia africana da história*, do africanista queniano Eisha Stephen Atieno-Odhiambo, publicado originalmente em 2002 na coletânea *Africanizing Knowledge: African Studies Across Discipline* (organizada por Toyin Falola e Jennings Christian), com tradução para o português e apresentação de Giovanna Martins Gomes. Nesse texto, o autor busca elaborar uma crítica aos estudos africanos sobre África elaborados por “dentro” e por “fora”, esmiuçando as diversas complexidades dessas escritas em um contexto pós-colonial.

Desejamos a todos(as) uma boa leitura deste novo número.

ALLAN KARDEC PEREIRA
 ANA CAROLINA BARBOSA
 FERNANDO BALDRAIA
 MARCELLO FELISBERTO MORAIS DE ASSUNÇÃO
 MARIA DOLORES SOSIN RODRIGUEZ

REFERÊNCIAS

- EVARISTO, Conceição. A Escrivivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). *Escrivivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. pp. 26-47.
- GERBI, Antonello. *O Novo Mundo - História de uma polêmica (1750-1900)*. Trad. Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe*. Trad. de José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021
- MIRANDA, Fernanda Rodrigues; ASSUNÇÃO, M. F. M.. Colonialidade e silenciamento nos cânones literário e historiográfico brasileiros. *Anuario de la escuela de historia virtual*, Córdoba, v. 13, p. 202-217, 2022.

ARTIGO

HISTÓRIA INDÍGENA NO
BRASIL INDEPENDENTE
*da Ameaça do Desaparecimento
ao Protagonismo e Cidadania
Diferenciada*

GERSEM BANIWA
Universidade de Brasília
Brasília | Distrito Federal | Brasil
gersem@terra.com.br
orcid.org/0000-0002-5222-9339

O indígena brasileiro sempre foi uma parte constitutiva do processo de formação territorial, social e política do Brasil e sua conformação sociocultural, econômica e geopolítica não pode ser compreendida sem considerar as populações aqui estabelecidas desde milhares de anos, com suas formas de organização sociocultural e domínio territorial. Os povos indígenas contribuíram com as riquezas de suas terras, com seus conhecimentos milenares e com seu suor e sangue para a construção da nação brasileira. Este exercício narrativo da história indígena no Brasil também é um exercício de autonomia do pensar indígena, enquanto sujeito de sua história e de seu destino, desmentindo a visão tradicional de sua passividade frente ao processo de conquista e construção do Brasil.

*Povos Indígenas; História indígena; Brasil indígena;
Cidadania indígena*

ARTICLE

INDIGENOUS HISTORY IN
INDEPENDENT BRAZIL
*From the Threat of
Disappearance to Protagonism
and Differentiated Citizenship*

GERSEM BANIWA
Universidade de Brasília
Brasília | Distrito Federal | Brasil
gersem@terra.com.br
orcid.org/0000-0002-5222-9339

The Brazilian indigenous has Always been a constitutive part of the process of territorial, social and political formation of Brazil and its sociocultural, economic and geopolitical conformation cannot be understood here for thousands of years, with their forms of sociocultural organization and domain territorial. Indigenous peoples contributed with the riches of their lands, with their millenary knowledge and with their sweat and blood to the Brazilian nation. This narrative exercise of indigenous history in Brazil is also one exercise in the autonomy of indigenous thinking, as a subject of its history and destiny, belying the traditional view of its passivity in the face of the process of conquest and construction of Brazil.

*Indian people; Indigenous History; Indigenous Brazil;
Indigenous citizenship*

INTRODUÇÃO

Este escrito indígena trata de uma narrativa histórica sobre os povos indígenas do Brasil antes e depois da invasão portuguesa. A narrativa parte do pressuposto de que só é possível compreender o indígena de hoje a partir de sua longa e milenar história, muito antes do contato com os colonizadores europeus. O escrito tem como objetivo contribuir para diminuir o silêncio, a invisibilidade e a irrelevância dos sujeitos indígenas na história oficial do Brasil. Mais do que isso, busca contrapor às narrativas oficiais equivocadas, preconceituosas ou deliberadamente inventadas para justificar a violência e o genocídio praticados.

É necessário desnudar a injustiça histórica cometida contra os indígenas reduzidos a coletividades inferiorizadas, ignoradas e excluídas pela história oficial e condenados à posição subalterna na sociedade nacional e a uma posição culturalmente fossilizada no espaço e no tempo. O crescimento demográfico, o protagonismo crescente e a presença indígena cada vez maior dos povos indígenas na vida da sociedade nacional e global, contrariam o discurso de desaparecimento, de incapacidade e de tutela indígena e cedem lugar à novas possibilidades de cidadania e de relação com o Estado e com a sociedade.

Os 200 anos do Brasil Independente representam um misto de pesadelos sociohistóricos e civilizatórios representados pelas tentativas de extinção dos povos indígenas e de luzes de esperanças trazidos pela Constituição Federal de 1988 ao reconhecer o direito de continuarem vivendo conforme suas culturas, tradições, línguas e sistemas de conhecimentos.

AS SOCIEDADES INDÍGENAS MILENARES

No início havia apenas uma bolinha de pedra no espaço. Nada mais havia ao redor. Hekwapi Ienipe (Criança-Universo) então começou a procurar a terra. Enviou a grande pomba tsutsuwa para encontrar terra. Ao encontrar, colocou a terra na bolinha. Era a primeira terra da Criança-Universo. Depois fez o sol subir acima da nova terra. Como ele estava tão só, saiu à procura de pessoas e dirigiu-se para o umbigo do universo, um lugar chamado Hipana. Lá ele ouviu os sons dos primeiros ancestrais saindo do buraco. Os antepassados saíram um por um (inclusive, antepassados dos brancos) e a cada um ele destinou um pedaço de terra. Depois, obteve a noite de um pequeno cesto fechado. O sogro dele (espírito dono da noite) havia pedido que o cesto fosse aberto somente quando chegasse em casa. Mas ele, Nhamperikuli, abriu o cesto no meio do caminho. Ao abrir um pouquinho, a noite saiu cobrindo o mundo inteiro em escuridão. Nhamperikuli ficou sentado acima de uma árvore, esperando pelo retorno do sol. Ele e os pássaros esperaram até que o sol voltou entrando pela porta do céu a leste. Quando o dia voltou a raiar, os pássaros começaram a cantar. Era o início de um novo dia, de um novo universo – hekwapi (Wright 2014, 194).

Assim começa a história do povo Baniwa, povo do qual sou membro. Uma civilização milenar que se desenvolve há pelo menos 12 mil anos no seu território tradicional, situado ao longo do rio Içana, afluente do rio Negro.

À semelhança do povo Baniwa, os outros povos indígenas do Brasil e de toda América possuem e conhecem as histórias de suas civilizações milenares. Cada povo recebeu seu território para viver e conhece-o com nome próprio. A América, enquanto território ancestral dos povos indígenas, recebe diferentes denominações, de acordo com a língua e história de criação de cada povo, tais

como *Abya Yala* (mais conhecido pela maioria dos povos), *Pachamama* (significa “Mãe Terra”, para os povos dos Andes), *Ivi Moraei* (povo Guarany).

Cada povo recebeu primordialmente capacidades para construir seu sistema próprio de comunicação por meio das linguagens faladas, ritualizadas, grafadas (escrita, desenhos, petróglifos) e símbolos. Essas diversas formas de linguagem são usadas para comunicação entre os humanos e destes com os seres e espíritos da natureza e do Cosmos.

Cada povo também recebeu orientações, conhecimentos, tecnologias e regras para o bem viver pessoal e coletivo. O povo Baniwa, por exemplo, recebeu a técnica da zarabatana com uso de curare e do arco e flecha para suprir suas necessidades de alimentação por meio da caça e da pesca, além de vasto conhecimentos sobre plantas medicinais, rituais de cura de doenças e de orientações sobre valores e práticas sociais de promoção da solidariedade, hospitalidade, partilha, coletividade, condições básicas para boa vivência pessoal e convivência familiar e comunitária. Os rituais de iniciação ou de passagem da infância para a vida adulta são processos pedagógicos muito efetivos para a transmissão desses princípios e valores.

De posse dessas capacidades, os povos indígenas construíram suas civilizações em seus territórios, desenvolvendo complexos sistemas de conhecimentos, socioculturais, pedagógicos, políticos, econômicos e religiosos. A oralidade e a memória são poderosas ferramentas de continuidade desses saberes e fazeres ancestrais. A ancestralidade indígena é uma conexão e interação com a dinâmica do mundo primordial que possibilita a vivência continuada dos princípios e valores dos primeiros tempos do mundo e da humanidade.

Este rico mosaico vivo de grande diversidade cultural e civilizatório foi encontrado no continente pelos primeiros invasores europeus no final do século XV e início do século XVI, de mais de 5000 etnias que falavam mais de 2500 línguas, somando mais de 112 milhões de pessoas habitando a América (Denevan 1976, 3).

No território hoje conhecido como Brasil, estima-se que neste mesmo período, viviam mais de 10 milhões de indígenas, de mais de 1400 povos ou etnias e mais de 1300 línguas faladas. São povos, sociedades ou civilizações que representam culturas, línguas, conhecimentos e crenças únicas. É possível que o contingente populacional fosse muito maior, uma vez que somente os Guarani representavam pelo menos 1 milhão de pessoas à época da invasão portuguesa e a Amazônia era habitada por pelo menos 8 milhões de nativos.

Os povos indígenas são sociedades autóctones das Américas que desenvolveram e continuam desenvolvendo civilizações complexas, autônomas e altamente sustentáveis, cujas histórias não acabaram, porque continuam vivas e cada vez mais enraizadas na sociedade de hoje. Essas sociedades humanas criaram e desenvolveram sistemas políticos com grandes impérios, cidades-estados, monarquias, democracias e cacicados. Muitas dessas civilizações alcançaram o apogeu de desenvolvimento e a sua decadência muito antes da chegada dos europeus ao continente por diversas causas históricas, desde guerras intertribais, altas densidades populacionais, escassez de alimentos causadas por tragédias ecológicas, epidemias, limitações naturais e ciclos climáticos (Fausto 2010). Outras foram dizimadas pelos invasores europeus.

As identidades, línguas, culturas e conhecimentos indígenas têm conservado suas singularidades em meio ao mundo globalizado, sem isolamento. Conservam o papel socializador e educador da família, da comunidade, do povo, dos anciãos. Valorizam, transmitem e aplicam suas sabedorias e valores ancestrais, respeitando a natureza, fonte de todo conhecimento.

As culturas indígenas também expressam os grandes valores universais, às suas maneiras. Nas solenidades das festas e dos rituais, no refinamento e beleza das vestimentas, na pintura corporal, na educação comunitária dos filhos, na concepção sagrada do território, da natureza e do cosmos, elas manifestam a consciência ancestral, histórica, moral, estética, ética, religiosa e social. A diversidade de visões de mundo e dos modos de organização da vida, são transmitidos de pais para filhos e de geração para geração. As experiências empíricas e teórico-reflexivas do corpo e do espírito são as forças que movem o caminho milenar dos povos ameríndios. A territorialidade indígena atua como um estado de espírito da existência e os ritos e as memórias históricas como referências de identidade e da consciência humana e sociocósmica.

Pesquisas arqueológicas revelam que antes da chegada dos europeus, a região da Floresta Amazônica fora habitada por milhões de pessoas, pertencentes a civilizações altamente organizadas e avançadas, prova da existência de uma história milenar do homem nativo nas Américas explorando a floresta de maneira altamente sustentável. Uma criação importante foi a terra preta que se distribuiu ao longo dos Rios Madeira, Amazonas, Negro e Tapajós e os geoglifos (desenhos geométricos feitos sobre o solo em grandes dimensões) encontrados na região do Acre e do Amazonas que para serem feitos foi necessária uma quantidade grande de pessoas para conseguir escavar as formas geométricas. As obras de terra, como campos drenados, campos elevados agrícolas, lagos artificiais para manejo de peixes, valetas geométricas tudo isso implicava grande organização de trabalho (Neves 2006).

A sociedade de Marajó é considerada uma das mais complexas e avançadas. Como a ilha é governada pela água, sofre constantes inundações. Entretanto, por ser plana, essa sociedade, para se adaptar criou morros artificiais onde havia terra firme durante a época da chuva, que dura cerca de cinco ou seis meses. Nessas áreas foram encontradas algumas das cerâmicas mais elaboradas da América do Sul, indícios de uma sociedade organizada, avançada e com fortes tradições culturais (Toniolo 2015).

A ocupação da região Amazônica começou há mais de 11 mil anos, mas os pesquisadores acreditam que o apogeu aconteceu pouco antes dos europeus chegarem ao Brasil, por volta de 1.400. A abundância de alimento levou ao aumento populacional e alguns líderes assumem posições importantes para a organização da produção. Algumas famílias passaram a dominar áreas, estabelecendo cacicados (grupos organizados sob a chefia de um cacique). Os vários cacicados estabelecem relações de alianças e trocas e passam a fazer parte de redes regionais de comércio com outros povos (Schaan 2015).

Em vários lugares da Amazônia existiam povoados interligados por sistemas de estradas. No Alto Xingu, no Acre, Santarém e Belterra, estes povoados eram interligados a grandes distâncias. Em Santarém, o cacicado tapajônico exercia influência sobre comunidades localizadas a 754 quilômetros de distância. A cultura marajoara se espalhou por uma área de 20 mil quilômetros quadrados. Essas comunidades trocavam matérias primas e produtos manufaturados. Existiam feiras e locais de encontro para trocas (Schaan 2015).

Uma população aproximadamente de 6 milhões de habitantes conseguiu viver na região provocando um impacto mínimo. Os indígenas que moram na Amazônia hoje ainda são as pessoas que sabem gerenciar melhor aquela área de maneira sustentável. São os que detêm o conhecimento e conseguem entender a floresta melhor. Eles sabem, por exemplo, que se caçar ou pescar certas espécies intensivamente, pode levá-las à extinção. Eles derrubam a mata para construções, manejavam rios, mudando os cursos que, todavia, por ocorrerem de forma manejada por meio de ciclos geográficos não levaram à desertificação (Schaan 2015).

Uma das grandes limitações da Amazônia sempre foi o solo pobre, com poucos nutrientes. Por isso as civilizações nativas tiveram à ideia de produzir a terra preta, alterando a química do solo e transformando essa terra no que hoje é considerada a mais fértil do mundo. Algumas comunidades do Xingu ainda dominam essa técnica, que consiste em descartar o lixo orgânico em valas misturado a carvão e restos de cerâmica quebrados. O lixo e o carvão formam uma decomposição muito rica e a cerâmica torna o solo esponjoso, dando a oportunidade para a terra respirar e se reproduzir (Toniolo 2015).

Cientistas dos quatro cantos do mundo tentam reproduzir a terra preta, já que essa seria uma solução mundial para o problema da falta de alimentos. Mas acredita-se que a composição química do solo da Amazônia não pode ser reproduzida. Há microorganismos únicos ali, que não podem ser reproduzidos artificialmente. Infelizmente, muito do conhecimento das civilizações antigas morreu com elas, quando foram dizimadas (Toniolo 2015).

AS SOCIEDADES INDÍGENAS DO CONTATO

Da perspectiva dos povos originários da América a história contada oficialmente sobre os 522 anos de Brasil está baseada em muitas inverdades criadas pelos colonizadores para atender seus interesses geopolíticos e de acordo com suas cosmovisões e sistemas socioculturais. Para os povos originários o que aconteceu em 22 de abril de 1500 na região de Porto Seguro na Bahia foi uma invasão portuguesa ao território de 1.600 povos habitantes nativos, seguido de declaração de guerra com fins de extermínio a esses 1600 povos originários que ainda não acabou.

Quando Pedro Álvares Cabral desembarcou nas Terras dos Tupi e dos Guarani estes estavam habitando o litoral e se beneficiando de um nicho ecológico abundante de peixes, tartarugas, moluscos, crustáceos e sal, proteínas imprescindíveis para a alimentação. Em 1500, os Tupi ocupavam uma parte importante da zona costeira compreendida atualmente entre o Ceará e a Cananéia (São Paulo) e os Guarany dominavam a faixa litorânea entre a ilha de Cananéia e a Lagoa dos Patos no Rio Grande do Sul, além de importantes regiões no interior (Couto 1998). Em síntese, todo o território atualmente conhecido como Brasil estava habitado por mais de 1600 povos nativos originários totalizando mais de 12.000.000 de pessoas, falantes de 1400 línguas.

As ideias preconceituosas sobre os povos nativos criados e propagados pelos portugueses tinham objetivo de justificar a escravidão e o extermínio desses povos abrindo caminho para a usurpação de suas terras e das riquezas naturais nelas existentes. Isso ocorreu após as descobertas de riquezas nessas terras, uma vez que quando do primeiro desembarque dos portugueses nas terras brasileiras, as primeiras imagens eram diferentes e positivas, como descreve Pero Vaz de Caminha em 1500, referindo-se aos nativos encontrados comparados aos habitantes do Jardim do Éden (Bettencourt, 1992;41) “gente boa e boa simplicidade” e gente de “bons corpos e bons rostos, como a bons homens” (Oliveira e Freire 2006, 26).

A necessidade de encontrar justificativas civilizatórias, morais e religiosas para exterminar os nativos levou os colonizadores a instrumentalizarem fundamentos cristãos etnocêntricos, ora desumanizando-os ora inferiorizando suas culturas, línguas e saberes, propagando ideias preconceituosas de práticas que seriam bárbaras, anticristãs e anti-civilização, tais como pagãos, antropófagos, canibais, degredados, degenerados e outras.

Tais estereótipos passaram a justificar a escravidão, as “guerras justas”, os massacres, o genocídio e o holocausto dos povos nativos. O extermínio dos povos autóctones das Américas foi o maior holocausto dos últimos cinco séculos da Humanidade, pois, foram exterminados próximos de 100 milhões de pessoas nos primeiros três séculos da colonização europeia. Somente no Brasil, estima-se que foram exterminados mais de 8 milhões de indígenas de 1300 povos nesse período para garantir os interesses econômicos dos colonos e impor a superioridade cultural, civilizatória e teológica da sociedade colonial.

A legislação sobre “guerras justas”, originária do direito de guerra medieval (Thomas, 1982) foi instrumentalizada no século XIV em Portugal, uma doutrina que autorizava a Coroa e a Igreja a declararem guerra aos pagãos. Os colonizadores usaram o impedimento ao comércio e à expansão do projeto territorial colonial como argumento adicional para tais declarações de “guerras justas” contra os povos indígenas.

É muito chocante pensar como em nome de Deus e da civilização comete-se tamanha barbaridade, crueldade, violência, crime e pecado. A perseguição às tradições, aos rituais e aos pajés ou xamãs indígenas tinham como fundamento e justificativa o imaginário medieval da luta cristã contra feiticeiros e bruxas. O canibalismo associado às práticas demoníacas, justificavam a necessidade de uma intervenção humanizadora, salvadora, disciplinadora e civilizatória. Os interesses econômicos dos colonos e os interesses econômicos e geopolíticos (conquista e domínio de novas terras) da Coroa Portuguesa selaram o destino dos povos indígenas a partir da invasão, submetidos a toda sorte de violência e extermínio.

A RESISTÊNCIA DOS POVOS INDÍGENAS

Mesmo diante de brutal violência bélico-militar imposta pelos colonizadores aos povos indígenas, estes sempre resistiram de diferentes formas, organizando confederações de resistência, emboscadas aos colonos, revoltas, ataques a vilas e fazendas, suicídios, messianismos, recusa ao trabalho, sabotagens, deserções, fugas de aldeamentos e cativeiros, atitude de nunca confiar em branco e alianças ou colaborações estratégicas com espanhóis, holandeses e franceses para se protegerem, principalmente em momentos de desespero causado pelas epidemias e guerras. Na maioria das vezes os indígenas apenas se defendiam de ataques dos colonos e tentavam negociar exaustivamente as condições da paz e da vassalagem.

No século XVII a revolta indígena mais conhecida foi a de Ajuricaba. Os portugueses haviam avançado sobre a região do vale do Rio Negro, na Amazônia em busca de mão-de-obra para a coleta de produtos e para expandir as fronteiras territoriais do império e comercializar escravos indígenas. Huiubene, tuxaua Manao que mantinha vínculo comercial com os portugueses foi morto devido a desentendimentos comerciais. Em 1723, Ajuricaba, seu filho, decidiu vingar a morte de seu pai. Afastou as aldeias indígenas dos povoados portugueses e comandou ataques através de emboscadas. Diante disso, a Coroa Portuguesa enviou dois Regimentos de Tropa de Guerra e Resgates para combater e exterminar os índios Manao. As aldeias indígenas do Rio Negro foram bombardeadas durante dois anos matando os habitantes. Mais de 40 mil indígenas foram mortos, além do extermínio do povo Manao. Aprisionado com centenas de outros índios Manao, Ajuricaba rebelou-se a caminho da prisão em Belém, morrendo afogado ao se atirar no Rio Negro para escapar dos portugueses (Oliveira e Freire 2006, 56).

Na primeira metade do século XVII ocorreram diferentes formas de resistência do povo Guarani envolvendo os jesuítas e os Trinta Povos das Missões. A expansão do trabalho missionário de jesuítas espanhóis na região sul do Brasil levou à criação de um sistema de reduções de índios Guarani ou “*missiones*” ou “*reducciones*”. A partir de 1628 os bandeirantes paulistas passaram a atacar e destruir essas missões, como consequência de desentendimento entre jesuítas e colonos quanto à utilização da mão-de-obra indígena. Milhares de índios morreram nos combates e durante a marcha forçada dos aprisionados em direção a São Paulo. Mas na região sul do Brasil, as bandeiras paulistas foram derrotadas pelos Guarani, inicialmente em 1638, na batalha de Caasapaguaçu e em 1641 na batalha de Mbororé (Oliveira e Freire 2006, 57).

Novos conflitos ocorreram no início do séc. XVIII, diante do expansionismo português em direção à bacia do rio da Prata. Em 1750 foi estabelecido o Tratado de Madri determinando permuta dos territórios espanhóis dos Sete Povos das Missões com o território português da colônia do Santíssimo Sacramento (Quevedo 1993). A partir de então, os jesuítas espanhóis deviam transferir as missões para o novo território espanhol. Mas a maioria dos Guarani revoltou-se quando soube do envolvimento da Coroa espanhola no esbulho de suas terras e passaram a se organizar militarmente para enfrentar portugueses e espanhóis. A “guerra guaranítica” desenvolveu-se através de pequenas escaramuças durante cinco anos, até que as forças guarani, chefiadas pelo capitão Sepé Tiaraju, enfrentaram os exércitos castelhanos e portugueses

em fevereiro de 1756. Sepé Tiaraju foi morto no passo de Caiboaté, onde mais de 1.500 índios foram massacrados (Holanda 1970).

Na atualidade ocorrem outras formas diversificadas de resistência e alteridade sociocultural, tais como: autonomia e protagonismo das aldeias, povos e organizações indígenas, fortalecimento do movimento indígena articulado ativo e criativo, mobilizações, marchas, acampamentos¹, ocupações de espaços, organização e participação política, autonomias etnoterritoriais, produção artística e acadêmica, projetos próprios de educação, saúde e autossustentação, apropriação e uso de mídias e outros meios de comunicação, interação com a opinião pública nacional e internacional, acionamento constante do Ministério Público e do Poder Judiciário e participação ativa da vida nacional.

OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL INDEPENDENTE NO ENTRE-LUGAR DA HISTÓRIA

Com a Independência do Brasil em 1822 as elites iniciaram a construção das bases de um Estado Nacional, marcado pelo nacionalismo e pela afirmação da soberania política nacional. O indígena, filho originário da terra, tornou-se legítimo representante simbólico da nacionalidade, pelo menos no plano literário romântico. Eleito como símbolo da nacionalidade, expressão do patriotismo, o indígena foi representado na Literatura, nas Artes Plásticas, nos discursos políticos e de intelectuais (Silva e Da Silva, 2013, 13). Cantados e exaltados, os indígenas tiveram suas línguas estudadas até pelo Imperador D. Pedro II. O próprio manto do Imperador era um trabalho indígena, confeccionado com penas de papos de tucanos (Amoroso e Saéz 1995, 251). A questão da marginalidade e da violência imposta aos indígenas foi desconsiderada e deixada de lado, exaltando a bravura indígena, a resistência e a morte heroica.

Mas o movimento não era homogêneo. Havia formas diferenciadas e contraditórias de abordagens sobre os indígenas. Em 1852, o historiador Adolfo Varnhagem chegou a escrever solicitando ao Imperador tomar uma atitude diante do indianismo romântico que considerava subversivo, referindo-se a imagem do indígena como representante da “brasilidade”. O autor acreditava na degeneração dos índios e defendia o emprego da violência e de retomada de guerras justas contra eles. A partir da segunda metade do Século XIX, os habitantes dos antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição assumida para esconder a identidade indígena diante das perseguições e violências. Com isso a identidade e o direito dos indígenas, sobretudo as suas terras, foram negados, agora considerados misturados, aculturados, em desaparecimento (Silva e Da Silva 2013).

A defesa da mestiçagem, fusão das raças negra e indígena com a raça branca, como um caminho para o branqueamento da raça, foi a solução encontrada para a realidade multirracial do país, reafirmando-se o indígena e o negro como raças frágeis e inferiores. A mestiçagem também foi defendida pelo Modernismo, a partir da Semana de Arte Moderna, de 1922. Na obra mais conhecida desse movimento literário e político – o livro *Macunaíma*, de Mário de Andrade, publicado em 1928 -, o herói Macunaíma foi apresentado como a

¹ Entre 04 e 14 de abril de 2022 foi realizado em Brasília o 18º Acampamento Terra Livre (ATL) que reuniu mais de 8000 indígenas de mais de 200 povos.

síntese da mestiçagem, considerado como símbolo da identidade cultural brasileira nas disputas com a invasão cultural estrangeira (Silva e Da Silva 2013).

Nos anos seguintes, a tônica do Brasil nacionalista e desenvolvimentista foi o projeto de uma nação integrada e país com a identidade única, reforçada no período da ditadura militar que se instalou no Brasil em 1964, sem espaço e lugar à diversidade étnica, cultural, linguística e epistêmica dos povos indígenas.

Do ponto de vista prático e programático, a independência do Brasil pouco mudou a situação dos povos indígenas. O governo imperial continuou com o objetivo de civilizar e transformar os indígenas em trabalhador nacional e mão de obra produtiva por meio da escola e da catequese. No final do século XIX, os índios sobreviviam como trabalhadores sem terra ou como “caboclos” (mestiços) que ainda tinham que lutar para serem identificados como índios.

Nos séculos XVIII e XIX duas imagens contraditórias sobre os indígenas predominavam no imaginário da sociedade brasileira. Por um lado, uma imagem positiva e romântica que considerava o indígena como “bom selvagem”, símbolo de pureza ou de ingenuidade e protetor da natureza, e por outro lado, uma visão muito negativa que considerava o indígena como “mau selvagem”, “atrasado”, “bárbaro” que deveria progredir aos padrões da civilização europeia ou deveria ser eliminado. José Bonifácio de Andrada e Silva é um dos expoentes que advogava em favor da humanidade e perfectibilidade dos índios, enquanto Francisco Adolfo Varnhagen pregava as sociedades indígenas como selvagens, cheios de vícios e repletas de ausências culturais, morais e espirituais.

No plano da política indigenista, a questão indígena continua em posição profundamente marginal ou mesmo excluída, como observada na Constituição de 1891 sem nenhuma preocupação ou importância com o lugar dos povos indígenas na sociedade brasileira. As terras indígenas foram concebidas como “espaços vazios” habitados por populações arredias à civilização que representavam obstáculos ao avanço do Brasil Independente.

O período Republicano caracteriza-se pela institucionalização da política indigenista com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910 e sua substituição pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967. O SPI foi a primeira agência leiga do Estado brasileiro que, embora com tendência positivista no discurso, o modelo indigenista praticado foi o mesmo da administração colonial desde os tempos dos missionários jesuítas.

O SPI tinha como base a ideia de que a condição de índio seria sempre transitória e, por isso, a política indigenista teria como missão transformar o índio em não indígena. Por meio do Código Civil de 1916, os indígenas passaram a ser tutelados do Estado brasileiro. As terras indígenas, bem como os seus destinos, os mecanismos de representação política e as suas relações com os não-índios passaram a ser administradas por funcionários estatais não indígenas. O Estado passou a representar, pensar, falar e decidir pelos povos indígenas.

O modelo de política indigenista tutelar no Brasil sofre desde sua origem profundas contradições: enquanto se propunha a respeitar as terras e a cultura indígena, agia buscando integrar e assimilar os indígenas, transferindo e liberando seus territórios para colonização, ao mesmo tempo em que reprimia práticas tradicionais, as línguas indígenas e impunha uma pedagogia racista que devorou saberes, culturas e valores tradicionais indígenas. Este modo de pensamento e de prática administrativa da política indigenista foi dominante desde 1910 até a Constituição Federal de 1988, mas na prática, perdurando até aos dias atuais. O SPI adotou técnicas e estratégias específicas de atração e

pacificação dos indígenas, extraídas das experiências dos jesuítas e dos militares, dentre os quais, invasões de aldeias indígenas e deslocamentos de índios de suas terras. Em 1973 foi criado o Estatuto do Índio através da Lei 6.001 que passou a regular a situação jurídica dos indígenas reafirmando a ideologia civilizatória e integracionista, adotando também o arcabouço jurídico tutelar e evolucionista dos indígenas hierarquizando-os em diferentes níveis de integração (Oliveira e Freire 2006, 131).

As políticas adotadas pelo SPI e pela FUNAI, foram fortemente marcadas pela ideia de incapacidade dos índios, razão pela qual eles deveriam ficar sob a tutela do Estado. A tutela não deve ser entendida como proteção e assistência social aos índios, mas como incapacidade civil dos índios. O serviço de proteção e assistência por parte do Estado é um direito universal dos cidadãos, indígenas e não-indígenas. Os Estados existem em função dessa necessidade.

Ao mesmo tempo em que o Estado reafirmava a incapacidade indígena, surgiam tentativas de emancipação dos índios, como estratégia final de apropriação das terras indígenas e extinção definitiva dos povos indígenas enquanto grupos étnicos e culturais diferenciados, visando torná-los cidadãos comuns, acomodados nas camadas mais pobres e excluídos da sociedade. O Estado brasileiro buscou várias artimanhas para perseguir este objetivo. Uma das mais conhecidas foi a tentativa de definição de critérios de indianidade para estabelecer quem era mais índio, menos índio e quem deveria deixar de ser índio através de um procedimento administrativo. Houve agentes públicos e intelectuais que tentaram realizar exames de sangue para definirem o grau de aculturação ou integração dos índios.

POVOS INDÍGENAS CONTEMPORÂNEOS EM BUSCA DE CIDADANIA

A partir dos anos 1970, os povos indígenas começam a ser vistos por outra perspectiva, como sujeitos e protagonistas de suas histórias, destinos e direitos. Mário Juruna Xavante, eleito primeiro Deputado Federal indígena em 1982, com seu gravador, questiona políticos e indigenistas, impulsionando o movimento pela cidadania indígena, inseridos também na luta pela redemocratização do país. Desafiando a censura do regime militar e da FUNAI, os povos indígenas construíram uma nova perspectiva com a criação do movimento indígena e a participação em foros internacionais, como no IV Tribunal Russel em 1980. Como Represália aos interesses contrariados por suas atitudes, líderes como Ângelo Kretã Kaingang e Marçal de Souza Guarani foram assassinados (Oliveira e Freire 2006, 160).

Os indígenas passaram a divulgar imagens em vídeos, filmes, livros, documentos de denúncias ou de reivindicações pelas aldeias e centros urbanos. Líderes indígenas, anciãos, professores, escritores, artistas, advogados, médicos, antropólogos, historiadores e outros profissionais indígenas passaram a participar frequentemente das mídias locais, regionais, nacional e internacional. Organizações indígenas, através de publicações de vídeos e *sites* passaram a manter informada a opinião pública sobre suas culturas, saberes, demandas, desafios e propostas políticas (Oliveira e Freire 2006, 160).

Por ocasião das comemorações oficiais relativas aos 500 Anos de “Descobrimento” do Brasil os povos indígenas realizaram em Porto Seguro na Bahia, a 1ª Conferência Nacional dos Povos Indígenas seguida de uma Marcha de Resistência que foi violentamente reprimida pelas forças de segurança. As cenas atualizaram a intolerância e a violência que sempre acompanharam a história dos povos indígenas na relação com os colonizadores e com o Estado brasileiro (Oliveira e Freire 2006).

Mas nem tudo é negativo. Uma pesquisa realizada em 2000 revelava que os brasileiros, em sua maioria, tinham uma imagem positiva dos indígenas, que são de boa índole; conservam a natureza e vivem em harmonia com ela; não são violentos, apenas reagem quando invadem suas terras e são trabalhadores segundo suas culturas, que são diferentes da cultura nacional (Santilli 2000).

Ainda no ano de 2000, os dados do Censo Demográfico sobre as populações indígenas surpreenderam a todos, revelando uma população de 734.127 autodeclarados indígenas, mais do que o dobro identificado em 1991, de 294.131 indígenas (IBGE, 2005). Em 2010, essa população já era de 896,9 mil e estimativas do IBGE para 2022 dentro do planejamento do Censo Demográfico em curso, indicam uma população superior a 1.100.000 indígenas no Brasil.

Nas últimas décadas do século XX emergiram novas estratégias de luta dos povos indígenas pela sobrevivência física, resistência étnico-cultural, linguística e epistêmica e por seus direitos coletivos sobre suas terras tradicionais. Surge o chamado movimento indígena organizado, reivindicativo, denunciativo, pan-étnico e autorrepresentativo orientado pela ideia de que para terem seus direitos reconhecidos e garantidos precisavam protagonizar suas lutas, construindo mecanismos de representação, estabelecendo alianças e parcerias e levando seus pleitos à opinião pública e ao poder público. Somente a partir de pressões é que o Estado viria a agir, demarcando terras indígenas, melhorando os serviços de assistência na saúde e educação e atendendo outras demandas das comunidades indígenas. Essa nova modalidade de ação política indígena foi se constituindo à margem da política indigenista oficial tutelar e integracionista e abrindo caminho para novas modalidades e experiências de cidadania indígena. (Oliveira e Freire 2006). Lideranças indígenas, que haviam alcançado projeção nacional, criaram em 1980 a primeira organização indígena de abrangência nacional, a UNIND – União das Nações Indígenas, cujo nome foi alterado para UNI em 1982.

Assembleias indígenas começaram a ser realizadas, possibilitando ao movimento indígena nascente o conhecimento da diversidade de povos e culturas indígenas existentes no Brasil, problemas e desafios comuns enfrentados nas aldeias e as possibilidades comuns e coletivos de enfrentamento, impulsionaram o surgimento e a expansão de organizações indígenas por todo Brasil. O movimento indígena estruturou-se reivindicando demarcação de terras e autodeterminação, enquanto autonomia para gerir atividades cotidianas nas aldeias e nas terras indígenas no âmbito do Estado brasileiro.

A UNI e seus aliados apresentaram em 1987 à Constituinte uma proposta de artigos sobre direitos indígenas e, por ocasiões das audiências públicas, seus líderes coletaram de assinaturas para uma emenda popular contendo uma proposta de capítulo sobre os povos indígenas (Oliveira e Freire, 2006). Centenas de indígenas passaram a frequentar o Congresso Nacional, pressionando os congressistas a reconhecerem suas reivindicações. Em 1987, a principal liderança da UNI à época, Ailton Krenak, protagonizou uma das cenas

mais marcantes da história do movimento indígena contemporâneo: em discurso na tribuna, pintou o rosto com a tinta preta do jenipapo, seguindo o tradicional costume indígena, para protestar contra o que considerava um retrocesso na luta pelos direitos dos índios brasileiros. Este gesto criativo e impactante foi importante para garantir os direitos indígenas na Constituição aprovada em 1988, um marco histórico no avanço dos direitos indígenas e na mudança nos destinos dos povos indígenas, superando, pelo menos provisoriamente, o fantasma do desaparecimento. Em vigília permanente no Congresso Nacional centenas de lideranças indígenas acompanharam as negociações para a votação do capítulo “Dos Índios”, até a vitória final na promulgação da nova Constituição em 5 de outubro de 1988.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL INDEPENDENTE DA AMEAÇA DO DESPARECIMENTO À CIDADANIA DIFERENCIADA

As décadas de 1960 e 1970 ficaram marcadas pela ameaça eminente de desaparecimento dos povos indígenas no Brasil, quando a população indígena chegou a menos de 70 mil pessoas, dos mais de 10.000.000 encontrados pelos portugueses em 1500.

O primeiro contato dos indígenas com os europeus ocasionou imensa mortalidade por ser a barreira imunológica desfavorável aos índios. As epidemias trazidas e propagadas pelos europeus entre os nativos foram mortais, associadas à fome nas populosas aldeias jesuíticas, o que facilitou o contágio (Cunha 1994). Outros milhares de indígenas foram dizimados pelas guerras.

Felizmente desde a década de 1980 observa-se uma retomada demográfica dos povos indígenas no Brasil. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) indicam que em 2020 a população indígena havia alcançado 1.100 mil pessoas. Este crescimento populacional é corroborado também por grupos indígenas que viviam em antigas áreas de colonização, que após terem ocultado sua identidade indígena durante décadas como estratégia de sobrevivência diante de intensa perseguição e violência, passaram a reassumir e reivindicar suas identidades étnicas, culturais e linguísticas. Garantias de terras, apoio sanitário e apoio a outros direitos básicos e o crescente protagonismo e luta organizada, têm contribuído para a retomada demográfica. Mas quanto a isso, Carneiro da Cunha afirma que nunca se voltará à situação de 1500, quando a densidade demográfica da várzea amazônica era comparável à da península ibérica: 14,6 habitantes por km² na várzea amazônica (Denevan 1976, 230) contra 17 habitantes por km² na Espanha e Portugal (Braudel 1979, 42).

O maior contingente populacional indígena localiza-se na Amazônia, onde encontra-se a maior diversidade étnica e linguística, além das maiores terras indígenas em extensão. Os índios são mais numerosos na Amazônia pelo fato de que grande parte da região ficou à margem, durante séculos, dos surtos econômicos. Os povos indígenas da várzea amazônica foram dizimados a partir do século XVII pelas tropas que saíam em busca de escravos destinados a suprir a cidade de Belém de mão de obra. Alguns povos foram mantidos nos seus lugares de origem para que testemunhassem e defendessem os limites da colonização portuguesa, de modo que foram responsáveis pelas fronteiras atuais da Amazônia em suas regiões (Cunha 1994).

AS CONTRIBUIÇÕES DOS POVOS INDÍGENAS À SOCIEDADE BRASILEIRA

Nas primeiras décadas do século XVI os indígenas já trocavam o pau-brasil, madeira corante valorizada na Europa, por mercadorias com os colonizadores portugueses. Milhares de toras foram transportadas para Portugal. Os indígenas tornaram-se também a principal mão de obra na edificação de prédios e igrejas. Mesmo em meados do século XVII, quando a mão de obra negra já predominava nos engenhos, os indígenas passaram à prática de cultivo de alimentos nos arredores dos engenhos.

As contribuições dos povos indígenas à sociedade brasileira tiveram início logo após a chegada dos portugueses às terras brasileiras. Os índios ensinaram a eles as técnicas de sobrevivência na selva e como lidar com várias situações perigosas nas florestas ou como se orientar nas expedições realizadas. Em todas as expedições empreendidas pelos colonizadores estavam os nativos como guias e prestadores de serviços, assim como aliados na expulsão de outros invasores estrangeiros ou como mão de obra nas frentes de expansão agrícola ou extrativista (Luciano 2006, 216)

Hoje é aceito oficialmente o fato de que o povo brasileiro é formado pela junção de três raças: a indígena, a branca e a negra. Mas não foi somente no aspecto biológico que os índios contribuíram para a formação do povo brasileiro, mas principalmente do ponto de vista cultural, começando com a própria língua portuguesa que acabou incorporando várias palavras, conceitos e expressões de línguas indígenas. Há centenas de nomes de lugares (Iguaçu, Itaquaquecetuba, Paranapanema), de cidades (Manaus, Curitiba, Cuiabá) de pessoas (Ubiratan, Tupinambá, Raoni), de ruas e até de empresas (Aviação Xavante, Empresa Xingu).

Os índios, através de sua forte ligação com a floresta, descobriram nela uma variedade de alimentos, como a mandioca (e suas variações como a farinha, o pirão, a tapioca, o beiju e o mingau), o caju e o guaraná, utilizados até hoje na alimentação. Esse conhecimento em relação às espécies nativas é fruto de milhares de anos de conhecimento da floresta. Desenvolveram o cultivo de centenas de espécies como o milho, a batata-doce, o cará, o feijão, o tomate, o amendoim, o tabaco, a abóbora, o abacaxi, o mamão, a erva-mate, o guaraná e outros. Os conhecimentos culinários dos povos indígenas estão presentes na vida dos brasileiros.

Outro legado dos povos indígenas são os seus milenares conhecimentos medicinais. Alguns estudiosos estimam que os índios do Brasil já chegaram a dominar uma cifra de mais de 200.000 espécies de plantas medicinais. A medicina tradicional possui um valor incalculável com potenciais para novas descobertas sobre os mistérios da natureza e da vida e que podem representar soluções para muitos males que hoje afligem a Humanidade e os homens da ciência moderna. Não é gratuito o aumento da atividade de biopirataria em terras indígenas, praticada por pesquisadores cientistas do mundo inteiro, porque sabem das riquezas que constituem as culturas indígenas em relação aos seus recursos naturais (Luciano 2006, 218).

Foram os indígenas da América que dominaram, ao longo de séculos ou mesmo de milênios, conhecimentos sobre os produtos anestésicos, que hoje são fundamentais para os processos cirúrgicos praticados pela medicina moderna. Os Baniwa dominam essa técnica há muito tempo, sendo o principal instrumento de caça e de guerra. Os índios Ashaninka e outros povos indígenas do Acre são exímios conhecedores de plantas alucinógenas, como a ayawaska, recentemente patenteada por empresas norte-americanas, objeto de disputas jurídicas por direitos de propriedade intelectual coletiva dos povos indígenas (Luciano 2006, 219.)

Existem também as riquezas estratégicas que se encontram nos territórios indígenas, dos quais eles são guardiões e defensores. A principal delas é a megabiodiversidade existente em suas terras, que representam 13% do território brasileiro preservado. Fotos de satélite mostram que as terras indígenas são ilhas de florestas verdes rodeadas por pastos e cultivos de monoculturas. Esta não é apenas uma riqueza dos índios, mas de todos os brasileiros, na medida em que são florestas que contribuem para amenizar os desequilíbrios ambientais do planeta nos tempos atuais (Luciano 2006, 219).

Os índios sempre foram considerados aptos para trabalhos marítimos, muitos sendo arregimentados pelas Forças Armadas para participar de inúmeros combates, como foi contra o Paraguai. Em algumas regiões da fronteira amazônica, jovens indígenas formam maioria nas corporações militares, elogiados e reconhecidos pelos seus comandantes por suas habilidades diferenciadas nas tarefas e exercícios diários. Os povos indígenas contribuíram para a conformação e defesa das fronteiras do Brasil. É o caso dos povos Macuxi e Wapichana, chamados no século XVIII de *muralhas do sertão* (Cunha 1994, 125). O Barão de Rio Branco e Joaquim Nabuco fundamentaram na presença destes povos e nas suas relações com os portugueses a reivindicação brasileira na disputa de limites com a então Guiana inglesa. Manuela Carneiro da Cunha reconhece que da perspectiva da justiça histórica, é vergonhoso se contestar a conveniência de povos indígenas povoarem as fronteiras amazônicas que eles ajudaram a conquistar, consolidar e das quais continuam sendo guardiões (Cunha 1994, 125).

Por fim, os povos indígenas brasileiros constituem ainda uma riqueza cultural invejável para muitos países e continentes do mundo. São 305 povos étnicos falando 275 línguas. 305 povos é bem mais que as 234 etnias existentes em todo o continente europeu. São poucos os países que possuem tamanha diversidade sociocultural e étnica. Por tudo isso, o Brasil e o mundo precisam olhar com mais atenção e respeito aos povos indígenas, não como vítimas, mas como povos que, além de herdeiros de histórias e de civilizações milenares, ajudaram e continuam ajudando a escrever e a construir a história do Brasil e do planeta com seus modos de pensar, falar e viver (Luciano 2006, 219).

OS POVOS INDÍGENAS HOJE ENTRE SOMBRAS, ESPERANÇAS E SONHOS

Os finais da década de 1970 representaram um período rico, principalmente no que diz respeito às mobilizações indígenas desde os níveis locais e regionais até as grandes mobilizações do início da década de 1980 em favor dos direitos indígenas, no processo constituinte. Foram realizadas mobilizações, encontros e assembleias indígenas, como espaços de intercâmbios entre aldeias e povos. Ao se conhecerem, perceberam que não eram poucos e que articulados e mobilizados, poderiam ganhar mais forças para enfrentar os problemas e desafios comuns, então, passaram a atuar de forma conjunta e coordenada em busca de seus direitos, principalmente o direito à terra.

Os encontros e assembleias levaram à formação de uma frente indígena em defesa dos seus direitos coletivos, ao mesmo tempo em que eram identificadas necessidades e estratégias de cada povo, formando a base concreta do movimento e das lutas indígenas. Seguiu-se o surgimento de numerosas organizações e associações indígenas aldeãs, étnicas, pan-étnicas, locais, regionais, nacionais, e internacionais, de categorias profissionais, de gênero e de estudantes. O crescimento do número de organizações indígenas é tão expressivo que se em 1970 não havia nenhuma organização indígena reconhecida, em 2001 elas já eram em número de 347 somente na Amazônia Legal (Baniwa 2019). Essas organizações trouxeram à luz e à luta, novas lideranças indígenas (professores, pedagogos, agentes de saúde, agentes ambientais, enfermeiros, etc), que passaram a atuar como interlocutores com o Estado e com as organizações não governamentais. Elas assumiram cada vez mais o protagonismo da luta e forçaram uma revisão no papel e na relação com o Estado. As organizações indígenas formam atualmente uma rede de entidades, estratégias e iniciativas que utilizam todos os meios políticos, comunicacionais e tecnológicos disponíveis para defender os direitos indígenas. Para isso, as lideranças dessas organizações percorrem o país e o mundo, ocupando tribunas importantes como as da ONU e da OEA.

Uma das causas da ascensão das organizações indígenas foi a necessidade de reação contra à política de emancipação dos índios. Mas o que consolidou a existência legal dessas organizações foi a Constituição Federal de 1988, ao reconhecer a capacidade civil dos índios e de suas organizações sociais e políticas.

A partir da participação política e do protagonismo de lideranças indígenas, políticas públicas específicas para os povos indígenas foram criadas e implementadas principalmente nas áreas de saúde e educação, políticas estas orientadas por novos conceitos e metodologias na busca por superação da velha política indigenista tutelar e integracionista. A crescente participação política dos povos indígenas, embora não tenha sido suficiente para eliminar a prática tutelar do Estado brasileiro – ainda presente em órgãos do governo – tem diversificado e dinamizado essa relação, propiciando o surgimento de programas e de projetos governamentais inovadores (Luciano 2006, 224).

A principal consequência do fortalecimento das lutas indígenas capitaneadas pelo movimento indígena organizado no Brasil é a superação provisória do fantasma do desaparecimento dos povos indígenas, do ponto de vista demográfico. O crescimento médio da população indígena brasileira nos últimos 20 anos foi de 3,0% ao ano, o que representa uma reviravolta histórica pós-contato e projeta um futuro promissor e otimista do ponto de vista étnico-

demográfico. As conquistas territoriais também têm sido expressivas, alcançando as terras indígenas 13% da área total do Brasil e 22% da área total na Amazônia Legal. Da perspectiva ambiental, a relevância dessas terras é incalculável, mas ainda pouco valorizada pelo Estado e pela sociedade nacional.

Exemplos de outras conquistas importantes do movimento indígena contemporâneo: a) Direitos conquistados na Constituição de 1988. b) Ratificação da Convenção 169 / OIT em 2004. c) Participação política: eleição de uma Deputada Federal em 2018, de prefeitos, vice-prefeitos e vereadores. d) Programas e políticas específicas na educação e saúde; e) 100 mil indígenas (10% da população indígena do país) na educação superior e mais de 300 mil na educação básica (30% da população indígena do país).

A possibilidade de reconstrução de processos autônomos de vida nos seus territórios é um novo alento para o presente e o futuro dos povos indígenas no Brasil. Um dos elementos centrais para a efetivação desse desejo é o início de vários projetos coletivos de autogestão territorial em curso por meio dos *Planos de Gestão Territorial e Ambiental* (PGTA) que estão impulsionando o processo de reconstrução da autonomia, que na prática, continuou acontecendo entre vários povos indígenas do Brasil, mesmo após a instalação do Estado brasileiro.

Os povos indígenas vêm se constituindo em sujeitos de seu próprio destino, fazendo valer seus direitos coletivos, cobrando dos governos, por meio de suas organizações representativas, a constituição de um Estado diferente, um Estado que possibilite a igualdade de condições de vida para todos os brasileiros, indígenas e não indígenas. Propõem a transformação do Estado unitário e homogêneo em Estado plural, o qual possibilite em seu interior a existência e o desenvolvimento de espaços de autonomia e de interdependência justos e equitativos para os povos indígenas que não podem seguir excluídos da vida política, econômica e cultural do país. Para isso, esses povos contam atualmente com convênios internacionais e leis nacionais, tais como a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2004 e que determina que os índios deste país sejam reconhecidos como povos, e a Constituição Federal de 1988, que assegura a inclusão dos direitos coletivos dos povos indígenas, entre outros importantes direitos (Luciano 2006).

Mas, a história não é linear nem previsível. Com o golpe parlamentar que tirou o Partido dos Trabalhadores da Presidência da República em 2017 e com a ascensão ao poder do atual governo, o futuro dos povos indígenas, voltou ao patamar de incertezas, ameaças e violência.

Os direitos indígenas estão sendo sistematicamente cassados, destruídos e negados à luz do dia pelo governo. Voltaram os tempos sombrios e violentos semelhantes “às guerras justas”. A esperança trazida pela Constituição Federal de 1988 parece enfraquecer. Há semelhança do que está acontecendo agora com os tempos da ditadura militar, nos anos 1970, quando os governos militares, imbuídos de uma concepção desenvolvimentista – *Brasil Grande* – dizimaram povos indígenas que se encontravam no caminho e ousaram resistir às suas mega obras de abertura de estradas, hidrelétricas, garimpos, mineração, agronegócio, postos militares e outras frentes expansionistas, dizimando milhares de povos indígenas. O relatório da Comissão da Verdade indica que pelo menos 8000 indígenas foram mortos assassinados pelos governos militares na Amazônia Legal. “O índio não pode deter o desenvolvimento”, dizia em 1971, o general do exército Bandeira de Mello, na época presidente da FUNAI (Baniwa 2019, 244).

Passaram-se quase dois séculos do período das “Guerras Justas” e 50 anos do início da ditadura militar, porém, a concepção desenvolvimentista que vê os índios como estorvo, empecilho e obstáculo permanece viva. Os argumentos praticamente são os mesmos: a necessidade de garantir o domínio sobre as terras e suas riquezas e levar o progresso e a civilização aos povos colonizados considerados sem civilização e sem cultura ou mesmo não humanos. Aqueles que resistem em abandonar suas terras ou que contrapõem aos interesses do governo devem ser removidos, porque os interesses da nação estão acima de todos. (Baniwa 2019).

Ameaças institucionais mais eminentes estão relacionadas a investidas legislativas no Congresso Nacional, denominadas pelos povos indígenas de “pauta anti-indígena” ou “pacote da morte”. Tratam-se de dois Projetos de Leis que podem ser aprovados a qualquer momento: um que trata do Marco Temporal para as demarcações de terras indígenas e outro que trata da abertura de terras indígenas para a exploração mineral.

A proposta do marco temporal tramita em uma posição bem avançada na Câmara dos Deputados por meio do Projeto de Lei 490/2007 (PL 490) e está em julgamento final no Supremo Tribunal Federal (STF) a partir de um pedido de reintegração de posse movido pelo Estado de Santa Catarina contra o povo Xokleng e contra a FUNAI. Tanto a possível aprovação do PL 490 no Congresso Nacional quanto o julgamento da questão no poder judiciário preocupam muito os povos indígenas, principalmente a partir de 2019, quando o STF decidiu que o julgamento da matéria deve ter “repercussão geral”, ou seja, a decisão tomada servirá de base para a resolução de disputas semelhantes que surgirem no futuro ou que estejam em causa.

O marco temporal põe em jogo o reconhecimento ou a negação do mais fundamental dos direitos dos povos indígenas: o direito à terra. Em síntese, de um lado, a chamada tese do Indigenato, uma tradição legislativa que vem desde o período colonial, que reconhece o direito dos povos indígenas sobre suas terras, como um direito originário, ou seja, anterior ao próprio Estado. A Constituição Federal de 1988 em vigor segue essa tradição e garante aos indígenas “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. Do outro lado, há uma proposta restritiva que pretende limitar os direitos dos povos indígenas às suas terras, ao reinterpretar a Constituição com base na tese do “marco temporal”, afirmando que os povos indígenas só teriam direito à demarcação das terras que estivessem sob suas posses no dia 05 de outubro de 1988 (dia da promulgação da atual Constituição Federal), ou que naquela data estivessem sob disputa física ou judicial comprovada.

Os povos indígenas e seus aliados consideram a tese injusta e perversa pois legaliza e legitima as violências a que foram submetidos até a promulgação da Constituição Federal de 1988, em especial durante a ditadura militar e que suas histórias, vidas e existências milenares não começam em 1988. A tese ignora o fato de que até 1988, os povos indígenas eram tutelados do Estado e não tinham autonomia para lutar, juridicamente por seus direitos. O próprio Estado aplicou artimanhas de pressão, opressão e violência para expulsar e deslocar povos indígenas de suas terras tradicionais. Além disso, há a situação dos povos indígenas isolados, ainda não reconhecidos pelo Estado, mas que estão em estudo, um procedimento demorado em função da política de não contato deliberado. Se o marco temporal for aprovado, muitas terras de povos indígenas isolados não serão reconhecidas, pois sequer se sabe onde eles estão.

O PL 191/2020, conhecido como PL da mineração teve sua tramitação aprovada em Regime de Urgência pelo plenário da Câmara dos Deputados em março de 2022. A proposta visa regulamentar a exploração mineral em terras indígenas e de outras obras e atividades consideradas de interesse e relevância pública. Atualmente, mesmo com a mineração proibida em terras indígenas, em muitas delas, há inúmeras invasões de garimpeiros que praticam atividades de mineração de forma ilegal, violenta e criminosa, sob a omissão, conivência ou mesmo apoio e incentivo explícito do governo. Tais práticas são verdadeiros pesadelos e dramas vividos diariamente pelos povos indígenas. O cenário mais cruel está acontecendo na terra do povo Yanomami, onde estima-se mais de 20 mil garimpeiros atuam ilegalmente, impondo terror e barbaridade ao povo yanomami com cenas de violência extrema envolvendo crianças yanomami sendo violentadas e estupradas e sendo sugadas por dragas e maquinários pesadas dos garimpeiros. É inadmissível essa barbaridade em pleno século XXI e na vigência dos Direitos Humanos. A atividade mineral praticada no Brasil, em geral, acelera a destruição do meio ambiente, a desestruturação sociocultural, destrói as economias locais, além de acumular rastros de destruição socioambiental por onde passa.

CONVITE AO SONHO DE OUTRO BRASIL INDEPENDENTE

Antes de concluir este escrito, compartilho mensagens especiais elaboradas por mim em forma de uma carta (em primeira pessoa coletiva) dirigida aos que sonham Brasil no auge da pandemia e publicada na coletânea *Cartas para o Bem Viver* (Xucuru-Kariri e Costa 2020), por entender que história é mais do que narrativa, é sentimento, é emoção, é atitude, é visão e, sobretudo, consciência de si mesmo, do tempo e do mundo em que se vive e convive. Um exercício de pensar um Brasil verdadeiramente Independente e Grande.

O Brasil, esta terra generosa, hospitaleira, rica, biodiversa sempre foi o berço de nossas civilizações e de nossas existências. Por isso somos seus guardiões, cuidadores e defensores. É um lugar sagrado de nossa ancestralidade e espiritualidade. Nunca foi um lugar sem dono e sem habitante. Por isso ninguém tem o direito de vir aqui abusar dela, destruí-la e usá-la de qualquer jeito e a qualquer custo para obter lucro fácil e criminoso.

Muita gente chegou de outros lugares distantes e desconhecidos por nós, acolhemos e aprendemos a conviver: negros, brancos, amarelos. Aprendemos a conviver baseando-nos na pedagogia da interaprendizagem, da solidariedade e da reciprocidade. Mas, vieram também pessoas más intencionadas, e logo, começaram a implantar e praticar atos de muita violência, crueldade, barbaridade e injustiça contra nossos povos. Assim, esta terra do Bem Viver, da “Hekwape Ienepe”², da “Yvy marã e’y”³ da Pachamama⁴, da Aby-Yala⁵, passou a ser terra de crises, de ódio, de racismo, de tragédias, epidemias, pandemias, pragas, desastres e necropolíticas. Essa gente má nos trouxe à situação em que vivemos hoje:

² “Hekwape Ienepe” é a Criança-Universo, o universo (terra) primordial na Cosmologia Baniwa.

³ Yvy marã e’y”, Terra Sem Males (sem fome, sem guerra, sem doença) na cosmologia Guarani.

⁴ Em Quechua, Pacha é universo, mundo, tempo e mama é mãe – Terra Mãe.

⁵ Abya Yala em Kuna (ou Guna) é terra madura, terra viva, terra em florescimento, terra de sangue vital.

tempos da barbárie, da hipocrisia religiosa, da violência armada, da ignorância, da mentira, da falsidade, do aprofundamento do individualismo e do egoísmo, da falta de solidariedade e de responsabilidade.

Neste período de muita tristeza e dor, causada pelo adoecimento e mortes de nossos sábios e sábias, guardiãs e guardiões de saberes milenares e grandes mestres e mestras responsáveis pela transmissão de conhecimentos especializados únicos às gerações mais novas, faleceram. Assim, ficamos mais empobrecidos, mas não menos criativos e resistentes. Neste profundo estado de luto transformamos nosso dia a dia de luto em luta permanente!

O governo nos persegue, ignora nossos direitos constitucionais e aqueles internacionalmente pactuados. Nossas terras estão sendo invadidas por madeireiros, garimpeiros, fazendeiros, dirigentes de igrejas e missionários. Nossas comunidades e nossos territórios estão sendo cercados e asfixiados. As ameaças partem de todas as direções. O principal (des)governante nos indigna e afronta com suas palavras e pensamentos cheios de ódio e maldade:

“O índio é cada vez mais um ser humano como nós”

“Condenados a viver como pré-históricos”

“Querem ser que nem nós”

“São como animais em zoológicos”

“Pena que a cavalaria brasileira não tenha sido eficiente quanto a americana, que exterminou os índios”.

Infelizmente, tais pensamentos e palavras ofensivas e criminosas ganham outras mentes e almas fracas, ignorantes e maldosas que as reproduzem e as usam como motivação ou mesmo como justificativa para a perpetuação da violência, do ódio e do racismo contra os povos indígenas, externalizadas por meio de frases como essas que comumente ouvimos nas ruas, nos espaços públicos, nas escolas, nas universidades, nas igrejas:

“Chega na aldeia e mata todo mundo. Extermina essa raça”.

“Tem que fechar a aldeia para esses índios não entrarem nem saírem”.

“Isso aí é índio, não é gente, não”.

“Eles não têm cultura nem religião”.

Por isso devemos nos indignar, resistir e lutar contra tudo o que está acontecendo de mal em nosso país. Nosso objetivo principal deve ser sempre celebrar a nossa existência, homenagear os parentes que nos foram arrancados pela doença e pela política de morte do governo e, ao mesmo tempo, renovar nosso compromisso com a continuidade da nossa luta histórica pelos nossos direitos, pelas nossas vidas e por nossas existências.

Devemos nos insurgir contra todas as formas de violência à vida, contra as ameaças aos nossos direitos individuais e coletivos, contra a imposição cultural e religiosa, a discriminação, o racismo, o epistemicídio, o ecocídio e a omissão do Estado na demarcação das terras, na atenção à saúde, na educação, na proteção dos bens materiais e culturais dos povos indígenas.

Devemos reafirmar sempre nossa disposição de somar forças com os demais setores da sociedade brasileira que lutam pela garantia dos direitos humanos, sociais e econômicos, pela democracia, pela liberdade de pensamento e livre expressão do espírito e pela implementação do projeto de Bem Viver no mundo, do respeito à Mãe Terra e no cuidado da nossa Casa Comum.

Devemos manter nossa indignação e nosso inconformismo permanente pelos mais de oito mil e trezentos indígenas assassinados pela ditadura militar entre 1964 e 1985 e pelas formas cruéis que forçaram a participação indígena nas suas sujeiras e crimes imperdoáveis praticadas no combate, tortura e assassinatos dos guerrilheiros do Araguaia. Quanta maldade, desumanidade, hipocrisia de cristãos.

Devemos reafirmar que não abriremos mão do direito sobre nossas terras, que são sagradas, inalienáveis, indisponíveis e imprescritíveis; que seguiremos firmes na luta pela demarcação das terras indígenas que faltam ser demarcadas; que nos manteremos em alerta contra os invasores das nossas terras e em defesa dos povos isolados. Não ao marco temporal. Não à mineração em terras indígenas.

Devemos nos inspirar e acreditar em nossas sabedorias ancestrais para orientar um viver humano em harmonia com a cosmogênese, baseada na equivalência de culturas e cosmovisões, na nossa sabedoria de intimidade e participação no funcionamento do mundo natural; na sabedoria das mulheres em unir conhecimento do corpo com o da mente, da alma com o do espírito, a intuição com a razão, a consciência com o conhecimento intelectual. Devemos construir espaços humanos e sociais mais acolhedores, justos, fraternos, e sustentáveis mais humanos e humanizadores. Devemos viver e existir como atitude de resistência. Devemos nos inspirar e nos guiar pela pedagogia da natureza e nas pedagogias ancestrais que nos ensinam, desta vez por meio da pandemia, que somos seres sujeitos a perdas, sofrimentos, incertezas, dores, finitudes, incompletudes, razões pelas quais fomos brindados com a capacidade de resiliência, resistência, prevenção, interação, afeto, cuidado, solidariedade, fé, força sociocósmica, mas sobretudo, com a humildade e respeito frente à Mãe Natureza.

Nunca devemos esquecer o alerta político: “O opressor não seria tão forte se não tivesse com ele, membros dos oprimidos”. O alerta tão real e atual indica nossa principal missão. Quando veremos a Grande Aliança dos Povos Originários? Quando veremos a Grande Aliança dos Povos Colonizados e Oprimidos? Cremos que chegará. E a partir desta Grande Aliança também teremos um Brasil Grande! Outro Brasil! De todos os Brasileiros!

Mas, que BRASIL INDEPENDENTE E LIVRE sonhamos?

Certamente, um Brasil Independente e Grande da Constituição que garante ao povo ser plurilíngue, pluricultural, pluriétnico e democrático. Um país amoroso com seus povos e respeitoso com outros povos, com menos desigualdade, e com mais compartilhamento cultural, linguístico, político, econômico e espiritual.

Sonhamos Brasil que respeita nossos ideais de vida inspirados em nossos mais velhos, na nossa ancestralidade de Bem Viver, na reciprocidade entre as pessoas, na coletividade, na solidariedade, na convivência com outros seres da natureza, no profundo respeito pela terra e no uso coletivo do que ela oferece.

Sonhamos Brasil que compreenda, reconheça e respeite nosso território, espaço onde vivemos, lugar sagrado e cheio de significados, de espiritualidades, de valores e de conhecimentos gerados ao longo da história que orientam a nossa existência, sendo imprescindível para a reprodução física e cultural e a segurança do presente e do futuro de nossos povos. Que compreenda e respeite que somos povos indígenas, coletividades descendentes dos povos originários do continente americano, que nos distinguimos no conjunto da sociedade e entre nós com identidades e organizações próprias, cosmovisões e epistemologias específicas e especial relação com os territórios que habitamos e a natureza a quem pertencemos. Temos consciência de que o nosso futuro enquanto povos está diretamente associado à garantia e à governança coletiva dos nossos territórios.

Sonhamos Brasil que nos aceite como somos e como queremos continuar sendo, com a abertura dos nossos espíritos, com nossos espíritos livres, resistentes e resilientes, com nossas almas limpas, pobres de riquezas materiais, mas ricos de bondades, valores, sabedorias, pensamentos livres, livre reflexão, crítica, criativa, transformadora e profunda capacidade de compreender e viver a rica diversidade de mundos.

Por fim, sonhamos um Brasil Independente e Sustentável e para isso continuaremos, junto com Ailton Krenak e Davi Kopenawa, segurando o céu e adiando o fim do mundo, como fizeram nossos antepassados desde os primeiros tempos, sonhando muitos mundos, todos os mundos possíveis: mundo das florestas, mundo dos rios, mundo dos mares, mundo dos lagos, mundo das montanhas, mundo dos ventos, mundo dos trovões, mundo dos raios, mundo dos espíritos, mundo dos animais, mundos subaquáticos, mundos subterrâneos, mundos dos céus, mundo das estrelas, mundos primordiais, mundo dos humanos homens e mulheres, mundo dos mundos, mundos do Bem Viver. Enfim, o sonho do Brasil Independente e Grande dos brasileiros, índios e não índios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de mais de cinco séculos de tentativas de extermínio, os povos indígenas continuam vivos no Brasil e no mundo, conscientes da situação histórica pós-contato. Sempre pacientes, resilientes e resistentes, se alimentam das suas ancestralidades imemoriais; celebram suas conquistas e vitórias passadas e presentes e projetam se futuro desejável, sem resignação.

Durante os séculos de contato com os povos europeus, os povos indígenas não foram apenas vítimas da colonização. Eles também colonizaram os colonizadores com suas culturas, valores, saberes e fazeres. Protagonizaram intercassamentos com não indígenas. Protagonizaram feitos históricos marcantes para o Brasil e para o Mundo. Há quem acredita (eu acredito) que os povos indígenas inspiraram os ideais da Revolução Francesa. Várias lideranças indígenas foram à Europa nos primeiros séculos da conquista a convite de reis para participarem de grandes eventos celebrativos dos seus reinos.

Os povos indígenas nunca aceitaram passivamente as permanentes tentativas de usurpação de seus territórios tradicionais. Mesmo diante da violência e da opressão decidem fazer seus destinos e suas histórias, muitas vezes, preferindo o caminho de heróis de guerra, de heróis messiânicos e de resistências étnicas sem rendição e nem submissão. Assim, os povos indígenas são povos com suas histórias e da História, antes, durante e depois do contato com os europeus; antes e depois da Modernidade. Deste modo, os povos indígenas afirmam suas contemporaneidades e suas autoctonias no mundo atual e do amanhã.

Aprenderam a resistir a toda sorte de violência, de preconceito e negação de suas existências, afirmando, reafirmando e muitas vezes (re)elaborando e (re)significando suas identidades, culturas, tradições, histórias e espiritualidades. Deste modo vão existindo e vivendo cada vez mais enraizados e participando ativamente da vida nacional e global, do mundo do futebol, do cinema, da comunicação digital e da economia ao mundo acadêmico, político e geopolítico.

Nós povos indígenas somos diferentes. Essa é nossa condição humana de existência. Pensamos de jeitos diferentes. Agimos de modos diferentes. Vivemos de modos diferentes. Sentimos com intensidade e força diferentes. Tudo isso porque aprendemos a saborear a vida e o mundo de formas diferentes.

REFERÊNCIAS

- AMOROSO, Saez. Filhos do norte: o indigenismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu. In: S. Aracy; L. D. Donizete (orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC; MARI. UNESCO, 1995.
- BANIWA, Gersem. *Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos*. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.
- BRADUEL, F.. *Civilization matérielle, économique et capitalisme XV e- XVIII e siècle*. Tome I. Paris, Armand Colin, 1979.
- COUTO, J. *A Construção do Brasil*. Lisboa: Editora Cosmos, 1998.
- CUNHA, M. C.. O futuro da questão indígena. *Estudos Avançados* 8(20), 1994.
- DENEVAN, W.. The aboriginal population of Amazonia”. In: W. Denevan (ed.) *The native population of the Americas*. The University of Wisconsin Press, 1976, p. 205-235.
- FAUSTO, C.. *Os Índios antes do Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HOLANDA, S. B.. *História geral da civilização brasileira: à época colonial*. São Paulo: Difel, 1970 (Tomo II).
- IBGE. Coordenação de População e Indicadores Sociais. *Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000*. Rio de Janeiro: IBGE, 2005.
- LUCIANO, G. J. S.. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: SECAD/MEC; LACED/Museu Nacional, 2006.
- NEVES, E. G.. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- OLIVEIRA, J. P. de Oliveira; FREIRE, C. A. R.. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: SECAD/MEC; LACED/Museu Nacional, 2006.
- SANTILI, M.. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Ed. SENAC/SP, 2000.
- SCHAN, D.. O legado e a sabedoria das civilizações da Amazônia”. Entrevista concedida ao Blog Conexão Planeta e publicada no dia 28/09/2015 no site conexoplaneta.com.br/blog (acessado no dia 12/05/2022).

- SILVA, Penha (orgs.), *A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.
- THOMAS, G.. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982.
- TONIOLO, R.. “O legado e a sabedoria das civilizações da Amazônia”. Entrevista concedida ao Blog Conexão Planeta e publicada no dia 28/09/2015 no *site* conexaoplaneta.com.br/blog (acessado no dia 12/05/2022).
- XUCURU-CARIRI, R.; COSTA, S. L. (orgs.), *Cartas para o Bem Viver*. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte e café/paralelo 13S, 2020.
- WRIGHT, R. Os princípios metafísicos nos desdobramentos do Universo Hohodene. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 6 (1), jan/jun, 2014, pp. 191-216.

HISTÓRIA INDÍGENA NO BRASIL INDEPENDENTE
da Ameaça do Desaparecimento ao Protagonismo e Cidadania Diferenciada
Artigo recebido em 03/03/2023 • Aceito em 20/05/2023
DOI | [doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.76035](https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.76035)
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

ARTIGO

(DES)FRAGMENTANDO UMA
NARRATIVA SOBRE A VIDA
ACADÊMICA DE NIZE ISABEL
DE MORAES, HISTORIADORA
DA *PETITE CÔTE*

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA LOPES

Universidade Federal do Sul da Bahia

Itabuna | Bahia | Brasil

senegalbrasil48@gmail.com

orcid.org/ 0000-0002-9967-8801

O artigo pretende problematizar e aprofundar uma análise do lugar de enunciação de Nize Isabel de Moraes na historiografia da Senegâmbia, pontuando suas contribuições e limites à luz das orientações historiográficas da Escola de Dakar. Embora este exercício já tenha sido realizado em textos publicados anteriormente, neste nos detemos mais na teorização da historiografia da Senegâmbia, assim como no desenho da cronologia de sua trajetória enquanto historiadora do Ifan (Instituto Fundamental da África Negra, da Universidade de Dakar, atual Universidade Cheikh Anta Diop-UCAD). A cronologia foi elaborada a partir de dados dos “arquivos depositados” na UCAD.

História, Senegâmbia, Mulher Negra

ARTICLE

(DE)FRAGMENTING A
NARRATIVE ABOUT THE
ACADEMIC LIFE OF
NIZE ISABEL DE MORAES,
HISTORIAN OF
THE *PETITE CÔTE*

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA LOPES

Universidade Federal do Sul da Bahia

Itabuna | Bahia | Brasil

senegalbrasil48@gmail.com

orcid.org/ 0000-0002-9967-8801

The article intends to problematize and deepen an analysis of the place of enunciation of Nize Isabel de Moraes in the historiography of Senegambia, punctuating its contributions and limits in the light of the historiographical guidelines of the School of Dakar. Although this exercise has already been carried out in previously published texts, in this one we focus a little more on theorization of the historiography of Senegambia, as well as on the design of the chronology of her trajectory as a historian of Ifan (Fundamental Institute of Black Africa, University of Dakar, current University Cheikh Anta Diop-UCAD). The chronology was elaborated from data from the “archives deposited” at UCAD

History, Senegambia, Black Woman

Dia 02 de fevereiro foi aniversário de Nize Isabel de Moraes, uma historiadora brasileira. Nossa historiadora paulista, nascida em Bauru (1938), faria 85 anos em 2023. Nos emocionamos com esta memória do aniversário de Nize e começamos novamente a escrever um terceiro texto para celebrar sua existência e reivindicar o direito à memória desta mulher negra, produtora de memórias de si, dos outros e das experiências coletivas. Nize deixou um arquivo com fragmentos da sua vida: cartas, rascunhos de artigos, dissertação, tese; documentos de cunho pessoal e trabalhista, correspondência entre a Secretaria da Educação do Brasil e a Embaixada brasileira no Senegal, fotos, documentos reveladores de traços das suas relações íntimas, familiares, públicas e institucionais. Enfim, o seu arquivo armazena dados, sobretudo, da sua carreira de historiadora e do seu projeto como “intelectual negra”, um projeto que sofreu rachaduras pelas barreiras encontradas na carreira acadêmica e, sem dúvida, pelas condições físicas da historiadora.

A escrita dos seus diários e documentos questionou o espaço de poder e clamou, principalmente, por condições dignas e qualificadas para exercer a profissão de historiadora. Ainda no contexto de análise das comunicações entre o Ifan e Moraes, registramos uma pergunta que ela fez para Amar Samb, então diretor do Ifan: “superamos as tiranias do reitorado?”. Reconhecemos que ela foi precursora no estudo da região da *Petite Côte* e, ainda, para usar a expressão do historiador brasileiro Paulo Farias, “um pacotinho de energia andante”. Em entrevista para esta pesquisa o professor Farias fez o seguinte comentário sobre Nize, quando a conheceu do outro lado do Atlântico:

Quando penso em Nize vêm duas imagens à minha cabeça. Imagens opostas. A primeira foi quando a conheci, em 1967, em Dakar no próprio Ifan, e a segunda, muitos anos depois, em 2004, eu estava vindo de Tombuctu, de uma conferência que houve lá, estava vindo ao Senegal, justamente, para uma conferência em homenagem a Guy Thilmans. Nesta conferência eu me encontrei com Lilyan Kesteloot, que foi uma amiga de Nize. Ela era belga também, como Thilmans, conhecia Thilmans muito bem, se dava com Nize e foi ela quem me disse: “olha, Nize está num endereço tal”. É um endereço que você deve conhecer, em uma rua próxima à *Place de l'Indépendance*. Fui lá com minha esposa Karin, me encontrei com ela, mas ela estava completamente diferente. A primeira vez que eu a conheci ela me parecia um pacotinho de energia andante, você podia sentir a energia dela, a maneira de falar, andar. Mas, em 2004, ela estava diferente. (Entrevista realizada em dezembro de 2022)¹

¹ Entrevista realizada em 7 de dezembro com o professor Paulo Farias a quem agradecemos pela gentileza em nos conceder uma entrevista substancial com novas abordagens teóricas para a escrita deste e de outros textos e artigos. Farias publicou, entre outras obras, o livro *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali- Epigraphy, Chronicles and Songhay Tuareg History* (Oxford, The British Academy and Oxford Press, 2003). Ele é professor Honorário da Universidade de Birmingham, membro da Academia Britânica e saiu do Brasil em consequência do estabelecimento da ditadura militar em 1964.

Retomamos o depoimento de Paulo Farias, do historiador Paulo Fernando de Moraes Farias, um africanista especialista em fontes epigráficas da História Medieval. Ele conheceu Nize no Senegal. Farias nos informou que, na sua primeira viagem ao Senegal, sua intenção era chegar em Gana, mas o avião parou em Dakar. Todos os aviões que vinham do Brasil paravam em Dakar. Não havia aviões diretos Brasil-Gana. Então aproveitou a oportunidade para encontrar gente conhecida na Universidade de Dakar e queria conhecê-la. Foi uma passagem que durou em torno de um mês. Em seguida foi para Gana cursar seu mestrado sobre os almorávidas, um movimento que aconteceu no Sahara Ocidental, onde é hoje a Mauritânia, no século XI. Numa determinada ocasião, Farias fez uma conferência em Gana sobre os almorávidas e nela encontrou o diretor do Ifan, Vincent Monteil, que o convidou para participar de uma expedição na Mauritânia, visando encontrar vestígios arqueológicos dos almorávidas. Nesta expedição conheceu Cyr Descamps, outro parceiro do pesquisador belga Thilmans, no Ifan. (Farias, 07/12/2022)

De acordo com Farias, enquanto estava nesta expedição aconteceu a derrubada de Kwame Nkrumah e uma ditadura militar se estabeleceu em Gana, o que lhe fez pensar que “saiu de uma ditadura para cair em outra”. Depois da expedição na Mauritânia foi adicionado ao departamento de História, pelo professor Monteil. Thilmans era do departamento de proto-história e pré-história, como era Cyr Descamps. “E no fim era uma comunidade só”. Foi no Ifan que Paulo Farias conheceu Nize, onde trabalhou uns dezoito meses até partir para a Nigéria, onde iria ensinar História da África na Universidade Ahmadu Bello, na cidade de Zaria, no norte do país. No fim da jornada de trabalho na Nigéria, Farias tencionava voltar para o Brasil, mas o endurecimento da ditadura brasileira, com a proclamação do ato institucional, no 5, o fez mudar de ideia. Então se candidatou para ensinar na Inglaterra, foi aceito e seguiu carreira em Birmingham (Farias, 07/12/2022)

O historiador Abdoulaye Bathily², no livro *Passion de Liberté- Memories* analisou que o ano de 1967 foi um ano de intensa atividade intelectual na sua vida, no momento em que preparava o bacharelado e iniciou uma pesquisa histórica e linguística por meio de transcrições e traduções dos textos orais. Estes contributos foram possíveis graças às relações que estabeleceu com investigadores de todas as disciplinas. Ele se referiu a tradução do árabe para o francês da obra do historiador Al Bakri (1066), uma atividade empreendida dentro do Ifan, com uma equipe composta por vários pesquisadores e tradutores, entre eles Mokhtar Ould Hamidou, um erudito muçulmano; Paulo Farias do Brasil que trabalhava na tese dos almorávidas, Amar Samb, professor associado de árabe, recém contratado como chefe do departamento de Islamologia; Rwamne Mbaye e Mame Bara Mbacke, que analisavam o árabe na obra de Al-Bakri (Bathily 2022, 181)

Bathily citou outros nomes de investigadores que se encontravam no Ifan e com os quais teve relações calorosas, marcadas pela capacidade de escuta e observações. Entre estes citou os nomes dos sociólogos Yaya e Abdoulaye Diop, os linguistas Arame Fall, esposa de Abdoulaye Bara Diop,

² Abdoulaye Bathily é um historiador, professor da Ucad e político senegalês. Bathily foi deputado e ministro na presidência de Abdou Diouf no Senegal (1981-2000). Ele é autor de uma tese referente ao reino de Galam defendida em Birmingham (1975).

Pathé Diagne, Fatou Sow e o historiador Sekene Cissoko. Em suas palavras o professor Vincent Monteil conseguiu reunir no Ifan várias personalidades em desacordo com o regime dos seus países, tais como o famoso autor de *L'Enfant Noir* (Camara Laye), Boubacar Barry, um estudante refugiado da Guiné Conacry, matriculado como Bathily no departamento de história. Lílca Boal da Guiné Conacry, membro clandestina da direção do partido africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC); José Gonçalves, refugiado de Angola, membro do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e tradutor de textos antigos da colonização portuguesa; Paulo Farias, já mencionado acima, historiador refugiado do Brasil; Nize Isabel de Moraes, também historiadora. (Bathily, 2022, p. 183). Nesta narrativa Bathily nos fez pensar que uma das razões para a saída de Nize do Brasil se justificou pelo desencanto com a situação política impetrada pela ditadura militar.

As declarações de bolsista nos dizem que Nize recebeu a primeira bolsa do Ifan em 1967. Em uma correspondência, de 6 de novembro de 1969, dirigida ao então diretor do Ifan, Amar Samb, encontramos os seguintes dizeres, escritos em francês, que traduzimos para este artigo:

Sou brasileira, solteira, tenho 30 anos. Sou licenciada em História pela Universidade de São Paulo, eu resido há dois anos em Dakar, onde eu aprendi francês e recebi um certificado em história africana. Estou terminando um artigo sobre *A tomada de Gorée no século XVII*, que deve aparecer no *Bulletin* de vosso Instituto. Eu gostaria muito de obter uma bolsa de pesquisadora no Ifan. Ela me permitiria contar e traduzir numerosos documentos portugueses que poderiam constituir a matéria de um mestrado consagrado à história da Senegâmbia no século XVII. A carta termina com os dizeres de esperança pela candidatura ao posto no Ifan e assegurando sentimentos respeitosos pelo diretor. (Folha Avulsa, Ifan, 1969)

Já formada pela USP (1959-1963), Nize fez uma especialização em História da África (Universidade de Dakar). Uma outra nota publicada pelo Ifan em fevereiro de 1970, e assinada pelo então reitor francês Paul Teyssier, explicou as relações de cooperação entre UCAD e França. Tendo em conta o acordo de cooperação entre a República do Senegal e a República Francesa, assinado em Paris, em maio de 1964, foi possível fixar bolsas de pesquisas para pesquisadores do Ifan. A mesma nota acrescentou que havia sido acordado uma bolsa de pesquisa para Nize Izabel de Moraes com a duração de 6 meses, entre fevereiro de 1970 e janeiro de 1971, para efetuar pesquisas de História da Senegâmbia, no século XVII, a partir de documentos portugueses.

Entre 1967 e 1977 Nize recebeu em torno de 4 bolsas como pesquisadora da Senegâmbia no Ifan. Na declaração de bolsa de 1967-1968, não foi possível perceber a qual Instituto ou Faculdade ela esteve vinculada. As bolsas vigoravam por seis meses no valor estimado de 60.000 mil francos por mês (hoje 64.000 mil francos equivalem a 100 euros). Já em 1972 era bolsista no Departamento de Antropologia Física. Na condição de bolsista, em uma carta direcionada ao Ifan, Moraes pedia desculpas ao Amar Samb por lhe escrever uma segunda vez, apontando necessitar de ajuda, assim como lhe informava que estava em Paris no *Musée de l'Homme* afim de fazer um estágio sobre as técnicas têxteis que lhe permitia, por conseguinte, estudar os têxteis artesanais e tradicionais do Senegal e encontrar uma renomada pesquisadora

dos tecidos, tratada em sua carta como Madame Boser. Madame Boser, segundo Moraes, havia defendido uma tese nomeada e, publicada recentemente, como *Les tissus de l'Afrique Occidentale*

Permita-me recordar que fui à Paris ao *Musée de l'Homme* para fazer um estágio sobre técnicas têxteis que me permitiria, mais tarde, estudar os têxteis artesanais tradicionais do Senegal. Assim que cheguei, este Instituto e o Professor Guiart informaram-me que o único local onde poderia realizar este estágio seria em Bâle: no Museu de Etnografia desta cidade, especializado na investigação dos têxteis da África Ocidental, incluindo os do Senegal. De acordo com M. Abdoulaye B. Diop, nada foi feito no Ifan sobre este assunto até agora. Tendo contactado Madame Boser, e dado que em breve ela partiria por algum tempo em viagem, tive de partir imediatamente para Balê, a fim de poder vê-la e discutir com ela o problema que nos interessa. Não pude avisar com antecedência porque tudo aconteceu muito rápido. A Sra. Boser achou o meu projeto de estudar os tecidos no Senegal extremamente interessante e necessário porque o seu trabalho até agora só se baseou na análise de tecidos africanos existentes em museus europeus, bem como na bibliografia. Para completar o conhecimento existente sobre os tecidos do Senegal, a pesquisa de campo é essencial. Esta senhora está pronta para me instruir sobre a tecnologia dos tecidos e sobre seus fundamentos históricos, mas para isso é preciso contar com um estágio de pelo menos três ou quatro meses no mínimo. Depois disso, poderia publicar no *Bulletin de l'Ifan* um artigo com o programa de trabalho a ser realizado com urgência no Senegal e sobre os métodos que se deve empregar para atingir esse objetivo. O levantamento de campo deve ser tecnológico e histórico. Amar Samb, meu Diretor, gostaria de trazer esse conhecimento de volta ao Senegal, ao Ifan. Você já me deu muito; principalmente ao nosso patrão, Sr. Presidente da República, meu “Padrinho” e seu amigo íntimo. Eu realmente acredito que o conhecimento necessário para isso só pode ser ensinado para mim em Bâle. Antes de escrever ao Dr Thilmans, eu gostaria de obter sua autorização. É muito importante. Eu aproveito a ocasião para perguntar como está a bolsa de pesquisadora. Superamos as tiranias do reitorado? Em caso afirmativo, é possível enviar esse dinheiro via Bank Bâle? Acabei de passar no mestrado e estou feliz por ter conseguido. Também assisti à tese do Sr. Oumar Ba sobre os *Peuls*, com Mauny e Person. Eu parabeno os dois porque nós tivemos a nota: *Bien*. Por favor, aceite, Sr. Diretor Amar Samb, meu amigo, a garantia de meus respeitosos sentimentos. (Folha Avulsa, Ifan, 1972)

Uma outra correspondência do Ifan, assinada por Amar Samb de 1972, revelou que Nize esteve no Museu Etnográfico de Bâle, em Augustinergasse (Zurique). Samb escreveu que recebeu duas cartas de Nize e que ficou sabendo da defesa de sua dissertação. Ele informou à pesquisadora do Ifan, que ela precisava retornar rapidamente ao posto de trabalho porque o Instituto se encontrava em dificuldades para pagar suas férias e, no que concernia à bolsa, era impossível pagá-la estando Nize fora do Senegal. Ele a aconselhava não gastar todas as suas economias na Europa e retornar ao Senegal rapidamente e finalizou a carta exprimindo sentimentos afetuosos por Nize. Em 1974 Nize publicou um artigo intitulado *Le commerce des tissus à la Petite Côte au XVI^e siècle* em *Notes Africaines*.

Em dezembro de 1977 o *Certificat de Prise de Service*, documento assinado pelo chefe do setor administrativo do Ifan, Ibrahima Ndoye, nos informou que Moraes foi nomeada para a função de pesquisadora associada do Departamento de História da Universidade de Dakar. Este foi o ano de doutoramento da pesquisadora na Sorbonne com a tese *À la découverte de la Petite Côte au XVII^e Siècle*, no *Centre de Recherche Africaines de l'Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)*. Em 1979 fazia parte do segundo escalão como pesquisadora da Universidade de Dakar, no ano de 1981 alcançou o terceiro escalão, uma categoria considerada como *maître assistants*.

Em relatório destinado ao Departamento de Antropologia Física, Moraes realizou um balanço das suas atividades, nos informando no primeiro ponto deste balanço que, entre 1982 e 1985, se dedicou a narrar e traduzir as fontes históricas portuguesas, espanholas, relativa a *Petite Côte* dos séculos XVI ao XVII. Nize participou ainda de outra missão de trabalho na Guiné Bissau. No segundo ponto do balanço das atividades informou que frequentou o Instituto Nacional de Estudo da Pesquisa (INEP), entre os dias 10 a 18 de junho de 1985. O Instituto estava sob a direção do senhor Carlos Cardoso, subdiretor do INEP e coordenador do Centro de Estudos de História Contemporânea (CEHC). Nesta missão seu objetivo central foi recolher dados bibliográficos sobre a História do Senegal e da Gâmbia entre os séculos XVI e XVII para os arquivos do Ifan. Neste mesmo relatório a historiadora anunciou seu projeto de publicação de artigos e de um livro com 500 páginas centrado na história da Senegâmbia. Para isso iniciou abordagens com organismos competentes na intenção de obter colaborações para suas publicações. Entre outras atividades destacou as traduções:

- a) *Em português de uma parte da obra das coleções africanas para os adolescentes; outra parte dos documentos oficiais sobre o FESPAC 1987; participação nas reuniões de preparação do festival acima mencionado*
- b) *Em francês, dois artigos da pré-história brasileira... etc*
- c) *Participação em diversos programas de ORTS: jornal com emissão em língua portuguesa destinada ao público cabo-verdianos, guineenses e brasileiros em Dakar.*

Ao tentarmos reconstruir a cronologia das suas atividades, como mestre assistente, nos inquirimos se Nize estava satisfeita neste posto de trabalho. Nos encontramos parte da resposta em uma carta dirigida ao presidente Léopold Sédar Senghor, em 1982. Nesta carta Nize o agradeceu por ter alcançado o posto de auxiliar administrativa na Embaixada Brasileira no Senegal (1978) e revelou não estar contente com a sua condição de trabalho, reclamando das condições precárias das coisas e de ter perdido uma bolsa da *Fundação Léopold Sédar Senghor* em razão da partida do presidente do poder (1980). Ela desejava ser conduzida, com a ajuda de Senghor, ao cargo de Oficial de Chancelaria na Embaixada do Brasil, em Dakar, tendo em vista sua qualificação profissional (doutorado). Por conseguinte, avisou ao presidente que o seu dossiê, elaborado para se candidatar ao cargo de Oficial de Chancelaria, foi enviado para o Embaixador senegalês no Brasil e a Embaixatriz Simon Senghor. Tal dossiê também foi enviado para o Secretário Geral do Itamarati, João Baena Soares, mas permanecia sem resposta. Nize finaliza a carta afirmando que desejava encontrar o presidente Senghor antes

da sua partida ao Brasil, para lhe entregar exemplares da tese a ser depositada na biblioteca do Itamaraty.

A seguir apresentamos outro balanço das atividades do relatório destinado ao Departamento de Antropologia Física. Durante os anos de 1983-1984, Moraes, continuou suas pesquisas centradas na documentação portuguesa, relativas ao Senegal, a Gâmbia, Guiné Bissau, as ilhas de Cabo Verde e Brasil no século XVIII. Neste relatório descreveu novamente a missão de pesquisa a ser realizada no INEP da Guiné Bissau, argumentando que esta pesquisa contemplava ainda publicações de documentos inéditos da história da Guiné Bissau e do Senegal. Em colaboração com o Dr Thilmans, chefe do Departamento de Antropologia Física, preparava uma obra referendada em textos relativos ao século XVII do Senegal. Registramos outro relatório ancorado no balanço das atividades realizadas entre 1982-1987 no Departamento de Antropologia Física. Nele constam novamente descrições das publicações e missões de pesquisa já referenciadas nos relatórios anteriores. Moraes continuava a articulação para concluir sua primeira publicação centrada na história da Senegâmbia. Se dedicava ainda ao exercício de tradução, para o português, das obras africanas destinadas aos adolescentes: “Les deux Cocody”, “Awa la petite sarchante”, bem como a traduzir o documentário do *I Festival Panafricano das Artes e Cultura* (Fespac-1987).

Notamos, entre os documentos esparsos do arquivo de Nize, a existência de rascunhos destes referidos relatórios e eles nos revelaram a continuidade da pesquisa, sobre a Senegâmbia, ao longo da sua carreira de historiadora. O exercício de tradução se sobressaiu nos relatórios, como a tradução dos documentos da história da Senegâmbia, os documentos oficiais do FESPAC e a tradução de histórias africanas infantis para o português.

No idos de 1985, uma nota do Instituto Nacional de Pesquisas da Guiné Bissau, e assinada por Carlos Cardoso, dirigida à H. Amar Samb, ainda diretor do Ifan, apresentou mais argumentos para a parceria de pesquisa entre as instituições de Bissau e Dakar. Resumindo, Carlos Cardoso argumentou em prol da parceria contemplando a área de história contemporânea, mas também a área da proto-história e pré-história. O *Centro de Estudos de História Contemporânea* (CEHC) tinha como tarefa celebrar e empreender a coleta e um inventário das fontes de história escrita na Guiné no estrangeiro, assim como realizar coletas de testemunhos orais centrados na Luta Nacional, para organizar um arquivo sonoro.

Sabemos que, depois da pesquisa da Senegâmbia, a pesquisa em Bissau ganhou corpo nas atividades de Nize. O texto em defesa da parceria de pesquisa entre Senegal e Guiné Bissau é importante, entre outras razões, por sinalizar a participação de Nize em projeto de pesquisa referendado na metodologia da coleta das tradições orais associada e alinhada com a pré-história, sua outra área de interesse e apoio intelectual, no Senegal. Encontramos em torno de 18 artigos publicados por Nize, até o ano de 1983, e em sua maioria publicados dentro do *Bulletin de L’Ifan*, onde ela compôs o conselho científico. Ainda não localizamos, até o momento, estes artigos referentes à pré-história brasileira citado no relatório de 1982- 1985. O interesse pela pesquisa dos sambaquis apareceu mais de uma vez na documentação do Ifan.

Uma autorização de falta ao serviço, assinada pelo reitor Souleymane, concedida pelo Ifan a Nize, em abril de 1987, nos permite revelar que a historiadora esteve em missão de pesquisa, mais uma vez, em Lisboa (Portugal). No balanço das pesquisas realizadas entre os anos de 1987-1988, Moraes narrou que prosseguiu com as investigações sobre a documentação portuguesa relativa ao Senegal, à Gâmbia e a outras fontes dos países lusófonos da África. Alguns manuscritos e livros provenientes dos fundos francêss, portuguêss, espanhol foram selecionados, a partir da coleta de dados. Em segundo lugar, à luz do balanço das suas atividades, descreveu a missão efetivada no museu de Etnologia, quando realizou estágio por 3 semanas, um estágio que lhe propiciou aprender as técnicas de tratamento e de conservação das máscaras, dos metais e das madeiras em geral. Nas palavras de Nize este museu era pouco moderno e bem equipado. Havia quatro exposições permanentes: sobre o têxtil, do Timor, de Angola, e da Amazônia. Ainda em Portugal, no corrente ano de 1988-1989, participou de um colóquio sobre a História da África. Durante este curto período, 13 dias de outubro, fez fotocópias dos manuscritos portugueses, inéditos, que foram encontrados durante outra missão de Lisboa (entre 15 a 25 de fevereiro). Estas pesquisas compuseram o plano de publicação da tese relativa à História moderna do Senegal. Nize relatou o processo de preparação da tese para publicação, uma vez que corrigia os ensaios de uma obra com cerca de 750 páginas. Cerca de 56 documentos foram apresentados dentro desta obra acompanhada de fotografias, gráficos e cartas. A obra se apresentava em dois grossos volumes: primeira e segunda partes; terceira e quarta parte sob a rubrica do Ifan/UCAD, *Fondation Léopold Sédar Senghor* e a *Cooperation Belge/Senegal*. Além da publicação da tese, continuava a preparar a publicação de artigos.

Uma ficha de “*demande de logemen?*”, assinado pelo professor Hamady Bocoum, nos disse que Nize foi responsável pelo Laboratório de Antropologia Física do Ifan/UCAD em maio de 1999. Dois documentos do Laboratório de Antropologia Física da UCAD, escrito por Nize, em forma de relatório do seu posto de serviço, detalhou suas atividades entre 1995 e 2001. No período que compreende os anos de 1995-1996 Nize nos informou que os programas de pesquisa não sofreram mudanças. Ela esperava apoio institucional para seguir seu trabalho, sublinhando que esperava a aprovação do Ifan para seguir suas missões de pesquisa em Portugal e na República da Ilha de Cabo Verde, no ano de 1997, a fim de estudar a importância do comércio nas regiões costeiras senegalesas; destacou que enfrentou dificuldades para concluir a obra *À la découverte de la Petite Côte* no século XVII. Os tomos I e II foram publicados. No ano de 1997 estava terminando, com dificuldades, as correções, paginações, dos dois últimos tomos, isto é, tomo III (1664-1672) e IV (1672-1679). Outras publicações estavam previstas para este ano de 1997, dentro dos Estudos Africanos, tais como “A passagem de Dubois a Rufisque (1669)”. O artigo foi publicado em *Notes Africaines* Ifan/UCAD.

Reconhecemos que nossa narrativa não conseguiu indicar quais pesquisas Nize desenvolveu nos anos iniciais da década de 90, ainda não localizamos os relatórios com dados destes anos. Sabemos, entretanto, que a historiadora investiu seu tempo em organizar suas publicações, visto que o primeiro tomo da tese foi publicado em 1993, o segundo em 1995 e o terceiro e quarto tomos, reunidos na mesma obra, em 1998. Em julho de 1997, Nize

escreveu para o chefe do Departamento de Ciências Humanas da UCAD, Hamady Bocoum, avisando que preparava a publicação do quarto tomo da tese e seria importante realizar uma viagem de pesquisa ao Brasil. As pesquisas sobre o comércio entre as Ilhas de Cabo Verde, Guiné Bissau e Brasil, via Portugal, deveriam ser aprofundadas. A descoberta de fontes poderia lançar uma nova luz sobre a história da África, particularmente sobre a história da escravidão. Para realizar tal viagem Nize solicitava um bilhete de avião Dakar-São Paulo, via Cabo Verde, e 45 dias de missão de pesquisa para realizar seu trabalho nos arquivos.

Quanto à pesquisa que realizaria, relativa a Cabo Verde, Nize argumentou que a missão não foi realizada e fez algumas sugestões, de acordo com uma nota escrita para o Diretor Dibril Samb do já referido Ifan. Ela notificou que não realizou a sua missão de pesquisa em Cabo Verde devido à indisponibilidade do pessoal da Biblioteca para lhe fornecer documentos e afirmava sempre seu interesse em prosseguir esta missão de pesquisa, assim que as condições se tornassem favoráveis. Desejaria, então, levar a cabo a pesquisa em boas condições de saúde, que não lhe eram favoráveis naquele ano, em virtude de problemas cardíacos. A continuidade desta pesquisa dependeria ainda de uma nova avaliação e aprovação da Comissão de Pesquisa do Ifan.

Moraes se aposentou em 2003 no terceiro escalão, por não ter cumprido todas as categorias do quarto escalão, que começou a exercer em 1983. A nota, assinada pelo ministro da Educação, Mostapha Sourang, de 21 de fevereiro de 2003, referente a aposentadoria de Nize Isabel de Moraes, do Ifan, admitiu seus direitos à aposentadoria a partir de 1 de agosto de 2003. O salário de Moraes foi suspenso a partir de 31 de julho de 2003. Ela trabalhou oficialmente, como funcionária do Ifan, por 26 anos e dedicou-se ao Instituto por mais 7 anos como bolsista.

HISTORICIZANDO A REGIÃO DA *PETITE CÔTE* (SENEGÂMBIA)

Nos detemos nas páginas de agradecimentos do primeiro tomo da tese de Nize em razão de apontarem os seus esforços para empreender uma dinâmica política e acadêmica para além da rede de pesquisadores do Ifan. Notamos que, nas páginas dos agradecimentos do primeiro tomo, ela agradeceu uma lista de pessoas e nos tomos seguintes fez, novamente, homenagens para Thilmans e Senghor. Aqui o que nos importou foram seus dizeres porque já conhecíamos os homenageados, como a própria mãe, Corina Barbosa: “a minha mãe que me deixou e cujo grande amor sempre me encorajou durante estes anos de separação, eu dedico este modesto trabalho, com toda minha ternura”. Em nossa visão esta foi a homenagem mais emocionante diante da existência de outras cartas que explicitaram os “conflitos” entre mãe e filha por viveram, depois de 1966, apartadas pelo Oceano Atlântico. Traduziremos então toda página da dedicatória do primeiro tomo:

Ao governo e ao povo senegalês por sua ajuda, sua generosidade e hospitalidade; aos meus mestres: o professor Raymond Mauny, que

espero não lhe desapontar muito em um assunto que lhe é caro. Ao saudoso professor Yves Person, a quem presto homenagem e a quem agradeço, por me dar este trabalho. Ao professor Jean Devisse, cuja presença, entre os membros do júri, para mim teve uma grande significação; o professor Jean Boulège, que eu agradeço pelos conselhos que me deu concernente ao século XVII. Eu quero que eles encontrem aqui um testemunho de minha gratidão e da minha total simpatia. A Guy Raoul Thilmans, doutor em ciências, encarregado das pesquisas do Ifan-Cheikh Anta Diop, pelo ensinamento do qual eu sempre me beneficei ao curso dos anos passados ao seu lado. Sua preciosa ajuda me permitiu acessar todas as fontes de documentação na Europa. Eu também devo a ele a tradução de importantes documentos em holandês. A madame Lilyan Kesteloot, encarregada do departamento de Civilização e Literatura no Ifan-Cheikh Anta Diop. Eu também devo a ela a ajuda que ela trouxe para mim do governo belga para a publicação desta obra. Ao senhor Roger Roy, redator das publicações de ciências naturais no Ifan-Cheikh Anta Diop, graças a sua dedicação incansável, ele me ajudou na apresentação e correção dos ensaios deste trabalho. Meu reconhecimento e meus agradecimentos vão igualmente ao diretor, aos pesquisadores e ao conjunto de pessoal do Ifan-Cheikh Anta Diop, que eu considero como minha segunda família. Aos meus amigos senegaleses, franceses, belgas, portugueses, burquinenses, cabo verdianos, guineenses e brasileiros que me assistiram e me encorajaram. Meus agradecimentos a *l'Agence Belge de Coopération pour le Développement*, assim como a *Fondation Léopold Sédar Senghor*, que me permitiu a edição desta obra (Morales 1993, 3)

Estes agradecimentos nos impulsionaram a considerar, de fato, que Nize teve um segundo ombro amigo e intelectual da Bélgica no Senegal: a professora Lilyan Kesteloot. Por isso imaginamos, primeiramente, que a colaboração do governo belga, para publicação da obra de Nize, tivesse contado com a participação de Thilmans. Outra hipótese que surgiu no decorrer desta pesquisa era se Nize havia escolhido o tema da *Petite Côte*, tentando problematizar se a sua inserção no campo de estudo da Senegâmbia derivou de questões formuladas por ela ou dos interesses epistemológicos e históricos dos seus mestres. A forma como ela homenageia Yves Person e Raymond Mauny, nos parece responder tal inquietação, parece que ela foi incorporada ao grupo dos pesquisadores, composto por africanistas e africanos. “Le regretté professeur à qui je rends hommage et que je remercie pour m’avoir confié ce travail”. Na entrevista com o professor Paulo Farias ele falou da relação entre Nize e Kesteloot:

É uma pena que Lilyan Kesteloot tenha morrido, eu tenho a impressão que ela era uma pessoa bem chegada a Nize e, além do mais, trabalhava no Ifan e foi no Ifan que conheci Lilyan. E certamente continuou acompanhando Nize porque foi ela quem me deu o endereço de Nize, que me disse que Nize não estava bem de saúde. Ela tinha conhecimento recente de Nize. Ela era uma pessoa interessante, tinha vivido no Congo, quando o Congo era colônia belga, depois foi para Dakar, depois ensinou na França e fez um dos prefácios da *Petite Côte*. Você tem dois prefácios, o de Lilyan e o de Thilmans. Ela faleceu em 2018 e Cyr Descamps, também faleceu em setembro de 2021. (entrevista realizada em 7/12/2022)

Seguindo as introduções, rastreamos parte de suas análises e descobrimos que os textos introdutórios se repetem nas três obras intituladas *A la découverte de la Petite Côte*. Nestas introduções encontramos análises importantes referentes à metodologia e aportes teóricos. Encontramos uma explicação geográfica que nos permite entender a diferença entre *Grande Côte* e *Petite Côte*, um dado importante para quem desconhece a geografia do Senegal. A costa do Senegal desenha um ângulo e um lado é chamado de *Grande Côte*, que se estende desde a foz do rio Senegal até a Península de Cabo Verde, enquanto o segundo, frequentemente, chamado de *Petite Côte*, estende-se desta península até à foz da Gâmbia. Estas duas porções da costa começaram com um rio para se juntarem no que se transformou em aglomeração *dakaroase*. Linear, sem porto, nem ponto de água, a *Grande Côte* pertencia a dois reinos: o de Cayor, na maior porção de sua extensão, o de Oualo na foz do rio. Já a região da *Petite Côte* possuía, onde a barra era fraca, mesmo ausente, com a baía de Hann, um excelente lugar de ancoragem ao qual se juntou, por uma feliz conjuntura, um famoso balneário, situado no fundo desta mesma baía. Quatro estados terminam nesta baía: Cayor, Baol, Sine e Saloum (Moraes 1993, 19)

Ainda na introdução sabemos que os portugueses descobriram Cabo Verde em 1444 e foram quase os únicos a frequentar a costa senegalesa até que, por volta de 1540, os franceses começaram a comercializar por ali. Desde os finais do século XVI e ao longo dos três primeiros quartéis do século XVII os ingleses e, sobretudo, os holandeses, se deslocaram até a costa senegalesa continuamente. Estes últimos tinham estabelecimentos nos três principais portos da *Petite Côte* (Rufisque, Portudal e Joal) e ao que parece, desde 1627 ocupavam a Ilha de Gorée, perto de Cabo Verde. As diferenças entre a Grande e a *Petite Côte* entraram em jogo. A *Grande Côte* foi abandonada, com exceção da foz do Senegal, aliás mais frequentada pelos franceses depois de, por volta do primeiro terço do século XVIII, os holandeses terem optado pela Ilha de Arguim, situada mais ao norte, ao longo da costa da Mauritània. Na *Petite Côte* atracavam navios de várias nacionalidades, cujas tripulações vinham fazer comércio ou buscar água, madeira e alimentos frescos. Por outro lado, os franceses, depois de terem tomado Gorée (1677), praticavam uma política de monopólio comercial e procuravam expulsar navios de outras nacionalidades.

A originalidade da pesquisa de Moraes, como ela argumentou, se justificava em razão de nenhum pesquisador ter explorado a variedade de documentos para explicar a complexidade do caráter cosmopolita da região da *Petite Côte*. Em termos históricos, os séculos anteriores deram origem a vários trabalhos, entre os quais a tese de terceiro Ciclo, de Jean Boulège e os séculos seguintes seduziram outros pesquisadores, enquanto o século XVII ficou na sombra. Não só a maior parte dos documentos portugueses ou holandeses permanecia desconhecida, como também eram desconhecidas as diversas relações que os franceses estabeleceram para além do Cabo da Esperança, tendo feito escalas frequentemente em Cabo Verde e Rufisque. Enquanto as obras de Urban Souchu de Rennefort, de Carpeua du Saussay, de Lestra e de Dubois eram bem conhecidas pelos historiadores que trataram de Madagascar ou das Índias, eram desconhecidas as obras que tratavam do Senegal. Apenas a obra de Abdoulaye Ly constituiria um guia indispensável, resultado das pesquisas de arquivos.

A tese Nize lançou luz sobre o período da história da *Petite Côte*, que se estende do início do século XVII até a tomada de Gorée por J. D'Estrées, vice-almirante da França em 1677. Quanto às fontes manuscritas, muitas vezes foram escritas em língua estrangeira e uma tradução completa foi realizada por Nize. Além disso, tinha se inspirado, de forma modesta, nos trabalhos realizados por Henry de Castries para a história do Marrocos, ou A. G. Grandier para Madagascar. Se esforçou em reunir um maior número de textos possíveis e estes, com alguma exceção, não eram longos e permaneciam acessíveis. Tais documentos foram apresentados em uma ordem cronológica, não a partir da sua aparição (para as fontes impressas) ou de sua redação (para as fontes manuscritas) mas segundo as datas das passagens dos autores pela *Petite Côte*. Cada um dos documentos foi precedido por uma introdução destinada a informar o leitor sobre o conteúdo do texto apresentado e as circunstâncias de sua redação.

Para Nize, as apresentações dos textos eram de importância informativa ímpar e permitiam identificar, com graus de precisão variável, o evento que os autores/viajantes mencionaram. Em alguns casos, no entanto, a massa de documentos era extensa. Assim seria possível conhecer o pormenor de uma missão católica (a dos jesuítas portugueses), bem como uma capitulação (a dos ingleses em 1664), uma campanha de navios do rei (aquela de J. D'Estrées em 1670) ou cenas de uma companhia comercial (holandesa, das Índias Ocidentais)

Referindo-se a organização da tese explicou que as 1100 páginas foram divididas em quatro partes de acordo com os critérios de interesse principalmente da principal potência europeia em questão na época: as Províncias Unidas. A primeira parte compreendia o período de 1600 a 1621 (Fim da *Trégua de Doze Anos* e criação da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais), a segunda incorporou o período de 1664 (recuperação de Gorée por M. A. de Ruyter) até as duas últimas até 1679 (final do período holandês). Cada parte era precedida por um resumo contendo os principais acontecimentos da história europeia e suas repercussões na costa africana.

Entre os materiais esparsos, do arquivo desorganizado de Nize, constam traduções e partes dos documentos analisados por ela na tese e pelas suas referências intelectuais. Aqui transcrevemos e traduzimos parte das suas análises realizadas nas obras para criar reflexões centrais sobre a história da *Petite Côte* tanto quanto ideias que nos ajudam a compreender as críticas elaboradas pelo júri da sua banca de tese. No terceiro tomo da sua obra a apresentação dos documentos, referentes a descrição da *Petite Côte*, dentro da obra de Francisco de Lemos Coelho (1669), foi precedida pela apresentação dos documentos, na qual Moraes informou que a biblioteca Nacional de Lisboa possui dois documentos da segunda metade do século XVII, todos consagrados à descrição das Costas da Guiné.

Moraes elaborou uma síntese biográfica e da personalidade do viajante Francisco Lemos Moraes, o mesmo que apontou Guinala, localidade situada num afluente do Rio Grande, como o primeiro asilo que seus pais encontraram na Guiné como porto de refúgio:

Eles eram donos da mais bela e maior casa da Guiné no tempo deles. Ele menciona por outro lado que na sequência do surgimento de um desentendimento, trinta anos antes, entre o seu primo Cristóvão de Melo Coelho e o rei do país, este deixou a região para se fixar em Bolola e que os outros brancos o seguiram até lá. Como ele se lembra de outra parte que Bolola foi o primeiro canto que recebeu na Guiné, concluiu H. Pinto Rema que Lemos nasceu em Bolola. A hipótese parece pouco plausível, Coelho declarou - no final do capítulo que se dedica a Gâmbia - que se propõe a descrever o resto da Costa da Guiné que ele percorreu e onde residiu durante 23 anos (...). Ele teve uma vida independente e muito cedo deixou a casa do pai para se dedicar ao comércio de âmbar, referindo-se a ilha roxa (uma das Bissagos) onde começou a ganhar a vida “trocando por âmbar a roupa que usei ao sair da casa dos meus pais”. Sua estadia mais longa parece ter sido a Gâmbia, onde ele relata ter permanecido por quatro anos. Ai recusou, para não privar os seus compatriotas de um comércio de que o inimigo teria se beneficiado, a oferta do general inglês John Lad, que lhe concedeu todas as facilidades para explorar o Rio de São João, onde alegou que poderia ter um importante tráfico de cera, couro, negros e marfim. Esteve também em Casamance e em Geba, residiu em Cacheu e em Bissau, viajou por Bissagos, visitou Serra Leoa. Ele admite, francamente por outro lado, sobre a Costa entre o rio Nunez e a Ilha de Los, não ter ultrapassado a Serra Leoa, não ter ido ao Rio Senegal. Da mesma forma, ele relata de forma impessoal os acontecimentos que não presenciou. Na versão de 1669, relata ter passado 23 anos na Guiné. (Moraes 1998,151)

Nize esclareceu que duas descrições seiscentistas da Guiné de Francisco Lemos Coelho Lisboa foram publicadas por Damião Perez, 1953, e estes textos compuseram, originalmente, sua dissertação de mestrado apresentada em 1972, na Universidade de Paris, Sorbonne I. A dissertação teve como título *La Petite Côte d'après Francisco Lemos Coelho*, sob a direção dos falecidos professores Raymond Mauny e Yves Person.

Como anotou Moraes, entre os autores do século XVII, Lemos Coelho foi, de longe, o melhor conhecedor do país. As suas descrições da costa senegalesa contrabalançam as dos outros viajantes europeus que afirmaram, após uma estada de alguns dias ou algumas horas no porto, que as mulheres eram fáceis, o povo ladrão e o clima difícil:

Uma viagem da qual Le Maire reclamou, ao longo das três páginas, foi descrita por Coelho nestes termos: a estrada é agradável para suas numerosas aldeias plenas de animação e de abundância de vinho de Palma apreciado entre os brancos. Suas descrições se assemelham bastante às impressões que um homem branco do campo pode ter: admira os cavalos, o porte nobre das mulheres, a perícia dos ferreiros. Se obviamente aprecia o dinheiro, é o único a aconselhar a doação generosa, a admitir que os lucros reembolsam tudo, a pensar em terminar os seus dias na Guiné. (...) Coelho com objetividade e medida que poderia inspirar nosso tempo, escreve em seu prólogo a descrição: “deixando de lado o campo aberto aos estudiosos, também fui impelido a escrever este breve esboço pelo desejo de informar aqueles que

decidem se estabelecer em um dos portos desses muitos reinos, do que será necessário para eles, se eles são privados de capital, para adquiri-los em um número de ano proporcional à sua indústria e sua boa sorte. O melhor capital, para quem dele se priva, consiste em chegar cheio de bons hábitos de afabilidade, bondade e boas disposições. Eles conservarão na memória que são hospedes e forasteiros, que se encontram em países cuja soberania os negros não lhes concederam e também que, se estes são pagãos por não terem recebido as luzes da Fé, não deixam de ser muito cuidadosos em seus negócios, muito gratos pelo bem que lhes é feito, mas muito ressentidos com as ofensas que recebem. Acima de tudo, são muito liberais. Que eles não cortejem suas esposas, um crime grave que podem cometer; em muitos lugares isso lhes custaria a vida e riqueza em outro. (...) (Moraes 1998,152)

Nas palavras de Moraes a obra de Francisco Lemos Coelho tinha relevância por restituir um clima de prosperidade econômica, tanto quanto confirmava o desenvolvimento alcançado pelo comércio de couro. Os seus lucros beneficiaram os residentes de origem judaico-portuguesa, mas igualmente os soberanos e até os simples habitantes. No entanto, achou importante moderar as avaliações do autor considerando seu sistema de referências culturais e de sociedade. Em seguida, Moraes fez uma tradução da *Descrição da Passagem de Coelho* em 1684 na região da *Petite Côte*, argumentando que esta versão da passagem foi escolhida por apresentar riquezas de detalhes, sem, no entanto, ser considerada como um reflexo da situação na *Petite Côte* na data da sua redação.

A pesquisa de Moraes indicou que dos 79 anos de presença das potências europeias na Senegâmbia, 58 foram esclarecidos a partir da análise de vários documentos. Estes documentos tiveram importância desigual, mas alguns continham informações detalhadas sobre os costumes dos habitantes e referendou dados econômicos. O comércio de couro, por exemplo, ficou suficientemente conhecido, tanto que foi possível traçar sua evolução em um gráfico de exportação. As margens beneficiárias do comércio dos Europeus (português, holandês e francês) com os africanos foram avaliadas enquanto um exame dos arquivos da Companhia holandesa permitiu estimar a importância do tráfico negroiro.

Segundo Moraes, ela escolheu estudar a região da *Petite Côte* porque tal região se constituiu como um microcosmos das primeiras confrontações entre as potências ocidentais no continente africano. A prosperidade econômica da região baseou-se nas atividades comerciais e portuárias. Com a presença de navios de diversas nacionalidades a região constituiu uma atmosfera cosmopolita para os povos da *Petite Côte*, local onde falavam várias línguas não africanas. A atmosfera era caracterizada pela tolerância religiosa, a mistura racial, a proteção dos interesses estrangeiros, a importância do comércio e a habilidade dos africanos (Moraes1998, 381)

Como argumentou Moraes, as sociedades europeias eram mais evoluídas, em termos de técnica e economia que as sociedades africanas. A sociedade africana era caracterizada pela maioria de camponeses, vivendo uma economia agrária de autossustentação. As correntes de comércio transaarianos não mudaram tal situação. A população costeira de pescadores, agricultores e artesãos, fortemente diferenciada, impressionou os viajantes. Isto permitiu às diversas fontes de informação ter uma descrição muito variada desses

habitantes do seu vestuário, adornos, hábitos alimentares, armas, maneira de selar os cavalos. Moraes encontrou uma riqueza de observações relativas aos ofícios, o comércio entre as etnias e também os costumes (casamentos, nascimentos e enterros), as religiões (o islã aí já combatia as religiões de origem), os choques, os afrontamentos políticos dos reinos costeiros africanos (Moraes 1998, 382)

No prefácio do primeiro tomo da obra de Nize, Lilyan Kesteloot³, escreveu que, em 1993, ela considerava a obra de Nize importante porque os livros dos franceses, sobre o mesmo tema, estavam esgotados e se referiam principalmente ao século XIX, como era raro encontrar as obras de Cultru, Labat, Rochefort, Saint-Lô. Para Kesteloot os quatro volumes da obra de Nize poderiam ser vistos como uma mina de ouro de informações completamente novas, pois neles se encontravam fatos, episódios, anotações que enriqueciam o que sabíamos, bem como poderíamos confirmar informações que completavam as sínteses de Abdoulaye Ly ou de Jean Boulège. (Moraes 1993, 17)

Para Kesteloot os navegadores e comerciantes do século XVII poderiam ser vistos, verdadeiramente, como os primeiros turistas, como os primeiros jornalistas vindos da Europa. Estes não poderiam ser vistos como intelectuais do porte de Ibn Khaldoun ou René Caillié, mas tiveram sentido de observação quando descreveram a cola, o tráfico de âmbar cinzento ou o “ferro de Namur”. Como analisou Kesteloot os relatos dos europeus, homens de negócios, marinheiros, oficiais, militares, falavam sobretudo, deles mesmos frente ao evento do tráfico de escravos, por exemplo. Para a intelectual o livro de Nize era importante, naquele fim do século XX, tendo em vista as transformações metodológicas e conceituais da própria História, que deixou de valorizar fatos e datas para privilegiar a História dos povos e dos costumes. O livro constituía um período mal conhecido da história da África Ocidental e, com a ajuda analítica de documentos franceses e das tradições orais dos griots, seria possível construir uma obra na linha teórica de Le Roy Ladurie, Duby e Miquel, que defenderam o conceito de “carne da história”, sendo esta carne reveladora dos homens que viveram e fizeram história. (Moraes 1993, 17)

O primeiro tomo tem então dois prefácios, o segundo foi escrito por Guy Thilmans, outra referência intelectual e parceiro de pesquisa de Nize, tanto que, no segundo tomo, ela escreveu que sua obra esteve sob a direção de Guy Thilmans. Se voltarmos ao relatório de pesquisa, no qual Nize faz um balanço das suas atividades, realizadas entre 1983-1984, veremos que existiu a intenção de escrever um livro em conjunto com Thilmans. Nize e Thilmans publicaram vários artigos em conjunto no *Bulletin de l'Ifan*. Nas primeiras linhas,

³ Lilyan Kesteloot estudou autores africanos da literatura francófona, mas também se preocupou em entender as ligações com o mundo afro-americano. A autora se interessou por autores clássicos, como Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Emmanuel Dongala e Cheikh Hamidou Kane, assim como explorou a literatura feminina e também autores mais jovens, dialogou com as obras das escritoras Marise Condé, Fatou Diome e Gisele Pineau. Kesteloot escreveu um obra clássica intitulada *História da Literatura Negro Africana*. Aqui vale destacar sua obra nomeada *Césaire et Senghor, un pont sur l'Atlantique*, link: <https://www.casafrica.es/pt/pessoa/lilyan-kesteloot>.

do prefácio escrito por Thilmans, ele concordava com Kesteloot quanto ao caráter anedótico da tese de Nize, preocupada com particularismos históricos e curiosidade factual. O pesquisador nos revelou em seguida, que este lado factual foi criticado pelo júri da tese que acusou Nize de “faire du Cuoq”. Como se Nize tivesse imitado a metodologia de pesquisa de J. Cuoq, Thilmans considerou que esta crítica era duplamente injusta, porque achava o trabalho de J. Cuoq de grande utilidade e, para uma tese do terceiro ciclo, não considerava, necessário utilizar os clássicos *grands mouvements*. Os *grands mouvements* podem ser traduzidos como movimentos baseados em análises críticas dos documentos relativos a uma dada época, passando em seguida para a síntese. Já no fim do prefácio concluiu que não foi o tráfico que provocou a guerra dos marabus e sim a guerra que deu origem a *Petite Côte*, ao desenvolvimento do tráfico.

Relendo os documentos esparsos de Nize, e comparando os rascunhos dos prefácios do seu primeiro tomo com os prefácios publicados, percebemos que Nize suprimiu parte dos textos escritos por Kesteloot e Thilmans ou tal edição pode ter sido efetivada pelos dois pesquisadores belgas. Aqui destacamos mais ideias, encontradas nesses rascunhos, que nos ajudam a compreender a obra de Nize à luz da caracterização e evolução da historiografia da Senegâmbia e a partir das posições teóricas dos seus mestres. Entre os parágrafos suprimidos do rascunho do prefácio, escritos por Thilmans, localizamos um antigo conflito que nos permite aprofundar outra reflexão sobre o uso das fontes portuguesas. Thilmans começa o parágrafo argumentando que o capítulo relativo a *Petite Côte*, do jesuíta Balthasar Pereira, permite seguir, de maneira detalhada, as peripécias de uma missão católica. Em razão de uma abundância de documentos conservados, esta missão seria melhor conhecida do que as outras duas do século XVII: as dos capuchinhos franceses e dos frades espanhóis. E acrescentou um ponto de inflexão, ou uma crítica ao historiador Avelino Teixeira da Mota, que discordava desta leitura de Thilmans. Se referindo ao Avelino, Thilmans disse que ele havia considerado o capítulo da tese de Nize, sobre os portugueses, “longo demais e que o mesmo tinha interesse apenas para os portugueses”. Discordando de Teixeira da Mota, Thilmans acrescentou:

Para nos Teixeira da Mota enganou-se, com efeito, percebeu-se que o triunfo do islão, nesta parte da costa, era pelo fato de que todo o muçulmano que chegava a este país se esforçava para por em prática geralmente a sua atividade comercial e religiosa ao mesmo tempo. Já não era o caso dos residentes de origem europeia (euro-africanos) nem mesmo dos visitantes, que eram os padres envidados pelo Bispado das Ilhas de Cabo Verde, para visitarem seus correligionários. Quanto aos jesuítas, animados desta vez pelo zelo da conversão, cada vez em menor número, o que não lhes permitia triunfarem sobre seus antagonistas muçulmanos. Nota-se também a atitude muito rígida desses jesuítas exigindo, por exemplo, a destruição das estátuas dos ancestrais (Rascunho do prefácio da tese de Nize)

Por que Nize ou Thilmans recuaram na apresentação das críticas centradas na leitura de Teixeira da Mota no prefácio do primeiro tomo da tese?

Retomando a entrevista professor Paulo Farias salientamos que ele não conseguiu aprofundar, em entrevista, dados centrados na dinâmica da trajetória acadêmica de Nize mas mostrou-se um exímio conhecedor das produções da rede de pesquisa de Nize, além de defender que a pesquisa da *Petite Côte* é potente pelo poder de gerar outras reflexões, pesquisas, dissertações e teses:

Ninguém pode estudar a *Petite Côte* sem ler este livro. É uma obra indispensável. Seria uma loucura, um historiador, ou qualquer pessoa que queira se informar sobre esta região não ler este livro. É uma documentação preciosa. E toda no mesmo lugar, você compra este livro, coloca embaixo do braço e estuda, leva para casa, em vez de pesquisar em museus e bibliotecas espalhadas pelo mundo afora. E além disso, não é só a simples tradução, é a contextualização, ela procura adicionar coisas da biografia, de quem escreveu documentos, quando tem dados, quais tipos de atitudes políticas estavam seguindo. São livros que primeiro lhe dão muita informação e segundo sugerem perguntas novas que você próprio pode fazer a si mesmo e abrir suas próprias linhas de pesquisa. Esses livros duram muito porque eles não se esgotam em si próprio. Eles abrem caminhos para outras pessoas fazerem pesquisas novas a partir dali. É um livro importante, é uma coisa generativa (...) (Entrevista realizada em dezembro de 2022)

Os conflitos em torno de uma interpretação elaborada por pesquisadores portugueses, africanos e americanos latejavam na interpretação da temática do tráfico. Em diálogo com os relatos dos viajantes e historiadores, Boubacar Barry concluiu que a pesquisa de V. Godinho lhe permitiu concluir que o Senegal, diferente da Gâmbia, foi uma fonte de escravos.

Frequentemente, esquece-se de mencionar a importância dessa atividade do tráfico negreiro durante os primeiros anos da ocupação portuguesa na costa da África. De fato, o estudo recente de umas das primeiras tentativas de cana de açúcar, como mão de obra servil, na Ilha de São Thomé, revela a existência, ao longo do século XVI, de um tráfico de escravos com Arguim. Em 1600, Lavanha, observando as vantagens do comércio português no Rio, mencionava que os escravos representavam o essencial do tráfico. Os holandeses que, no primeiro quartel do século XVII, puseram as mãos nas colônias portuguesas, particularmente no Brasil do açúcar no Nordeste, precisaram continuar, no Rio Senegal, com esse tráfico de escravos, do qual se nota sua poderosa concorrência. Contudo é difícil explicitar a importância deste comércio; pode-se apenas observar que, em 1628, a carga tomada dos ingleses pelos dieepenses transportava cem escravos. Não se deve, contudo afirmar, que o comércio de escravos não constituiu muito cedo uma atividade importante, à medida que, como observa Abdoulaye Ly, a mão de obra negra desempenhava, logo na primeira metade do século XVII, um papel considerável na colonização das Antilhas (...) (Barry 2018,112)

Havia uma tendência em minimizar a importância da Senegâmbia no tráfico negreiro, mas um exame minucioso mostrou a antiguidade deste tráfico e sua permanência pela proximidade com as Antilhas. A obra de Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade*, tentou reduzir o número global de escravos vendidos para o Novo Mundo. Em 1790, um memorial apontou que a extração dos negros senegaleses era menos longa que a da Costa da Guiné. Barry afirmou que foi a rentabilidade da mão de obra que prevaleceu e uma deformação

racista foi atribuída ao que era, fundamentalmente, um fenômeno econômico. Resumindo, a escravidão não gerou o racismo. “O racismo foi antes a consequência da escravidão” (Barry 2018, 113)

Ibrahima Thioub dissertou as críticas apontadas pelos historiadores, afirmando que a fraqueza da tese de Curtin residiu no fato de que ele isolou a Senegâmbia de outras áreas envolvidas no comércio de escravos e se interessou pouco pelos aspectos qualitativos do comércio atlântico de escravos. Os historiadores dakaroases compreenderam que a dinâmica atlântica se tornou um fator central na evolução das sociedades da Senegâmbia, pela influência exercida sobre todos os aspectos na vida econômica, política e religiosa de suas populações. Por conseguinte, circularam várias versões sobre o significado do tráfico negreiro na Escola de Dakar. A abordagem nacionalista e cromática apontou um dedo acusador para as potências europeias, cuja desumanidade foi óbvia e, ao mesmo tempo, obscureceu a adesão das elites africanas ao tráfico atlântico de escravos. (Thioub, 2000, p.24)

Por conseguinte, analisaremos, a abordagem histórica impetrada pelo historiador Boubacar Barry para reconstruir - em sua dissertação orientada por Hubert Deschamps e Yves Person - a história do reino Waalo na tentativa destrincharmos outra crítica subentendida a pesquisa de Nize, no que concerne a exigência de narrar a história da África de um ponto de vista interior e a ausência de diálogo com a tradição oral. Boubacar Barry publicou a primeira versão da sua dissertação, sobre o reino de Waalo, em 1972. Em sua narrativa, a África não se submeteu ao seu “destino” de braços cruzados. Ele optou por realizar uma longa narrativa do Waalo, que vai de 1659 a 1859, pontuando ainda que uma das preocupações deste reino foi construir uma resposta ao “europeu conquistador”. Barry percebeu que a história do Waalo foi marcada pelo fator externo, pela chegada dos europeus e a evolução das suas necessidades comerciais. Daí sua necessidade em estudar a fundação da feitoria de St Louis, em 1659, como uma fase importante na fixação dos europeus na África, uma vez que o tráfico negreiro e o comércio da goma estabeleceram as relações do Waalo com os reinos vizinhos (Barry 2018, 50)

Com Barry aprendemos que apenas uma história global e interna das sociedades africanas permitiria o estudo do passado que deveria guiar e inspirar a construção do futuro, além disso, este estudo permitiria encontrar o efeito das respostas à generalizada conquista colonial. Ele recomendou, para o historiador, abandonar uma escrita da história calcada em outra história, mesmo que esta história tivesse gerado uma civilização brilhante. A partir desta abordagem fez críticas às narrativas históricas que fazem apologias das sociedades tradicionais africanas e negam o interesse histórico destas sociedades. Como defendeu Barry, a narrativa do fenômeno externo era de importância capital para a África, mas figurava como simples elemento para esclarecer a história interna do Waalo “Não temos de nos definir em relação aos outros, mas antes, de procurar em nossa história, corretamente colocada na evolução geral da humanidade, os propulsores de sua dinâmica interna”. Com seu estudo objetivou apreender as razões econômicas e políticas do atraso das sociedades africanas, as razões que deram origem aos preconceitos relativos aos povos africanos. Resumindo, seu estudo responderia a questão da estagnação econômica, política e social da África durante os quatro séculos que antecederam a conquista colonial. O pesquisador admitiu que seu objetivo, no

campo da pesquisa, ficou limitado em razão da escassez de documentos escritos para apreender a dimensão e a dinâmica interna do reino de Waalo.

A ausência de fonte para o período tratado por Barry, em seu estudo, está nos argumentos da tese de Nize. Nize não foi referenciada por Barry, que optou por uma referência mais antiga para o século XVII: o professor Jean Boulège, um intelectual com quem pôde estabelecer relações intelectuais frutíferas. Naquele contexto Barry recebeu a colaboração de Oumar Kane, Guy Thilmans, Abdoulaye Diop, Pathé Diagne, Muhamed El Chenaffi e Moctar Ould Hamidoun. Notamos que em 1972 Nize ainda não era referência bibliográfica, havia defendido apenas o mestrado. Como escreveu Barry, o Waalo se beneficiou de uma documentação escrita abundantemente para o período posterior às descobertas portuguesas. O período que compreende a fundação da feitoria de St Louis, 1659, à anexação, em 1859, foi privilegiado na história do Waalo enquanto as incertezas dos seus primórdios poderiam ser elucidadas pela tradição oral.

O permanente contato do Walo com as principais potências europeias, por meio do comércio Atlântico, permitiu a publicação de inúmeros relatos de viagens. Obras de compilação ou testemunhos diretos, esses relatos constituem hoje a fonte mais preciosa da história do Waalo. Os mais ricos em informações são os relatos de Claude Jannequin, senhor de Rochefort, em 1638; Dapper, em 1668; Chambonneau, em 1675; Barbot, em 1681; La Courbe, em 1685; Le Maire, em 1688; Gaby F.Y.B, em 1689; Pierre Labarthe, em 1784; Lamiral, em 1780; Xavier Gobery, em 1785; Jean Baptiste-Leonard Durand, em 1785; Geoffroy de Villeneuve, em 1785. (Barry 2018, 53)

A confrontação entre a tradição oral com os raros documentos escritos resultou na compreensão, por Barry, de que de uma maneira geral a tradição oral ignorava inconscientemente o fator externo, que foi a presença europeia em St Louis. Mesmo com a existência da tradição oral registrada por escrito, o historiador realizou três viagens de estudo no Waalo entre 1968, 1969 e 1970, visando completar a documentação, e visitou as aldeias Roos Beetyo, Ndiange, Richard Toll, Khuma, Dagana, Tungene, Garak, Ndeer, Roos e o país Trarza. Em sua análise ficou desapontado com a ausência de elementos novos referentes aos relatos de Azan, Yoro Dyaw e Amadou Wade que permaneceram como as principais fontes da tradição oral e, constatou, a partir do comportamento e das declarações de inúmeros informantes, uma “atitude histórica inconsciente” que mostrava que o Waalo ainda vivia no “coração dos homens”, com suas brigas internas e suscetibilidades herdadas do passado (Barry 2018, 58).

Para Barry o principal erro dos historiadores foi considerar as tradições orais como complemento dos documentos escritos. Em sua visão as tradições orais veicularam um discurso histórico manipulado pelas necessidades dos detentores da oralidade e o silêncio recaiu sobre a questão da participação dos africanos no tráfico de escravos. As tradições orais mencionaram, de vez em quando, o número de prisioneiros no curso das diversas guerras dos reinos senegambianos. A questão do tráfico negreiro foi reconstituída a partir dos arquivos e das relações dos viajantes europeus. A memória do sofrimento referente a deportação dos africanos, para o outro lado do Atlântico, ficou

conservada na América como objetivo de lutar contra a escravidão (Barry 2000, 40).

No plano do estudo interno da sociedade wolof encontramos a tese de Boubacar Ly, *L'Honneur dans la société wolof et toucouleur* e a obra de Pathé Diagne, *Pouvoir politique traditionnel en Afrique noire*. Barry confirmou que os relatos dos viajantes constituíram as fontes mais importantes para os períodos longínquos e trataram o Waalo apenas numa perspectiva comercial. Como exceção, citou o relato de Charbonneau, de 1673 a 1677, por constituir a história dos povos ribeirinhos do Senegal. Tais testemunhos não lhe permitiram aprofundar análises centradas nas instituições políticas e sociais, sobre a história interna do país. Os relatos não deram conta de caracterizar o conjunto da Senegâmbia, além de conterem informações confusas.

Ibrahima Thioub no artigo referente a historiografia da Escola de Dakar, argumentou que vários pesquisadores contribuíram para o dinamismo da Escola de Dakar, entre os pesquisadores destacou o nome de Nize Isabel de Moraes em nota de rodapé, assim como nomeou Charles Becker, Victor Martins e Guy Thilmans como aqueles que anotaram e publicaram diversos documentos e fontes da história da Senegâmbia. O que seria a Escola de Dakar? Ibrahima Thioub encontrou dificuldades em definir a expressão “Escola de Dakar”, um conceito presente nos escritos de Boubacar Barry (1988, 16-17). Entre os limites e a imprecisão do conceito admitiu que a Escola não se constituiu formalmente como um manifesto, um programa de pesquisa e com instrumentos metodológicos específicos, lançando assim mais indagações para refletirmos sobre a escola: bastou ter passado parte ou toda a carreira como pesquisador ou professor universitário em Dakar para fazer parte desta Escola? É possível estabelecer uma genealogia de todas as obras dos historiadores de Dakar para vinculá-los a uma tradição historiográfica específica?

Thioub afirmou que foi a partir de 1960 que professores e pesquisadores franceses, atendendo a fortes demandas e iniciativas próprias, revolucionaram a pesquisa em história da África ao se abrirem para a perspectiva de escrever a história da África a partir do interior. Estes intelectuais realizaram críticas ao conhecimento colonial e reconheceram as tradições orais como fontes para escrever a história da África. Yves Person, depois Catherine Coquery-Vidrovitch e Jean Devisse, tanto em Paris como em Dakar, contribuíram para a formação de gerações de historiadores. A Escola de Dakar contou também com as colaborações de antropólogos, como Claude Meillassoux e na mesma linha, os estudos realizados por Jean Boulège, Yves Jean Saint Martin e Christian Roche, entre os historiadores. Estas contribuições não se limitaram aos estudos das sociedades senegalesas na versão do africanismo francês, assumiu ainda a forma de uma análise crítica dos modos de produção da intelectualidade africana. (Thioub 2000, 2).

Como narrou Thioub, diversas razões históricas explicam a preponderância da influência francesa na Escola de Dakar em comparação com as outras escolas africanistas. Notamos que mesmo destacando o nome de Nize, entre os trabalhos da Senegâmbia, Thioub não acrescentou América Latina ou Brasil ao nacionalizar os pesquisadores e suas contribuições. A Escola de Dakar, na versão de Thioub, foi frequentada por investigadores das ciências sociais, especialistas da Senegâmbia: “africanos, norte-americanos e

britânicos”, que abriram novas perspectivas de pesquisa. Apesar deste problema relativo à nacionalidade, aqui sabemos que Nize teve, mesmo que de forma tímida, o reconhecimento dos pares em Dakar e, ao mesmo tempo, encontramos os argumentos para não enquadrá-la entre aqueles que provocaram rupturas na História Moderna do Senegal. No prédio do Ifan, inclusive, suas obras estão expostas e vendidas, entre outras referências bibliográficas, para o público acadêmico.

A escola de Dakar está ligada à fundação do Ifan e ao Departamento de História da Universidade de Dakar, que formou várias gerações de historiadores a partir dos anos 50, marcada pelo caráter multinacional e multidisciplinar. Os fundadores da Escola Histórica de Dakar produziram um corpo de trabalho relativamente forte e foi a crise política de maio-junho de 1968 vivida pelo Senegal e, concomitantemente, pela Universidade de Dakar, que provocou um primeiro questionamento a supervisão francesa sobre as instituições universitárias senegalesas. A maioria dos historiadores de Dakar continuou a receber sua formação de doutorado em universidades francesas, apesar da abertura gradual para universidades norte-americanas, onde muitos estudos referentes à história da Senegâmbia continuaram a ser realizados.

Ancorados no projeto nacionalista anticolonial, os historiadores de Dakar realizaram críticas aos ideólogos da colonização. Boubacar Barry, por exemplo, considerou a publicação de *Nations Negres et Cultures* de Cheikh Anta Diop e *La Compagnie du Sénégal* de Abdoulaye Ly como uma grande ruptura epistemológica na historiografia colonial. Os membros da escola de Dakar tentaram fazer da escrita um ato que exigiu um compromisso tão militante quanto profissional. Neste sentido, na obra de Cheikh Anta Diop, Ibrahima Thioub localizou que a convergência entre projeto político e pesquisa histórica permaneceu forte, tendendo a fundir os dois campos. Por outro lado, a pesquisa histórica relativa a um determinado período, espaço ou sociedade ocupou um lugar pequeno na obra de Cheikh Anta Diop. Mesmo em Cheikh Anta Diop foi possível registrar uma abundância de referências gregas e latinas.

Na narrativa de Cheikh Anta Diop encontramos a demonstração da existência de uma antiguidade africana anterior à da Grécia e de Roma, cujo modelo era dominante na produção historiográfica da Europa. Ele construiu uma narrativa reveladora das conquistas espirituais e materiais da antiguidade africana, assim como estabeleceu filiação às sociedades africanas dos tempos modernos e contemporâneos. O problema foi demonstrar, segundo os cânones do modelo historiográfico dominante, que a civilização que se desenvolveu, no vale do Nilo na antiguidade, foi obra de africanos da “raça negra”. Cheikh Anta Diop argumentou que a humanidade emergente no clima paleo da África Oriental só poderia ser pigmentada. Continuando na mesma lógica, mostrou que a civilização faraônica teve sua origem no vale superior antes de instruir mais tarde outras sociedades mediterrâneas. Por fim, defendeu a tese da unidade cultural da África ao estabelecer suas bases históricas ancoradas nas sociedades do continente no vale do Nilo e não no Saara “considerado primitivo” (Thioub 2000, 15).

Diferente de Senghor, Cheikh Anta Diop atribuiu “às línguas africanas um valor primordial como meio de acesso a modernidade”, o que criou uma oposição política entre Senghor e C.A. Diop, resultando na excomunhão de Diop da Universidade francesa e em sua marginalização na Universidade de

Dakar. A saída de Léopold Sedar Senghor (1960-1980) do poder e a sua substituição por Abdou Diouf contribuiu em grande parte para amenizar as relações de poder com Cheikh Anta Diop. Assim foram confiadas aulas no Departamento de História ao C. A. Diop, quebrando três décadas de isolamento do egiptólogo. Em 1982 a Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de Dakar e Edições Sankoré, de Pathé Diagne, organizaram um simpósio para discutir as ideias do egiptólogo. Cheikh Anta Diop viveu uma curta experiência como professor, uma experiência que foi interrompida pela sua morte em 1986.

Ao analisar o caráter contraditório dos processos históricos, os historiadores de Dakar romperam com a história da África reduzida aos gestos dos grandes homens. Sem dúvida, localizamos estes limites na abordagem histórica da obra *A la découverte de la Petite Côte*, por narrar uma história política e econômica balizada nas ações do homem estrangeiro/europeu. Muito ciente da importância do uso das fontes orais na época em que escreveu a tese, Moraes argumentou que seu trabalho não utilizou dados obtidos pelo estudo das tradições, os quais constituíram um outro tipo de pesquisa relacionado às línguas e centralizado em outras diversas técnicas, cujas preocupações quase nunca coincidiam com as preocupações dos autores dos documentos de origem europeia. A princípio lemos este argumento de Nize como uma espécie de posição política e como uma espécie de defesa para preservar o texto original da tese. Os argumentos apresentados por Boubacar Barry, referente a dificuldade de extrair informações das tradições para explicar a influência do fator externo, nos acontecimentos da Senegâmbia, nos esclareceu a justificativa de Nize. A supervalorização do uso das fontes escritas na tese de Nize está traduzida na reflexão de Charles Becker. O historiador explicou que as fontes escritas foram privilegiadas em relação às fontes internas na reescrita da história da Senegâmbia. (Barry 2000, 33).

Neste artigo nos esforçamos para dissertar as críticas a partir das abordagens históricas que vigoravam no contexto, com o esforço de mostrar as transformações metodológicas e conceituais para a história da África. Num primeiro momento nos incomodamos com esta narrativa factual e abraçamos esta visão de que o texto de Nize é bastante anedótico, mas depois concordamos com Kesteloot e com Thilmans, quando argumentaram que a tese avançou em outras direções ao contemplar narrativas relativas aos costumes da Senegâmbia do século XVII. Nas homenagens aos intelectuais que contribuíram para sua carreira, apresentadas no prefácio da tese, Nize não se mostrou incomodada com os resultados da sua pesquisa. Por fim, sua abordagem privilegiou uma narrativa histórica preocupada em explicar os “intercâmbios recíprocos e de influências multilaterais” para história da *Petite Côte*, negligenciando um discurso histórico calcado na “repatriação da África”, como defendeu Joseph Ki-Zerbo (Zi-Zerbo 1999, 9).

Concluindo, defendemos que Nize não teve traços de simpatias pela história colonial, como não tiveram seus mestres e orientadores, também estudiosos da história europeia. Consideramos, inclusive, que Nize era antirracista, visto que analisava e criticava o crescimento do racismo na América. Era uma historiadora preocupada com o legado escravista e colonial ao pontuar, em seu *currículo*, os problemas educacionais e econômicos compartilhados pelo “Terceiro Mundo”. Ibrahima Thioub lançou uma questão fulcral para entendermos o momento político de escrita das pesquisas de Nize. Nas palavras de Thioub os primeiros historiadores de Dakar enfrentaram um grande desafio: escrever a história de acordo com os padrões acadêmicos desenvolvidos a partir das trajetórias históricas das sociedades europeias. Eis a questão formulada pelo historiador: seria possível, com os instrumentos e métodos da disciplina, então em vigor, escrever uma história da África credível para as autoridades acadêmicas da época? Conjecturamos que para Nize esta barreira parece ter sido quase intransponível, como se tivesse abraçado a primeira e única oportunidade para acessar o Instituto Fundamental da África Negra? Para entrar na Sorbonne?

REFERÊNCIAS

- BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: o desafio da História Regional. Brasil*; Amsterdam: South South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS); Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) da Universidade Cândido Mendes (UCAM), 2000.
- BARRY, Boubacar. *O reino de Waalo, o Senegal antes da conquista*. Rio Branco: Nepan Editora, 2018.
- BECKER, Charles & DIOUF, Mamadou. “Histoire de la Sénégalie: une bibliographie des travaux universitaires”. In: *Journal des africanistes*, 1988, tome 58, fascicule 2. pp. 163-209.
- BRESCIA, Raissa. *África imaginada: história intelectual, pan-africanismo, nação e unidade africana na Présence Africaine (1947-1966)*. Tese do Programa de Pós Graduação em História da UFMG (2018)
- COQUERY-Vidrovitch, Catherine. L'historiographie africaine en Afrique. *Revue Tiers Monde* 2013/4 (n 216), p 111 à 127.
- CURTIN, F. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história geral. *História Geral da África*. Brasil/Unesco: Ministério da Educação, Universidade Federal de São Carlos, 2010
- DESCAMPS, CY. “Hommage à Guy Raoul Thilmans”. In: *Outre-mers*, tome 89, n°334-335, 1er semestre 2002. L'électrification outre-mer de la fin du XIXe siècle aux premières décolonisations. pp. 683-687.
- MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la Petite Côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)*. Dakar: Université Dakar, IFAN, Cheikh Anta Diop de Dakar, 1998. (tomo 3)
- ; *À la découverte de la Petite Côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)*. Dakar: Université Dakar, IFAN, Cheikh Anta Diop de Dakar, 1993. (tomo 1)
- NDIAYE, El Hadji Malick. Le musée Théodore Monod d'art africain: du fonctionnalisme ethnographique au formalisme esthétique. In. *Arte rupestre africain. De la contribution à la découverte d'un patrimoine universel*. Allemagne: Institut Frobenius, Université Goethe de Francfort-sur-le Main, 2017

- SCHLICKMAN, Mariana. *A introdução aos estudos africanos no Brasil: 1959-1987*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.
- , *Os argonautas do Atlântico Sul: Raimundo Souza Dantas e o nascimento da política externa independente nas décadas de 1950-1960*. Florianópolis: Universidade do Estado de Santa Catarina, 2020.
- THIOUB, Ibrahima. *L'historiographie de l'Ecole de Dakar, entre militantisme anti colonial et memoires. La quête d'une écriture professionnelle de l'histoire*. Franca Instituto de Estudos Africanos, 2000.
- ZI-Zerbo, Joseph. *História da África Negra*. Portugal: Publicações Europa-América, 1999.

(DES)FRAGMENTANDO UMA NARRATIVA SOBRE A VIDA ACADÊMICA DE NIZE

ISABEL DE MORAES, HISTORIADORA DA *PETITE CÔTE*

Artigo recebido em 28/02/2023 • Aceito em 23/05/2023

DOI | [doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.75421](https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.75421)

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

ARTIGO

Um defeito de cor (2006)
DE ANA MARIA GONÇALVES E
OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO
DA ESCRAVIDÃO

RENATA DAL SASSO FREITAS
Universidade Federal do Pampa
Jaguarão | Rio Grande do Sul | Brasil
renatadsf@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1543-2274

O presente artigo tem por objetivo tomar o romance *Um defeito de cor* (2006), de Ana Maria Gonçalves como ponto de partida para uma reflexão a respeito da representação da escravidão na historiografia e na prosa de ficção histórica contemporâneas. Narrando a trajetória de Luiza Mahín, personagem mobilizada pelo movimento negro no Brasil, o romance tem como uma de suas características as referências e o diálogo que mantém com a historiografia recente da escravidão. Demonstrarei como o romance e como a própria historiografia esbarram nas limitações impostas a essas formas de representação do passado por seus vínculos com preceitos teóricos oriundos de conceitos de história, agência e tempo histórico vinculados à experiência moderna ocidental e, dessa forma, se apresentam muitas vezes como impasses para a compreensão dessas realidades.

Romance histórico, historiografia, escravidão

ARTIGO

Um defeito de cor (2006)
BY ANA MARIA GONÇALVES
AND THE LIMITS OF THE
REPRESENTATION OF SLAVERY

RENATA DAL SASSO FREITAS
Universidade Federal do Pampa
Jaguarão | Rio Grande do Sul | Brasil
renatadsf@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1543-2274

The present article aims to take the novel *Um defeito de cor* (2006) by Ana Maria Gonçalves as a starting point for a reflection on the representation of slavery in both contemporary historiography and prose fiction. Narrating the trajectory of Luiza Mahin, a character mobilized by the Brazilian Black movement, the novel has, as one of its traits, references and an established dialogue with the recent historiography of slavery. I will demonstrate how the novel and how historiography proper encounter the limitations imposed on these forms of representation of the past because of its ties with theoretical precepts arising from concepts of history, agency and historical time linked to the western modern experience and, in this way, present themselves as impassable for the understanding of these realities.

Key-words: Historical novel, historiography, slavery

O propósito do presente artigo é fazer algumas considerações sobre as possíveis inflexões entre a história e o romance na contemporaneidade através do romance *Um defeito de cor* (2006) de Ana Maria Gonçalves e demonstrar como esta obra pode servir de ponto de partida para se pensar as dificuldades de representação da escravidão tanto na historiografia como na escrita literária aos moldes ocidentais na contemporaneidade.

Para tanto, este trabalho está dividido em duas partes: em um primeiro momento, deterei-me em como algumas leituras desta obra interpretam sua relação com a historiografia brasileira, demonstrando seu caráter referencial e ao mesmo tempo provocador a esta produção e relacionando-a com as dificuldades de representação da escravidão no Brasil; em seguida traçarei alguns paralelos entre o romance e as problematizações em relação à epistemologia ocidental a partir das intervenções às ciências humanas do que se chamou pensamento pós-colonial e giro decolonial e apontarei algumas possibilidades de leituras futuras desse tipo de representação do passado outras que não sua vinculação à uma tradição de romance realista.

Minha intenção é articular as tantas reflexões recentes que versam não apenas sobre como a disciplina histórica trata algumas temáticas e agentes, mas também a respeito de como ela se relaciona com outras representações do passado, muitas vezes tratando-os apenas como redutos vizinhos com quem mantém cordial convivência¹. No entanto, se queremos pensar o futuro da disciplina em um contexto em que o negacionismo histórico passa mais por estratégias de representação do que pela falsificação empírica (Ávila 2021), nos voltarmos para formas de relação com o passado outras que não apenas aquelas estabelecidas no sólido reduto dos arquivos e instituições vinculadas à educação formal me parece um exercício mais frutífero.

¹ Fazem-se necessários aqui dois deslocamentos: o primeiro é afirmar que, apesar de estar escrevendo sobre uma obra literária, sou uma historiadora de formação, cujas preocupações de pesquisa embora se voltem para a literatura, sempre tiveram relação com o estatuto da disciplina histórica, suas pretensões de verdade, e sua convivência com outras formas de representação do passado. Em segunda instância, delimitar o lugar de onde falo: enquanto uma professora universitária branca formada antes das leis 10.639/2003 e 11.645/2008 tornarem obrigatórios o ensino das histórias e cultura afro-brasileira e indígena. Tal fato precipitou uma revolução nas estruturas departamentais e curriculares dos cursos de História das universidades brasileiras, processo que acompanhei durante a pós-graduação. Assim sendo, estou partindo de um lugar que está deixando — tarde demais, a meu ver — de se enxergar enquanto transparente e de perceber certos fenômenos enquanto universais.

(D) EFEITOS DE REPRESENTAÇÃO

Um defeito de cor, segundo romance da escritora mineira Ana Maria Gonçalves, narra a vida de Luíza Mahin, mãe do poeta e advogado abolicionista Luís Gama (1830-1882). Gonçalves toma como ponto de partida a *Carta a Lúcio de Mendonça*, de 1880, de autoria de Gama, única fonte de informações de seu próprio punho sobre sua infância e família. Nascido em Salvador, Gama passou sua vida em São Paulo depois de ter sido vendido como escravizado pelo próprio pai. Na carta, ele descreve sua mãe como tendo sido uma mulher negra africana, liberta, que teria não só recusado o batismo no cristianismo, como também teria desaparecido — causando o abandono de Gama na primeira infância — após seu envolvimento no Levante dos Malês, de 1835, e na Sabinada, ocorrida dois anos mais tarde (Gama *apud* Schwarz, 1989).

Publicado dois anos antes de sua morte, o documento teria a função de elemento fixador das origens do poeta e de sua identidade para a posteridade, e é tomado como referência por seus biógrafos porque outros registros sobre sua vida escapam às fontes arquivísticas convencionais. Como salienta Dulcilei Conceição de Lima, esta carta também não se limita a servir de ponto de partida para se pensar a trajetória do próprio Gama, mas também opera como documento impulsionador da transformação de sua mãe em “figura mítica” do Movimento Negro no Brasil, principalmente por suas ativistas feministas (Lima 2001, 37). Essa resignificação foi mediada principalmente por representações literárias de Luíza Mahin que culminaram na publicação de *Um defeito de cor*. Mahin agora faz parte da memória institucional do Brasil enquanto personagem relevante, constando no Livro de Aço do Panteão da Pátria desde 2019 junto com Dandara dos Palmares, um movimento inscrito na resposta do Estado brasileiro a demandas dos movimentos negro e indígena, seguindo medidas como a criminalização do racismo, a obrigatoriedade do ensino da história da cultura e história africanas, afrobrasileiras e indígenas e a instituição de ações afirmativas em universidades e concursos públicos.

Com isso em mente, é pertinente abordar como estudos recentes têm se concentrado na relação entre este romance e a historiografia da escravidão. Dulcilei Conceição de Lima, ao tratar da construção da desta personagem como ícone do Movimento Feminista Negro, interpela a obra *Rebelião Escrava no Brasil*, de João José Reis, que aponta sua ausência ou a de uma personagem similar na documentação existente a respeito do Levante dos Malês. Segundo Reis, Mahin seria um “misto de realidade possível, ficção abusiva e mito libertário” (Reis 2003, 303), o que Lima contrapõe ao fato de que apesar de a produção acadêmica a respeito do período da escravidão ter sido importante para o resgate de negros e negras enquanto sujeitos de sua história, os personagens mobilizados pelos movimentos sociais foram buscados no imaginário por estarem mais próximos de suas vivências cotidianas e de sua memória coletiva (Lima 2011, 35).

Fabiana Carneiro da Silva, por sua vez, faz uma leitura de *Um defeito de cor* enquanto provocação à historiografia da escravidão no Brasil, afirmando que “a organização da obra parece incorporar procedimentos presentes nas novas narrativas históricas e ter como princípio a criação de uma experiência que nossa História ainda não deu conta de registrar” (Silva 2017a, 72). Carneiro da Silva demonstra como o romance dialoga com a historiografia recente, mais especificamente com a obra já mencionada de João José Reis sobre o Levante dos Malês, e demonstra ter mantido diálogo com esse historiador e seu grupo de pesquisa para fazer essas inflexões.

Como abordarei mais adiante, o romance de Gonçalves possui elementos em sua composição típicos do gênero que se convencionou chamar romance histórico: o uso de notas de rodapé para explicar expressões e eventos específicos e uma bibliografia de obras historiográficas e biográficas consultadas ao final. Tanto em sua tese sobre a questão da maternidade em *Um defeito de cor* (Silva 2017b) quanto no artigo aqui citado, Carneiro da Silva coteja a obra de Reis com o romance, apontando semelhanças em alguns trechos descritivos dos acontecimentos de 1835 (Silva 2017a, 87-89). A autora trabalha conceitualmente o texto enxergando nele a noção de suplemento de Jacques Derrida, ou seja, lê *Um defeito de cor* enquanto um constructo que viria suprir uma falta. Segundo ela, “a comparação entre o romance e o texto de Reis evidenciou que à História possível — uma História descontínua que manipula a noção de acaso em sua metodologia - o livro viria acrescentar algo” (2017a, 106).

Para tanto, em sua tese, a autora também ressalta que Gonçalves conjuga elementos das tradições narrativas afrobrasileiras com esses dispositivos do chamado cânone literário ocidental e do rincão dele ocupado pelos autores formadores² da literatura nacional, alguns dos quais me deterei mais adiante (Silva 2017b, 71). Por outro lado, o fato de que o romance está organizado na forma de uma carta que é ditada fornece a ele uma dimensão de oralidade interpretada por Silva na chave do conceito de “oralitura” de Leda Maria Martins (2003), concebido para denominar práticas performáticas corporais através das quais são transmitidas reminiscências de negros e negras diaspóricos. Este conceito, entre outros que serão tratados neste artigo, reflete as dificuldades não apenas de se acessar como também de se representar a diáspora negra e o passado da escravidão através das formas hegemônicas ocidentais.

No campo da história social, André Berenger de Araújo (2021) analisou *Um defeito de cor* como parte de um esforço mais amplo de se investigar os sentidos do romance histórico contemporâneo no Brasil. Se por um lado, Araújo mobiliza autores preocupados com a questão da modernidade e da subjetividade de afrodescendentes, como Paul Gilroy, por outro, sua leitura do romance ainda está bastante presa à interpretação da consolidação desse gênero oferecida por Geörgy Lukács em seus estudos clássicos *A teoria do romance* (1916) e *O romance histórico* (1955). Por mais que reconheça em *Um defeito de cor* certas características do romance histórico contemporâneo, caracterizado por Linda Hutcheon como metaficção historiográfica (1998) e por Amy Elias de romance metahistórico (2001), Araújo identifica e aborda aqueles aspectos da obra de Gonçalves mais afins com o gênero no oitocentos, vinculado com o regime moderno de historicidade (Hartog 2017).

Araújo defende que diferentemente de outros personagens do romance, que manteriam relações com o tempo distintas da experiência racionalista e mecanicista de tempo — característica da experiência “civilizatória” ocidental na modernidade — a protagonista e narradora Kehinde, nome africano da personagem Luísa Gama, apresenta sua vida em uma narrativa linear bastante apegada à descrição dos eventos históricos que testemunha. Ainda como marca dessa experiência, muitas vezes narra os acontecimentos de uma perspectiva removida, onisciente, provável reflexo das obras historiográficas apresentadas na bibliografia consultada pela autora. Por esse motivo e por construir o que

² Refiro-me aqui ao termo “formação” tal como aparece no clássico de Antonio Cândido, *Formação da literatura brasileira* (1934), que junto com outras obras, como *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Jr. e *Formação econômica do Brasil*, de Celso Furtado, que Marcos Nobre (2012) chamou de “paradigma de formação” nas ciências humanas brasileiras.

Araújo chama de um “acervo de experiências” do período da escravidão, o autor discorda das leituras que afirmam que o romance teria a intenção de se contrapor à historiografia tradicional, na medida que seus paratextos referenciam a mesma (Araújo 2021, 80).

No entanto, argumentei aqui que embora faça uso dos dispositivos, topos e recursos narrativos dos romances realistas do século XIX, a forma com que eles são mobilizados — e mesmo suas limitações — deixam evidentes as dificuldades da representação da diáspora e do período escravista. Apesar de parecer um romance aos moldes de Walter Scott, em que personagens são atravessados pela história e seus protagonistas se encontrem muitas vezes divididos entre dois mundos (Lukács 2011), muitas das motivações e da forma da obra de Ana Maria Gonçalves para narrar a vida desta personagem são afins a elementos presentes na prosa de ficção histórica contemporânea e mesmo de uma literatura negra brasileira, inscritas em outro regime de tempo que não aquele regido pelo conceito moderno de história, que muito deve à acepção hegeliana. Em um primeiro momento, portanto, me deterei em alguns aspectos da obra que à primeira vista remetem a essa tradição canônica ocidental.

Como primeiro deles, saliento que, de fato, o recurso do manuscrito encontrado por acaso, como narrado no prefácio à obra, é reminescente tanto de romances do cânone nacional como os de José de Alencar — nos volumes chamados *Alfarrábios* (1871), por exemplo — quanto do próprio cânone de formação do romance moderno inglês, em obras na forma epistolar como *Pamela* (1740) e *Clarissa* (1748). Nestas, Samuel Richardson se apresentava apenas como editor das cartas que os compõem, assim como a autora de *Um defeito de cor* se coloca apenas como tendo encontrado os manuscritos de Kehinde. Como já afirmado, o romance repete as práticas referenciais da prosa romanesca brasileira oitocentista, como notas de rodapé, e estabelece um diálogo com a produção historiográfica mais recente que compreende o período e os acontecimentos que impactam a vida de sua protagonista.

A negação do estatuto ficcional do romance fez parte do processo de estabelecimento do gênero ainda no setecentos, definido no estudo clássico de Ian Watt como “realismo formal” (Watt 2001 [1959], 32) e como “controle do imaginário” na produção de Luiz Costa Lima (2010). Estas obras canônicas, geralmente britânicas, tinham por característica contar a vida de seus protagonistas desde o momento de seu nascimento ou então a partir de sua entrada no mundo adulto, como é o caso de *The History of Tom Jones, a Foundling*, de Henry Fielding (1749) e *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, de Laurence Sterne (1759-1767). Da mesma forma, *Um defeito de cor* é uma narrativa sobre a vida de sua protagonista, iniciando com o assassinato de sua mãe e sua subsequente captura e venda como escravizada, indo até o momento em que decide narrar suas experiências ao filho que perdeu, em uma forma de explicação e de ajuste de contas com seu passado e com seus traumas.

Kehinde, em uma perspectiva que pode ser aproximada da dos romances históricos de forma geral, mais especificamente os de Scott, ocupa uma posição singular de parecer sempre um tanto quanto removida das situações que encontra. Sugiro que tal posição pode ser interpretada como um mecanismo de defesa, uma forma de manter sua integridade enquanto ser humano frente aos horrores e indignidades da escravidão mais do que mera técnica narrativa. Como marca desse posicionamento ambíguo, Kehinde refere-se a si mesma na maior parte do romance por seu nome africano, embora ao mesmo tempo nos informe que usava o nome de Luísa Gama entre os brancos. O nome próprio era um

elemento central ao romance em sua forma moderna, pois fornecia uma das muitas marcas da verossimilhança que atua como princípio unificador destas narrativas (Gallagher 2009, 635). Nos romances britânicos dos séculos XVIII e XIX, os nomes tinham por função ajudar o leitor a situar os personagens no mundo social recriado ficcionalmente. Em *Waverley*, de Walter Scott, o sobrenome do protagonista nos oferece um trocadilho com sua condição ambivalente perante os acontecimentos que presencia. Ao alternar ser Luísa e Kehinde, a protagonista de *Um defeito de cor* também denota o deslocamento de identidades comuns às trajetórias de indivíduos na modernidade e especialmente daqueles submetidos à violência do sistema escravista.

No momento de chegada ao Brasil, Kehinde recusa a sacramentação da alteração de sua identidade, o batismo, e com o auxílio de outras personagens, mantém práticas religiosas africanas. Contudo, ao contrário de mulheres como Agontimé, como apontado por Araújo (2021, 49-50), Kehinde não se aprofunda na busca de uma vida espiritual que emulasse aquela que poderia ter na África. Da mesma forma, também mantém relações esquivas com outras formas de se relacionar com os horizontes possíveis aos escravizados, como o quilombo. Mesmo seu envolvimento com os malês, apesar de decisivo, só é precipitado na última hora, e sua vida na África, como agudá³, é marcada também por essa mesma relutância. Adota seu nome brasileiro e batiza seus filhos africanos com nomes portugueses, enquanto aqueles nascidos no Brasil recebem nomes em iorubá.

Este estar e não estar de Kehinde — que pode ser entendido como representando a dupla-consciência atribuída a todos os diaspóricos na formulação original de W.E.B. Du Bois ([1903] 2007) — é também uma marca dos romances escritos por mulheres entre o final do século XVIII e o início do século XIX que narravam as experiências de colonização e ocupação inglesas tanto da Irlanda quanto da Escócia, como os de Maria Edgeworth e Elizabeth Hamilton. Tais romances tinham vínculos com práticas antiquárias e do que mais tarde se chamou etnografia, com seus protagonistas substituindo o leitor diante de uma realidade desconhecida. Aqui, em específico, tratava-se da descrição dos modos de vida, mecanismos de sobrevivência e hábitos do campesinato destes domínios britânicos, um reflexo do processo de racialização ao qual essas populações foram submetidas pelo colonialismo inglês, tendência observada em alguns autores vinculados ao que se convencionou chamar Iluminismo Escocês em meados do século XVIII (Sébastiani 2013, 13). Essas autoras, deixadas de fora do cânone literário e ignoradas por Lukács em seu estudo clássico, são a quem Scott deve boa parte dos motes e estratégias narrativas de seus romances (Price, 2016).

Walter Scott codificou estes procedimentos de modo que seus protagonistas e os personagens que encontram em seu caminho fossem manifestações de diferentes formas de relação com o tempo. Em seus primeiros romances, preocupados com diferentes momentos da história escocesa entre o último levante jacobita⁴ de 1745 e a Revolução Francesa, Scott usou esta estratégia para inscrever a elite daquele domínio em uma Grã-Bretanha moderna, através principalmente de sua representação dos *Highlanders* católicos partidários da dinastia Stuart. Embora normalmente se associe o que se convencionou

³ Agudá era como chamavam-se homens e mulheres escravizados que, depois de libertos, retornaram à África no século XIX.

⁴ Jacobita é a denominação dos partidários católicos da dinastia dos Stuart após a destituição de James II na Revolução Gloriosa de 1688.

chamar de “indianismo” na literatura brasileira oitocentista às produções de François-René de Chateaubriand, há muitos elementos da obra de Scott na produção de José de Alencar ou mesmo dos impulsos de registrar as línguas e vocábulos indígenas — operação que Scott fez em relação a diferentes formas de expressão das *Highlands* escocesas — da parte dos letrados vinculados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro como Antônio Gonçalves Dias e o próprio Alencar.

O vínculo do romance histórico oitocentista com a produção historiográfica do mesmo período é notório. François Hartog recentemente explicitou como os diferentes regimes de tempo afetaram tanto o estabelecimento da História quanto do que se convencionou chamar Literatura — e principalmente o romance —, e as tensões entre essas duas formas que as sociedades ocidentais encontraram de se relacionar com o passado (Hartog, 2017). Mais especificamente no Brasil, a centralização da produção historiográfica pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) teve efeito nas obras literárias produzidas por seus membros e por aqueles que gravitavam em seu entorno. Os relatos de viajantes e outras narrativas editados e publicados na Revista do IHGB ou por ação de seus integrantes serviram de amparo aos romances de José de Alencar como *O guarani* (1857) e *As minas de prata* (1865) de uma forma que pode ser considerada semelhante ao uso que Ana Maria Gonçalves faz da historiografia acadêmica recente da escravidão.

Embora romancistas como Scott e Alencar jogassem com o mítico e o inexistente ao mesmo tempo em que encontravam amparo na produção historiográfica do período em que escreviam, as motivações por trás do diálogo que romances como *Um defeito de cor* estabelecem com a historiografia profissional têm outros matizes que não apenas referenciais. Apesar de muitos destes romances oitocentistas já mobilizarem formas de relação com o passado que apontassem as dificuldades de representação do discurso histórico, as inflexões que realizavam nas narrativas nacionais tinham como propósito reforçar seu sentido teleológico e fundacional, e não demonstrar seus pontos cegos. No caso brasileiro, essa narrativa nacional mesmo no tocante à literatura estava calcada na defesa da supremacia branca, evidente na adoção da tese de Karl Friedrich von Martius, de 1845, de que a história do Brasil deveria ser escrita a partir da perspectiva do encontro entre três raças, como se fossem rios, no qual o rio de sangue português deveria absorver os “pequenos” afluentes indígenas e africanos (Von Martius 1845, 383).

A institucionalização das práticas letradas no Brasil também segue essa mesma lógica, com a alocação aos indígenas e negros a lugares específicos, como se fossem afluentes a *contribuir* para um rio. Como aponta Conceição Evaristo, a branquitude brasileira não encontra problemas para reconhecer referenciais negros ou africanos na cultura nacional, mas “[...] quando se trata do campo literário, cria-se um impasse que vai da dúvida à negação” (Evaristo 2009, 19). Autores como Machado de Assis, Lima Barreto e Cruz e Souza passaram por processos de apagamento de sua identidade étnico-racial quando incorporados ao cânone, ao mesmo tempo que o tratamento dado a personagens negras por autores brancos passa pela negação da sua capacidade de linguagem, muitas vezes aparecendo afásicas ou apenas imitando os brancos (Idem, 22). Intervenções como as de Evaristo, Maria Nazareth Soares Fonseca (2002) e Eduardo de Assis Duarte (2007) refletem as insuficiências daquilo que chamamos cânone literário em abarcar diferentes subjetividades dentro do

conceito de literatura quando debatem a existência ou não de uma literatura especificamente afrobrasileira.

A inquietação com a possibilidade de acesso ao passado e de se reproduzir experiências não-brancas — principalmente no que tange eventos históricos traumáticos — é o que norteia as intervenções na história que marcam a prosa de ficção vinculada ao chamado pós-modernismo. Esta produção tensiona e muitas vezes rejeita a disciplina de formas diferentes daquela característica da literatura do bojo da crise do historicismo das primeiras décadas do século XX, na forma do romance modernista. Mais especificamente, têm a função de apontar as falências e incompletudes do projeto Iluminista e seus instrumentos de representação da realidade, como demonstrou Amy Elias, reconfigurando a história enquanto desejo, “pelo continuamente adiado espaço sublime da História” (2001, 187). Ao tratar das limitações da literatura brasileira para representar personagens negras, Conceição Evaristo trata justamente desse adiamento de reconhecimento desses sujeitos enquanto agentes históricos.

Um exemplo do descaso da história oficial, que se fazia sentir até há bem pouco tempo, era — ou é? — a ausência de textos nos livros didáticos sobre os núcleos quilombolas de resistência ao escravismo que se ergueram em todo território nacional. Sabe-se também da luta discursiva que se tem travado nos campos da história e da literatura, amparada pelas vozes do Movimento Negro, para colocar Zumbi dos Palmares, João Cândido, Luíza Mahim e outros e outras heroínas no Panteão de heróis nacionais (Evaristo 2009, 24)

Ao tratar do caso de *Beloved* (1987), de Toni Morrison, Amy Elias diz que o principal elemento metahistórico desta obra se manifesta na personagem título do romance, cujo “nome” é um adjetivo, “amada”, tal como consta em sua lápide, sinal único de sua presença efêmera no mundo, o que perturba a unicidade do nome próprio enquanto significante. *Beloved* está sempre presente na narrativa, na forma de “uma assombração inquieta” que, habitando o entrelugar entre a vida e a morte, “corporifica o adiamento” da história, uma “história que dói”. Assim, *Beloved* também incorpora o indizível da história enquanto trauma (2001, 66-67), cuja representação é o que romances que Elias denomina pós-modernos e pós-coloniais — e no caso brasileiro, da literatura negra — vêm justamente provocar.

Aqui faço eco ao ponto de Fabiana Carneiro da Silva, sustentando que *Um defeito de cor* tem sua economia fundada na oposição entre a reificação do corpo de uma mulher negra cuja existência escapa aos registros arquivísticos e a ausência do filho para quem está narrando suas memórias, o personagem histórico “real” (Silva 2017b, 102). A narradora a todo momento dirige-se ao destinatário do texto que estamos lendo, lembrando-nos de sua ausência, e, portanto, do desejo último por trás da intencionalidade do relato. Essa inversão nos remete a todo momento ao fato de que o que precipita a existência mesma do romance é a ausência de Luíza Mahim e não de Luís Gama — seja seu desaparecimento durante a infância do filho, seja sua ausência da História. Esse procedimento é reforçado pelo fato de que a narradora se remete a ele não pelo nome que o conhecemos, mas por aquele que ela escolheu, Omotunde, ou seja, assim como Morrison, desestabilizando o papel unificador do indivíduo através do nome próprio.

Contudo, as dificuldades de representar a escravidão de africanos e africanas no Novo Mundo já se encontravam manifestadas no próprio século XIX. Rodrigo Naves (1996), em sua análise das obras de Jean-Baptiste Debret, evidencia as transformações no estilo desse artista ocasionadas por sua estadia no Brasil. Ao se deparar com a realidade do Rio de Janeiro após a chegada da corte portuguesa em 1808, Debret não conseguiu colocar em uso os mesmos procedimentos estéticos do neoclassicismo mobilizados para representar as cenas de virtude republicana da França revolucionária e napoleônica. Essa mesma operação de enquadrar a realidade da escravidão em padrões de representação estética europeus também aparece no romance *Ursula* (1859) de Maria Firmina dos Reis, que inscreve o ponto de vista de escravizados em uma narrativa que trata, a princípio, de personagens brancos no que hoje é reconhecido como o primeiro romance afrobrasileiro e primeiro romance abolicionista publicado no país.

Um defeito de cor, assim, tem a intenção de responder a essas dificuldades de representação da escravidão, para além de corrigir, suplementar ou mesmo confirmar a historiografia sobre esse período. Sua estrutura, embora se pareça bastante “convencional”, repete alguns dos dispositivos comuns a muitos romances metahistóricos diaspóricos, como *Moi, Tituba, Sorcière... Noire de Salem* (1986) de Maryse Condé, *The Book of Night Women*, de Marlon James (2009) ou *Homegoing* (2016) de Yaa Gyasi, entre outros, que embora tenham por trás a pesquisa historiográfica, foram escritos em tensão com a mesma. São romances que de forma bastante linear tratam das vidas de mulheres escravizadas narradas em primeira pessoa ou de seu ponto de vista, em alguns casos manifestando um desejo de história possível, porém inacessível. O romance de Condé, por exemplo, em seu posfácio, explicita o desejo da escritora francesa de dar à única mulher negra envolvida aos famosos casos de bruxaria na cidade de Salem, Massachusetts, um destino outro que não apenas seu sumiço dos autos da história (Condé [1986] 2019).

Estas obras, para além de refletirem as tendências da representação literária na forma do romance metahistórico também podem ser compreendidas dentro do conceito de poética da Relação, de Édouard Glissant ([1990] 2021), que entende a experiência afrodiaspórica como fonte de partilha de conhecimento que possibilita aos sujeitos afetados por esse processo compreenderem a si mesmos e o mundo sem que ocupem unicamente o lugar de Outro do discurso ocidental sobre a realidade. Esse deslocamento, feito em *O defeito de cor* com base em estruturas narrativas e referenciais ocidentais, está manifestado na própria história que o romance almeja contar: o da desterritorialização não apenas de Kehinde, mas de sua língua e as transições da oralidade para a escrita tanto em seu processo de alfabetização — retratado no romance — como em seu ato de ditar a carta na qual consiste o livro. Seus não-ditos são os abafamentos da oralidade de suas vítimas pela escrita burocrática do tráfico, salientados por Glissant como sendo marcas da experiência da passagem e que resultam no confronto que reverbera tanto na literatura quanto na historiografia propriamente dita (Glissant [1990] 2021, 29).

Esse anseio por uma representação mais efetiva⁵ da escravidão especificamente no Brasil aparece na tese de doutorado de Fernando dos Santos Baldraia Sousa. Nela, o autor se propõe a fazer “um chamado por direitos epistemológicos” (2017, 311) no sentido de se pensar o tempo e o espaço da escravidão atlântica a partir de uma perspectiva que rompa com certos preceitos eurocêntricos e desnaturalize alguns pressupostos da historiografia ocidental em geral e brasileira em particular, isto é, o conceito de longa duração de Fernand Braudel.

Sousa analisa diversas obras a respeito da escravidão brasileira publicadas entre o fim do século XX e o início do século XXI demonstrando como mesmo em seus esforços de desconstrução — seja escrever a partir do ponto de vista dos escravizados, seja romper com a ideia de que o Brasil seria apenas um prolongamento da história europeia ou mesmo com a perspectiva eurocêntrica — a maior parte dos historiadores brasileiros falha justamente por não problematizar o suficiente algumas categorias principalmente a de tempo histórico. Para sua proposta epistemológica de se repensar tanto o tempo quanto o espaço na História, Sousa se ancora no constructo Atlântico Negro de Paul Gilroy e em sua leitura da temporalidade enquanto fractal, percebendo as experiências da escravidão e da diáspora enquanto escapando a linearidade teleológica que serve de base à codificação dos eventos associados à história ocidental (2017, 11).

Dentre as obras analisadas por Sousa estão algumas que serviram de referência a Ana Maria Gonçalves, e muitas das questões levantadas pelo autor no que diz respeito à representação da agência destes sujeitos e da violência do sistema escravista também são manifestadas em *Um defeito de cor*. As formas que estas questões fazem parte das críticas levantadas à história pelos pensamentos pós e decolonial, e como encontrarão eco em outras formas de representação do passado, como o romance e a biografia, será desenvolvida a seguir.

⁵ Refiro-me aqui ao que Hayden White propõe com seu conceito de “urdidura do enredo” do texto historiográfico, que serve de base para transformar o não-familiar presente nas fontes pesquisadas pelos historiadores em familiar ao serem vertidas em uma narrativa. De acordo com White, o historiador “escolhe” dentro de uma série de tropos disponíveis em sua cultura aquela que de forma mais efetiva e eficaz explica aqueles acontecimentos históricos (White 1978)

A ESCRITA, A DOR E A COR

A maioria das coisas que se escreveu sobre a escravidão até hoje em dia, principalmente no Brasil, não foi a partir do ponto de vista do negro, do escravo. Ou seja, não houve esse diálogo. O que eu queria mostrar era que o inverso também pode ser verdadeiro. Eles também têm uma história e essa história é válida também. É justa. É uma experiência que seria aquele caso: '... Até agora só te ouvi. A história só foi contada por você. Agora senta e me escuta, porque eu tenho outra versão'. . . . E é uma carta, né? É uma carta de mãe para filho, não é só a questão da oralidade, mas também do passado como herança, da História como herança (GONÇALVES, A. M. & MADDOX, J. 2011, 174).

O desejo expressado acima por Ana Maria Gonçalves em entrevista à *Afro-Hispanic Review*, de se escrever a história do Brasil sob a perspectiva de negros e negras foi antecipado e sistematizado pela historiadora Maria Beatriz Nascimento em seus ensaios “Por uma história do homem negro” e “Negro e racismo”, ambos de 1974 (2006). Nestes textos, Nascimento faz fortes críticas à posição de objeto da historiografia acadêmica à qual a população afrodescendente brasileira era submetida, e aos discursos, correntes dentro do espaço universitário, que reforçavam o senso comum construído pela branquitude desde o século XIX acerca do papel destes indivíduos no desenvolvimento da nação. A autora ataca, principalmente, a importação do arcabouço teórico europeu e estadunidense para se tratar dessas temáticas e o discurso de “democracia racial” desenvolvido a partir principalmente de *Casa grande e senzala* (1933), de Gilberto Freyre.

Gonçalves, em entrevistas em que fala sobre o processo de escrita de *Um defeito de cor*, também articula críticas à obra de Freyre (Gonçalves, A. M. & Maddox, J. 2011, 174) e à forma como a história de homens e mulheres negros eram narradas e compreendidas. Segundo a autora, *Um defeito de cor* nasce justamente de seu desconhecimento a respeito principalmente do Levante dos Malês (Gonçalves 2006, 11), que teria passado por um processo de silenciamento na história do Brasil semelhante ao que foi submetida a Revolução Haitiana, evidenciado pelo já clássico estudo de Michel-Rolph Trouillot (1995).

Assim sendo, *Um defeito de cor*, até mesmo por sua extensão — considerando inclusive que sua autora relata ter tido de cortar quase quinhentas páginas do manuscrito original (Gonçalves, A. M. & Maddox, J. 2011, 175-176) — responde a um desejo, como postulado por Amy Elias, de representar esse passado oriundo de sua contínua irrupção no presente. Segundo Gonçalves, o romance lhe serviu como um mapa, “[...] guia por entre as ruínas internas de onde brotavam vozes, histórias, segredos, lamentos, risos, resquícios de outros mapas cujas línguas e símbolos fui aprendendo a interpretar” (2017). Além disso, como nos casos de Toni Morrison e Maryse Condé, seu romance surge do anseio de dar voz a personagens que de outro modo não poderiam falar e, através delas, lidar com questões do seu próprio presente, principalmente a maternidade negra, associada a tantos estereótipos.

Tanto os trabalhos já citados de Fabiana Carneiro da Silva e de Dulcilei Conceição de Lima, quanto o de Aline Gonçalves (2010) analisam *Um defeito de cor* e sua mobilização da personagem de Luiza Mahin como desejo de articular outras possibilidades de estar no mundo para mulheres negras no Brasil que não através daqueles mesmos papéis que lhes foram atribuídos pela branquitude escravocrata. Isso também é refletido no diagnóstico de Conceição Evaristo a respeito da representação da mulher negra na literatura brasileira:

Percebe-se que a personagem feminina negra não aparece como musa, heroína romântica ou mãe. Mata-se no discurso literário a prole da mulher negra, não lhe conferindo nenhum papel no qual ela se afirme como centro de uma descendência. À personagem negra feminina é negada a imagem de mulher-mãe, perfil que aparece tantas vezes desenhado para as mulheres brancas em geral. E quando se tem uma representação em que ela aparece como figura materna, está presa ao imaginário da mãe-preta, aquela que cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus (Evaristo 2009, 23-24)

Essa atribuição de papéis passa por uma dimensão de violências difícil de articular textualmente: o próprio estatuto de escravizada, como forma de rasura e apagamento da identidade, transformou essas mulheres no que Saidiya Hartman chamou de “estranhas” (Hartman [2007] 2021, 5). Para além disso, a violência física e sexual, foi acompanhada da redução do corpo negro feminino a, além de uma mercadoria, espécie de objeto de transição dos brancos, principalmente dos homens. Finalmente, ainda como parte e repetição dessa violência, devemos pensar em como, por meio de codificações culturais e textuais, ela foi vertida em um senso comum internalizado que possibilitou que Gilberto Freyre escrevesse a respeito desse processo dentro da chave dos afetos.

Como afirma Carneiro da Silva, ao descrever a presença ubíqua da mulher negra escravizada na vida dos brasileiros usando a primeira pessoa do plural, com frases como “Da escrava ou sinhama que nos embalou” e “[Da mulata] que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem” (Freyre 2013, 367), Freyre inclui o leitor do universo que ele rememora dentro de forma afetiva e nostálgica. Com esse procedimento, o sociólogo recalca a representação da negritude através da tentativa de cumplicidade com o leitor e da ideia de uma relação pacífica entre a classe dominante e seus subalternos. Embora uma leitura crítica possa explicitar as dimensões da violência reprimida através da mobilização da linguagem operada por Freyre (Silva 2017b, 128-129), Carneiro da Silva vê em *Um defeito de cor* um desejo de se abrir a possibilidades de representação da mulher negra e, principalmente, da maternidade de personagens como Kehinde, que não aquelas inscritas dentro da espiral de violência gerada pelo sistema escravista.

Dessa forma, romances metahistóricos como *Um defeito de cor* trazem em seu bojo o desejo não apenas de representar o passado, mas também de intervir nele de modo a trazer à tona suas dimensões reprimidas pela escrita acadêmica. Como a tese de Fernando Baldráia Sousa deixa evidente, a repressão do aparato conceitual e filosófico na escrita historiográfica profissional fez com que historiadores, a despeito de suas intenções de romper com certos predicados, muitas vezes repetissem a violência do sistema escravista ao representar as possibilidades de agência de escravizados e escravizadas em termos teleológicos. Sousa demonstra, por exemplo, como a abordagem de Katia Mattoso da agência de escravizados em *Ser escravo no Brasil* (1982) acaba por reabilitar a escravidão ao invés de reabilitar seus sujeitos (Sousa 2017, 124), e como Sidney Chalhoub, ao usar o adjetivo “pífias” para caracterizar as histórias de escravizados que toma como ponto de partida em *Visões da liberdade* (1990), abre margem para podermos pensar em uma “economia moral da violência discursiva na historiografia brasileira da escravidão” (Sousa 2017, 129) para além da economia moral da violência deste sistema.

Por mais referencial que seja a organização de *Um defeito de cor* ao fazer usos repetidos dessa mesma historiografia da escravidão que Sousa analisa, o próprio fato de que a narrativa parte da voz de uma mulher negra ausente das

fontes históricas tradicionais já é em si mesmo uma inscrição de um novo tipo de sujeito na apropriação desse passado. Se esse procedimento por vezes falha, é justamente pelas dificuldades da representação desse período. Tanto Carneiro da Silva (2017b, 66) quanto Araújo (2020, 63) apontam que por vezes o romance de Ana Maria Gonçalves torna-se artificial ao tentar dar conta de tantas observações e da descrição de tantos detalhes quando sua narradora está tratando de algum acontecimento julgado importante historicamente. Talvez isso ocorra pelas falências dessa própria historiografia em representar esse período tendo por base categorias e conceitos que não dão conta desses eventos.

Essa questão coaduna com as insatisfações manifestadas por Beatriz Nascimento nos textos anteriormente citados (2006) e também com propostas teóricas que tentam elaborar outro arcabouço conceitual para representar essas experiências. São os casos do Atlântico Negro enquanto formação social a partir de Paul Gilroy ou, ainda da “gramática” proposta por Hortense Spillers para dar conta da experiência da escravidão e da comunidade negra nos Estados Unidos. No ensaio *Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book* (1987), Spillers propõe o uso dos conceitos de corpo e carne como forma de se distinguir entre sujeitos cativos e livres, com uma dimensão material e temporal outra.

As marcas indecifráveis no corpo cativo geram um tipo de hieróglifo da carne cujas disjunções severas se escondem da visão cultural por meio da cor da pele. Poderíamos perguntar se esses fenômenos de marcar e de gravar [a carne] na verdade “passam” de uma geração para a outra, encontrando suas muitas *substituições simbólicas* na eficácia de significados que repetem o momento da iniciação? (...) essas lacerações, ferimentos, fissuras, cortes, cicatrizes, aberturas, rupturas, lesões, rasgos e punções na carne estabelecem a distância entre o que eu chamaria de *vestibularidade* cultural e a *cultura*, cujo aparato de estado, incluindo juízes, advogados, “proprietários”, “*soul drivers*”, “capatazes” e “homens de Deus” aparentemente coadunam com um protocolo de “buscar e destruir”. Esse corpo, cuja carne leva o feminino e o masculino ao limite da sobrevivência, carrega pessoalmente as marcas de um texto cultural cujo interior está virado do avesso. (Spillers 1987, 67)

Assim sendo, para Spillers, a separação entre corpo e carne está no fundamento ontológico da existência negra, pois mais do que um procedimento de transformações de pessoas em *commodities*, também implica uma intervenção de ordem teórica no mundo e deixam evidente a “pesada e temível” materialidade de todo discurso (Foucault [1971] 1996, 9). Expressões normalmente tomadas apenas em dimensão metafórica têm por base, no caso da experiência da negritude no Novo Mundo, sujeitos transformados em objetos, de posse e de estudo. Assim como outras intelectuais negras dos séculos XX e XXI, como a própria Maria Beatriz Nascimento e Conceição Evaristo, Spillers demonstra os prolongamentos da violência escravista nos saberes acadêmicos produzidos a respeito dessas populações.

A violência sobre esses indivíduos também é, portanto, epistêmica. Por isso, de acordo com Spillers, a necessidade de se tratar do tráfico atlântico de escravizados enquanto evento balizador da produção intelectual negra. A autora também aponta a dimensão de desejo que norteia a representação dessas experiências, que no caso de *Um defeito de cor* é manifestada através da criação literária: “(...) a familiaridade dessa narrativa não faz coisa alguma para apaziguar a avidez pela memória registrada, nem a persistência da repetição rouba desses

eventos tão conhecidos e frequentemente relatados sua capacidade de surpreender” (Spillers 1987, 68-69).

As limitações e contradições do ambiente acadêmico brasileiro na área de história com relação a esses possíveis deslocamentos e outras perspectivas, fruto de uma branquitude que não se percebe racializada (LABORNE, 2014), ficam evidentes no artigo de Allan Kardec Pereira sobre a dimensão indisciplinada dos escritos de Spillers e de Saidiya Hartman. Tomadas como novidade, as provocações à disciplina historiográfica partindo de autores do Sul Global e de gêneros e sexualidades diferentes, recém incorporadas nas universidades como reflexo das ações afirmativas e da expansão recente do sistema público de ensino superior, são demonstradas pelo autor como partindo de intelectuais negros e negras desde meados do século passado, ou seja, de novas não teriam nada (Pereira 2021, 483-484).

Tais problemas estão relacionados à própria cultura de formação teórica de historiadores e historiadoras no Brasil, como demonstrado por Ana Carolina Pereira (2018), e se refletem na produção historiográfica de modo geral, como reforçado pelo trabalho de Fernando Baldraia Sousa. Entender romances como *Um defeito de cor* enquanto mero prolongamento da tradição do romance histórico ocidental, afirmando o que ele tangencia uma ideia de literatura afro-brasileira ou diaspórica - da mesma forma com que historiadores reconhecem a dimensão narrativa e imaginativa de seu trabalho, apenas para ignorar solenemente as implicações disso⁶ - é incorrer nos mesmos erros.

Como Fernando Baldraia aponta, não se trata somente de incorporar algumas formulações teóricas a princípios epistemológicos oriundos dessa mesma ordenação do discurso que separa homens e mulheres em sujeitos e objetos de acordo com sua cor da pele, e que percebe o tempo histórico a partir do que Dipesh Chakrabarty chamou de “Europa hiperreal” (Sousa 2017, 17). Como o autor propõe, é necessário se pensar inclusive outra forma de apreensão do tempo histórico, ou ainda, como queria Spillers, outro vocabulário, uma “gramática americana”, com a formulação de novos termos dar conta dessa realidade, como a categoria de “amefricanidade”, de Lélia Gonzalez (1988), uma forma de se pensar espacialmente a pertença dos sujeitos diaspóricos e os efeitos dessa pertença em seus corpos.

A “história enquanto adiamento” apropriada pelos romances pós-modernos e pós-coloniais — entre os quais incluo *Um defeito de cor* — tal como identificado por Amy Elias (2001, 187) pode ser entendida como postergação do próprio decolonial. Na mesma direção de Baldraia, Maria da Glória de Oliveira sistematiza os impasses da historiografia em colocar em prática procedimentos que não sigam replicando as exclusões, imposições de silêncios e as determinações de “quem pode falar”, que constituíram a historiografia ocidental desde sua profissionalização no século XIX. Aqui, não se trata apenas de reconhecer esses sujeitos enquanto agentes de seu próprio passado, mas também de intervir na dimensão temporal usada para se pensar a história: “[...] mais do que uma cronologia dos silêncios, não seria necessária uma crítica aos usos do tempo que se mantém como medida taxonômica soberana da

⁶ Esse procedimento é observável nas escolhas de que autores e autoras que tratam dessa questão são geralmente mobilizados por historiadores que se colocam como refratários ao chamado “giro linguístico”, usados como uma espécie de âncora para tornar o que chamamos de História Social distante do positivismo criticado pela tradição historiográfica brasileira fortemente ligada à francesa, como Michel de Certeau e o conceito de “operação historiográfica” (De Certeau, 1982) e a reivindicação do uso da imaginação por Natalie Zemon Davis, normalmente referenciada por *O retorno de Martín Guerre* (1997)

experiência histórica e ferramenta de hierarquização e de naturalização de todas as formas políticas de opressão?” (2022, 61)

O problema de fundo para a noção de temporalidade tal como construída a partir dos preceitos da disciplina histórica é que a submissão destes sujeitos aos seus enquadramentos epistêmicos é apenas mais uma forma através das quais a violência do sistema colonial escravista se materializa no presente. Muitas vezes lido como um retorno *tout court* a uma ideia de cultura “ancestral” e “intocada” das populações indígenas e afrodescendentes como forma de resistência ao universalismo da colonização europeia, o “giro decolonial” deve ser entendido como demonstrando o caráter amorfo do tempo histórico.

Enquanto a narrativa historiográfica produzida a partir de balizas europeias enxerga rupturas entre o tempo ordenado por marcadores como “período colonial”, “estado-nação” e “abolição”, conceitos como “sistema moderno-colonial de gênero” de María Lugones, formulado para se compreender as diferentes formas de opressão de gênero racializada dentro do sistema capitalista, demonstram justamente a falência dessa política de tempo, ao salientar a perenidade do colonial. Dessa forma, Oliveira pergunta justamente se “o decolonial não implicaria outras formas de imaginação, representação e uso da nossa experiência do tempo” (Oliveira 2022, 67), cerne da proposta da tese de Fernando dos Santos Baldraia Sousa, que a conclui demonstrando que

[...] a espacialidade fractal pode ser explorada na direção do desenvolvimento tanto de construções metafóricas, isto é, de 'formas de pensar em', e de instrumentos retóricos, ou seja, de 'formas de produzir um discurso competente a respeito de', os quais, não obstante seus usos em arranjos espaciais complexos tais como aqueles evocados por ideias ligadas a embaralhar, entrelaçar, entretecer, etc. que aparentam sublinhar [as ideias de] horizontalidade, inextricabilidade e dispersão, permitem que se dê atenção às relações assimétricas de poder (Sousa 2017, 307-308)

Questionamentos dessa ordem estariam no bojo não apenas reificação das experiências destes variados sujeitos antes considerados apenas objetos das ciências humanas, organizados cronologicamente dentro da *longue durée* que serviu como “fundamento político da continuidade forjada entre as ordens coloniais/ imperiais e nacionais” (Oliveira 2022, 68), mas também de repensar as possibilidades de reparação histórica e questionar sob qual modelo temporal de futuro se projeta a emancipação de sujeitos tão díspares.

Saliento aqui o aspecto colonial que a própria noção de evidência, e o que conta como evidência “própria”, como elemento da construção do saber histórico obtém nesse contexto. Se a disciplina se organizou em torno de aparatos críticos, materiais e institucionais marcados pela transformação de sujeitos em objetos, isso passa pela própria configuração dos arquivos. Aqui não basta o reconhecimento das dimensões subjetivas das fontes, como querem os textos clássicos que usamos nos primeiros semestres dos cursos de história para apontar as limitações da nossa práxis, através das formulações de Marc Bloch e Edward Hallet Carr, pois o próprio “estar no arquivo” se constitui em uma reincidência da violência colonial contra os sujeitos cujas agências historiadores e historiadoras procuram resgatar. Afinal de contas, “o arquivo da escravidão repousa sobre uma violência fundadora” (Hartman 2020, 27). É precisamente esse o mote da problematização por trás do ensaio *Venus in Two Acts* (2008), de Hartman, um desdobramento de seu livro *Lose Your Mother* (2007), sobre suas experiências de pesquisa em Gana.

Para além de sua possível leitura enquanto “escrita insubmissa” da história (Pereira, 2021), eu gostaria de salientar aqui os pontos em comum entre as questões colocadas por Hartman nestes dois textos e *Um defeito de cor*, particularmente para o entendimento de uma crítica racializada da ideia de evidência e das escolhas “próprias” do objeto de análise historiográfica. Em que pese o alinhamento do romance de Ana Maria Gonçalves com outras produções literárias diaspóricas que tratam inclusive dos temas ressurgentes aqui, a relação desse romance com a historiografia da escravidão abre margens para pensarmos a criação da personagem de Luiza Mahin enquanto uma “fabulação crítica”, como proposto por Hartman (2020, 28), para se tentar alguma forma de reparação histórica para aqueles indivíduos escravizados.

Hartman, em seus textos, se detém sobre os autos do julgamento de um capitão de navio tumbeiro inglês, acusado de assassinar duas meninas escravizadas a bordo, um caso mobilizado por William Wilberforce na causa contra o tráfico. Neste texto em específico, a autora se concentra em Venus, uma das meninas assassinadas, porém mencionada apenas uma vez durante os procedimentos legais. Sua intenção, com a ideia de uma “fabulação crítica” era “tanto contar uma história impossível quanto amplificar a impossibilidade de que seja contada” (2020, 28) e ao invés de dar voz ao escravizado, como quiseram muitos historiadores brasileiros,

“Imaginar o que não pode ser verificado, um domínio de experiência que está situado entre duas zonas de morte - morte social e corporal - e considerar as vidas precárias que são visíveis apenas no momento de seu desaparecimento [...]; [...] uma História escrita com e contra o arquivo [...]

Reconhecidamente, a minha própria escrita é incapaz de ultrapassar os limites do dizível ditados pelo arquivo. Ela depende dos registros legais, dos diários dos cirurgiões, dos livros de contabilidade, dos manifestos de carga dos navios e dos diários de bordo, e nesse aspecto ela vacila diante do silêncio do arquivo e reproduz as suas omissões. A violência irreparável do tráfico atlântico de escravi[zad]os reside precisamente em todas as histórias que não podemos conhecer e que nunca serão recuperadas (Hartman 2020, 29- 30)

O que ocorre então com aqueles indivíduos que não encontramos nos arquivos, como é o caso de Luiza Mahin, nomeada apenas em textos do punho de seu próprio filho e muitas vezes tomados como fabulações? Gostaria aqui de me deter nas dimensões da representação da escravidão colocadas por Hartman e Baldráia Sousa. Assim como Maryse Condé sublinha seu desejo de ofertar a Tituba “um final de [sua] escolha”, frente ao “racismo, consciente ou inconsciente, dos historiadores” que não se importaram com o fato de que os registros desta personagem escapam após certo tempo (Condé [1986] 2019, 405), *Um defeito de cor* pode ser lido movido pelo desejo não apenas de dar conta da curta biografia oferecida a Luiza Mahin por Luís Gama, mas também de forma extensa, muitas vezes repetitiva e familiar (Spillers 1987, 68), narrar uma história (im)possível. Grafo assim esse termo, porque o romance está marcado tanto pela história que foi possível que sua autora contasse recorrendo à historiografia profissional, quanto pela impossibilidade de adequadamente representar esse passado pelas limitações conceituais e instrumentais da disciplina.

Gostaria de chamar a atenção para a sobreposição da temática do feminino e da maternidade de tanto em *Um defeito de cor* quanto nas interpelações de Hortense Spillers e de Saidiya Hartman aqui mobilizadas. Tanto Spillers quanto Hartman se dirigem em seus textos à matrilinearidade inescapável da experiência afrodescendente nos Estados Unidos, ao mesmo tempo que o título do livro desta última - *Lose Your Mother* - nos remete à própria biografia de Luís Gama. O livro de Hartman, atravessado por um desejo de passado e pela angústia de não encontrá-lo, denota inclusive a ausência de mães, avós e bisavós dos arquivos, relatando sua obsessão por sua tataravó materna, a respeito da qual apenas havia ouvido falar, e sua recuperação e perda dessa personagem entre as prateleiras da biblioteca de Yale. “Ler o arquivo é adentrar um necrotério”, afirma Hartman, “permite uma última visão e um último vislumbre de pessoas prestes a desaparecer no porão de escravos” (Hartman 2021, 45).

Relevantes aqui para os propósitos de uma leitura de *Um defeito de cor* são as considerações de Hartman sobre a representação da violência da escravidão na forma da descrição das torturas impostas ao corpo cativo. Se por um lado, Hortense Spillers ressalta que esses procedimentos textuais fazem parte da transformação desses sujeitos em objetos, Hartman trata das dimensões do desejo e do erotismo contidos neles, em sua abordagem dos autos do julgamento do capitão do *Recovery* (Hartman 2007, 146-147).

Se *Lose Your Mother* é atravessado pelos sentimentos que lhe são suscitados em sua estadia em Gana, ao se confrontar não apenas com a memória local da escravidão, mas também com a elaboração da mesma naquele país, em *Venus in Two Acts* Hartman reflete sobre o processo de escrita de um capítulo específico do livro, “The Dead Book” em que confronta a opacidade dos arquivos em sua reificação das violências ali registradas. Ao escrever sobre o assassinato das duas meninas escravizadas pelo capitão do tumbeiro *Recovery*, Hartman percebe que acaba replicando

[...] a própria ordem de violência contra a qual ele escreve, colocando ainda mais uma demanda sobre a garota, exigindo que sua vida se torne útil ou instrutiva, ao encontrar nela uma lição para nosso futuro ou uma esperança para a História. Nós sabemos muito bem. É tarde demais para que os relatos de morte previnam outras mortes; e é cedo demais para tais cenas de morte interromperem outros crimes. Mas enquanto isso, no espaço do intervalo, entre tarde demais e cedo demais, entre o não mais e o ainda não, nossas vidas são contemporâneas com a da garota no projeto ainda incompleto da liberdade. Enquanto isso, é claro que a vida dela e as nossas estão em jogo (Hartman 2020, 32).

Hartman só chega a essas conclusões, no entanto, depois de ter de lidar com suas frustrações por não conseguir efetivamente acessar e representar o passado da forma como desejava. Como ela afirma, “não há uma única *narrativa autobiográfica* de uma mulher cativa que sobreviveu à Passagem do Meio. [...] A perda dá origem ao anseio e, nessas circunstâncias, não seria exagerado considerar as histórias como uma forma de compensação ou mesmo como reparações, talvez o único tipo que nós iremos receber” (Hartman 2020, 15-16 - ênfase minha). Em meu entender, romances como *Um defeito de cor*, justamente por serem narrativas em primeira pessoa, são operações narrativas com esse sentido. Não à toa, a entrada de Luiza Mahin no Livro de Aço do Panteão da Pátria em 2019 foi interpretada por muitos como uma forma de reparação (Santos, 2019).

No que diz respeito às descrições que a narradora deste romance faz das violências que sofre e que assiste devemos levar em conta ainda outra dimensão. Hartman denota o mal-estar causado pela representação narrativa das torturas que a menina vítima do capitão do *Recovery* sofre no convés do navio. No entanto, cenas como essa, de escravizados e escravizadas sendo violentados em descrições bastante cruas e gráficas estão presentes não só em *Um defeito de cor*, mas também em outras obras literárias que tratam da experiência da escravidão - cito aqui os já mencionados *Moi, Tituba... Sorciere Noire de Salem*, de Maryse Condé, e *The Book of Night Women*, de Marlon James, e ainda *The Underground Railroad* (2016), de Colson Whitehead ou mesmo *Las esclavas del Rincón* (2001) da uruguaia Susana Cabrera.

Aqui não apenas retomo as formulações teóricas de Hortense Spiller sobre a exterioridade textual da experiência da escravidão, gravadas literalmente na pele de suas vítimas, mas também do próprio ímpeto sentido e registrado por Hartman: “a perda de histórias aguça a fome por elas. Então é tentador preencher as lacunas e oferecer fechamento onde não há nenhum. Criar um espaço para o luto onde ele é proibido. Fabricar uma testemunha para uma morte não muito notada” (Hartman 2020, 25).

Creio não haver luto mais impossível do que aquele por alguém cujos rastros de sua passagem pelo mundo estão fora daqueles arquivos tradicionalmente vasculhados pela História Social: os registros de batismo, casamento e óbito, como é o caso de Luiza Mahin. O mesmo se aplica aos testemunhos, tão caros à forma com que nos relacionamos aos eventos traumáticos que transformaram nossa própria relação com o tempo, no entendimento de historiadores como François Hartog. A emergência da figura da testemunha, em meados do século XX, veio responder aos desejos por compreensão de eventos como a Shoá, as ditaduras civis-militares na América Latina, e mesmo o Apartheid na África do Sul. Temporalmente, essas testemunhas ainda nos são acessíveis. Como a angústia que atravessa os textos de Saidiya Hartman deixa evidente, o espaço da criação é o único possível para as vítimas da escravidão e seus descendentes.

Em *Evidência da História*, François Hartog postula que espaços memoriais, como os museus do Holocausto nos Estados Unidos, por exemplo, e a ampla veiculação de testemunhos dos eventos traumáticos do século passado, têm por objetivo não apenas registrar o que suas vítimas e seus descendentes têm a relatar dos horrores sofridos e de suas consequências, mas também transformar quem entra em contato com eles em testemunhas de substituição (Hartog 2011, 227). Minha leitura aqui é que romances que tratam do passado da escravidão recorrem a um expediente de descrever, relatar e marcar as torturas, violações, amputações e execuções de pessoas já reduzidas a categoria de objetos - carne, mercadoria - em um ímpeto de tornar seus leitores igualmente testemunhas destas práticas.

Para além de serem muitas vezes os únicos rastros deixados por essas pessoas - e portanto um sintoma da violência inerente desse sistema, em que a evidência da morte significa de alguma forma ter existido -, há também a dimensão de desejo e dever de memória que marcam nossa relação com o passado na contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao discutir com discentes na universidade em que leciono o romance de Maryse Condé já citado, uma aluna afirmou que as descrições que a narradora traz em suas páginas dos suplícios por ela sofridos durante sua prisão por bruxaria fizeram com aquela violência se tornasse “mais real” do que ela normalmente a percebe lendo textos historiográficos propriamente ditos. A eficácia da historiografia para representar o passado é fonte de debate desde seu estabelecimento no século XIX, na forma com que historiadores reagem aos romances de autores como Walter Scott (Bann 1995), tendo se intensificado com o advento do modernismo e se tornado particularmente litigiosa no final do século XX, com o chamado “giro linguístico”. Historiadores de matriz construtivista como Hayden White e Dominick LaCapra (2001) ofereceram formulações acerca das relações entre a história, sua dimensão narrativa e eventos traumáticos, entre eles as próprias representações literárias da escravidão (White 2015, 21).

Meu objetivo aqui foi oferecer uma interpretação de *Um defeito de cor* de Ana Maria Gonçalves que mostrasse como esta obra, enquanto romance metahistórico na acepção de Amy Elias, deixa evidente as limitações das formas narrativas tradicionais - literárias e historiográficas - de se conceber esse passado de maneira efetiva. Muitas das críticas feitas ao livro estão no seu anseio por registrar, demonstrar, divulgar acontecimentos históricos a respeito dos quais a historiografia acadêmica tem uma vasta produção, como é o caso do Levante dos Malês, mas que são de modo geral silenciados na memória institucional ou coletiva brasileira. Mais do que isso, o romance tem por objetivo dar voz a um tipo de sujeito histórico normalmente apenas considerado objeto - a mulher escravizada - cujo ponto de vista é ou inexistente dos arquivos ou limitado a circunstâncias que normalmente envolvem seu processo de sujeição ao sistema por meio das diversas formas de violência do sistema escravista, colonial e patriarcal.

Como demonstrei, este romance explicita as dificuldades de se representar textualmente a realidade da escravidão, na medida em que se apoia majoritariamente em gêneros narrativos - a historiografia profissional e o romance histórico - que foram forjados a partir do ocidente em suas formas de se conceber o tempo, o espaço, os objetos e os sujeitos da história.

Muitos historiadores, ao se depararem com romances históricos ou com a recuperação de personagens como Luiza Mahin e Dandara dos Palmares, se apressam em separar a “verdade histórica” daquilo que é “imaginado” ou “fabulado” por grupos sociais, como o movimento negro no Brasil, que reivindicou a presença dessas mulheres em panteões de heróis e heroínas variados. Ao dizer que essas pessoas “não existiram”, como fez a historiadora Ana Lucia Araújo (2019) ao comentar a entrada dessas duas personagens em específico no Panteão da Pátria Tancredo Neves, é de se pensar se, em nome de pilares disciplinares que atendem os interesses da branquitude, não estamos fazendo irromper no presente — como irrompem todos os dias nas periferias e mesmo nas universidades — as violências do sistema que essas pessoas dizem combater ao estudar.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, André Berenger de. *Sentidos da história na literatura: romance histórico no Brasil contemporâneo*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021, 258p.
- ARAÚJO, Ana Lucia. Dandara e Luisa Mahin são consideradas heroínas do Brasil - o problema é que elas nunca existiram. *The Intercept Brasil*. 4/6/2019. Disponível em: <https://theintercept.com/2019/06/03/dandara-luisa-mahin-panteao-patria/>. Acesso em 30 de outubro de 2021.
- AVILA, Arthur. Qual passado escolher? Uma discussão sobre o negacionismo histórico e o pluralismo historiográfico. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Vol. 41, n. 87, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/cYtjsrRVpgewbZh4c7C48FS/?lang=pt>. Acesso em: 25 de abril de 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-93472021v42n87-09>.
- CONDÉ, Maryse. *Eu, Tituba, bruxa negra de Salem*. Trad. de Natália Borges Polesso. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. Edited by Brent Hayes Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- ELIAS, Amy J. *Sublime Desire*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2013.
- GALLAGHER, Catherine. Ficção In: MORETTI, Franco (org.). *O romance*. Vol. 1. A cultura do romance. São Paulo: Cosac Naify, 2009, pp. 628-658.
- GONÇALVES, Aline Najara da Silva. *Luíza Mahin entre Ficção e História*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens, Universidade do Estado da Bahia, 2010. 99p.
- GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- GONÇALVES, Ana Maria & MADDOX, John. Inspiração e Viagens Através Da Diáspora: Uma Entrevista Com Ana Maria Gonçalves. *Afro-Hispanic Review*. Nashville: William Luis, Vol. 30, n. 2, 2011, pp. 167-80. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23617167>. Acesso em 23 de outubro de 2021.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988, p. 69-82.
- HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe*. Trad. de José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. *Revista Eco-Pós*. Rio de Janeiro: PPGCOM/UFRJ, Vol. 23, n. 3, 2020, pp. 12-33. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640. Acessado em 23 de junho de 2022. DOI: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>
- HARTOG, François. *Evidência da História: o que os historiadores veem*. Trad. de Guilherme de Freitas Texeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- HARTOG, François. *Crer na história*. Trad. de Camila Dias. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

- LABORNE, Ana Amélia de Paula. Branquitude e colonialidade do saber. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as*, Goiânia: ABPN, Vol. 6, n. 13, p. 148-161, 2014. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/156>. Acesso em: 30 de junho de 2022.
- LACAPRA, Dominick. *Writing History, Writing Trauma*. With a new preface. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2014.
- LIMA, Dulcilei Conceição. *Desvendando Luíza Mahin: um mito libertário no cerne do feminismo negro*. Dissertação de Mestrado, Programa de Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura, Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2011.
- LIMA, Luiz Costa. *O controle do imaginário e a formação do romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MARTINS, Leda Maria. Performance da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, Santa Maria, n° 26, pp. 63-81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>. Acesso em 24 de outubro de 2021. DOI: <https://doi.org/10.5902/2176148511881>
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. Por uma história do homem negro. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica*. Sobre a trajetória de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006. pp. 93-98.
- NASCIMENTO, Beatriz Maria. Negro e racismo. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica*. Sobre a trajetória de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006. pp. 98-102.
- NAVES, Rodrigo. *A forma difícil*. Ensaios sobre a arte brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- NOBRE, Marcos. Da “formação” às “redes”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. São Paulo: USP, n. 19, 2012, pp. 13-36. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64852>. Acesso em 1 de julho de 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i19p13-36>
- OLIVEIRA, Maria da Glória de. Quando será o decolonial? Colonialidade, reparação histórica e politização do tempo. *Caminhos Da História*, Montes Claros: PPGH/Unimontes, Vol. 27, n. 2, 2022, pp.58-78. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/caminhosdahistoria>. Acesso em: 2 de julho de 2022. DOI: <https://doi.org/10.46551/issn.2317-0875v27n2p.58-78>
- PEREIRA, Allan Kardec. Escritas insubmissas: disciplinando a História com Hortense Spillers e Saidiya Hartman. *História da Historiografia*, Ouro Preto: SBTHH, Vol. 14, n. 36, 2021, p. 481-508. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1719>. Acesso em: 23 de novembro de 2021. DOI: 10.15848/hh.v14i36.1719
- PEREIRA, Ana. Carolina Barbosa. Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88 - 114, 2018. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180310242018088>. Acesso em: 23 de março de 2022. DOI: 10.5965/2175180310242018088.
- PRICE, Fiona. *Reinventing Liberty: Nation, Commerce and the British historical novel from Walpole to Scott*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SANTOS, Ale. O racismo da academia apagou a história de Dandara e Luisa Mahin. *The Intercept Brasil*. 4/6/2019, Disponível em: <https://theintercept.com/2019/06/03/dandara-luisa-mahin-historia>. Acesso em: 30 de outubro de 2021.
- SCHWARZ, Roberto. Autobiografia de Luiz Gama. *Novos Estudos CEBRAP*, Rio de Janeiro, n° 25, pp. 136-14, 1989.

- SEBASTIANI, Silvia. *The Scottish Enlightenment. Race, Gender and the Limits of Progress*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013.
- SILVA, Fabiana Carneiro. Quando o que se discute é a realidade: *Um defeito de cor* como provocação à história. *Afro-Ásia*. Salvador: UFBA, n. 55, pp. 71-109, 2017a. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/24131/15373>. Acesso em 23 de outubro de 2021. DOI: 10.9771/aa.v0i55.24131
- SILVA, Fabiana Carneiro. *Maternidade negra em Um defeito de cor: Histórias, corpo e nacionalismo como questões literárias*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada, Universidade de São Paulo, 2017b.
- SOUSA, Fernando dos Santos Baldraia. *Time Between Spaces: the Black Atlantic and the Recent Historiography of Slavery in Brazil*. Tese de Doutorado. Departamento de História e Estudos Culturais. Universidade Livre de Berlim, 2017.
- SPILLERS, Hortense J. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, Vol. 17, n. 2, 1987, pp. 64-81. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/464747>. Acesso em 23 de março de 2022.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- WATT, Ian. *The Rise of the Novel*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- WHITE, Hayden. This Historical Text as Literary Artifact. In: *Tropics of Discourse*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 81-100.
- WHITE, Hayden. *The Practical Past*. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

Um defeito de cor (2006)

DE ANA MARIA GONÇALVES E OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO DA ESCRAVIDÃO

Artigo recebido em 29/08/2022 • Aceito em 12/03/2023

DOI | [doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.73883](https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.73883)

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

ARTIGO

RACISMO E ARQUIVO

questões para a Teoria da História

EDUARDO FERRAZ FELIPPE

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil
ffeduerj@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5116-6156

FRANCISCO GOUVEA DE SOUSA

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil
francisco.sousa@uerj.br
orcid.org/0000-0002-4817-8604

A intenção desse ensaio é dialogar com alguns debates contemporâneos que enfrentam as relações entre conhecimento histórico, racismo e arquivo, especialmente pela leitura de Achille Mbembe, Grada Kilomba, Saidya Hartmann, concluindo seu percurso com Lélia Gonzales. Ao colocar no centro da discussão especialmente a vinculação entre arquivo e opressão epistêmica, pretendemos destacar como autores que se debruçaram a indagar a relação entre Modernidade e racismo perceberam o arquivo como uma limitação para a pluralidade de manifestações da vida humana. Consequentemente, e partir da amplitude de referências levantadas, passamos a problematizar o fazer historiográfico em sua faceta moderna e suas limitações.

Racismo – teoria da história – arquivo

ARTICLE

RACISM AND ARCHIVE

questions for the Theory of History

EDUARDO FERRAZ FELIPPE

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil
ffeduerj@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5116-6156

FRANCISCO GOUVEA DE SOUSA

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil
francisco.sousa@uerj.br
orcid.org/0000-0002-4817-8604

The essay proposes a dialogue with contemporary debates that face the relations between historical knowledge, racism, and the archive, especially by reading Achille Mbembe, Grada Kilomba, and Saidya Hartmann, concluding its journey with Lélia Gonzales. By placing the link between the archive and epistemic oppression at the center of the discussion, we pay attention to authors who have dedicated themselves to investigating the relationship between Modernity and racism. They regard the archive as a limitation for the plurality of manifestations of human life. Consequently, based on the breadth of references, we begin to problematize historiographical work in its modern facet and limitations.

Racism – theory of history – archive

INTRODUÇÃO

O cenário global no qual os estudos históricos se inserem está cada vez mais marcado por disputas narrativas em relação ao passado, ataques aos regimes de verdade que caracterizaram as disciplinas de humanidades em geral e aos negacionismos que constroem políticas de apagamento para discussões levadas a cabo no campo dos estudos históricos (Valim, Avelar, Bervenage 2021). Percebe-se também a mudança na conformação da universidade tanto pela mudança ocorrida com novas formas de acesso para estudantes de classe baixa e negros (Sousa, Guimarães, Nicodemo, 2017) quanto também com professores que buscam novos modos de se comunicar com outros públicos além daquele da sala de aula na era digital. (Malerba 2017)

Nesse ensaio, propomos uma discussão sobre teoria da história, crítica histórica e arquivo, implicando desdobramentos para a história da historiografia, a partir de alguns debates recentes acerca da violência fundacional da modernidade que associa, diríamos a partir de Mbembe (2014), dois movimentos distintos: a escravização negra e racialização. A condição violenta da modernidade, em diferentes sentidos inaugurada pelo encontro com as Américas (Quijano 2005), porém, é constantemente mascarada por imagens de expansão do progresso e/ou modernização. No que diz respeito aos limites deste ensaio, enfatizamos que não percorremos histórias de colonizações propriamente, mas vozes que falam de suas permanências. A partir deste caminho, vale perguntar: chegamos no ponto onde é possível destacar o quanto a história, como disciplina moderna, compartilha dessa fundação eurocentrada e racista de forma direta – no sentido em que racializar implica políticas de historicidade nas quais a historiografia tem um papel destacado – e indireta – pois que a forma básica da constituição de identidade na modernidade é a recusa de um outro sem o qual o supostamente universal não teria fisionomia? Se as relações entre a historiografia como campo disciplinar, envolvendo modernidade, patriarcado e raça, têm sido discutidas¹, sendo este ensaio um gesto nessa direção, sobre a história da historiografia brasileira, já é evidente o quanto nossos cânones operam por um silenciamento de autorias negras e/ou críticas aos racismos que nos constituem (Assunção, 2022).

Trata-se, então, de uma questão necropolítica (Mbembe 2016), referente ao tema da morte e controle dos corpos e cânones, portanto também memoricida e negacionista: carrega um ímpeto pela conformação de políticas de apagamento e esquecimento de vidas passadas, presentes e de possíveis futuros. Um aspecto que pode caracterizar certa singularidade desse ensaio, entretanto, é a ênfase de que ao identificarmos e lidarmos com aporias das condições de falar acerca do passado e impasses do conhecimento histórico não se procura atingir qualquer verdade ou retorno para uma identidade primeira. Percebe-se, em produções recentes caras para o caminho que aqui se desenha – com destaque para: Saidya Hartmann; Grada Kilomba; Achille Mbembe; e, ao fim, Lélia González – a compreensão de que se narra do lugar

1 Entre outras referências possíveis, destacamos: GUIMARÃES, Géssica. Disciplina e experiência. *HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA*, v. 14, p. 373-401, 2021; PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88 - 114, abr./jun. 2018; OLIVEIRA, Maria da Glória de. Quando será o decolonial? Colonialidade, reparação histórica e politização do tempo. *Caminhos da história* (UNIMONTES) (online), v. 27, p. 58-78, 2022.

da perda, após a catástrofe ou em meio a ela, sem que seja possível qualquer restauração. Se há desejo de reparação, luta por ela ou, até mesmo, questionamentos sobre seus limites, isso não implica nenhuma busca por retomar ou intensificar heranças modernas; pelo contrário, trata-se de enfrentar e transformar tais heranças.

O ARQUIVO E A NARRATIVA

Um dos principais argumentos levados adiante por Saidya Hartmann é explicitado nas primeiras páginas de seu livro *Perder a mãe*. Ela capta a relação entre arquivo e modernidade em termos da construção do conhecimento histórico ao explicitar as limitações inerentes ao ensino acadêmico:

Minha formação na pós-graduação não havia me preparado para contar as histórias daqueles que não deixaram registros de suas vidas cujas biografias consistiam de coisas terríveis ditas a seu respeito ou feitas contra eles. Eu estava determinada a preencher os espaços em branco do arquivo histórico e representar a vida daqueles considerados indignos de serem lembrados, mas como escrever uma história sobre um encontro com o nada? (Hartman 2021, 24)

Essa primeira questão toca a força do registro escrito sobre a prática do registro oral e de como o ensino superior, e como notamos hoje o ensino de história que nele ocorre, ainda é marcado pela sobrevalorização da escrita. A condição da linguagem na historiografia, poderíamos desdobrar dessa questão, seria definida pelos limites da escrita em diferentes sentidos, porém o mais forte e evidente, por enquanto, é que só se pode falar sobre o que ficou enquanto “fonte”, enquanto “texto”. Ela fala dos “poucos rastros de minha tataravó” que “desapareceram bem diante de meus olhos”, como se a voz não pudesse, nesse caminho, ser “fonte”. Uma ocorrência que se torna “um incidente representativo” de sua procura. “Ele serviu para me introduzir no escorregadio e elusivo arquivo da escravidão.” e continua ao falar dos desvãos de sua pesquisa

O arquivo continha o que se esperava: manifestos de escravizadores; balanços contábeis de mercadorias; inventários de alimentos; notas fiscais; listas de corpos vivos, enfermos ou mortos; registros dos capitães; diários dos fazendeiros. A descrição de transações comerciais foi o mais próximo que consegui chegar dos escravizados. Lendo os relatórios anuais das companhias do tráfico e cartas que transitavam de Londres e Amsterdã para os postos comerciais na costa oeste da África, busquei rastros dos destruídos. Em cada linha e item, eu via um túmulo. Mercadorias, cargas e coisas não se prestam à representação, pelo menos não facilmente. O arquivo dita o que pode ser dito sobre o passado e os tipos de histórias que podem ser contadas sobre pessoas catalogadas, embalsamadas e lacradas numa caixa de pastas e fôlios. Ler o arquivo é adentrar um necrotério, que permite uma visão final e um último vislumbre de pessoas prestes a desaparecer no porão de escravos. (Hartman 2021, 25)

E a autora continua enfatizando os dilemas de uma narrativa pautada em um *priori* epistêmico que concebe o arquivo enquanto a condição única daquilo que deve ser dito. A crítica epistemológica se direciona para a derrubada ou, pelo menos, a intenção de rever enquanto portador de uma tipologia de perspectiva, a noção de pesquisa arquivística. O que pode ser falado acerca de passado, em nosso conceito de História profissional enquanto prática regida por uma epistemologia científica, está cerceada pela prática arquivística. Há um lugar central nos livros de Hartmann para o tema do arquivo e que recebe desenvolvimento particular em seu *Perder a mãe* em que o arquivo é colocado em uma posição ambivalente enquanto possibilidade e limite para a narrativa de histórias. Logo adiante, continua:

Quando falei a John sobre meu projeto relativo à escravidão, ele me perguntou: “Por que Gana? Não há arquivos aqui. Não há nada a descobrir que Wilks, Van Dantzig e McCaskie não tenham escrito a respeito.” “Eu sei onde os arquivos estão. Estive no Museu Britânico, no Escritório de Registros Públicos, em Kew, na Biblioteca Bodleian, em Oxford, e no Arquivo Nacional de Acra (Hartman 2021, 40)

O arquivo se coloca como um dos temas destacáveis acerca da história da memória e da escritura em seus desdobramentos para o campo dos estudos históricos. Em se tratando de pensar a História disciplinar, o arquivo como limite e possibilidade tem sido lentamente questionado. Os estudos sobre memória que enfatizam a relação tensa com a noção de escrita, como Aleida Assman, Harald Weinrich, Andreas Huyssen, colocam-se em uma linhagem que enfatiza a força da memória em uma valoração positiva de suas potencialidades. Outras possibilidades têm sido enfatizadas por Jacques Derrida, desde o seu *Gramatologia*, mas que foram intensificadas em *Mal de Arquivo*. Há uma aporia insuperável entre arquivo e escrita da história, a partir de dentro da tradição filosófica que se dedicou a pensar a memória. Derrida, de dentro da filosofia e com um diálogo intenso com as artes e a literatura, transita por temas estranhos ao campo dos estudos históricos. Começa ele: “Não haveria certamente desejo de arquivo sem a finitude radical, sem a possibilidade de um esquecimento que não se limita ao recalçamento.” (Derrida 2001, 32) A fantasia de um conhecimento que possa ser totalmente abarcado pela compreensão foi um dos pilares da epistemologia arquivística do século XIX, como comenta Foucault (2004) ao tratar do arquivo.

O autor propõe a diferenciação entre arquivo e memória, desenvolvendo uma análise atenciosa do conceito de arquivo. Considera que a palavra arquivo possui uma dupla raiz, a partir do radical que vem do grego como *arkhê*-, significando tanto começo (origem/autenticidade) quanto comando (autoridade/poder):

De certa maneira, o vocábulo (arquivo) remete bastante bem, como temos razões de acreditar, ao *arkhê* no sentido físico, histórico ou ontológico; isto é, ao originário, ao primeiro, ao principal, ao primitivo em suma, ao começo... “arquivo” remete ao *arkhê* no sentido nomológico, ao *arkhê* do comando. (Derrida 2001, 12)

O mal de arquivo está ligado à pulsão de morte, ao apagamento, ao esquecimento; instala assim a discussão sobre memória em outra ênfase distante das capacidades positivas ou da potência do ato de lembrar. O que o também faz ressaltar esse temário ao enfatizar a diferença entre estar com mal de arquivo e o esquecimento próprio a esse mal. Ao se utilizar do arquivo como imagem que alimenta a construção de um regime de verdade, Derrida enfatiza a aporia constitutiva de todo conhecimento, como o próprio conhecimento histórico. Apoiado na psicanálise, Derrida está atento à prática arqueológica enquanto um discurso sustentado pela cifra, inscrição e recalçamento enquanto um conhecimento baseado em arquivo em tempos da emergência da internet. No arquivo encontra-se aquilo que legitima o poder, tanto negativa quanto positivamente. O poder depende de seus arquivos assim como seus maiores representantes, como o Estado, que necessita do segredo e do secreto para expressar seu poder. Derrida incorpora o termo freudiano Pulsão de morte para debater arquivo em tempos de próteses da memória, em tempos de internet, interpretando essa pulsão como “anarquívica”. Dessa maneira, destoa da anamnese típica dos estudos acerca da memória ao debater o arquivo atravessado pela pulsão de morte associando arquivo e destruição, controle e submissão.

Os desdobramentos possíveis dessa leitura são variados, como, por exemplo, a relação entre documento e arquivo, que chega às investigações de autoras contemporâneas, por meio da leitura de uma referência importante para Derrida, Walter Benjamin. Ao comentar seu primeiro périplo ao Império Ashanti, Hartman fala: “O primeiro dia da viagem foi desinteressante. Fomos de Acra até Kumasi, a sede do Império Ashanti. Ao visitar o palácio do ashantihene, fui lembrada da grandiosidade e da barbárie próprias à civilização escravista.” (Hartman 2021, 270). Continua o trecho comentando uma das frases mais repetidas acerca da obra de Walter Benjamin: “Não existe um documento da civilização que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie” (Hartman, 2021, 270), cita Saidiya Hartman. A montagem do livro de Hartman tem, dentre outras influências, a concepção dialética da cultura proveniente da obra de Benjamin, especialmente da VII tese sobre o conceito de história, ensaio de 1940. O caminho das críticas de Benjamin auxilia a iluminar o trajeto de Saidiya Hartman, visto que ela também rejeita a “história da cultura” como não dialética, reificada, fetichista e historicista; opondo-se à ideia de que a cultura possui uma história separada, desvinculada das condições sociais e políticas.

O livro de Hartmann é direto acerca de suas escolhas: “Estou interessada na memória popular da escravidão. Meu plano é mapear a rota dos escravos.” (Hartman 2021, 42) E o tema do arquivo e os desvãos da pesquisa histórica desenvolvem-se ao longo de todo o livro. Especialmente quando enfatiza que:

Dizem que, em todos os lugares onde há um grupo de baobás, um dia houve uma vila. Conteí, pelo menos, treze grupos de baobás em nosso trajeto até Gwolu, mas todos os outros sinais de vida haviam perecido. Essas ilhas de baobás, plantações de karité, feijões de alfarroba e figueiras preservaram a história dos párias: eram o arquivo dos derrotados. (Hartman 2021, 306)

Utiliza-se da imagem do arquivo e sua aporia constitutiva para propor outra possibilidade de acessos a documentos em sua tentativa de romper com a suposta noção de que o passado foi ultrapassado ou de que o passado está distante de nós. Caminho semelhante ao seguido por Grada Kilomba. Não tão conhecido como seu *Memórias da Plantação*, algumas performances que estão espalhadas pela internet deixam claras a atenção que ela dispensa para a aporia do arquivo. Aqui, diferente daquilo que Hartman executa, nascem imagens intempestivas que acentuam o caráter fragmentário e opressivo do arquivo. Em Kilomba, entretanto, o tema do arquivo é menos abordado em *Memórias da Plantação*, no qual está mais em voga uma curadoria de relatos e narrativas de outras mulheres/ homens negros que sofrem a submissão do poder colonial. Tendo o arquivo como centro de impasses epistemológicos e de desenvolvimento da narrativa, alguns vídeos ensaios foram produzidos pela escritora e performer preocupada em levar adiante suas críticas ao racismo cotidiano e a conformação das fronteiras entre os saberes, conforme gestado na Modernidade. Dentre esses, CONAKRY cumpre melhor a exposição de impasses relacionados ao fazer historiográfico enquanto uma prática fruto de um projeto de modernidade.

CONAKRY é uma homenagem a Amílcar Cabral em um poético ensaio fílmico feito em um só take na Haus der Kulturen der Welt (Casa das Culturas do Mundo), em Berlim. Parte-se de imagens de arquivo filmadas durante da luta de libertação na Guiné-Bissau e Cabo Verde. Com performances de Grada Kilomba e Diana McCarty, e realização de Filipa César, o filme expõe impasses do uso do arquivo e de ensaios fílmicos em uma modernidade que associa violência e racismo. O filme enfatiza o microrrelatos e fragmentos de um documentário de um evento filmado por Flora Gomes, Sana Na N'Hada, Josefina Crato e José Columba Bolama - "A Semana de Informação", apresentado em Conakry, no Palais du Peuple, em 1972, durante a luta de libertação. Amílcar Cabral foi o curador de uma exposição sobre o estado da guerra contra o domínio português no continente africano. O ensaio fílmico é sugestivo de uma relação criativa e insubmissa aos protocolos da pesquisa histórica e da metodologia histórica em relação ao uso do arquivo.



Figura 1: Grada Kilomba e a inscrição do arquivo no corpo em CONAKRY

Não se trata de qualquer detalhe uma imagem dessas em um ensaio filmico montado de acordo com os referenciais do arquivo enquanto sustentação de poder e expressão de ruína. Kilomba permite que seu corpo seja atravessado por imagens de outros tempos, outros passados esquecidos e silenciados por arquivos que foram dados como inexistentes. Faz com que a montagem do contraste entre seu corpo e a projeção arquivística possibilite ao espectador vislumbrar conexões entre presente e passado distante da suposta separação entre passado e presente fundada em uma temporalidade alicerçada na noção de progresso histórico. A noção de causalidade histórica, inerente às fundações da disciplina História em sua matriz acadêmica durante a modernidade, também está em xeque. A relação entre o corpo no presente de Kilomba e o corpo no passado das lutas anticoloniais em CONAKRI estimulam a percepção de que nos movimentamos em direção ao passado por saltos. A crítica à linearidade histórica está no cerne do ensaio filmico. Trata-se de concebê-la como um dos alicerces da História em sua matriz disciplinar, deflagrando seu uso enquanto parte de uma epistemologia colonial voltada a dizer que o passado foi ultrapassado. Investe-se, pelo uso do corpo, do corpo da própria artista, na apresentação da localização do saber enquanto crítica ao suposto universalismo da razão ocidental da qual a História é uma das suas expressões epistêmicas.

A apropriação de um arquivo existente, e sua projeção do corpo de Kilomba, rompe com o saber universalizante, imparcial e neutro do sujeito do conhecimento ocidental, isto é, o homem, branco, europeu, cisgênero, heterossexual, proprietário de terras. Mistura-se o coletivo e o pessoal dando um novo feitiço ao que é o histórico em um gesto de apropriação autônomo voltado para dilemas de um presente que não pressupõe mais a existência de um futuro garantido. Há um processo de escavar novos sentidos de arquivos existentes que, pela utilização do corpo de Kilomba, e a opção pelo ensaio filmico, tenciona ressignificar imagens preexistentes. Há uma preocupação com o uso social da imagem a partir de um material que trata das lutas e dos impasses humanos. Um material que poderia estar à margem, mas que recebe nova atenção a partir do questionamento da atribuição de valor ao que merece ser ou não lembrado e rerepresentado.

Pode-se dizer que há uma ligação entre imagem e morte ao perceber imagens, muitas delas estáticas, cujo sentido original melancolicamente se esvaiu. A pulsão de morte, o mal de arquivo, parece ser também um mecanismo em operação na leitura de Kilomba, que agora recebe outros vetores de significado. Associando-as ao tema da descolonização, as imagens interceptam o corpo e novas atribuições a partir das palavras da artista. Para além de suas reiteraões da prática da descolonização “Descolonização/ que palavra bonita/ Escrita em imagens/ fotograma a fotograma/ Em cada uma dessas bobines, um retrato em linguagem visual” (3’16”) que reafirmam um fio tênue de continuidade com o momento de produção das imagens de arquivo, ganham proeminência os momentos em que se reconhece melancolicamente aquilo que já não pode mais ser alcançado, mesmo com o contato com as imagens de arquivo. “Eu falo/ porque os sons que pertencem a essas imagens/ ainda não chegaram. / Talvez nunca cheguem/ O que falo e tenho a dizer,/ poderá nunca ser o que essas bobines querem contar./...” (4’28”) Continua narrando que o nome Amílcar Cabral nunca foi contado em seus livros de História, uma espécie de espectro que reaparece para ela em um momento da

busca de novos referenciais para o lidar com o passado histórico das nações subjugadas pelo colonialismo.

A figura do arquivo é central para a modernidade e as disciplinas que surgiram, como a História, para dar legitimidade para os Estados Nação. Pensar o racismo tem como imediata necessidade pensar arquivo, é o que apontaram Saidiya Hartman e Grada Kilomba. É também a leitura sugerida por um romance contemporâneo que se dedicou a indagar os vínculos entre racismo e obra-de-arte. Destacamos o romance *La plus secrète mémoire des hommes* (2021) de Mohamed Mbougar Sarr no qual o narrador faz uma investigação para entender os desvãos de um livro e da trajetória de um autor, ambos esquecidos devido ao racismo. *La plus secrète mémoire des hommes* conta a história de um jovem escritor senegalês, Diégane Latyr Faye, que descobre um livro estranho: *O Labirinto do Inumano*. Logo após a investigação, percebe que foi escrito por um autor negro e que esse livro alçou o autor ao reconhecimento e, logo depois, à ignomínia. O motivo foi a acusação de fraude e de plágio infligida ao autor, T.C. Elimane, nascido no Senegal, que veio depois para Paris onde escreve o livro que o levaria à desgraça pública por acusação de plágio. Diégane passa então a seguir os passos do autor desconhecido T.C. Elimane, seus parentes, seu editor e sua família. A figura do arquivo é retomada ao longo do escrito em conexão com essa abertura para a multiplicidade temporal do presente. *La plus secrète mémoire des hommes* é uma ampla exploração do arquivo: coleções, recortes de jornal e livrarias são extensivamente tematizados no texto; conseguimos perceber que Sarr está interessado na relação entre arquivo e modernidade enquanto um dos motes subterrâneos para o desdobramento da relação entre enigma e romance enquanto subjacentes à narrativa do livro. O arquivo funciona em um duplo movimento no romance de Sarr: o personagem principal tanto faz uma série de pesquisas em arquivo quanto também está compondo seu próprio arquivo e o mostrando para o leitor.

O que se encontra no espanto de Saidiya Hartman acerca das ausências de documentos e na tentativa enviesada de Grada Kilomba de enfatizar a relação entre corpo e arquivo é uma série de ambivalências que residem no centro das respostas à modernidade. Ao incluir a localidade e o corpo, Kilomba se aproxima de outros que, sob a rubrica dos pós-coloniais, estão aproximando suas narrativas do testemunho. Essa não é propriamente uma novidade, visto que desde Frederick Douglas e W.E. B. Dubois, passando também por Franz Fanon, encontraremos articulações críticas à epistemologia ocidental com a crítica da colonialidade, ao apontarem continuidade e mudanças das violências que ainda sobrevivem até hoje. O que nos parece mais destacável é o fato de que todos desconfiam do historicismo que poderia definir o passado como um espaço distante e radicalmente diferente do presente. Cabe considerar que Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* dedica um ensaio inteiro à crítica ao historicismo, crítica também feita pelas *Teses* de Walter Benjamin, autor cujas teses e escrita de ensaios são cada vez mais incorporadas pelo campo de estudos históricos e pela Teoria da História, em especial. Chakrabarty, a partir da leitura que faz de Benjamin, dentre outros, tenciona romper com a temporalidade do progresso que bloqueia a escrita da história a contrapelo e que se mantém viva nas políticas de escrita da história calcadas no nacionalismo que ainda sustentam as narrativas de um Estado-nação que serve aos interesses de grupos sociais privilegiados. Enquanto Benjamin enfatizava a questão da luta de classes e o tempo-do-agora, escritores pós-coloniais, como a

própria Hartman leitora de Benjamin, desdobram essas premissas para questionar a articulação entre a epistemologia da História fundada na modernidade capitalista e a questão da violência colonial, racista e de classe.

A singularidade das autoras é a ênfase no testemunho, um percurso que alia o autobiográfico com a presença do corpo no lugar de sua aparição. Articulam, desse modo, a crítica à colonialidade, apontando continuidades e metamorfoses da violência colonial, a partir da narrativa de experiências próprias. A aposta na autodiegese questiona primados fundacionais da emergência do campo dos estudos históricos, como a questão da “distância histórica” ou ainda a suposta neutralidade do historiador na lida com o passado. A crítica ao historicismo especialmente se apresenta caso enfatizemos a questão da temporalidade historicista fundada na separação rígida entre presente, passado e futuro. Entende-se que o distanciamento do passado serve ao tempo do progresso que impede uma narrativa questionadora dos vencedores, conforme os ensaios benjaminianos. Nesses tempos de racismo ocidental, a criação de uma persona cumpre uma figuração performativa da narrativa com o objetivo de escrever uma história antirracista.

Pode-se dizer que, devido a essas perspectivas, e às críticas às matrizes da História na modernidade, que ambas as autoras desconfiam da construção de temporalidade moderna. São especialmente desconfiadas acerca do futuro. O caso mais explícito é o de Saidiya Hartman:

Os sonhos que demarcavam o horizonte desses homens e dessas mulheres não mais definiam o meu. A narrativa da libertação deixou de ser um diagrama para o futuro. A ruptura decisiva que os revolucionários esperavam instituir entre o passado e o presente falhou. As antigas formas de tirania, que eles se esforçaram em desafiar, foram ressuscitadas, e os déspotas desfrutaram de vida longa e vigorosa. Os sonhos de liberdade tinham sido derrotados e conduzidos para o subsolo. (Hartman, 2021, 42)

Todo arquivo é sempre de algum modo uma penhora, um penhor que se aplica em relação ao futuro. Não o futuro que se atinge em linha reta, como se fosse uma estrada em direção ao absolutamente novo. Pelo contrário, as críticas feitas ao arquivo, que aqui optamos por ler pela discussão acerca da pulsão de morte derridiana na longa fortuna crítica acerca do tema memória, rompem com o poder sufocante dessa condição para que a História possa ser escrita.

Caso atentarmos para a temporalidade, o futuro deixou de ser o que era e é, agora, uma pálida visão de um futuro que antes era promissor. A decadência dos referenciais que sustentavam uma noção de futuro aberto que necessita para se legitimar que o passado e o presente estejam separados enquanto reinos distantes. Por isso, para ela

A ruptura decisiva que os revolucionários esperavam instituir entre o passado e o presente falhou. As antigas formas de tirania, que eles se esforçaram em desafiar, foram ressuscitadas, e os déspotas desfrutaram de vida longa e vigorosa. Os sonhos de liberdade tinham sido derrotados e conduzidos para o subsolo. Eu sabia que não importava quão longe de casa eu viajasse, eu jamais conseguiria deixar para trás o meu passado. Eu nunca conseguiria me imaginar sendo o tipo de pessoa que não foi produzida e marcada pela escravidão. Eu era negra, e uma história de terror havia produzido tal identidade. O terror era o “cativeiro sem a possibilidade de fugir”, a violência inevitável, a vida precária. Não havia retorno para um tempo ou local anterior à escravidão, e ir além disso, sem dúvida, ocasionaria no mínimo algo tão grandioso quanto outra revolução (Hartman 2021, 53)

A questão que se forma para esse texto, então, é como repensar a disciplina histórica a partir do reconhecimento de que há uma violência fundacional na modernidade que define quais corpos/histórias podem ou não ter vida narrada a partir de arquivos/historiografias. Kilomba e Hartman questionam a modernidade sem a pretensão de um discurso universalista; o que não impede que vejamos por elas uma paisagem ampla. Dentro de suas singularidades, um ponto definitivo é a condição da diáspora. É central explicitar que há uma diferença, por exemplo, com toda a construção que Achille Mbembe faz sobre o arquivo e, também, em um debate aparentemente distante, sobre a restituição de obras de arte para seus territórios de origem. Afirmar essa diferença é um caminho para complexificação das vozes que tem deslocado a compreensão da modernidade para além de suas autodescrições, ou seja, aqueles que se disseram, e por serem canônicos, ainda se dizem modernos. No limite, e Mbembe é apenas um dos possíveis caminhos para colocar essa questão – e se referenciar por uma pluralidade intelectual que se situa em e a partir da África (Barbosa, 2020; Carvalho Filho, Nascimento, 2018) – o que é homogêneo é a ação do opressor/colonizador, as vozes que pretendem descolonizações são plurais. A primeira diferença, e nesse artigo não iremos muito além dela, é compreender que vozes que associam descolonização e crítica ao racismo olham para o passado, história e arquivo de formas radicalmente distintas quando falam da diáspora ou quando se situam em África. Essa diferença inicial é necessária para um movimento de repensar teorias da história a partir da racialização como violência fundacional da modernidade sem que se produza uma imagem homogênea de vozes negras ou que se limite as diferentes tensões que uma postura antirracista articula. Tematizar a racialização envolve um gesto teórico amplo: é constranger a modernidade como um todo e não apenas uma parte ou assunto específico.

RESTITUIÇÃO, REPARAÇÃO E ARQUIVO

Começamos essa diferença por um debate que, de início, não fala de arquivos apenas, mas sim do direito sobre ter a propriedade de documentos e/ou obras de arte. Mbembe não é o primeiro, muito menos age sozinho, mas mobiliza uma voz contundente pelo retorno do que compreende como mais de noventa por cento da produção artística produzida originalmente em África que, hoje, está em solo europeu². A primeira diferença no sentido da descolonização em Mbembe e em Kilomba, e principalmente Hartman, está aí: para o autor de *Necropolítica*, a reparação envolve possibilidades de restituição. São muitas as questões que poderíamos desdobrar da voz de Mbembe neste debate específico, mas nos limites deste texto interessa compreender o quanto a possibilidade do retorno de uma obra de arte é distinta da imagem de Amílcar Cabral sobreposta ao corpo de Grada Kilomba na performance CONAKRY. Essa diferença envolve, inclusive, leituras distintas de Frantz Fanon.

No mínimo, o retorno das obras de arte permitiria uma “cura”, no sentido que Mbembe lê Fanon, uma reinserção do ser no mundo sem abertura para que o olhar de um outro (o branco/colonizador) o defina. Nas leituras que Mbembe faz de Fanon, há uma possibilidade de reinscrição no mundo fora das dinâmicas do racismo. O retorno das obras de arte vai além de uma restituição, pois compreende a desfiguração da própria condição de “obra” que, por si, destitui de vida toda e qualquer, por exemplo, escultura do Daomé. Consciente de que “obra” e “arte” são conceitos radicalmente ocidentais e modernos, a descolonização desse gesto envolve uma luta antirracista no sentido em que a racialização é quem fundamenta o direito de propriedade do europeu sobre esses bens. De um ponto de vista histórico, é pela violência da modernidade que esses bens são expropriados e situados como “arte” num gesto que, ao mesmo tempo diria Mbembe, condiciona eles como acidentais. No olhar do colonizador são esculturas ao acaso, sem a consciência estética que só existe propriamente em culturas que retiram do mundo os objetos para que, então, possam ter propriedades fundamentalmente estéticas. Nos limites do olhar europeu/colonizador, é a expropriação que os configura como arte, pois em seus cotidianos eram apenas “bancos” ou “machados rituais”. Esse gesto racista/colonialista exclui e apaga a possibilidade de uma criação estética outra, na qual não se separa a vida entre utilitário e não utilitário. A restituição de obras de arte, ou melhor, o retorno de bens expropriados, envolve uma luta por um futuro que coloca uma pergunta: descolonizar é (re)africanizar? (Mbembe 2015). Para nós, o fundamental é que se perceba que é uma pergunta que olha para o futuro.

Kilomba, por sua vez, preserva a condição de obra na enunciação da sua performance. Existe um jogo importante que tensiona a condição de poder articulada pelo arquivo na medida em que a verdade que esse arquivo especificamente anuncia, por ser incompleta (relembrem que não é possível ouvir, mas apenas ver Amílcar Cabral), abre para que a voz da própria Grada Kilomba entre em cena. Se do arquivo deveria emergir uma historiografia que propõe ordem ao mundo, o arquivo incompleto abre para disrupções. O passado parcialmente perdido, enquanto uma voz que não pode ser ouvida,

2 O debate que segue não parte de um texto, mas de três conferências sobre a restituição de obras de arte a seus territórios originários. Elas podem ser acessadas em: <https://archive.org/details/MbembeOnTheRestitutionOfAfricanArtObjects/>

retorna ao presente abrindo para uma voz autoral que se inscreve sem qualquer necessidade de tutela. Se Kilomba joga com a condição de obra de arte, enquanto Mbembe celebra a possibilidade do seu fim como caminho para outras epistemologias/estéticas, as diferenças não ficam aí. A leitura que Kilomba faz de Fanon – distinta da de Mbembe – envolve mais um diagnóstico da colonização do que propriamente possibilidades de futuro. A imagem contundente de Hartman – o “cativeiro sem possibilidade de fuga” – encontra uma possível cura na escrita de si em autonomia em relação a qualquer outro, como aparece na abertura de *Memórias da plantação*. Esse olhar dirigido para si nos parece voltado ao presente sem qualquer abertura evidente para um futuro. Não que não existam futuros possíveis, mas que o gesto não se orienta para eles, mas pelas permanências do passado (Hartman 2021, 210 – 213).

Essa diferença aparece também na forma como cada uma dessas vozes lida com arquivos. O desejo inicial de Hartman de encontrar vozes ou histórias de seus ancestrais em arquivos seria, para Mbembe, um perigo. Em um capítulo de um livro amplo que tem o arquivo como questão central, chamado *Refiguring the Archive* (Refigurando o arquivo), Mbembe parte de algo próximo a Derrida: os diferentes sentidos que o conceito envolve que, nesse caso, imbricam “... o edifício propriamente dito e os documentos que ele contém” (Mbembe 2002, 19). O poder e o status do arquivo dependem dessa dupla inscrição que define, principalmente, quais documentos devem ou não ser arquivados.

Através de documentos arquivados, pedaços do tempo são reunidos para nós, fragmentos da vida a serem colocados em ordem, um depois do outro, numa tentativa de formular uma história que adquire sua coerência através da habilidade de produzir elos entre começos e fins. A organização desses fragmentos, então, produz uma ilusão de totalidade e continuidade. Nesse caminho, assim como no processo da arquitetura, o tempo tecido junto com o arquivo é a produção de uma composição. Esse tempo tem uma dimensão política resultante da alquimia do arquivo: ele é suposto de pertencer a todos. A comunidade de tempo, o sentimento segundo o qual nós todos somos herdeiros do tempo sobre o qual temos um direito coletivo de propriedade: esse é o imaginário que o arquivo pretende disseminar.

Esse tempo de co-propriedade, no entanto, depende de um evento fundamental: a morte. (Mbembe 2002, 21)

Se a morte é a condição pela qual a propriedade de um indivíduo se torna propriedade de um arquivo – e por ele supostamente de todos – o que se desdobra daí é um controle do que se pode lembrar das vidas passadas, limites dados pela ordenação que constitui o arquivo e, ao mesmo tempo, ele institui. Para Mbembe, a função básica do arquivo é impedir que os mortos assombrem os vivos, principalmente no que diz respeito as violências sofridas no passado, mais especificamente aquelas produzidas pelo próprio Estado que articula os arquivos.

As relações entre arquivo e Estado são igualmente complexas. Elas residem num paradoxo. De um lado, não existe Estado sem arquivos – sem seus arquivos. Por outro, a própria existência do arquivo constitui uma constante ameaça ao Estado. A razão é simples. Mais do que por sua habilidade de recordar, o poder do Estado depende de sua habilidade de consumir o tempo, isto é, de abolir o arquivo e anestesiá-lo o passado. O ato que cria o Estado é um ato de ‘cronofagia’. É um ato radical porque consumindo o passado se torna possível se libertar de toda dívida. A violência constitutiva do Estado repousa, ao fim, na possibilidade, que nunca pode ser dispensada, de recusar o reconhecimento (ou de reparar) uma ou outra dívida. Essa violência é definida em contraste com a própria essência do arquivo uma vez que a recusa do arquivo é equivalente a, *stricto sensu*, recusar uma dívida (Mbembe 2002, 23).

Esse paradoxo, nós diríamos, é encaminhado pela construção de protocolos públicos que definem como os arquivos devem ser geridos e experienciados. Para ir e usufruir de um arquivo é necessária uma iniciação, uma certa postura que, na prática, recusa a condição de bem público que o arquivo se propõe a ter. É público para um grupo seletivo. Esse controle reduz as possibilidades de subversão e, aqui, a historiografia aparece como uma ferramenta central para a ‘cronofagia’. As relações entre arquivo, historiografia e Estado seriam definidas, então, apenas nesses termos? A partir de arquivos e historiografias não existiriam possibilidades de reparação? Mas de qual arquivo e/ou historiografia Mbembe fala?

Há de se ter em vista que se de uma geração – que viu as heranças da colonização, principalmente as “máquinas de guerra” coloniais (Mbembe 2016) que articulam necropolíticas, vivas após independências e descolonizações – produz um certo olhar, ou melhor, um alvo. A historiografia e arquivo de que Mbembe fala são aquelas produzidas por Estados colonizadores e/ou coloniais? Pensamos que sim, mas daí se desdobra a pergunta: o que seria uma historiografia decolonial? A performance de Kilomba, assim como a voz de Hartman, já são indícios de que o poder que reside e emana dos arquivos não é inabalável, muito menos que é um espaço seguro para historiografia decolonial.

Se existem diferenças, certamente encontraremos pontos em comum. No debate sobre a restituição de obras de arte, Mbembe opera com exemplos pontuais para fugir de generalizações sobre “obras de arte africanas” ou sobre as “formas africanas de ser”, o que não o impede de produzir um certo panorama para o continente. Esse panorama é feito pelo avesso dos dispositivos racistas e modernos que, inclusive, justificaram e justificam que essas produções, e o mesmo poderíamos falar dos arquivos e documentos, não estejam em seus territórios originários. Que dispositivos seriam esses?

Se Kilomba define que a condição de *outridade* do corpo negro é uma invenção do ser-branco que projeta sobre uma *outra* ou um *outro* tudo o que ele recusa em si e nas consequências da sua forma de ser, então em vez de perceber que a escravização é uma herança moderna euro-americana, ela é reduzida a história do *escravo* que já está previamente definido como o *outro* - o “cativo sem possibilidade de fugir”, nas palavras de Hartman. Em vez de a violência ser do *branco*, do colonizador ou colono, o violento e/ou violentado é uma *outra* ou um *outro*. A inversão que faz de quem sofre a violência ser visto como o corpo perigoso ou, no mínimo, irracional, faz parte deste gesto. Caberia uma pergunta aqui: a historiografia tem depositado no colonizado (escravizado ou não) a responsabilidade de carregar essa herança que, a rigor,

não é sua? Até quando a responsabilidade sobre a memória da violência recairá sobre quem a sofreu?

Entre os conceitos que temos para articular memórias, um que explicita esse sistema de projeção é uma ausência: o lugar de quem produz a violência na compreensão de um trauma. O trauma, em nossas linguagens mais simples e em suas formas de articulação de memória, é quase que integralmente depositado na pessoa lida como *vítima*, ao ponto que não inclui quem produz a violência. A responsabilidade de lidar com um trauma é de quem? A escravização poderia ser um trauma do escravizador e/ou de seus herdeiros, mas não, são poupados dessa memória projetada na *outridade*, nesse caso, em vidas negras. A projeção da escravização como um passado de vidas negras, e não um passado da modernidade/colonialidade, não seria justamente um dos gestos básicos que impedem que esse seja um passado impossível de superar?

Não é sem razão que Kilomba diz que as memórias da plantação são atemporais, pois que a própria diferença entre passado, presente e futuro é, na colonialidade, específica das formas hegemônicas de ser e, igualmente, das possibilidades de narrar. Ela se vê – pelo olhar do outro – constantemente lançada a referências dessa memória que não passa.

A historicidade moderna, porém, carrega consigo a marca e a debilidade deste ser que só se define pela diferença com uma *outridade*. O passado do qual o moderno deseja se afastar não é apenas o que lhe antecede, mas vidas outras que são, por ele, compreendidas como o que já não deveria mais ser. Ao ponto que a própria racionalidade – pilar central da modernidade – ganha forma pela diferença com a loucura, corpo ou emoção.

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada (Mbembe 2017, 11)

Esse é um dos pontos de convergência entre Kilomba e Mbembe: a compreensão de que a racialização esvazia o ser de sentido. Não apenas aquele que é explicitamente racializado, mas fundamentalmente aquele que recusa sua participação nesse processo. Neste ponto, então, esperamos que já esteja evidente que enquanto violência fundacional a racialização não afeta um ou alguns grupos, mas todo corpo tocado pela diferença moderno e não-moderno. Os debates sobre branquitude (Bento 2022), porém, serão insuficientes sem a mesma pergunta pela reinscrição (ou reparação) que Fanon, Kilomba e Mbembe lançam ao mundo.

Existem, no começo de *Memórias de uma plantação*, alguns passos que podem orientar o debate que não envolve apenas quem é socialmente visto como branca ou branco (para nós não há escapatória), mas qualquer pessoa que possa se situar na condição de colono, ou seja, na impossibilidade de saber quem é sem uma referencialidade fundada na metrópole, ou seja, no eurocentrismo. Essa referencialidade existe também para ocultar uma dessemelhança entre o colono e o colonizado. Pois se a figura do colono olha para a metrópole para saber de si, é pela diferença com o colonizado que sua fisionomia de fato ganha contornos reais (Fanon 2005).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do clima atual de negacionismo histórico, não parece necessário gastar muita energia para mostrar que vivemos um momento de *negação*. Apenas retomamos o argumento de Kilomba pelo qual se explicita que a projeção sobre a *outridade* do que se recusa em si é uma ferramenta da *negação*. A recusa da realidade se sustenta por uma *cisão* de si. Por exemplo: se a sexualidade é um tabu, ela é recusada no corpo masculino e/ou branco e projetado sobre corpos outros; se a modernidade é um caminho para a paz, pelo qual toda violência real deveria ser reduzida aos teatros da política – garantidos pelo monopólio da violência pelo Estado – então se há violência a responsabilidade e culpabilidade é de uma *outridade*, “eles é que são violentos”, bárbaros ou selvagens – afirmação que, na realidade, deveria ser: “eles sofrem violência de Estado”. Quando a cisão não é eficiente, simplesmente a negativa se torna a parte central da compreensão de si: “nós *não* somos racistas”. Novamente, só há identidade pela recusa, pela negação. Aqui é possível criar toda forma de passado para justificar a cisão/projeção ou a negação propriamente explícita.

A *culpa* aparece quando a realidade se impõe apenas enquanto transgressão de uma moralidade, ou seja, quando a *negação* não é mais possível. É uma forma precária de reconhecimento de si ou do que somos, pois se não opera pela cisão/projeção ou pela negação, reduz a compreensão a uma trama que envolve acusação, culpabilização e punição, mas como um sistema fechado em si. Uma forma de solução, insuficiente diríamos, seria a autoimposição de punições, como se a saída para a condição de ser racista, ou no mínimo de ser formado em mundos racializados, pudesse ser encontrada através do sofrimento autoimposto de quem se percebe racista. Esse gesto blinda a voz de quem, até então, estava situado na condição de *outridade*. Talvez, por isso, Kilomba separe a *culpa* da *vergonha* justamente por essa segunda aparecer quando a/o branca/o se percebem pela voz ou olhar que vivem fora deles.

O *reconhecimento* depende da possibilidade de enfrentar o quanto construções internas são perpassadas por estruturas racistas ou, no mínimo, racializadas. Se perceber privilegiado, compreender que seu corpo também é racializado, é um passo básico para sair das tramas iniciais da *negação*, *culpa* ou *vergonha*. Vejam: a trama da projeção é tão forte que até mesmo a condição de ter raça, de ser racializado, é projetada, como se a pessoa branca não fosse racializada. A pergunta, então, não é apenas “será que eu sou racista?”. Mas sim: “o que fazer numa sociedade racista?”.

Por isso, a *reparação* enquanto ação política efetiva no mundo é um passo posterior ao *reconhecimento*. Implica a saída de dentro de si para a ação no mundo e envolve, portanto, se abrir a riscos que não são experimentados na comodidade do privilégio. As políticas de reparação, aliás, são forças centrais para tudo o que está sendo dito nesse artigo. Pois por mais que esse texto carregue autorias, as que escrevem e que são citadas, não seria possível sem a ação e força do que Nilma Gomes definiu como *Movimento negro educador* (2017).

Essa referência e a própria ideia de reparação, porém, não terá força se nossa escrita não for de fato articulado por vozes ainda pouco ouvidas em debates sobre teoria da história e/ou história da historiografia. Lélia Gonzales é uma das referências fortes para tencionar nossos cânones e, o que interessa muito a esse ensaio, a própria diferença entre história e memória em jogo na historiografia e (rearticulada pelo impasse do uso dos arquivos, nós diríamos).

Em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Lélia Gonzales (1984) não só desafia um cânone de intérpretes do Brasil, mas pela própria escrita do texto desloca o que normalmente entendemos por memória e história, ou, caminhando mais próximo ao argumento da autora, memória e consciência.

Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. *Consciência exclui o que memória inclui*. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso ta aí e fala. [grifos nossos] (Gonzales 1984, 226 – 227).

Para quem ainda não leu esse texto de Gonzales, antecipamos que na cena que o abre, são brancos que contam para não-brancos como suas histórias foram. Não que essas e esses não tenham passado, tem memória. Podem ser sujeitos históricos, mas não narradores. Memória, aqui, é o que cabe aquelas e aqueles que não tem historiografia – ou a capacidade de operar por arquivos, diríamos. Não é sem motivo que Gonzales exalta a memória, pois que a aquilo que a “consciência exclui” apresenta de forma precisa a sociedade brasileira, seus passados e presentes. Sem ouvir a exclusão, ficaríamos presos num conjunto de inversões – Gonzales chama de neuroses, enquanto Kilomba de projeções – pelas quais a centralidade da mulher negra é radicalmente esvaziada, no mínimo porque sua voz é capaz de romper essas tramas. Não se trata apenas de mostrar que existe racismo no Brasil e que a suposta democracia racial se sustenta na violência e no silêncio – questões centrais para a autora e para nosso presente –, mas também de expor por quais operações o racismo se articula e, simultaneamente, se esconde. O que Gonzales nos fala também é que a branquitude – intelectual e socialmente – tem graves limites para a compreensão da vida. Esse limite descrevemos como a incapacidade de se saber quem é sem ser pela diferença com um outro, com uma outra – que é a operação básica da racialização –, para, logo em seguida, depositar nessa *outridade* justamente o que não somos capazes de reconhecer em nós mesmos – caminho pelo qual a própria racialização se esconde. No limite, apenas o *outro* tem raça.

Ainda que Gonzales não fale diretamente de arquivos, não é muito difícil articular, a partir dela, o quanto essa é uma instituição central para a produção da diferença entre quem controla a historiografia e se coloca no lugar da *consciência* e quem, no máximo, tem *memória*. Uma diferença entre escrita e voz.

A historiografia – retomando Mbembe e em diálogo com Gonzales – tem parte de sua força por sua capacidade de auxiliar o Estado em manejar

seus arquivos, impedindo que os mortos – e, principalmente, as violências que elas e eles sofreram – assombrem os vivos. O Estado cria os arquivos e por eles se desdobram os limites entre quem pode narrar – a historiografia – e quem, no máximo, tem passado e memória. Nesse mesmo gesto, a historiografia exorciza a responsabilidade do Estado na medida em que situa como passado superado as violências que o articulam?

Nesse mesmo conjunto de questões, a escrita de Hartman, ao propor honrar aquelas e aqueles cujas histórias não configuram arquivo algum, subverte radicalmente a pretensão de domesticação da historiografia ou da *cronofagia* do Estado nos termos de Mbembe. Enquanto Kilomba em sua performance CONAKRY preenche, com sua própria voz e imagem, o silêncio deixado pela figura sem voz de Amílcar Cabral, Hartman toca a ferida do silenciamento, extraindo dela possibilidades de escrita do passado.

Lélia Gonzales, por sua vez, sem qualquer pretensão de encontrar respostas em historiografias e arquivos, mas sem recusá-las integralmente, mostra que é possível se relacionar com o passado para além dos vestígios ou registros organizados em acervos/arquivos, é possível acessar a presença do que ainda é. Porém, dentro de um recorte preciso: o passado que interessa é a memória de quem ainda não foi ouvido pela *consciência*. Esse caminho, se não constitui por si só reparação, pelo menos abre a possibilidade do encontro, diálogo e escuta, fora dos registros que articulam *outridades*.

Ao fim podemos indagar: como gerar o reconhecimento se a narrativa histórica, em sua etapa posterior ao momento da pesquisa histórica, estaria bloqueada pela ausência do momento do arquivo, típico dos padrões modernos da escrita da história? Não queremos dizer, contudo, que estaríamos valorizando o relativismo em relação ao passado; há uma opção pelo pluralismo da narrativa, sendo que o momento do arquivo, mesmo quando ele é um encontro infrutífero, não pode bloquear. Esse é um tema que não se refere unicamente e exclusivamente ao tema do racismo, ou da perspectiva da racialização em relação à teoria da História, mas que se abre para a vida, na infinitude possível daquilo que não conseguimos presumir.

REFERÊNCIAS

- ASSUNÇÃO, Marcello. As injustiças de Clio revisitado: Clóvis Moura e a crítica da branquitude no campo historiográfico. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 15, n. 38, p. 231–252, 2022.
- BARBOSA, Muryatan S. *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo, SP: Todavia, 1ª ed., 2020.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2022.
- CARVALHO FILHO, Silvio A.; NASCIMENTO, Washington S. (orgs.) *Intelectuais das Áfricas*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução: Cláudia de Moares Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

- GOMES, Nilma L. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.
- GONZALES, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira.” In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- GUIMARÃES, Gêssica. “Disciplina e experiência.” *História da Historiografia*, v. 14, p. 373-401, 2021.
- HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. tradução José Luiz Pereira da Costa. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- _____. *Wayward lives, Beautiful Experiments*. Intimate Histories of Social Upheaval. New York, London: W. W. NORTON & COMPANY, 2019.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- KILOMBA, Grada; César, Felipa; McCarty, Diana. “CONAKRY” (2017) <https://www.youtube.com/watch?v=7YkldKs93jE> (Acesso 14/05/2022)
- MALERBA, Jurandir. “Os historiadores e seus públicos: desafios ao conhecimento histórico na era digital.” *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 74, p. 135-154, 2017.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Mangualde: Ed. Mulemba, 2014.
- _____. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.
- _____. *Políticas de Inimizade*. Lisboa: Ed. Antígona, 2017.
- _____. “The power of the Archive and its Limits.” In: *Refiguring the Archive*. Springer Science, Business Media Dordrecht, 2002.
- OLIVEIRA, Maria da Glória de. Quando será o decolonial? Colonialidade, reparação histórica e politização do tempo. *Caminhos da história* (UNIMONTES) (online), v. 27, p. 58-78, 2022.
- PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88 - 114, abr./jun. 2018
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, setembro de 2005, p. 117-142.
- SARR, Mohamed Mbougar. *La plus secrète mémoire des hommes*. Editions Philippe Rey/Jimsaan, 2021.
- SOUSA, Francisco G.; GUIMARÃES, Gêssica ; NICODEMO, Thiago Lima. Uma lágrima sobre a cicatriz: o desmonte da universidade pública como desafio à reflexão histórica (#UERJresiste). *REVISTA MARACANAN*, v. 1, p. 71-87, 2017.
- VALIM, Patrícia; AVELAR, Alexandre S.; BERVENAGE, Berber. Negacionismo: História, Historiografia e perspectivas de pesquisa. *Revista Brasileira de História*, vol. 42, n. 87, p. 13-36, ago. 2021.

RACISMO E ARQUIVO

questões para a Teoria da História

Artigo recebido em 28/02/2023 • Aceito em 13/05/2023

DOI | [doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.75420](https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.75420)

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

ARTIGO

*A mestiçagem como conceito
histórico*

UMA DESCRIÇÃO TEÓRICA

HUGO R. MERLO

Universidade Adam Mickiewicz | Poznań | Polónia

hugormerlo@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7463-1126

Além de um conceito central nas discussões sobre raça e identidade no Brasil, a mestiçagem ocupa um lugar privilegiado na tradição intelectual brasileira desde pelo menos meados do século XIX. Muitos intelectuais notaram a centralidade da mestiçagem e produziram investigações críticas sobre as implicações sociais do conceito, destacando sua função de escamotear a violência das relações raciais na história brasileira. Autores como o antropólogo Renato Ortiz, o sociólogo Sérgio Costa e a historiadora Lourdes Martínez-Echazábal já denunciaram a permanência silenciosa dessa e de outras categorias com forte teor racial na tradição intelectual brasileira mesmo depois do declínio do racismo científico. No entanto, são poucos os trabalhos que se ocuparam em descrever o funcionamento desse conceito enquanto categoria analítica. Nesse artigo, buscamos descrever formalmente a mecânica do conceito de mestiçagem a partir de sua caracterização como conceito essencialmente histórico. Primeiramente definiremos a mestiçagem etimologicamente e semanticamente a partir de suas especificidades culturais e de suas diferenças em relação a outras categorias formais que designam o fenômeno do hibridismo, como miscigenação e hibridação. Em seguida, aproximamos a mestiçagem das ideias de origem e processualidade, que conferem a ela sua qualidade essencialmente histórica e que determinam seu funcionamento como categoria analítica ou conceito teórico. Por fim, discorreremos brevemente sobre sua qualidade dialética e sua capacidade de descrever fenômenos históricos ambíguos, paradoxais e dialéticos.

Mestiçagem—pensamento histórico—origem—identidade—raça

Esse trabalho foi realizado no âmbito do projeto TEAM “Core concepts of Historical Thinking”, da Fundação para a Ciência Polonesa (FNP) (Acordo n. POIR.04.04.00-00-5C1E/17-00)

ARTICLE

Meestiçagem as a historical concept
 A THEORETICAL
 DESCRIPTION

HUGO R. MERLO

Universidade Adam Mickiewicz | Poznań | Polónia

hugormerlo@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7463-1126

Besides being a central concept in discussions about race and identity in Brazil, *mestiçagem* has occupied a privileged place in the Brazilian intellectual tradition since at least the mid-nineteenth century. Many intellectuals have noted the centrality of *mestiçagem* and have produced critical investigations into the social implications of the concept, highlighting its function of concealing the violence of race relations in Brazilian history. Authors such as anthropologist Renato Ortiz, the sociologist Sérgio Costa and the historian Lourdes Martínez-Echazábal have already denounced the silent permanence of this and other categories with strong racial content in the Brazilian intellectual tradition even after the decline of scientific racism. However, few studies have attempted to describe how this concept works as an analytical category. In this article, we seek to formally describe the mechanics of the concept of *mestiçagem* from its characterization as an essentially historical concept. We will first define *mestiçagem* etymologically and semantically based on its cultural specificities and its differences from other formal categories that designate the phenomenon of hybridity, such as miscegenation and hybridization. Next, we approach *mestiçagem* to the ideas of origin and processuality, which give it its essentially historical quality and which determine its functioning as an analytical category or theoretical concept. Finally, we briefly discuss its dialectic quality and its capacity to describe ambiguous, paradoxical, and dialectical historical phenomena.

Mestiçagem—historical thinking—origin—identity—race

This work was carried out under the TEAM project "Core concepts of Historical Thinking" of the Foundation for Polish Science (Agreement No. POIR.04.04.00-00-5C1E/17-00)

INTRODUÇÃO

Não é preciso examinar muito profundamente a tradição intelectual brasileira para notar que *mestiçagem* é uma das ideias mais recorrentes do pensamento nacional. Isso é verdade pelo menos desde que Von Martius postulou, em seu conhecido *Como se deve escrever a história do Brasil* (1843), que para se escrever a história desse povo, era necessário levar em consideração a mistura, as relações mútuas e as transformações das três raças que nos trópicos “concorreram para o desenvolvimento do homem” (Von Martius 1956, 441-442): brancos, índios e negros.

O mito das três raças – ou fábula, como prefere Roberto DaMatta (1987) – é a principal maneira pela qual se articulou a ideia de mestiçagem mesmo antes de se utilizar a palavra e continua sendo uma ideia amplamente aceita e frequentemente mobilizada nos mais diversos contextos – acadêmicos e não acadêmicos. Para nos atermos a poucos nomes da tradição do pensamento histórico hegemônico no Brasil, a ideia aparece explicitamente pouco mais de uma década após a publicação do supracitado texto de Von Martius nas obras de Varnhagen e também em Capistrano de Abreu, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Oliveira Viana, Paulo Prado e Gilberto Freyre.

A ideia do povo brasileiro como povo mestiço é capturada pelo uso do conceito de mestiçagem em um processo que coincide com a popularização da categoria de raça enquanto categoria explicativa de fenômenos da ordem cultural e social. Uma das primeiras – ou talvez a primeira ocorrência – do termo *mestiçagem* (em português) para referir-se a agrupamentos humanos acontece, não ao acaso como veremos mais a frente, em *Os Seis Primeiros Documentos da História do Brasil* (1874), de Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo, um texto historiográfico. A partir desse momento o uso da palavra *mestiçagem* em textos produzidos dentro de um regime disciplinar (minimamente científicos ou acadêmicos) torna-se mais comum, em especial em dois contextos: o da institucionalização de uma “ética científica” ou “cientificidade difusa” em espaços como o Museu Nacional, a Escola de Direito do Recife e a Escola de Medicina do Rio de Janeiro – particularmente associada à incorporação de ideias do racismo científico do século XIX (ver Schwarz 1993); e na historiografia, em particular nas histórias da literatura. A palavra mestiçagem é usada nas décadas de 1870, 1880 e 1890 em textos de Varnhagen, José Antonio de Freitas, Teófilo Braga, Sílvio Romero, José Veríssimo, Mello de Moraes Filho, Araripe Junior, dentre outros, em discussões cujo o objetivo é determinar a origem da natureza poética do povo brasileiro. O substrato dessa discussão é a ideia de que a literatura expressa o gênio ou o espírito de um povo (Gumbrecht 1985); e, dado o contexto, frequentemente esse gênio ou espírito é visto como um reflexo da raça.

A partir desse momento, o uso do conceito torna-se cada vez mais difícil de mapear, dado o volume das ocorrências do termo. Importa dizer que o conceito de *mestiçagem* permanece muito vivo na tradição intelectual brasileira – ainda que mude, favorecendo formas mais culturalistas a outras explicitamente racialistas a partir, sobretudo, da década de 1930¹. Está presente no modernismo

¹ Ao nosso ver, Renato Ortiz é quem com maior maestria desenvolveu esse tema em sua obra *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. Lá encontra-se um desenvolvimento da tese de Abdias de Nascimento sobre a ideologia da miscigenação democrática que serve como, nas palavras de Ortiz, origem mítica da história nacional. No capítulo *Da raça à cultura: a mestiçagem nacional* (1985), Ortiz defende que, na tradição intelectual brasileira, é Gilberto Freyre o intelectual da geração

vanguardista paulista, fortemente presente no ensaísmo da década de 1930 e 1940, subsistindo até o final do século a despeito da progressiva hegemonização da historiografia profissional disciplinar frente a outras formas de expressão do pensamento histórico, a partir da década de 1980.

O antropólogo britânico Peter Wade (2005) sugere uma distinção heurística entre o conceito de mestiçagem (*mestizaje*, em espanhol, para sermos mais precisos) como ideologia e como experiência vivida que nos é útil para delimitar o escopo de nosso esforço nesse texto. Valendo-nos da divisão proposta por Wade, acreditamos ser possível falar de mestiçagem em pelo menos três perspectivas: uma de natureza ideológica, no sentido da “ideologia da mestiçagem”, da qual fala Sérgio Costa (2001 e 2002); uma de natureza experiencial ou subjetiva, desenvolvida em textos como *Borderlands: the new mestiça/La Frontera* (1987), de Gloria Anzaldúa; e uma de natureza epistêmica, ou seja, como categoria do pensamento utilizada para dar conta de um fenômeno da ordem dos fenômenos de hibridismo. Evidentemente essas perspectivas ou níveis não existem isoladas umas das outras, mas operam de maneiras sutilmente distintas e revelam ou priorizam determinados aspectos do fenômeno que a mestiçagem descreve. Discorramos brevemente sobre cada uma delas.

A primeira perspectiva, a mestiçagem ideológica ou discursiva, é o nível no qual a mestiçagem corresponde, primeira e principalmente, a um princípio de organização social de raças e etnias. É nesse nível que o conceito é mais frequentemente analisado, especialmente em discussões sobre os efeitos nefastos produzidos por ideologias nacionalistas da mestiçagem, ou seja, da ideia de que o que define uma determinada nação é seu perfil étnico-racial predominantemente ou uniformemente mestiço. Essas ideologias nacionalistas, comuns a várias nações latino-americanas, opõem-se a construções subalternas da nação enquanto um espaço cultural e racialmente diverso; apresentada como processo inclusivo, por meio do qual todos podem se tornar mestiços e, portanto, parte do projeto nacional, a mestiçagem ideológica marginaliza negros e indígenas, minimiza ou nega o racismo estrutural legado pela colonização europeia e a violência perpetrada contra os povos de cor, enquanto valoriza a branquitude como parâmetro e saída civilizatória para a nação. A discussão sobre a mestiçagem enquanto artifício ideológico no Brasil foi encabeçada por intelectuais negros e sintetizada em trabalhos como *O genocídio do negro brasileiro* (1978), de Abdias do Nascimento, *Lugar de negro* (1982), de Lélia Gonzales, *As injustiças de Clio* (1990), de Clóvis Moura e *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* (1999), de Kabengele Munanga.

A segunda perspectiva, a experiencial ou subjetiva, encontra-se representada e sintetizada na já citada obra de Gloria E. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera* (1987) e em *Indigenous Mestizos* (2000), de Marisol de la Cadena. Aqui a mestiçagem é encarada primeiramente como um processo que desloca o Eu para uma zona fronteira (às vezes metaforicamente, às vezes não), um território de contradições que se imprimem no corpo e na psicologia daqueles nascidos sobre o signo da ambiguidade, da contradição, daqueles que se originam e se

dos interpretes do Brasil aquele que continua, fora da tradição universitária a qual Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr. se filiam, a ideia de que a mestiçagem deve ocupar o centro das explicações sobre a história nacional, com uma inovação: a incorporação do culturalismo de Franz Boas, de quem Freyre foi aluno durante sua passagem pelo Texas, em um momento em que as teorias raciológicas se tornavam obsoletas e fazia-se necessário um outro modelo de interpretação da realidade social. Para o argumento completo de Renato Ortiz ver Ortiz 1985, 36-44. Também sobre a tese da virada culturalista na década de 1930 ver Martínez-Echazábal 1996, Guimarães 2001 e Costa 2002.

identificam com mais de uma raça ou cultura. A ênfase dessa perspectiva é na experiência de viver nessa zona transitória e no conseqüente desenvolvimento de uma consciência mestiça capaz de acomodar a contraditoriedade que frequentemente emerge da mestiçagem. Peter Wade sugere que essa perspectiva ganhou muito espaço em tradições intelectuais em que a mestiçagem não é um tropo de construção nacional, como nos Estados Unidos e no Reino Unido, justamente por que os efeitos da mestiçagem ideológica ou discursiva não são imediatamente sentidos, como é o caso em tradições como as latino-americanas (Wade 2005, 242).

Em comparação com as duas primeiras perspectivas, a terceira – epistêmica – é a menos diretamente explorada. Eduardo de Oliveira e Oliveira pioneiramente falou do mulato enquanto obstáculo ideológico em texto homônimo, de 1973. Ainda que o título indique uma discussão sobre a qualidade epistêmica do conceito – e que Oliveira indique que seu uso de obstáculo epistêmico seja equivalente ao do filósofo francês Gaston Bachelard (Oliveira 1973, 72), isto é, um obstáculo entre o sujeito e o objeto do conhecimento que induz ao erro de explicação – o texto revolve em torno dos impactos ideológicos que a categoria de mulato produz na interpretação de Carl N. Dengler sobre as relações raciais no Brasil. Não existe um esforço de descrição dos aspectos formais dos conceitos de mulato e mestiçagem enquanto categorias do pensamento. O mesmo pode ser dito do trabalho de Clóvis Moura, *As injustiças de Clío* (1990), já citado anteriormente; o foco de Moura é na representação do negro na historiografia brasileira e o autor opera, em boa parte da obra, no nível da descrição epistemológica. A mestiçagem, no entanto, aparece na obra de Clóvis Moura apenas como parte do argumento sobre a ideologia nacional e suas implicações para as relações raciais no Brasil. No sétimo capítulo de *La Frontera* (1987), *La conciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness*, Anzaldúa descreve o processo pelo qual a *nova mestiza* adquire uma espécie de vantagem epistêmica – a da tolerância da contradição – por meio de sua experiência fronteiriça. Mas ela também não se ocupa profundamente de uma caracterização formal da categoria de mestiçagem. Na vasta bibliografia existente sobre a mestiçagem existem muitos indícios sobre como podemos caracterizar epistemologicamente o conceito, uma vez que, como já dissemos anteriormente, essas dimensões do conceito – discursiva ou ideológica, experiencial ou subjetiva, e epistêmica – são na prática indissociáveis; sempre que se fala de uma, se fala da outra. No entanto, acreditamos que a estrutura formal do conceito e sua mecânica ainda carecem de uma investigação mais profunda.

Esse é nosso objetivo, portanto: descrever formalmente o conceito de mestiçagem enquanto categoria do pensamento. Buscamos demonstrar que a mestiçagem enquanto categoria analítica ou conceito teórico é não apenas um dos conceitos mais recorrentes do pensamento histórico brasileiro hegemônico, mas um de seus fundamentos conceituais. Isso tem a ver com sua qualidade essencialmente histórica. Nas páginas que se seguem, descreveremos, etimológica e formalmente, a mestiçagem enquanto fundamento conceitual do pensamento histórico no Brasil.

DESCREVENDO SEMÂNTICO-ETIMOLOGICAMENTE O CONCEITO DE MISTIÇAGEM

O conceito fundamental de *mestiçagem* designa o processo ou resultado da mistura entre diferentes culturas, etnias e populações. Desde a segunda metade do século XIX, tem sido frequentemente utilizado por intelectuais e estudiosos brasileiros vindos de diversas áreas do conhecimento – como a demografia, a antropologia física, a sociologia, história, crítica literária e muitas outras. Sua principal função é articular aspectos-chave do pensamento histórico no Brasil, a saber, a origem e o desenvolvimento do Brasil como nação, cultura e povo independentes. Afirmar que o Brasil é produto da mestiçagem ou que só pode ser entendido pela mestiçagem entre diferentes povos são muito difundidas na tradição historiográfica brasileira².

Etimologicamente, a origem do termo mestiçagem não é precisa. Ele existe em português (*mestiçagem*), espanhol (*mestizaje*) e francês (*métissage*), e deriva da palavra mestiço (*mestizo*, em espanhol, *métis*, em francês) adicionado do sufixo *-agem* (*-aje*, em espanhol, *-age*, em francês). A palavra portuguesa *mestiço*, por sua vez, é bem mais antiga, datando do século XV, quando era utilizada para designar animais e plantas originários de duas espécies ou variedades diferentes. Quando aplicado ao ser humano, mestiço significava – e ainda significa – um indivíduo cujos progenitores são de etnias diferentes. O termo deriva do latim *mixticius*, que vem da forma verbal latina *mixtus* (misturado), sendo o particípio passado do verbo latino *miscere* (misturar).

Diferentes fontes afirmam que o termo francês foi usado pela primeira vez em 1834 (TLFi 2021) e que deriva das palavras em português e espanhol, mas não se sabe qual termo – português ou espanhol – veio primeiro. Algumas dessas fontes afirmam que *mestiçagem* e *mestizaje* têm sido usadas desde “os tempos da conquista e da colonização” (Kubiak 2014, 147), mas isso provavelmente está incorreto. Em relação à palavra espanhola, uma busca rápida no *Google NGram Viewer*, o indexador de usos de termos da Google, indica a primeira ocorrência de *mestizaje* em 1831, nas *Observaciones sobre la mejora de las castas de caballos en España*, de Antonio Aguillar y Correa. Apesar da afirmação de Antonio Geraldo da Cunha de que o termo português foi atestado pela primeira vez em 1899 (Cunha 2010, 423), sabe-se que já era utilizado na década de 1850, principalmente em referência ao cruzamento de gado bovino. Não há

² Não nos estenderemos sobre essa afirmação pois o propósito desse artigo é o de elaborar apenas uma descrição formal da mestiçagem, mas sua ocorrência na tradição historiográfica brasileira é bem documentada. Ainda no século XIX, muitos historiógrafos usaram o conceito e reivindicaram sua centralidade para discussão sobre a história nacional, como Oliveira Lima (1895), Viriato Padilha (1898), Gonzaga Duque (1898), Tito Livio de Castro (1893), Clóvis Bevilacqua (1896, 1899), Alcides Maya (1897), para citar apenas alguns. Luís Barbato (2016) também demonstrou a profusão das discussões sobre raça e mestiçagem no final do século XIX na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, até mesmo antes da publicação das obras dos autores acima citados. Apesar disso, o jurista pernambucano Martins Junior afirma em sua *História do direito nacional* (1895) que os historiadores não têm se ocupado do “nosso problema étnico” e do “cruzamento das três raças que formaram o povo brasileiro” (1895, 131) e que a crítica literária é quem felizmente estava corrigido esse erro. Muito mais do que indício de que a discussão sobre mestiçagem não tem profusão na historiografia brasileira (excluindo-se a historiografia literária, praticada sobretudo por críticos), o testemunho de Martins Junior representa uma tentativa de afirmar o tipo de atividade intelectual praticada por intelectuais ligados à Escola de Recife e uma disputa pela hegemonia do difuso campo intelectual nacional no final do século XIX.

ocorrências conhecidas das palavras portuguesas e espanholas antes do século XIX.

Semanticamente, *mestiçagem* deriva da palavra *mistura*. As palavras foram usadas de maneira intercambiável em muitas ocasiões, mais frequentemente com a expressão *mistura racial*. Também eram usadas de maneiras intercambiável com *mestiçamento*, *miscigenação*, *fusão*, *caldeamento*, *hibridismo*, *assimilação*, *formação*, *amálgama* e *branqueamento*. A mestiçagem está fortemente relacionada a noções históricas abstratas, como *origem*, *hibridismo*, *identidade*, *processo*, *formação*, *evolução*, *degeneração* e *transgressão*.

Vale aqui ressaltar as semelhanças entre a formação etimológica palavra *mestiçagem* e a formação etimológica da palavra inglesa *miscegenation*: esta última foi cunhada pelo jornalista americano David Goodman Croly em 1864 a partir do latim *miscēre* (misturar) combinado com o latim *genus* (nascimento, origem, descendência, tipo, espécie ou raça) e o sufixo inglês *-tion*, que expressa ação ou resultado. Assim, tanto *mestiçagem* quanto *miscegenation* foram formadas como versões do mesmo verbo latino adicionado com um sufixo de processualidade. Essa é provavelmente uma das razões pelas quais *mestiçagem* – e seus cognatos em espanhol e francês – são frequentemente traduzidos como *miscegenation*, em inglês. No entanto, como a produção social de etnia tende a variar de contexto para contexto, é difícil captar as nuances dos termos em português, espanhol e francês em outras línguas, como o inglês. Como Françoise Lionnet coloca:

A própria noção de *métissage* é algo culturalmente específico. A palavra não existe em inglês: pode-se traduzir *métis* por “half-breed” ou “mixed-blood”, mas essas expressões sempre carregam uma conotação negativa, precisamente porque implicam anormalidade biológica e reduzem a reprodução humana ao nível da criação animal. [...] Em inglês, portanto, não há um equivalente real para a palavra *métis* e poderíamos inferir que, para todos os povos de língua inglesa, o próprio conceito de raça é diferente daquele dos falantes franceses, espanhóis ou portugueses. (Lionnet 1989, 13-14, *tradução nossa*)

E completa:

[...] nos Estados Unidos, até mesmo um “octoroon” [indivíduo um oitavo negro] é tecnicamente considerado “não branco”, e aqueles que “parecem” brancos, mas têm (algum) “sangue” negro, eram ditos serem capazes de “passar” por brancos. O que isso nos diz sobre a construção social da “raça” em diferentes contextos linguísticos? Que a linguagem, de fato, pode criar a realidade, uma vez que certas categorias, como *creole* e *métis*, não fazem parte de nenhuma diferença racial visível para o falante médio de inglês. A consciência anglo-americana parece ser incapaz de acomodar positivamente a miscigenação através da linguagem. É um ponto cego sério da língua inglesa, o que implica que pessoas de “raça” indeterminada são aberrações. É outra maneira de tornar invisível, de negar, a existência de não-brancos cujo status racial permanece ambíguo. (Lionnet 1989, 14, *tradução nossa*)

Essas duas citações tocam em traços semânticos cruciais dos conceitos de *mestiço* e *mestiçagem*. Ao contrário das expressões em inglês *half-breed* ou *mixed-blood*, o mestiço não carrega necessariamente uma conotação negativa ou implica anomalia biológica. O mesmo pode ser dito sobre a mestiçagem; para um falante médio de português, dependendo do contexto, pode soar um pouco antiquado caracterizar alguém como um mestiço, mas não necessariamente inapropriado ou racista. Isso tem a ver com um segundo traço semântico da mestiçagem ressaltado no trecho citado: *mestiçagem* não implica um processo estritamente biológico ou fisiológico. *Mestiçagem* é mais do que *miscigenação*, como será discutido nos parágrafos seguintes. Para resumir este ponto, por enquanto, é uma tendência geral em muitas línguas além do francês e do espanhol traduzir mestiçagem usando termos que carregam conotações negativas ou estão estritamente relacionados ao aspecto biológico abrangido pelo conceito – as palavras em inglês *interbreeding*, *cross-breeding*, *crossing*, *metisaton* e *miscegenation*; a italiana *meticciato*, a alemã *Rassenmischung* e a neerlandesa *rassevermenging*.

Autores contemporâneos têm procurado definir as especificidades da *mestiçagem* e seus cognatos em diferentes linguagens. O antropólogo congolês-brasileiro Kabengele Munanga acredita que existem duas grandes definições para esse conceito fundamental do pensamento histórico brasileiro, uma derivada dos estudos demográficos e outra da raciologia. De acordo com Munanga,

A visão raciologista da mestiçagem combinada ao determinismo biológico desembocou no alargamento do seu campo conceitual, recobrando simultaneamente a hibrididade do patrimônio genético e os processos de transculturação entre grupos étnicos cujos membros estão envolvidos na mestiçagem, embora os dois fenômenos não sejam necessariamente concomitantes e interligados. A visão populacionista possibilita distinguir a mestiçagem biológica – a miscigenação – das interações sociais que dão lugar a situações de transculturação. (Munanga 1999, 19)

Munanga defende que existe uma diferença entre *mestiçagem* e *miscigenação*. Enquanto *miscigenação* abrange apenas o aspecto biológico ou genético das misturas étnicas, *mestiçagem* é mais ampla e inclui os aspectos culturais e sociais dessas misturas. Segundo aquele autor, esse duplo aspecto – cultural e biológico – da *mestiçagem* prevalecia na interpretação raciológica do conceito, onde era empregado para dar conta das lacunas entre as grandes raças (Munanga 1999, 17). Além disso, nos estudos demográficos, nos quais categorias como *raça* em sua acepção biodeterminista não têm importância, *mestiçagem* designa um fenômeno que pode ser verificado em quase todas as sociedades modernas. Uma forma de elaborar a distinção sublinhada por Munanga é pensar em duas mestiçagens, uma “externa” (interracial) e uma “interna” (intrarracial). A externa é a mestiçagem que vai de dentro para fora das grandes raças, produzindo uma zona cinzenta que liga uma grande raça a outra (uma espécie de gradiente de impureza entre as raças puras). A interna é a mestiçagem que vai de fora para dentro das raças, contribuindo para sua constituição – nessa perspectiva a mestiçagem é fenômeno constituinte de toda e qualquer sociedade e não o efeito da interação de diferentes agrupamentos humanos. O historiador francês Serge Gruzinski caracteriza o conceito francês de *métissage* (mestiçagem) em oposição à *hybridation* (hibridização) com base nesta distinção interno-externo:

Empregaremos a palavra “mestiçagem” para designar as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes – América, Europa, África e Ásia. Quanto ao termo “hibridação”, aplicaremos às misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa cristã, a Mesoamérica - e entre tradições que, muitas vezes, coexistem há séculos. Mestiçagem e hibridação dizem respeito tanto a processos objetivos, observáveis em fontes variadas, como à consciência que têm deles os atores do passado, podendo essa consciência se expressar tanto nas manipulações a que eles se dedicam, como nas construções que elaboram ou nos discursos e condenações que formulam. (Gruzinski 2001, 62)

Para Gruzinski – que está preocupado principalmente com o aspecto cultural do fenômeno que a mestiçagem descreve – a *métissage* é externa porque é mais do que uma simples mistura de etnias e culturas; só pode acontecer em *zones étranges* (zonas estranhas ou estrangeiras). *Zones étranges* são áreas de desordem e caos, marcadas por “uma fratura das sociedades locais e de uma metamorfose acelerada do corpo social” (Gruzinski 2001, 73). Elas são produtos de situações inéditas e, portanto, quase sempre inesperadas, como a chegada dos europeus ao território sul-americano nas vésperas do século XVI. Nas *zones étranges*, mundos que antes não coexistiam chocam-se; uma vez que as normas e padrões existentes antes do evento que as produz não poderiam acomodar o fator inédito das novas condições, as *zones étranges* são, pois, lugares onde a improvisação se torna a regra. A *métissage*, assim como a *mestiçagem*, não pode acontecer em condições normais: necessita de uma circunstância atípica, o que a diferencia da *hibridação*. Segundo Gruzinski, “desde os primeiros tempos, a mestiçagem biológica, isto é, a mistura de corpos – quase sempre acompanhada pela mestiçagem de práticas e crenças – introduziu um novo elemento perturbador” (Gruzinski 2001, 78). Esta visão da *mestiçagem* como algo externo e perturbador, ao invés de interno e acomodador, não é totalmente compatível com a perspectiva demográfica descrita por Munanga, pois para a demografia a mestiçagem é algo trivial, familiar, comum.

A mestiçagem enquanto categoria fundamental do pensamento histórico brasileiro³ está relacionada principalmente às perspectivas raciológica e externa. Isso tem a ver com o motivo pelo qual ele se tornou um conceito fundamental de extrema relevância no Brasil: ele designa o que é amplamente considerado como sendo a característica definidora da história brasileira. A mestiçagem pode ser vista como algo trivial, como na ideia popular de que os brasileiros são todos mestiços, mas geralmente é tratada como algo excepcional, como quando utilizada para diferenciar o Brasil e a história brasileira da história de outros países, regiões e culturas. A mestiçagem é essencialmente a mistura de povos, etnias e culturas, mas é mais do que isso. É diferente da mistura, seu hiperônimo, justamente porque o processo descrito pela mestiçagem resulta necessariamente em algo diferente da simples soma das partes que se misturam ou se fundem.

³ Por pensamento histórico brasileiro não queremos dizer historiografia brasileira, muito menos historiografia acadêmica ou profissional. Acreditamos que é possível pensar historicamente sem necessariamente aderir a práticas disciplinares específicas. “Brasileiro”, na expressão, significa apenas “no Brasil”, não enquanto lugar geográfico, mas como lugar em uma geopolítica do conhecimento, para fazer uso do conceito popularizado por Walter Mignolo (2002). Já pensamento histórico é um tipo de relação com o tempo histórico que busca atribuir sentido ao todo da experiência histórica (teleológica no sentido hegeliano), busca atribuir coerência interna à experiência histórica (explicativa) e produz identidade no tempo (formativa). Ver Rösen 2002 e Caldas 2005.

Essa diferença é geralmente expressa em termos de excessos ou de ausências em relação às partes misturadas, como será discutido a seguir. Segundo Gloria Anzaldúa:

Aquele ponto focal ou fulcro, aquele encontro onde a *mestiça* se encontra, é onde os fenômenos tendem a colidir. É onde a possibilidade de unir tudo o que é separado ocorre. Esta reunião não é uma simples junção de partes cortadas ou separadas. Nem é um equilíbrio de forças opostas. Ao tentar criar uma síntese, o Self adicionou um terceiro elemento que é maior do que a soma de suas partes cortadas. (Anzaldúa 1987, 79-80, *tradução nossa*)

Portanto, o conceito de *mestiçagem* designa o processo ou resultado da mistura de raças, etnias e/ou culturas que resulta em algo diferente da simples soma das partes que estão sendo misturadas. A mestiçagem sempre produz diferença.

MESTIÇAGEM E DIFERENÇA

Para entender as implicações de afirmar que a mestiçagem sempre produz diferença, é necessário explicar o que significa, nesse argumento, diferença. Aqui, a obra de Jacques Derrida é uma referência crítica. O filósofo francês chama a atenção para o fato de que o verbo *différer* (diferir ou deferir), do qual deriva a palavra *différence*⁴ (diferença), tem um duplo sentido na língua francesa: primeiro, significa se diferenciar ou diferenciar algo; segundo, significa atrasar, adiar, retardar. A mestiçagem diferencia na medida em que expressa o que não é idêntico, o que é outro, o que é discernível. No jogo das identidades étnicas, a mestiçagem opera como a transgressão da pureza étnico-racial, o outro – impuro, misto – que possibilita afirmar o um – puro e único.

Enquanto exerce a sua função diferenciadora, a *mestiçagem* atrasa constantemente a concretização, definição ou, num vocabulário heideggeriano-derridiano, a presentificação do signo que descreve. O significado que mestiçagem carrega nunca se estabiliza, pois o conceito mestiçagem também carrega em si uma carga de temporização e movimento. Não existe uma só mestiçagem, mas sim muitas. Na *différence*, esse sentido de temporização é expresso principalmente por seu núcleo ativo e infinitivo que consiste no verbo *différer*; na mestiçagem, pelo sufixo *-agem*. O paradoxo temporal da ideia de mestiçagem se expressa em sua etimologia: o radical da palavra vem do particípio passado do verbo latino *miscēre*, indicando um processo completo ou simultâneo, seguido da terminação ambígua que indica processo e efeito. O sentido de suspensão expresso pelo conceito de mestiçagem origina-se desse paradoxo e ambiguidade.

Além de relacionar-se à ideia de diferença em suas funções de diferenciação e suspensão, a mestiçagem também diz respeito à noção derridiana

⁴ Derrida fala também de *différance*, com um ‘a’ no lugar do segundo ‘e’. Este é um conceito importante cunhado pelo filósofo francês. Jacques Derrida preparou o texto *La Différance* para o ler em voz alta para uma audiência ao vivo. Uma vez que *différence* e *différance* soam exatamente o mesmo em francês falado, o público não seria capaz de distinguir que palavra Derrida estava a utilizar num dado momento, a menos que o orador marcasse a diferença entre as duas palavras. Este é um exemplo, de acordo com Jacques Derrida, que atesta a prevalência da fala sobre o texto escrito na cultura ocidental. O filósofo francês argumentou que a cultura ocidental geralmente favorece a presença (discurso) em detrimento da ausência (texto escrito).

de traço. Segundo Derrida, “a diferença nos mantém em relação àquilo que não sabemos necessariamente ultrapassar a alternativa de presença e ausência” (1969, 59, tradução nossa). Derrida nomeia o que excede a alternativa de presença e ausência provisoriamente como *traço*, ou *vestígio*. O traço é aquilo que existe no signo e que ele nega. Por exemplo, entendemos o signo *mulher* porque contém em si um traço do que nega no signo *homem*, assim como entendemos o conceito de *mestiçagem* pelo que nega no conceito de *pureza* ou *unidade* étnico-racial. O traço não é presença nem ausência; é as duas coisas: ausência enquanto negação do que se afirma – “o homem não é mulher”; “pureza não é mestiçagem” – e presença na medida em que está presente no que se afirma – “mulher não é homem”, “mestiçagem não é pureza”.

A fim de esclarecer como esse paralelo entre mestiçagem e diferença opera na prática e como ele é relevante para a caracterização da mestiçagem como conceito histórico, abordaremos a seguir três aspectos fundamentais da mestiçagem: primeiro, a estrutura temporal implícita no conceito e a sua relação com uma determinada configuração social do tempo (um cronótopo), em particular com o tempo historicista; segundo, o fato de que *mestiçagem* denota *origem*, mas uma origem de um tipo particular; terceiro, que o conceito de *mestiçagem* fornece a estrutura conceitual sobre a qual um tipo particular de dialética é estabelecido como a principal forma de pensar historicamente no Brasil.

MESTIÇAGEM, TEMPO HISTÓRICO, ORIGEM E DIALÉTICA

Mais uma vez, é útil recorrer à etimologia. Conforme mencionado acima, o conceito de *mestiçagem* carrega consigo uma forte implicação temporal, principalmente no sufixo *-agem*, que indica um processo, ação, ou o resultado de um processo ou ação. A *mestiçagem* é processual, ou seja, não se refere a algo que acontece de forma contingente ou instantânea, mas ao longo do tempo. Ainda que a própria etimologia da palavra expresse essa processualidade, a estrutura temporal do conceito não é visível na mera descrição da mestiçagem como uma categoria formal – entendida como a mistura de etnias. Como categoria formal, a mestiçagem não transmite nenhuma realidade histórica; tem o que Reinhart Koselleck chama de “propriedade formalista” (Koselleck 2006, 306), compartilhada com vários outros conceitos como *revolução*, *senhor e servo*, *guerra e paz*. A caracterização de Koselleck de duas outras categorias formais, *experiência* e *expectativa*, é a seguinte:

Já do emprego quotidiano das palavras se depreende que nem “experiência” nem “expectativa”, como expressões, nos transmitem uma realidade histórica, como o fazem, por exemplo, as designações ou denominações históricas. Denominações como “acordo de Potsdam”, “economia escravista antiga” ou “Reforma” apontam claramente para acontecimentos, situações ou processos históricos. Já “experiência” e “expectativa” não passam de categorias formais: elas não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera. A abordagem formal que tenta decodificar a história com essas expressões polarizadas só pode pretender delinear e estabelecer as condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas. Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história. Em outras palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem. Com isso, porém, ainda nada dissemos sobre uma história concreta — passada, presente ou futura. (Koselleck 2006, 306)

O mesmo se pode dizer da *mestiçagem*: como categoria formal, ela estabelece os limites das histórias possíveis, mas não transmite a realidade histórica. Essa propriedade formalística é o que permite a descrição de um conceito processual como a mestiçagem. O outro lado é que é preciso preencher a mestiçagem de conteúdo histórico para revelar seu índice temporal-processual. Quando a mestiçagem deixa de ser apenas um conceito formal, já não pode ser apenas descrita; deve ser narrada. Por exemplo, “mestiçagem no Brasil” ou “mestiçagem entre indígenas e brancos no Vale do Piratininga” são expressões em que o conceito formal é preenchido com conteúdos históricos específicos. Nesses casos, a única forma de abordar adequadamente a mestiçagem é narrando o que aconteceu ou como aconteceu.

Os conceitos processuais tornaram-se muito populares em várias línguas europeias a partir das últimas décadas do século XVIII, assim como exaustivamente analisado por Reinhart Koselleck e Antoine Compagnon, entre outros. Koselleck (2006, 304-327) fala sobre conceitos modernos de movimento e como eles expressam mutações na experiência histórica. Compagnon destaca a multiplicação de novas palavras contendo o sufixo *-ação*, um designador de ação, movimento e processualidade (1999, 15-36). Curiosamente, o conceito de mestiçagem provavelmente foi cunhado durante esse mesmo período. A virada do século XVIII para o século XIX é um momento particularmente crítico na trajetória do pensamento histórico, pois é o momento da emergência de uma configuração particular de tempo social que tornou o pensamento histórico moderno possível – o *Sattelzeit*⁵. Hans Ulrich Gumbrecht (2014) chama essa configuração particular do tempo histórico de “cronótopo historicista”. De acordo com Marek Tamm e Laurent Olivier,

nesse cronótopo historicista, o tempo parece ser um agente irresistível de mudança, o que significa que nenhum fenômeno pode escapar da própria transformação no tempo e através do tempo, independentemente de quão rápido ou lento seja o ritmo da transformação específica.
(Tamm & Olivier 2019, 4, *tradução nossa*)

Os conceitos processuais se popularizam nesse momento porque essa configuração social do tempo – o cronótopo historicista – privilegia uma ideia do tempo como um agente irresistível de mudança. Se tudo muda, tudo tem passado; tudo é historicizável. A mestiçagem expressa esse mesmo princípio historicista da impermanência do tempo histórico; sua estrutura temporal coincide em larga medida com a estrutura processual do tempo historicista. Não é surpresa que tenha se tornado um conceito central nas mãos dos intelectuais brasileiros que buscavam compreender o Brasil de uma perspectiva histórica. Segundo Koselleck (2006, 307), “é verdade que quase todas as categorias formais que acabamos de mencionar,” como a mestiçagem, “se caracterizam por serem ao mesmo tempo, ou terem sido, conceitos históricos, isto é, econômicos,

⁵ O conceito de *Sattelzeit* de Reinhart Koselleck, frequentemente traduzido para o português como “tempo acelerado”, refere-se ao fenômeno de aceleração do tempo histórico que ocorreu na Europa entre 1750 e 1850. Esta aceleração do tempo está relacionada à transição do início da modernidade para a modernidade. Segundo Koselleck, as mudanças significativas ocorridas neste período – a saber, a temporalização (*Verzeitlichung*), a democratização (*Demokratisierung*), a ideologização (*Ideologiesbarkeit*) e a politização (*Politisierung*) – aprofundaram a não coincidência entre as experiências e as expectativas dos sujeitos históricos que viviam aquele momento. A distância entre o espaço da experiência e o horizonte das expectativas levou a uma percepção de que tudo estava em constante mudança e que o passado nunca poderia se repetir no futuro: ou seja, de que tudo era radicalmente novo. Ver Koselleck (2011).

políticos ou sociais, procedentes do mundo da vida”. A dimensão histórica da mestiçagem, que será explorada mais adiante, está diretamente ligada ao seu uso para dar conta da origem da nação, da cultura e do povo brasileiro.

Existem muitas formas diferentes de entender *origem*, e a mestiçagem refere-se a algumas delas. Aqui, o trabalho de Michel Foucault é particularmente útil. Em seus esforços para definir seu método genealógico, o filósofo francês identifica três tipos discerníveis de origem nas obras de Friedrich Nietzsche. O primeiro é *Ursprung*, a origem metafísica e extra-histórica. Foucault (1998, 17) afirma que Nietzsche desafia a busca dessa origem porque “a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a todo o que é externo, acidental, sucessivo”. “A história ensina também a rir das solenidades da origem”, diz Foucault (1998, 18), porque na verdade não existe algo como esse segredo atemporal e essencial por trás de coisa alguma; “a alta origem ‘é o exagero metafísico que reaparece na concepção do que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial’” (Foucault 1998, 18). Para além das preocupações metodológicas do autor, é importante afirmar desde já que a estrutura da mestiçagem não é compatível de forma alguma com este tipo de origem. Mestiçagem é um tipo de origem histórica que desafia qualquer tentativa de abordá-la de um ponto de vista não-histórico. Quando um determinado autor fala da mestiçagem que resultou na formação do povo brasileiro, está se referindo a forças históricas concretas – os colonizadores portugueses, os escravos africanos, as numerosas populações indígenas, os imigrantes italianos e alemães do final do século XIX – e não a um mestiço metafísico que existiria antes da história acontecer. A mestiçagem pressupõe, ao mesmo tempo, a emergência de forças concorrentes e a ideia de descendência. Segundo Michel Foucault, Nietzsche expressa essas duas outras ideias de origem por meio dos conceitos de *Entstehung* e *Herkunft*, respectivamente.

Herkunft é, grosso modo, o equivalente à descendência⁶; “é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou mesma baixeza” (Foucault 1998, 20). Foucault (1998, 20) afirma que a análise da descendência “põe em jogo a raça, ou o tipo social”. Os paralelos com a mestiçagem são quase evidentes: a mestiçagem está diretamente relacionada com a ideia de descendência; melhor dizendo, mestiçagem é, em larga medida, descendência. Além disso, assim como a análise da *Herkunft* frequentemente envolve uma consideração de raça ou tipo social, a mestiçagem também é um conceito fortemente racializado; e, muitas vezes, sua análise concentra-se nas características genéricas exclusivas do que é designado – a brasilidade, por exemplo. No entanto, ela só pode ser totalmente explicada na análise das “marcas sutis, singulares e subindividuais que podem se entrecruzar nele para formar uma rede difícil de se desembaraçar” (Foucault 1998, 20). Segundo Foucault, longe de ser uma categoria de semelhança, essa origem permite a separação de diferentes traços; “a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (1998, 20).

Em outras palavras, isso significa que quando diferentes autores recorrem ao conceito de mestiçagem, eles não estão apenas se referindo à ideia de descendência, linhagem ou herança enquanto uma crescente e continua

⁶ Na tradução de Marcelo Catan para a edição brasileira organizada por Roberto Machado “proveniência” (Foucault 1998, 20); no original em francês *provenance* (Foucault 1971, 151).

definição do povo, nação e cultura brasileiros. Embora muitos deles encarem a mestiçagem dessa maneira, o emprego que fazem do conceito também evoca as instabilidades, desvios, falhas e fissuras que aconteceram ao longo do desenvolvimento daquele processo. Nas palavras de Foucault (1998, 21), “a pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”. A própria ideia de mestiçagem, como já foi discutido acima, é marcada pelo traço da pureza que ela desafia – a pureza⁷ do europeu, do africano e do indígena americano. Por isso a mestiçagem sempre produz diferença.

O terceiro conceito de origem de Nietzsche, *Entstehung*, representa o momento do surgimento, a emergência de um determinado objeto. “É o princípio e a lei singular de um aparecimento” (Foucault 1998, 23). Mestiçagem é emergência quando entendida como o efeito do ato ou processo de misturar diferentes culturas, etnias e populações, ao invés do ato ou processo em si – como discutido acima. Foucault diz que há uma tendência a entender a emergência como o termo final de um desenvolvimento histórico e que enquadrá-lo dessa forma é um equívoco. A seguinte citação consiste nas analogias que o autor usa para explicar as nuances da *Entstehung*, que são muito úteis para entender o conceito:

[É] como se o olho tivesse aparecido, desde o fundo dos tempos, para a contemplação, como se o castigo tivesse sempre sido destinado a dar o exemplo. Esses fins, aparentemente últimos, não são nada mais do que o atual episódio de uma série de submissões: o olho foi primeiramente submetido à caça e à guerra; o castigo foi alternadamente submetido à necessidade de se vingar, de excluir o agressor, de se libertar da vítima, de aterrorizar os outros”. (Foucault 1998, 23).

⁷ Usamos pureza aqui como equivalente a unidade. Ainda que a ideia de pureza racial associada ao negro e ao indígena não soem habituais, as referências a unidade racial de grupos étnicos não-brancos eram relativamente frequentes na literatura do final do século XIX e século XX. Melo de Moraes Filho, por exemplo, define a mestiçagem como “o produto resultante da aproximação de tipos zoológicos, ainda que pouco afastados” e esclarece que o que aconteceu no Pará, Ceará, Amazonas e Piauí não era mestiçagem por que os índios eram um tipo único (Moraes Filho 1882, 25). Oliveira Viana – frequente e apropriadamente citado como um dos autores que levam o pensamento racista e eugênico brasileiro ao seu limite – afirma ser um “absurdo procurar-se a unidade psicológica do mulato, como é absurdo pretender fixar a sua unidade antropológica” (Viana 2005, 170). O autor diz que “o mulato como um tipo único, tal como o branco ou negro, é uma pura abstração” (Viana 2005, 170). Esse último trecho deixa claro que apesar de Oliveira Viana considerar o negro inferior ao branco, ele acredita que esses tipos são únicos (apesar das variações entre indivíduos), diferente do mulato. Existe também um certo ideal de pureza não-branca idílica na ideia de que indígenas e negros só são no Brasil povos degenerados por conta das condições terríveis aos quais os portugueses os submeteram. *As raças cruzadas do Pará* (1887), de José Veríssimo, é um bom exemplo dessa tese aplicada aos indígenas brasileiros. O crítico paraense, que tem uma visão profundamente negativa dos portugueses, defende que os indígenas amazônicos tinham uma “civilização mais perfeita” do que a dos outros povos indígenas do Brasil (1887, 301) e que seu estado de degeneração (palavra que toma emprestado de Louis Agassiz) naquele momento devia-se ao contato com os portugueses (303-304). No *post-scriptum* do *Retrato do Brasil* (1928), Paulo Prado defende que não há nada de inferior na raça negra e que se sua contribuição para a formação nacional foi pouca ou negativa isso se deve ao português, que fez do negro escravo. O racismo desses autores não os impediu de falar de pureza das raças, no sentido de unidade racial, especialmente por que os debates sobre a mestiçagem davam-se à sombra (e muitas vezes como reação) das obras dos teóricos franceses do racismo Louis Agassiz e Arthur de Gobineau, para quem mistura racial era sinônimo de degeneração das raças.

Essas analogias servem ao propósito de demonstrar a insuficiência de enquadrar a emergência em uma perspectiva teleológica – isto é, de entender o momento de emergência como o fim do desenvolvimento histórico de um dado objeto e então explicar toda a história do objeto dado por seu surgimento. Por emergência, Foucault quer dizer “a entrada em cena das forças; é a sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude”, ou, mais precisamente, o cenário onde fracos e fortes estão “uns de frente aos outros, uns acima dos outros” (1998, 24). Em suma, entender *mestiçagem* como emergência significa reconhecer que, sempre que o conceito é empregado, carrega consigo uma brecha que permite acessar o momento em que um elemento domina o outro ou quando um determinado valor é atribuído às forças em jogo; é olhar para um determinado processo de mestiçagem e reconhecer suas descontinuidades, ao invés de projetar sua forma final sobre todo o desenvolvimento. Esse aspecto do conceito fica mais evidente durante a análise do uso da mestiçagem, onde sempre aparecerá a não-equivalência dos elementos étnicos e culturais em jogo. Este aspecto da mestiçagem é também essencial para compreender muitas das críticas à perspectiva ideológica ou discursiva deste conceito – como as já citadas anteriormente.

Existe ainda uma última característica formal do conceito de mestiçagem a ser explorada, a saber, seu sentido dialético.

Ao longo dos séculos XIX e XX, os intelectuais brasileiros frequentemente optaram por enquadrar a história e a análise social brasileiras em uma abordagem dialética. O filósofo Paulo Arantes chama isso de “sentimento da dialética” ou “sentimento dos contrários” (Arantes 1992, 21) – tomando essa última expressão de Antonio Candido. Essa abordagem dialética foi expressa por meio do uso constante de pares conceituais e conceitos que expressam dualidade (Arantes 1992, 22-30). Nessa abordagem, a história brasileira é uma oscilação entre formas de vida arcaicas e modernas que convivem em constante tensão.

Por exemplo, muitos intelectuais brasileiros afirmam que a história e a cultura brasileiras devem ser entendidas como o produto de uma tensão entre o público (moderno) e o privado (arcaico). Este produto tem muitos nomes: o *patrimonialismo* de Raymundo Faoro (2001), ou seja, a utilização de instituições públicas a favor de interesses particulares; o *patriarcalismo* de Gilberto Freyre (2003), ou seja, a reprodução de uma relação familiar, centrada na figura do patriarca, nas esferas social e política da vida; a *cordialidade* de Sérgio Buarque de Holanda (1995), ou seja, a tendência que o povo brasileiro tem de tratar os assuntos públicos de forma pessoal – favorecendo amigos e parentes, e aplicando a dura e fria lei aos inimigos.

Esse sentimento dialético assume diferentes formas. Arantes chama-o de “sentimento” porque sensação de dualidade decorrente desse constante movimento entre dois mundos – um arcaico, outro moderno – antecede sua formalização em categorias analíticas pelos intelectuais brasileiros (Arantes 1992, 14-15). Essas dialéticas variam, mas a “dualidade estrutural” geral – para usar as palavras de Florestan Fernandes (1976, 37) – é a mesma.

O que é mestiçagem senão a própria expressão dessa dualidade? Ela designa o processo de se tornar ambíguo, múltiplo; é a expressão corporal da dualidade. A mestiçagem, como categoria analítica, é provavelmente o primeiro conceito a articular o sentimento de dialética, ou dualidade estrutural, da história brasileira. Nesse sentido, ele pavimentou o caminho para muitas outras versões desse tipo particular de dialética. Podemos aqui fazer uma analogia entre a

constituição étnica do povo brasileiro e a constituição do estado nacional, por exemplo: assim como o povo brasileiro só passa existir como objeto histórico a partir do momento em que colonizadores portugueses se misturam com populações indígenas e africanas em um conjunto de condições históricas muito particulares, o Estado brasileiro só existe a partir do momento em que os princípios jurídicos adotados em Portugal do século XIII se confundem com a teoria política francesa dos séculos XVIII e XIX e depois aplicada a uma estrutura social arcaica nos trópicos. Dessa maneira, a emergência da estrutura estatal brasileira – ou seja, aquilo que a torna visível enquanto fenômeno passível de investigação histórica – respeita a mesma mecânica da emergência da mestiçagem enquanto fenômeno histórico que acomoda a dualidade e a ambiguidade produzindo diferença.

Essas dialéticas são, no entanto, de um tipo particular quando se trata de explicar a história do Brasil. Como a mestiçagem, enquanto diferença, atrasa constantemente a concretização e definição daquilo que descreve – isto é, a constituição de uma nação, cultura e povo brasileiros – essas dialéticas são *vazias*; elas nunca chegam a um lugar específico, sempre permanecem *entre*. Ao analisar a obra de Antonio Candido, Arantes (1992, 19) chama isso de uma dialética “sem promessa de síntese”. Curiosamente, Foucault usa uma terminologia semelhante quando fala da *Herkunft*, a origem como descendência, à qual a mestiçagem se relaciona diretamente:

[...] longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte, todas as marcas diferentes: os alemães imaginam ter chegado ao extremo de sua complexidade quando disseram que tinham a alma dupla; eles se enganaram redondamente, ou melhor, eles tentam como podem dominar a confusão das raças de que são constituídos. Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo – dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca quase apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua *síntese vazia*, mil acontecimentos agora perdidos. (1998, 20, *grifo nosso*)

O que o filósofo francês chama de “síntese vazia” é – segundo Arantes e outros estudiosos brasileiros que se dedicaram a pensar criticamente sobre a tradição intelectual brasileira, como o filósofo Marcos Nobre (2012) e o crítico literário Silviano Santiago (2000) – a estrutura formal do pensamento brasileiro como um todo. Pensando no conceito de *mestiçagem* em sua dimensão eminentemente histórica, ligada à ideia de origem, a última frase desta citação de Foucault é a mais reveladora. A mestiçagem é um conceito que expressa essa dissociação do eu brasileiro, seu deslocamento como uma síntese vazia. O mestiço não é o branco nem o não-branco, o negro nem o não-negro, o indígena nem o não-indígena; ele é ambos e nenhum. Mestiçagem é o processo que define o Brasil como algo indefinido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconhecer a qualidade essencialmente histórica do conceito de mestiçagem é um passo importante para complexificarmos nosso entendimento sobre a maneira como esse conceito opera e para explicar sua centralidade no pensamento histórico brasileiro. Em trabalhos futuros, buscaremos demonstrar como, a despeito da gradativa perda de potencial explicativo da mestiçagem a partir da década de 1930⁸, sua estrutura formal, que tentamos descrever nesse artigo, continua a servir de base para muitas das categorias que utilizamos ou ao menos consideramos válidas para pensar o passado nacional ainda hoje. O estudo da abrangência desse conceito eminentemente histórico e de seus usos nos mais diversos contextos disciplinares e midiáticos também permite refletirmos sobre o funcionamento do que a historiadora Tessa Morris-Suzuki (2005) chama de “mídias de expressão histórica”, ou seja, os diversos meios pelos quais nos expressamos historicamente; mais do que isso, permite ver como os conceitos fundamentais do pensamento histórico são disputados e redefinidos a partir de outros modos de refletir sobre a história que não necessariamente aderem aos parâmetros disciplinares da teoria da história – no caso brasileiro destacam-se a literatura e os ensaios de interpretação histórica, que muito influenciam na imaginação do passado nacional.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. São Francisco: Aunt Lute, 1987.
- ARANTES, Paulo. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- ARARIPE JUNIOR, Tristão de Alencar. Gregório de Matos. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.
- BARBATO, Luis Fernando Tosta. Raça e mestiçagem nas revistas do IHGB: os temores e as esperanças. *Intellêctus*, ano XV, n. 2, p. 186-204, 2016.
- BEVILACQUA, Clovis. *Criminologia e Direito*. Bahia: Livraria Magalhães, 1896.
- BEVILACQUA, Clovis. *Esboços e Fragmentos*. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1899.

⁸ A perda do potencial explicativo do conceito se restringe ao seu uso no registro acadêmico-disciplinar; o mesmo não pode ser dito em relação ao uso ideológico do conceito, que provavelmente torna-se mais abrangente na década de 1930 a partir das políticas de Estado nacionalistas do governo Vargas. Se o conceito de mestiçagem assume centralidade no pensamento histórico nacional no final do século XIX por conta de sua associação com o conceito de raça, na década de 1930, frente ao declínio do conceito de raça em sua acepção biológica, a mestiçagem se afirma como categoria analítica e como mecanismo social de hierarquização de etnias *contra* a raça, isso é, negando a relevância do conceito de raça para explicar a realidade de um país mestiço. Sérgio Costa afirma que “em sua dimensão racial, a ideologia da mestiçagem caracteriza-se por banir o conceito de raça do debate público” (Costa 2002, 45). Como notou um dos pareceristas desse artigo, o conceito de raça ressurge na historiografia e no pensamento social na segunda metade do século XX com um sentido político e sociológico bem diferente da concepção biodeterminista que tinha na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Esse uso mais contemporâneo da categoria de raça desafia a mestiçagem em sua acepção ideológica, como mencionamos ao discorrer brevemente sobre esse uso do conceito no trabalho de intelectuais negros brasileiros.

- CALDAS, Pedro Spinola Pereira. Que significa pensar historicamente: Uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen. 2005. Tese de doutorado em História Social da Cultura – 2005.
- CASTRO, T. L. A mulher e sociogenia: obra póstuma. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1893.
- COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- COSTA, Sérgio. A Construção Sociológica da Raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 1, p. 35-61, 2002.
- COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. *Tempo Social*. São Paulo 13 (1): 143-158, maio de 2001.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico de língua portuguesa*. 4 ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- DAMATTA, Roberto. Digressão: A Fábula Das Três Raças Ou o Problema Do Racismo à Brasileira. In: DAMATTA, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DERRIDA, Jacques. La Différance In: BARTHES, Roland et al (orgs.) *Théorie d'ensemble*. Paris: Seuil, 1968.
- FAORO, Raymundo. Os Donos do Poder: Formação do patronato político brasileiro. Rio de Janeiro: Globo, 2001.
- FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogy, History. In: BOUCHARD, D. F. (org.) *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: BACHELARD, S. et al (orgs.) *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.
- GONZAGA DUQUE, Luís. *Revoluções Brasileiras (Resumos Históricos)*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1905.
- GONZALEZ, L. & HASENBALG, C. Lugar de negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Nacionalidade e Novas Identidades Raciais no Brasil: Uma Hipótese de Trabalho. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia Hoje*. Brasília: UnB, 2001.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich, *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*. Nova York: Columbia University Press, 2014.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. History of Literature, Fragment of a Vanished Totality? *New Literary History*, Vol. 16, no. 3, pp. 467-479, 1985.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe. Contributions to the History of Concepts*, v. 6, n. 1, pp. 1–37, 2011.

- KUBIAK, Ewa. Cultural Metissage - The descriptive concept of hybrid phenomena on the peripheries of cultures. *Art Inquiry: Recherches sur les arts*. n. 16, p. 147-166, 2014.
- LA CADENA, Marisol de. Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco. Durham: Duke University Press, 2000.
- LIONNET, Françoise. *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. 1996. “O Culturalismo Dos Anos 30 No Brasil e Na America Latina: Deslocamento Retórico Ou Mudança Conceitual?” In *Raça, Ciência e Sociedade*, edited by Marcos Chor Maio and Ricardo Ventura Santos, 107–25. SciELO - Editora FIOCRUZ.
- MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. O Culturalismo Dos Anos 30 No Brasil e Na America Latina: Deslocamento Retórico Ou Mudança Conceitual? In: MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade*. SciELO - Editora FIOCRUZ, 1996.
- MARTINS JUNIOR, José Izidoro. História do direito nacional. Rio de Janeiro: Typographia da Empreza Democratica Editora, 1895.
- MARTIUS, Karl Friedrich von. Como Se Deve Escrever a História Do Brasil. *Revista de Historia de América*, no. 42, p. 433–58, 1956.
- MAYA, Alcides. Pelo Futuro. Porto Alegre: Franco & Irmão, 1897.
- MIGNOLO, Walter D. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, n. 1, p. 57-96, 2002.
- MORAES FILHO, A. J. M. As causas da extinção dos índios. In: Moraes Filho, A. J. M. (org.) *Revista da exposição antropológica brasileira*. Museu Nacional; Pinheiro & Cia: Rio de Janeiro, 1882
- MORRIS-SUZUKI, Tessa. *The past within us*. London: Verso, 2005.
- MOURA, Clóvis. As Injustiças de Clío: o negro na historiografia brasileira. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NOBRE, Marcos. Da “formação” às “redes”: Filosofia e cultura depois da modernização. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.19, p. 13-36, 2012
- OLIVEIRA LIMA, Manoel de. Pernambuco: Seu desenvolvimento histórico. Leipzig: F. A. Brockhaus; Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1895.
- OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O Mulato: um obstáculo epistemológico. *Argumento: Revista Mensal de Cultura*, vol. 1, n. 3, p. 65-73, 1973
- OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O muleto, um obstáculo epistemológico. *Argumento*, ano 1, n.3, p. 65-78, 1973.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- PADILHA, Viriato. Curso de História do Brasil. Rio de Janeiro: Quaresma & Cia, 1898.
- PRADO, Paulo. Retrato do Brasil - Ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Duprat-Mayença, 1928.
- RÜSEN, Jörn (Org.). Introduction: Historical Thinking as Intercultural Discourse. *Western historical thinking*. New York: Berghahn Books, 2002. p. 1–14.
- SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Kindle.

- TAMM, Marek & OLIVIER, Laurent (orgs.). *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*. Londres: Bloomsbury, 2019.
- TLFi: Trésor de la langue Française informatisé, 2021. “Métissage.” <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=4211405580>;
- VERÍSSIMO, José. As Populações Indígenas e Mestiças da Amazonia. *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol, 74, n. 2. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1887. pp. 295-390
- WADE, Peter. Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies*, n. 25, p. 239-257, 2005.
- Wiktionary. 2020. “Miscegenation.” Last modified December 2020. <https://en.wiktionary.org/wiki/miscegenation>
- Wiktionnaire. 2021. “Métis.” Last modified April 10. <https://fr.wiktionary.org/wiki/m%C3%A9tis#fr>
- Wiktionnaire. 2021. “Métissage.” Last modified March 8. <https://fr.wiktionary.org/wiki/m%C3%A9tissage>

A mestiçagem como conceito histórico

UMA DESCRIÇÃO TEÓRICA

Artigo recebido em 03/12/2023 • Aceito em 17/05/2023

DOI | [doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.74687](https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.74687)

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

ARTIGO

Que humano é esse das humanidades digitais? Por uma crítica hacker-fanoniana ao fardo do nerd branco

DEIVISON FAUSTINO

Universidade Federal de São Paulo
Santo André | São Paulo | Brasil
deivison.faustino@unifesp.br
orcid.org/0000-0002-3454-7966

WALTER LIPPOLD

Instituto de C&T da Universidade Federal Fluminense
Niterói | Rio de Janeiro | Brasil
prof.walter@proton.me
orcid.org/0000-0001-8368-4425

Neste artigo propomos um diálogo entre as teorias antirracistas e o campo das humanidades digitais, fundamentado no pensamento de Frantz Fanon e nas produções teóricas do hacktivism. Abordamos algumas possibilidades da história em uma sociedade digitalizada, mas também as contradições que se manifestam no fenômeno. As relações entre capitalismo, colonialismo e racismo são fundamentais para as pesquisas calcadas nas humanidades digitais. Embora o colonialismo, em Fanon, seja, antes de mais nada, uma forma particular de exploração econômica, a sua reprodução seria inviável sem o recurso a formas particulares de dominação e soberania onde os quais o racismo se apresenta como elemento fundamental. No artigo, partindo do método fanoniano da *sociogênia*, buscamos articular esses saberes com o campo das humanidades e história digital. No entanto, a natureza e a profundidade das violências que acompanharam o advento da modernidade e mesmo do humanismo ocidental, mas também a sua crítica nos permitem levantar as seguintes perguntas: que humano é esse das humanidades digitais? Quais possibilidades de contribuição teórica para a História emergem do entrecruzamento entre a crítica hacker-fanoniana e as humanidades digitais? O colonialismo está plasmado na teoria da história, sob a égide da ideologia do eurocentrismo, ocultando produções teóricas africanas e afrodiáspóricas, desdenhando das ferramentas intelectuais, métodos e conceitos cruciais para a compreensão de nossa sociedade. Assim como na cibercultura, o colonialismo digital projeta a ideologia californiana com a reabilitação do fardo do homem branco, agora reelaborado sob a égide do fardo do nerd branco. Aqui se projeta o horizonte dos Estudos Hacker-Fanonianos, o uso das tecnologias digitais na pesquisa e docência, deve acompanhar a compreensão de que modo eles são possíveis, quais relações de produção ocultam, como se realizam.

humanidades digitais, colonialismo digital, eurocentrismo, racialização codificada, Frantz Fanon

ARTICLE

Who is this human in digital humanities?
 A hacker-fanonian critique of the
 white nerd burden

DEIVISON FAUSTINO

Universidade Federal de São Paulo
 Santo André | São Paulo | Brasil
 deivison.faustino@unifesp.br
 orcid.org/0000-0002-3454-7966

WALTER LIPPOLD

Instituto de C&T da Universidade Federal Fluminense
 Niterói | Rio de Janeiro | Brasil
 prof.walter@proton.me
 orcid.org/0000-0001-8368-4425

In this article, we propose a dialogue between anti-racist theories and the field of digital humanities, grounded in the ideas of Frantz Fanon and the theoretical productions of hacktivism. We explore some possibilities of history in a digitalized society, but also the contradictions that manifest in the phenomenon. The relations between capitalism, colonialism, and racism are fundamental to research based on digital humanities. Although colonialism, in Fanon, is, above all, a particular form of economic exploitation, its reproduction would be unfeasible without the use of particular forms of domination and sovereignty in which racism appears as a fundamental element. In the article, starting from Fanon's sociogeny method, we seek to articulate this knowledge with the field of digital humanities and history. However, the nature and depth of the violences that accompanied the advent of modernity and even of Western humanism, but also their critique, allow us to raise the following questions: who is this human of the digital humanities? What theoretical contribution possibilities to History emerge from the intersection between the hacker-Fanonian critique and the digital humanities? Colonialism is embedded in the theory of history, under the aegis of the ideology of Eurocentrism, hiding African and Afro-diasporic theoretical productions, disregarding intellectual tools, methods, and crucial concepts for the understanding of our society. Just as in cyberculture, digital colonialism projects the Californian ideology with the rehabilitation of the white man's burden, now reworked under the aegis of the white nerd's burden. Here, the horizon of Hacker-Fanonian Studies is projected, the use of digital technologies in research and teaching, must accompany the understanding of how they are possible, what production relations they hide, how they are realized.

*digital humanities, digital colonialism, Eurocentrism,
 encoded racialization, Frantz Fanon*

INTRODUÇÃO

O nascimento da cibercultura foi celebrado com a possibilidade concreta de realização do acesso universal ao conhecimento e, ao longo de décadas, a tecnologia digital é conjurada como *deus ex machina*, que irá redimir todos os problemas humanos. Entusiastas da digitalização dos processos de produção acadêmica nos prometem uma revolução calcada no uso de ferramentas digitais e no acesso a documentos, fontes, artigos e demais produções científicas: seria uma transformação tão profunda como a passagem da oralidade para o uso da escrita. As humanidades digitais, este campo transdisciplinar de estudos e práticas, é pautado pelas possibilidades que mobilizam o repertório das humanidades para explorar as interseções entre as tecnologias digitais e a experiência humanas. No interior deste campo, mas em diálogo crítico com a primeira perspectiva mais otimista, emergem também as preocupações com a digitalização e plataformização da produção de conhecimento, como os processos de enviesamento dos algoritmos que comandam as plataformas utilizadas, ao extrativismo de dados e roubo de expertise empreendido por inteligências artificiais (I.A.s).

O debate atual sobre o uso de I.A., big data e *data science* no meio acadêmico, assim como as redes acadêmicas configuradas como redes sociais proprietárias, tornam evidentes as contradições inerentes à cibercultura e ao uso da tecnologia digital como mediação para o ensino e pesquisa. O crescente uso de softwares, nuvens e plataformas na pesquisa acadêmica suscita a reflexão sobre os fenômenos do colonialismo digital e da racialização codificada. Todo esse processo, de digitalização da produção de conhecimento histórico e a circulação de ideias científicas via ciberespaço, tende a transformar o pesquisador em hacker¹.

Concomitante ao processo de digitalização, manifesta-se uma demanda por produção teórica e metodológica que apoie a formação de pesquisadores, a pervasividade digital e a dataficação do mundo criaram novas fontes para os historiadores, mas também trouxeram consigo o perigo da ideologia do dataísmo que proclama a morte das narrativas. A sociedade pandêmica evidenciou dois pólos de uma contradição que atualiza a divisão territorial colonialista, apontada por Frantz Fanon (2022): a imersão digital e a exclusão digital. Em nossas aulas remotas, mergulhamos cada vez mais no ciberespaço e o celular, o smartphone, tão perseguido por professores, tornou-se nossa única mediação com os estudantes. Entregamos nossas redes de ensino, pesquisa e saúde nas mãos de *big techs* que extraem nossos dados vitais e os processam em *data centers* nos Estados Unidos. Por outro lado, soubemos que a maioria dos estudantes não possuíam conexão adequada para ver os documentários, acessar materiais didáticos e participar das aulas síncronas ou assíncronas. Muitas famílias durante

¹ Laitano (2020) analisa o fenômeno da transformação do historiador em programador, afirmando que desde a década de 1960, já se debatia essa questão: “De acordo com Anthony Grafton[...] a nova geração de historiadores será obrigada a incorporar competências informacionais. Deverá dominar códigos e linguagens de programação, e poderá perder o contato com fontes materiais, na medida em que passará a produzir livros em formato e plataformas digitais. Para Grafton, um intelectual da “velha guarda”, professor universitário desde os anos 1970, os novos tempos exigirão da história a capacidade de se adaptar ao digital, habilidade que não fazia parte do repertório curricular que o formou há algumas boas décadas. Apesar da ênfase, Grafton não é o primeiro historiador a idealizar um futuro digital para a disciplina. Em 1968, na revista *Le Nouvel Observateur*, o francês Emmanuel Le Roy Ladurie afirmava que ‘o historiador de amanhã será programador ou não será’” (Laitano 2020, 172).

a pandemia, dividiram a franquia de dados entre vários membros, limitando bastante o acesso à internet.

Paralelo a esse processo de exclusão, que limita o acesso aos benefícios inegáveis do desenvolvimento tecnológico, desenvolve-se uma série de debates críticos e práticas que articulam esses saberes com o campo das humanidades. No entanto, a natureza e a profundidade das violências que acompanharam o advento da modernidade e mesmo do humanismo ocidental (Fanon 2020; 2021a; 2021b; 2022), mas também a sua crítica (Maldonado-Torres 2008) nos permitem levantar as seguintes perguntas: que humano é esse das humanidades digitais? Quais possibilidades de contribuição teórica para a História emergem do entrecruzamento entre a crítica hacker-fanoniana e as humanidades digitais?

O colonialismo está plasmado na teoria da história, sob a égide da ideologia do eurocentrismo (Amin 1989), ocultando produções teóricas africanas e afrodiáspóricas, desdenhando das ferramentas intelectuais, métodos e conceitos cruciais para a compreensão de nossa sociedade. O eurocentrismo como uma das expressões acadêmicas da branquitude, reforça o racismo. A formação inicial docente e dos pesquisadores, está condicionada pelo currículo: o ente-objetivo que não só reproduz no seu conteúdo, mas principalmente em sua forma, a ideologia do eurocentrismo, por meio do quadripartismo francês. É neste sentido, que propomos problematizar o desenvolvimento tecnológico e as propostas críticas que o acompanha à luz das contribuições teóricas e políticas de Frantz Fanon sobre a alienação e a descolonização da tecnologia. O diálogo anticolonial no âmbito das humanidades digitais possibilita, acreditamos, a reivindicação de um “novo humanismo” (Fanon 2020), crítico radical do eurocentrismo, em seu universalismo excludente mas, ao mesmo tempo, aberto às universalidades concretas abertas pela interação histórica dos seres humanos com a natureza e consigo.

Para pensar as humanidades digitais em suas potencialidades, torna-se necessária a crítica ao colonialismo digital e a racialização codificada (Faustino e Lippold 2022), mas também ao fetichismo tecnológico, que se apresenta tanto na tecnofobia que elege as novas tecnologias como um inimigo apocalíptico quanto no entusiasmo imprudente, inebriado pelo mito prometeico do progresso inexorável. Urge caminharmos rumo a compreensão do verdadeiro custo social dessas tecnologias proprietárias, em geral, sediadas no Vale do Silício. Exalta-se as benesses do digital de um modo alienado e é nesse sentido que erguemos a crítica hacker-fanoniana: um processo de descolonização dos horizontes tecnológicos, não só no constructo digital em si, dos designs, mas também nas formas e conteúdos do ensino e pesquisa em História.

Aqui se projeta o horizonte dos Estudos Hacker-Fanonianos, o uso das tecnologias digitais na pesquisa e docência, deve acompanhar a compreensão de que modo eles são possíveis, quais relações de produção ocultam, como se realizam. Fanon nos ensina que capitalismo, colonialismo e racismo são elementos indissociáveis de uma totalidade concreta. Meia-noite, hora grande, no meio da encruza teórica crítica, conversaram Fanon e Marx, o Guerreiro-Sílex² e o Mouro. Como na música do Dj Dolores “Exú ciborgue na encruzilhada comandado por Ogum”, a crítica hacker-fanoniana transita nessa práxis da encruza, rumo ao sair da grande noite. Se o historiador e o sociólogo tendem a tornar-se hackers, que se aprenda além da questão técnica do saber-fazer (programação, uso de *data science* na pesquisa, etc), o espírito coletivo e a

² Como Césaire nomeou Fanon em seu poema “Por todas as palavras guerreiro-sílex”.

importância do ciência livre, da cultura livre, conhecer alternativas ao modelo proprietário de produção e gestão corporativa das big techs, dentro dos moldes da ideologia californiana (Barbrook e Cameron 2018). A projeção do hacker individualista, “*self made man*” do “*do it yourself*”, exaltada pela cultura pop é antagônica a ethos coletivista do hacktivismo.

Partimos do método da sociogênia, construído por Fanon em *Pele Negra Máscaras Brancas* (2020), e desenvolvido em *L’An V de la révolution algérienne*, e de sua análise das ligações entre capitalismo, colonialismo e racismo para dialogar com as humanidades digitais.

HUMANIDADES E HISTÓRIA DIGITAL POSSIBILIDADES E CONTRADIÇÕES

A tecnologia digital adentrou o campo das humanidades e transformou a área da História com a digitalização de acervos, documentos e fontes, com o acesso a bibliotecas, hemerotecas, além das possibilidades do uso de *data science*, análise e processamento de big data³. O uso de I.A. generativa e redes neurais artificiais que geram processamento de linguagem natural, através do aprendizado profundo (*deep learning*), também impacta a questão da produção de textos e coloca-nos reflexões sobre autoria e apropriação do intelecto geral em programas proprietários. Surge uma arqueologia da internet, pois na paisagem eletrônica do ciberespaço, já figuram vestígios e ruínas digitais, desde a época da arpanet. Isso colocou em voga a importância de novas metodologias, mas reforçou a importância crucial de compreender os fenômenos da tecnopolítica, do colonialismo digital e racialização codificada, para supra-sumir o caráter estranhado do uso da tecnologia atualmente.

Segundo Varella e Bonaldo (2021) a digitalização da História suscita mais do que a reflexão sobre o uso de ferramentas pelo historiador, coloca questões acerca da própria disciplina. Segundo eles vivemos um mundo pós-digital, o que “[...] não indica a superação, mas a imbricação do digital no real e do real no digital.” (Varella e Bonaldo 2021, 2). Entretanto, para compreender o fenômeno do digital é necessário adentrar a dialética do real e do virtual, do tangível e intangível. Digital significa armazenamento e processamento de dados sob a forma de código binário, dígitos, já o virtual é a potencialidade do vir-a-ser. A realidade é a efetivação de uma possibilidade concreta ou abstrata. Assim,

³ “Indagando sobre a importância dos Big Data historiografia Baerman (2015) observa que o rápido processo de digitalização em larga escala de dados e arquivos históricos cria novos repositórios culturais que permitem compreender fenômenos importantes como formação e integração de grupos étnicos. Essa nova estrutura de dados pode mudar radicalmente o modo como os historiadores imaginam o passado e promover uma ampla reorganização da nossa compreensão do presente, uma vez que o trabalho com Big Data permite a análise de séries longas de fatos remontando a séculos atrás” (Telles 2017, 21)

[...] o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual. Contrariamente ao possível, estático e já constituído, o virtual é como um complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que uma situação, um acontecimento, um objetivo ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização. [...] Por um lado, a entidade carrega e produz suas virtualidades: um acontecimento, por exemplo, reorganiza uma problemática anterior e é suscetível de receber interpretações variadas. Por outro lado, o virtual constitui a entidade: as virtualidades inerentes a um ser, sua problemática, o nó de tensões, de coerções e de projetos que o animam, as questões que o movem, são uma parte essencial de sua determinação (Lévy 1996, 16).

Podemos pensar a realidade do “virtual”, por exemplo, na comunicação analógica de uma voz. As ondas sonoras de uma palavra emitida por uma corda vocal são as mídias (meios de propagação) dos dados a serem captados por um tímpano e decodificado pelo cérebro humano. Mas os significados que lhes atribuímos no pensamento estão no campo do virtual. Pensamentos, em sua dimensão teleológica, são reais enquanto ente existente, embora intangíveis, enquanto não se objetivam através da ação humana. Se o virtual não é oposto ao real, o mesmo se pode dizer do universo digital, oferecido pelo computador. A intangibilidade que caracteriza os programas, aplicativos e algoritmos não é teleológica, mas causal. Ainda que possamos programar um robô (bot) para aprender a identificar padrões humanos de entrada de dados para que ele mesmo alimente e processe esses dados sozinho, ainda assim, ele só o fará se e como for programado para tal e a sua relativa autonomia segue determinada pelas leis causais de sua programação e propriedades físicas. A existência do universo digital somente é possível a partir da interação de pessoas, a partir de determinados meios físicos de comunicação codificada. Assim como na comunicação analógica, esses meios físicos demandam uma certa quantidade, velocidade e interação de massa e energia no tempo e no espaço, para que sejam possíveis. Existe algo que não seja real? Seria o virtual irreal? Qual é o lugar do *material* na chamada era do trabalho *imaterial*?

Em um mundo envolto pela materialidade das hiperconexões e grandes bases de dados, tornou-se um fato o fortalecimento dos esforços da história digital para confrontar as várias incertezas do mundo social enredado pela dimensão virtual. Esse modo de escrever e pensar a história confere suas próprias epistemologias e características disciplinares, conectando-se a um campo mais amplo das humanidades digitais. (Kosteczka 2021, 661).

Os estudos sobre o processo de digitalização da área de História, devem se ater a dois sentidos: como a digitalização transforma a prática da disciplina, dentro da pervasividade do uso da internet, mas também enfatizar o nascimento de uma história nascida nesses tempos de hiperfluxo de dados e informações (Laitano 2020). Certamente as possibilidades da história e humanidades digitais para ensino e pesquisa são infinitas, distante da tecnofobia, também buscamos não endossar um otimismo exacerbado, uma tecnofilia.

A projeção simbólica da passagem das ideologias disciplinares do fordismo-taylorismo, para a ideologia californiana das *big techs* - sediadas no Vale do Silício - foi a propaganda de lançamento do Macintosh, em 1984, pela Apple. Ridley Scott, diretor de Blade Runner, filme de 1982, aceitou comandar a propaganda, que foi veiculada ao vivo no Super Bowl XVIII. A peça publicitária apresenta ao público-alvo uma estética orwelliana: inicia-se com homens

marchando, com uniformes rústicos, enquanto flashes de uma mulher correndo com uma marreta, e policiais da tropa de choque a perseguindo. As filas desaguam em uma sala de cinema, onde o Grande Irmão (Big Brother) enuncia, direto de uma grande tela, palavras de ordem contra a liberdade de pensamento e seus perigos, perante uma alienada plateia uniformizada. “Nós criamos pela primeira vez na história, um jardim de pura ideologia, onde cada trabalhador poderá florescer, longe das pestes que causam pensamentos contraditórios” - diz o Grande Irmão, ou seja, uma alusão da Apple a IBM e toda a “velha” indústria. A mulher corre até o cinema e lança a marreta na tela, causando uma grande explosão perante a plateia, quando se ouve e se lê a seguinte mensagem: “Em 24 de janeiro a Apple Computers irá introduzir o Macintosh. E você verá porque 1984 não será como “1984””. No caso o Grande Irmão da propaganda era uma referência direta a IBM e a mulher seria a própria Apple, desafiando a corporação que liderava a produção de computadores pessoais.

Anuncia-se uma nova era digital, com liberdade e individualidade, longe da padronização disciplinar fordista-taylorista e do modelo corporativo representado pela IBM, empresa com histórico de ligação com o nazismo e a tecnologia de administração dos campos de extermínio. A crítica da Apple, endereçada a IBM na propaganda que revolucionou o mercado publicitário, é o âmago da ideologia californiana, um amálgama entre liberalismo, tecnoutopia e tendências anti-autoritárias: a união do *hippie* com o *yuppie* (Barbrock e Cameron 2018).

Mesmo com a emergência de críticas fundamentais, no anterior das humanidades digitais, ainda sobrevive um entusiasmo perante as possibilidades da plataformização e digitalização da vida, pois estaríamos desburocratizando o mundo do trabalho. Após apresentar algumas teses críticas de Byung-Chul Han, Laitano (2020, 178), afirma que não concorda

[...] plenamente com essa visão tão cética –, estar on-line também significa uma redefinição construtiva de uma série de características do mundo do trabalho, cada vez mais prático e, no caso de operações básicas ou fundamentais, cada vez menos burocrático. A Uber, com todos os seus problemas, é uma opção de transporte mais barata que o táxi. Os serviços de streaming, da Netflix ao Spotify, possuem preços acessíveis. O compartilhamento de conteúdo acadêmico em redes sociais é um jeito prático de se manter informado e de informar os pares e interessados em atividades universitárias. Assim ficamos sabendo do lançamento de novos livros, da publicação do último volume dos periódicos mais importantes, dos eventos que acontecerão na próxima semana. É crucial que esses meios de comunicação sejam utilizados também como canais profissionais; a sua agilidade tem muito a acrescentar ao nosso ofício.

Estaria o mundo velho e burocrático do fordismo-taylorismo em processo de superação? As benesses desse processo de supra-sunção seriam a dinamicidade de novos tempos, a liberdade do serviço sob demanda, ou melhor, do *just in time*, da plataformização da economia e relações de trabalhos, com uma visão otimista do *crowdwork*.

No campo das História digital surgem também críticas veementes, como as produzidas por Fortes e Alvim (2020, 209):

A atuação nesse ambiente digital que permeia crescentemente a produção e circulação do conhecimento histórico desafia os pesquisadores a irem além de uma compreensão instrumental e consumista das novas tecnologias. Cada vez mais é necessário posicionar-se diante dos grandes enfrentamentos políticos relativos a questões como propriedade intelectual e políticas de informação científica.

A formação de historiadores e professores, dentro dos cursos de bacharelado e licenciatura em História, deve levar em conta o componente da tecnopolítica e do entendimento das contradições que movimentam o fenômeno da digitalização da produção do conhecimento histórico. Considerar as possibilidades das humanidades digitais sem ocultar as contradições é o caminho que defendemos.

Os estudos hacker-fanonianos buscam fortalecer a crítica ao mito prometeico da tecnologia como *deus ex machina*. Nesse sentido, concordamos com Fortes e Alvim (2020) em seus apontamentos, quando eles afirmam que

de um lado, encontram-se as grandes corporações multinacionais que oligopolizam não apenas o mercado de softwares, mas também o de publicações acadêmicas e das requintadas ferramentas de análise bibliométrica, que possuem grande impacto sobre a avaliação da produção científica e sobre as políticas de financiamento à pesquisa. De outro, o movimento global pelo desenvolvimento dos softwares livres, do acesso aberto e da ciência aberta, com a adoção de repositórios institucionais abrangendo produção científica e bases de dados. Ainda em um terceiro campo, a ação direta de ativistas como a cazaque Alexandra Elbakyan, condenada e perseguida por muitos, mas também reverenciada por um número ainda maior de pesquisadores, particularmente no Hemisfério Sul, que encontram na atividade pirata do Science Hub um importante instrumento para diminuir o gap que os afasta das condições de trabalho dos países ricos.” (Fortes e Alvim, 2020, 210)

Em uma sociedade de hiperinformação, a desinformação é reinante, a própria economia da atenção, fundamentada na captação de dados em plataformas, impulsiona a onda de *fake news*, teorias da conspiração e conteúdo anticientífico, como as bolhas antivax. É nesse cenário distópico cyberpunk, que vemos emergir uma renovada importância do ofício do historiador:

Para Jo Guldi e David Armitage, os historiadores, ao se apropriarem das ferramentas analíticas geradas pela tecnologia digital, podem desempenhar papel fundamental no enfrentamento da “sobrecarga de informação” que ameaça a capacidade de pensamento de longo prazo no mundo contemporâneo. Em comentários que ecoam, em um contexto profundamente alterado, os de Bloch nos anos 1940 e de Thompson nos anos 1970, Guldi e Armitage (2014, p. 88-117) caracterizam o ofício como particularmente apto ao exercício crítico do papel de curadoria que envolve problematizar simultaneamente múltiplas bases de dados.” (Fortes e Alvim, 2020, 211)

Tornar-se um historiador hacker passa por este processo, onde é fundamental compreender as possíveis contribuições do ofício no século XXI:

Em primeiro lugar, trata-se de analisar o potencial da massiva ampliação do universo de fontes potencialmente acessíveis e das ferramentas tecnológicas capazes de auxiliar (e até mesmo automatizar) a “classificação racional de informações” na produção de análises de qualidade superior no que diz respeito à “inteligibilidade do processo histórico”. Em segundo lugar, cabe refletir sobre os historiadores como profissionais treinados em uma disciplina dedicada a esse sofisticado processo de observação e análise capaz de gerar, a partir de vestígios oriundos de múltiplas temporalidades, novos e substantivos conhecimentos. Qual é a contribuição do ofício para o enfrentamento dos dilemas enfrentados pela sociedade em uma era marcada por fenômenos como Big Data, inteligência artificial (IA) e Fake News? Em que medida as habilidades intelectuais nutridas pela pesquisa histórica podem dialogar com a ciência da computação na geração de novas tecnologias orientadas a potencializar a ação humana diante dos desafios do presente e do futuro?” (Fortes e Alvim, 2020, 211)

As habilidades intelectuais desenvolvidas pela pesquisa histórica podem dialogar com as ciências da computação, não deixando de lado o aspecto essencial da tecnopolítica que abrange a crítica a alienação tecnológica, ou seja, o estranhamento na produção e uso de tecnologias digitais.

ALIENAÇÃO E TECNOLOGIA

A alienação tecnológica desenvolve-se como estranhamento-de-si, da alteridade e da própria atividade, ou seja, realiza-se como práxis estranhada em sua externalização e objetivação. Vivendo em um mundo da pseudoconcreticidade (Kosik 2002), os trabalhadores/usuários de tecnologia digital são plataformizados, e exauridos até o burnout, nos circuitos fabrilizados da cidade (Ferrari 2012). Tudo isso engloba o trabalho não pago que os usuários exercem nas plataformas, convocados a participar da produção, no *Call to Action* publicitário da economia da atenção, mas principalmente a precarização dos trabalhos uberizados, dos entregadores e motoristas de aplicativos.

Quando a atividade, o trabalho é estranhado, atravessado por mediações de segunda ordem, como a tecnologia proprietária, a práxis torna-se fetichizada, a objetivação como realização efetivação da potencialidade humana de criação, corrompe-se em um processo desumanizante, que transforma o produto em algo hostil ao produtor.

[...]No trato prático-utilitário com as coisas – em que a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e esforços para satisfazer a estas – o indivíduo “em situação” cria suas próprias representações das coisas e elabora todo um sistema correlativo de noções que capta e fixa o aspecto fenomênico da realidade. (Kosik 2002, 14)

O delírio do metaverso projeta a fuga de um cenário de destruição e colapso ambiental e social, a natureza arrasada pelo capitalismo, rumo a um paraíso artificial no ciberespaço. É um mundo fetichizado, mundo de aparências, brumas fenomênicas, este mundo da familiaridade, onde os usuários

digitais vivem a cotidianidade, a banalidade de um dia-a-dia espetacularizado nas redes “sociais” é uma manifestação do mundo da pseudoconcreticidade⁴ digital.

Câmara e Benicio (2017) nos ajudam a pensar a alienação tecnológica e o fetiche da tecnologia quando dizem que:

A astúcia das ideologias tecnicistas consiste em deixar visível o aspecto técnico do dispositivo midiático, da prótese, ocultando sua dimensão societal comprometida com uma forma específica de hegemonia. As imagens deixam de ser reflexos e máscaras de uma realidade referencial para se tornarem simulacros tecnicamente auto-referentes, embora político-economicamente a serviço de um tipo de gestão de vida social.

Na análise da alienação tecnológica, entra o fenômeno da monopolização: nossas ferramentas digitais, nuvens e networking pertencem às big techs, principalmente Google-Alphabet ou Microsoft. Não só nossas redes de ensino ficaram dependentes dessas corporações do Vale do Silício. O uso de aplicativos da Google, durante a pandemia, se intensificou: nuvens e plataformas como Drive, Docs, Suit for Education, Meet, Classroom, Forms e o motor de busca em si, que virou sinônimo de procurar informação. Todos esses softwares necessitam de hardwares, que por sua vez só podem ser produzidos com matérias-primas extraídas pelas violências implícitas à velha mineração. O colonialismo digital é um fenômeno que combina um alto desenvolvimento tecnológico e das forças produtivas nos países centrais capitalistas à extração predatória de minérios, dentro de uma partilha do mundo por potências tecnológicas, o extrativismo de dados e a racialização codificada (Faustino; Lippold 2023). Estamos vivendo uma verdadeira acumulação primitiva de dados (Lippold; Faustino 2022) e qualquer empecilho que se coloque na frente das big techs, é atacado por um lobby poderoso, como no caso do PL 2630 no Brasil, que visa regular o uso das redes para combater as fake news.

CAPITALISMO, COLONIALISMO E RACISMO CONCEITOS FUNDAMENTAIS NAS HUMANIDADES DIGITAIS

Para compreender o colonialismo digital é necessário retomar o pensamento fanoniano que correlaciona capitalismo, colonialismo e racismo. A burguesia em ascensão, enunciou um pseudouniversalismo, ou seja, a elevação de uma particularidade a uma suposta universalidade, onde o Homem, era... o branco europeu. Os direitos do Homem, a Igualdade, a Liberdade e a Fraternidade não foram estendidos aos colonizados, sendo a Revolução Haitiana

⁴ Aqui seguimos a definição de Kosik (2002, 15): “O complexo dos fenômenos que povoam o ambiente cotidiano e a atmosfera comum da vida humana, que, com a sua regularidade, imediatismo e evidência, penetram na consciência dos indivíduos agentes, assumindo um aspecto independente e natural, constitui o mundo da *pseudoconcreticidade*. A ele pertencem: O mundo dos fenômenos externos, que se desenvolvem à superfície dos processos realmente essenciais; O mundo do tráfico e da manipulação, isto é, da *práxis* fetichizada dos homens (a qual não coincide com a *práxis* crítica revolucionária da humanidade); O mundo das representações comuns, que são projeções dos fenômenos externos na consciência dos homens, produto da *práxis* fetichizada, formas ideológicas de seu movimento; O mundo dos objetos fixados, que dão a impressão de ser condições naturais e não são imediatamente reconhecíveis como resultados da atividade social dos homens.”

o grande marco no sentido de expor os limites dessa ideologia. Analisando o eurocentrismo, Samir Amin (1989, 9) expôs o fundamento da contradição entre universalismo e antiuniversalismo

El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Es entonces antiuniversalista porque no se interesa en descubrir eventuales leyes generales de la evolución humana. Pero se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo.

As origens do modo de produção capitalista devem ser buscadas nas fraturas fundantes da modernidade: o colonialismo, o escravismo colonial e o racismo. Sem o colonialismo e o escravismo não ocorreria a acumulação primitiva de capital e a ideologia racista é produto da sociedade colonial. Ambos estão em uma relação dialética de determinações reflexivas (Faustino 2021a). O sistema colonial é pautado, em sua gênese, por uma fenda essencializante na relação *sujeito* e *objeto*. Este corte é incidido de maneira racializada, fixando o sujeito no colonizador e o objeto no colonizado. Esse corte desumaniza o colonizado e autoriza o uso da violência como principal método de intervenção colonialista. Ocorre uma suspensão ética, política e estética do colonizado, e toda a intermediação social que ocorre na metrópole é deixada de lado, para o uso massivo de violência, um verdadeiro capitalismo gore (Valencia 2019).

Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder se interpõe uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de “desorientadores”. Nas regiões coloniais, ao contrário, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato com o colonizado e o aconselham, valendo-se de coronhadas ou bombas de napalm, a ficar quieto. Vê-se que o intermediário do poder usa uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não encobre a dominação. Ele as exhibe e manifesta com a consciência tranquila das forças de segurança. O intermediário leva a violência para dentro das casas e do cérebro do colonizado. (Fanon 2022, 34).

As relações entre capitalismo, colonialismo e racismo são fundamentais para as pesquisas calcadas nas humanidades digitais. Embora o colonialismo, em Fanon, seja, antes de mais nada, uma forma particular de exploração econômica, a sua reprodução seria inviável sem o recurso a formas particulares de dominação e soberania onde os quais o racismo se apresenta como elemento fundamental. Longe de representarem uma *nova* economia, distinta do *velho* capitalismo, as novas morfologias do trabalho, circulação de mercadorias e compartilhamento de informações via plataformas digitais aceleraram, intensificaram e inovaram as possibilidades de extração de mais valor tornando a teoria do valor ainda mais atual do que na época em que foi formulada (Ferrari 2012).

Isto não significa que esse *novo* possa ser desprezado pela crítica da economia política contemporânea, mas, ao contrário, que precisa ser concebido em seu devido lugar: as relações capitalistas de produção em seu estágio de crise estrutural (Mészáros 1989). Se é fato que a base material, o *hardware social* sob o qual emergem e se consolidam essas novidades tecnológicas é o velho capitalismo, é fundamental lembrar, que este modo social de produção se estruturou a partir do colonialismo.

Embora se fale pouco no assunto, Karl Marx reconhece essa importância ao discutir a “assim chamada acumulação primitiva de capitais”. No capítulo 25, de *O Capital*, intitulado “A teoria moderna da colonização” (Marx 2013, 835-850), o pensador alemão fala da importância das colônias para o desenvolvimento e a universalização das relações de produção capitalista:

O sistema colonial amadureceu o comércio e a navegação como plantas num hibernáculo [...] às manufaturas em ascensão, as colônias garantiram um mercado de escoamento e uma acumulação potenciada pelo monopólio do mercado. Os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíram à metrópole e lá se transformaram em capital. [...] Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, ao contrário, é a supremacia comercial que gera o predomínio industrial. Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava nessa época. [...] *Tal sistema proclamou a produção de mais-valor como finalidade última e única da humanidade.* (Marx 2013, 823-824).

É necessário que se aprofundem os estudos sobre essa determinação reflexiva entre capitalismo e colonialismo e, sobretudo, a relevância do racismo para o desenvolvimento e consolidação do capital (Faustino 2021c). Karl Marx, objetivando exemplificar o caráter social da produção de valor, afirmou, em outro lugar, que “um negro é um negro. Só em determinadas relações é que se torna escravo” (Marx 1849, 161).

Frantz Fanon, porém, foi mais longe ao sugerir ser, apenas, em determinadas circunstâncias históricas que alguém é visto em termos raciais. Para ele, “é o branco que cria o negro (*nègre*)” (Fanon 1976, 30) no exato momento em que não reconhece a sua humanidade (Faustino 2013). Esse não reconhecimento foi peça fundamental para a emergência e consolidação da noção moderna de sujeito.

Sem a expropriação das terras indígenas e a escravidão colonial as relações capitalistas de produção nos países clássicos não teriam desenvolvido a ponto de concorrerem vitoriosamente com os antigos modos de produção e, com isso, criarem o caminho para a consolidação das noções de democracia, liberdade e igual dignidade como pressupostos humanos. Entra em cena, aqui, um fenômeno chamado *paradoxo lockeano*. O paradoxo expresso por Locke consiste na contradição implícita ao contratualismo liberal em sua coabitação harmônica, mas não assumida, com o tráfico escravagista. John Locke, considerado como um dos pais da democracia e do direito moderno, entendia a liberdade como atributo ontológico inerente a todos os homens. No entanto, não se furtou a fazer fortuna investindo em empresas holandesas traficantes de escravizados (Góes e Faustino 2022).

O aparente paradoxo – que na verdade é uma contradição – vem de uma pergunta nem sempre feita quando se estuda o liberalismo: como pôde este filósofo criticar a escravidão e defender a liberdade com tanto afinco e ainda assim, ser um entusiasta e beneficiário direto da escravidão?

A resposta dada pela classe social representada por Locke foi simples: o ser humano é livre por natureza e não pode ser escravo, mas o *negro*... não é humano (Faustino 2021). O escravizado moderno não podia ser reconhecido como parte dessa comunidade de contratantes que estruturou o pacto social burguês, sob a pena de poder reivindicar para si o status a ela reservado e, com isso, dismantelar por completo as bases da expropriação originária que compõem a “assim chamada acumulação primitiva de capitais”.

Desse modo, a burguesia iluminista seguiu defendendo a liberdade e a igualdade como atributos ontológicos humanos, a partir de uma crítica metafórica à escravidão, enquanto enriquecia assombrosamente com a escravidão real nas colônias. O colonialismo, necessário à consolidação do capital, é violência em estado bruto onde a exploração e a dominação adquirem características particulares não condizentes àquelas instauradas pela sociabilidade burguesa (Fanon 2022).

Por essa razão, o *status* jurídico do colonizado foi colocado abaixo de um sujeito explorado na sociedade de classes. O colonizado sequer era visto como sujeito, uma vez que a sua condição é reduzida a mero meio de produção. Foi na condição de *objetos* – ou, para sermos mais precisos, seres humanos objetificados – que os povos africanos e indígenas foram inseridos no contexto de universalização do capital, configurando aquilo que Mbembe destacou como *homem-mercadoria*, *homem-meio-de-produção* ou homem-moeda (Mbembe 2018).

Essa inserção particular no processo de desenvolvimento capitalista pressupunha a desumanização e despersonalização quase absoluta, de forma a converter os povos colonizados, tanto objetiva quanto subjetivamente, ao *status* de coisa. A desumanização foi concomitante, e ao mesmo tempo, *conditio* econômica e social *sine qua non* à consolidação da sociedade burguesa e aos seus pressupostos jurídicos “universais”. Aqui, o racismo e a racialização foram elementos ideológicos fundamentais.

A escravização dos povos africanos e indígenas foi possível mediante a destituição de seu *status* de humanidade a partir de uma diferenciação supostamente ontológica e natural. O *negro*, como *coisa/objeto/mercadoria*, é, portanto, uma criação reificada e fantasmagórica desse processo em que o desenvolvimento, expansão e consolidação do capitalismo no mundo, não poderia ser acompanhado da universalização das conquistas advindas do desenvolvimento da sociabilidade burguesa.

O racismo moderno é um fruto amargo do que podemos chamar de universalismo diferencialista. É universalista porque destrói ou antropofagiza tudo o que lhe é exterior, atuando para a conversão da produção de mais valor como “finalidade última e única de toda a humanidade” (Marx 2013), mas é diferencialista porque se pauta pela invenção e imposição de diferenças – supostamente ontológicas – que inviabilizam a universalização das conquistas humanas alcançadas no interior da sociabilidade do Capital.

O racismo não se limita a uma crença inferiorizante, ele atua principalmente, como um *decaimento ontológico* (Faustino 2021a), a compartimentação dual entre humanidade/animalidade, sujeito/objeto, propriedade/proprietário. Associada a esse decaimento, necessário à reprodução colonial-capitalista, encontra-se o fenômeno da racialização cultural e subjetiva. O debate sobre a racialização foi iniciado por Fanon para dar conta dos significados fetichizantes atribuídos a determinados grupos de seres humanos a depender dos lugares sociais a que foram relegados.

Diante dela, a divisão racial do trabalho adquire prerrogativas naturalizadas e essencialistas. Identidades historicamente determinadas como *brancos*, *negros*, *árabes*, *judeus*, *indígenas*, *orientais*, *ocidentais*, *ciganos*, entre outros, passaram a ser tomadas como entidades a-históricas cujo as qualidades éticas, políticas e estéticas, pretensamente essenciais, seriam inescapáveis e intransferíveis (Faustino 2018).

Em decorrência, a partir de uma combinação ética, política e estética que forjou o maior mito identitário da história humana (Faustino 2021b), o significativo branco se tornou símbolo da humanidade universal – sedimentando ideologicamente universalização da produção de mais valor como finalidade última e única de toda a humanidade – enquanto o negro, “da guiné” ou “da terra” passaram a representar o oposto do desenvolvimento e a universalidade: a especificidade, a selvageria, o lúdico e o corpo (Faustino 2013). O árabe, por sua vez, o símbolo do terrorismo, e assim, sucessivamente.

Há, portanto, uma relação histórica entre capitalismo, colonialismo e racismo. Mas esta relação de exploração, violência pautada pelo universalismo diferencialista não se limitou ao período “primitivo” (inicial) do capitalismo mercantil e nem aquele da indústria madura cujo a mão de obra escrava fornecia algodão que alimentava a produção têxtil. A violência colonial se atualiza diante das necessidades dos novos estágios de acumulação capitalista.

O FARDO DO NERD BRANCO E A IDEOLOGIA CALIFORNIANA DA UTOPIA À DISTOPIA

A ideologia californiana das big techs está acompanhada da reabilitação do *fardo do homem branco*:

No livro *A nova era digital*, os senhores Schmidt e Cohen [ex-CEOs da Google] assumem alegremente o fardo do ‘nerd branco’. O texto é cheio de figuras de pele escura convenientes e hipotéticas: pescadores congolezes, designers gráficos de Botsuana, ativistas anticorrupção de San Salvador e criadores de gado analfabetos do povo massai no Serengeti... todos obedientemente convocados para demonstrar as propriedades progressistas dos telefones do Google conectados à cadeia de fornecimento de informações do império ocidental[...]. O livro é uma obra funestamente seminal, e nenhum dos autores parece ter a capacidade de enxergar, e muito menos de expressar, a titânica perversidade centralizadora que estão construindo. (Assange 2015).

O *fardo do nerd branco* também se manifesta, como ideologia, na projeção usual que se faz da figura do hacker, o vingador solitário que age com o faça-você-mesmo (*do it yourself*), que muda o mundo sozinho e tem mais poder de atacar o sistema que uma greve. A figura um geek branco de capuz, em um quarto escuro, rodeado por monitores com códigos indecifráveis, ou do malvado hacker que invade seu notebook, vigora como representação social. Essa ideologia também se manifesta quando grande parte dos estudos sobre colonialismo digital vindos do norte capitalista, não abordam o fenômeno de racismo! Frantz Fanon nos lembra que o racismo não se expressa apenas sobre as ofensas abertamente violentas ou estereotipadas, mas, sobretudo, na suposta universalização dos referenciais particulares europeus. Uma espécie de *identitarismo branco* permite ao pensamento crítico se supor radical sem, contudo, enfrentar as dimensões raciais da exploração de classe (Faustino 2018; 2021a).

O que procuramos chamar a atenção aqui, é que a tendente universalização da “condição negra” narrada por Mbembe (2018) e muitas vezes mobilizada para problematizar o colonialismo digital, não substituiu a diferenciação fenotípica promovida pelo racismo anti-negro. Em resultado, uma vez que todos tendemos (cada vez mais) a ser reduzidos à mercadoria, encontramos no racismo um elemento ideológico que diferencia o preço de cada

mercadoria e, sobretudo, os critérios que definem e autorizam quais delas podem ser descartadas e quais, mesmo quando supérfluas, não são passíveis de tais redução.

Falamos em preço, ao invés de valor, porque o tempo de trabalho socialmente necessário empreendido por um trabalhador negro é o mesmo que o de um branco, já o seu preço no mercado de trabalho não. Mais do que isso, a experiência colonial nos desafia a equacionar a exploração capitalista para além da simples exploração da mais valia, como prevista pela teoria do valor.

Denise Ferreira Silva (2017) revisita os cálculos de Marx, a respeito do valor do linho na revolução industrial, para refletir sobre o valor para a exploração escravista, não contabilizada no cálculo da mais valia. Esse quantum de valor obtido pelo trabalho não pago e não mensurado representa uma parte fundamental da riqueza produzida na modernidade capitalista. Ainda assim, a máxima cantada por Elza Soares não se desatualizou e, em consequência, *a carne mais barata do mercado continua sendo a carne negra*⁵, justamente a que mais contribuiu para o enriquecimento humano genérico a partir de sua exploração em estado bruto. Se há uma colonização digital, ergue-se como prioridade a investigação sobre como e em que medida a racialização se presentifica neste contexto.

O fortalecimento e desenvolvimento dessas pesquisas são feitos por uma sólida rede intelectual, em constante desenvolvimento. Falamos do brilhante trabalho do Professor Tarcizio Silva⁶ (2019), Joy Buolamwini (2018), a Professora Safiya Umoja Noble (2018), e a pensadora etíope Abeba Birhane (2020) entre outros. Como já foi discutido, algoritmos são produções humanas e, portanto, atravessados por tradições, valores subjetivamente e intersubjetivamente partilhados (Silva 2019), mas, sobretudo, com finalidades historicamente determinadas.

[...] grupos de cientistas, teóricas e ativistas da comunicação e tecnologia apontaram os processos pelos quais a construção tanto das tecnologias digitais de comunicação quanto da ideologia do Vale do Silício são racializadas, a partir de uma lógica da supremacia branca[...]
(Silva 2020, 129)

Faz-se necessário, neste sentido, nos interrogarmos sobre quais noções de humano e de humanidades povoam as formulações, designers e técnicas no campo das humanidades digitais. Frantz Fanon (2020) nos lembra que a sociabilidade burguesa, também entendida em seus aspectos culturais e ideológicos como modernidade, foi marcada, em primeiro lugar, pela produção de uma nova ética, política e estética que forjam uma noção de humano e de pessoa pautada no reconhecimento do indivíduo (burguês) como inalienavelmente livre e universalmente iguais em direitos e dignidade. Mas, ao mesmo tempo, pela impossibilidade de reconhecer essa igualdade, liberdade e universalidade, logo, essa humanidade, nos povos colonizados. O colonialismo é marcado por uma forma de dominação total que suspende ou até interdita o reconhecimento da humanidade do colonizado (Faustino, 2021a). Esse fenômeno, nomeado em outro lugar como “paradoxo lockeano” (Faustino e

⁵ Letra e música completa podem ser acessadas em: <<https://www.letras.mus.br/elza-soares/281242/>>. Acesso em: 21 jan. 2023.

⁶ Ver a pesquisa documental realizada pelo Prof. Tarcizio, uma grande referência para este debate: SILVA, Tarcizio. Linha do Tempo do Racismo Algorítmico. *Blog do Tarcizio Silva*, 2020. Disponível em: <<http://https://tarciziosilva.com.br/blog/posts/racismo-algoritmico-linha-do-tempo>>. Acesso em: 12 de jan. de 23.

Lippold, 2022) é a marca da sociabilidade burguesa e de seu desenvolvimento humano e tecnológico.

Para Samir Amin (1989), a ruptura moderna com a velha metafísica escolástica e a eleição do humano como o novo demiurgo da história é atravessada por um tipo de universalismo diferencialista que ele chama de eurocentrismo. É universalista porque é pautada pelo apagamento de outras culturas, epistemes, modos de produção e reprodução da vida em favor da expansão global e irrestrita das relações capitalistas de produção. Aqui, na guinada moderna, o Branco, a Europa e Ocidente, são representados como o caminho, a verdade e a vida e ninguém vem ao fogo prometeico da tecnologia se não for pela modernização ocidental. Ao mesmo tempo, é diferencialista porque o desenvolvimento desigual e combinado da expansão capitalista não pode universalizar a a liberdade, a igualdade e a democracia própria ao contrato social burguês, sob o custo inaceitável de minar as bases econômicas de seu humanismo: o colonialismo, a escravidão, a rapinagem e o genocídio. Assim, o eurocentrismo é universalização “imposta, não proposta” (Fanon, 1956) de uma noção de humano próprio à particularidade sócio-metabólica e, ao mesmo tempo, a interdição do reconhecimento do colonizado, suas tecnologias e visão de mundo, como parte desta noção de humano (Faustino, 2021a).

Em 2021, o NEABI do Campus Avançado Ubá, promoveu uma palestra com o pesquisador Tarcízio Silva, onde ele falou dos cinco pilares do racismo algorítmico:

1. *Looping de feedback*: o modo como sistemas de inteligência artificial promove vieses de discriminação racial já existentes na sociedade. Cita como exemplos os sistemas de reconhecimento de objeto (aprendizado de máquinas) e imagens que tendem a incorporar os vieses raciais e fazer associações racializadas.
2. *Humanidade diferencial*: o modo como o racismo acaba promovendo o grupo hegemônico em detrimento de minorias, consolidando uma espécie de distribuição racial do sistema tecnológico.
3. *Paradoxo entre invisibilidade e hipervisibilidade*. Baseado nos estudos de Joy Buolamwini sobre a *disparidade interseccional*, ele argumenta que o racismo pode se manifestar, de um lado, no não reconhecimento correto do traço de mulheres negras nos app de reconhecimento lúdico ou funcionais, e do outro lado, a hipervisibilidade negra nas formas de dominação e controle. Como exemplo, Silva lembra que 90,5% das pessoas presas por reconhecimento facial no Brasil são pessoas negras.
4. *Colonialidade global no negócio da tecnologia*. Segundo Tarcízio, grandes empresas de big tech colonizam infra-estruturas tecnológicas em alguns países menos conectados, de forma a restringir o acesso desses povos ao seu monopólio. Um exemplo famoso, é a oferta de internet gratuita e de baixa qualidade pela Google e o Facebook, para países com baixíssima conexão, como Gâmbia, Sri Lanka, no entanto, o preço cobrado é que as pessoas só podem acessar os produtos dessas mesmas empresas ao invés de terem o acesso ilimitado à internet. Essa proposta chegou a ser apresentada pelo Facebook ao Brasil, mas foi rejeitada pela então Presidente Dilma.
5. *Colonialidade de campo*. O pesquisador observa como as disciplinas do campo da informação tendem a negligenciar a presença do racismo em seus objetos de estudo e formação de profissionais, professores e novos pesquisadores.

Esses elementos colocam o desafio de discutir não apenas as tecnologias, em si, mas, especialmente, os usos, tipo de programação e a finalidade que lhes estruturam⁷. Embora a lógica do Capital oriente os desenhos tecnológicos que caminhe na direção da maximização dos lucros e não para atender as necessidades humanas, convém lembrar que a determinante econômica não impede que as tecnologias incorporem as contradições sociais de uma dada época, como é o caso do racismo, do machismo, da homofobia, do racismo religioso, entre outros (Queiroz; Queluz 2011).

[...] Nos ambientes digitais, entretanto, temos um desafio ainda mais profundo quanto à materialidade dos modos pelos quais o racismo se imbrica nas tecnologias digitais através de processos “invisíveis” nos recursos automatizados como recomendação de conteúdo, reconhecimento facial e processamento de imagens.[...]” (Silva 2020, 130).

Este aspecto é importante para o argumento aqui assumido. Se os códigos são, mesmo em sua tendente automação, padrões socialmente determinados, o termo “racismo algorítmico” não tenderia a escamotear a autoria do racismo, transferindo-a para os códigos enquanto oculta os seus programadores, esse sim humanos formados e informados por dadas relações sociais de poder? Acreditamos, portanto, que a noção de *racialização codificada* ou *racialização digital* possa ser mais abrangente para dar conta da explicitação do contexto material de desenho dos algoritmos de forma a evidenciar a seletividade racial dos cargos técnicos em empresas de programação, a distribuição social desigual de prestígio entre produtores de conteúdo digitais na internet⁸ e codificação naturalizada dos discursos e estética racistas nas mídias sociais e bancos de imagem digitais.

Convém destacar, ainda, a racialização codificada em aplicativos de reconhecimento facial, ao não identificarem os traços negros com precisão (Noble 2018) e, sobretudo, uma certa eugenia política (Silveira 2020) presente no “aprendizado de máquinas”. A eugenia se materializa tanto na utilização

⁷ O poder de apagamento e invisibilização por um lado, e hipersexualização e exposição por outro, são analisado por Silva (2020, 140): “Buscadores de informação, websites e imagens são uma tecnologia essencial para o uso contemporâneo da internet por pessoas comuns e profissionais. Em grande medida, indicadores mostram que a maior parte das pessoas não navega por muitas páginas, focando nos primeiros resultados. Portanto, a ordem dos resultados – definida algorítmicamente – tem papel relevante na reprodução de representações e acesso a informações consoantes ou dissonantes de olhares hegemônicos ou contra-hegemônicos. O trabalho supracitado de Noble (2013, 2018) argumenta sobre perigos da hipervisibilidade negativa e hiper-sexualizada enquanto outros trabalhos (Aiello, 2016; Mintz, Silva et al, 2019) tratam também da invisibilidade. É o caso do projeto “Vamos conversar, bancos de imagens?” do coletivo Desabafo Social. Através de vídeos mostrando o procedimento de buscas em bancos de imagens como Shutterstock, Getty Images, iStock e DepositPhotos, o coletivo exhibe como o resultado para termos simples como “família” ou “bebês” mostra praticamente apenas pessoas brancas. No caso dos bancos de imagens, o seu consumo é feito por milhares de produtores de conteúdo, o que pode gerar um efeito em cascata: publicitários, blogueiros e jornalistas sem recursos para produção própria de imagens tenderão a usar imagens não-representativas da diversidade brasileira, piorando os índices de modo geral. Pierce e colaboradores apontaram a questão das microagressões em análise quantitativa de categorias de representação em mídia, concluindo que os anúncios televisivos se tornam uma ‘plethora of sources which spew out microaggressions through offensive mechanisms’ (PIERCE et al, 1977)”.

⁸ PROPMARK. Influenciadores negros têm menor participação em campanhas. Disponível em: <<https://propmark.com.br/digital/influenciadores-negros-tem-menor-participacao-em-campanhas/>>. Acesso em: 12 de jan. de 23.

estética e cultural branco-ocidental como parâmetro de humanidade quanto na exclusão ou desigualdade do acesso às tecnologias informacionais.

Se retomarmos a máxima segundo o qual todos somos ciborgues, pode-se supor os efeitos das desigualdades sócio-raciais no acesso à maximização e potencialização cérebro-corpórea que o emprego das novas tecnologias e suas redes neurais possibilitam, criando, assim, novas hierarquias bio-econômicas-raciais. Isso para não falar na distribuição racial desigual do acesso à internet e seus meios materiais de existência – infraestrutura física, computador, celular, etc. A pandemia de Covid-19 explicitou o abismo entre estudantes brancos e negros no que concerne ao acesso aos meios necessários ao ensino remoto (Ferreira 2020).

Por fim, é válido comentar a captura das agências políticas para fins de engajamento e confinamento em bolhas identitárias, o que não é exclusividade do associativismo negro. Este aspecto é delicado, porque, de um lado, essas tecnologias apresentam-se como novas formas de dominação, cooptação e controle sobre a sociedade, mas também, ao mesmo tempo, ofereceram oportunidade para novas formas de agência política⁹. A expansão do acesso à internet reconfigurou irreversivelmente o jogo político em todo o mundo, descentralizando relativamente à possibilidade da fala, colaboração e criatividade, ainda que as possibilidades de escuta permaneçam centralizadas por algoritmos racializados.

A pergunta que cabe fazer é: em que medida o ativismo quando restrito às grandes plataformas privadas – fornecidas pelos grandes monopólios informacionais – representa realmente uma subversão da ordem estabelecida ou apenas mais uma estratégia de ampliação de tempo de permanência dos usuários em seu interior, com vistas às já anunciadas finalidades de extração e venda de dados? Poderiam as ferramentas do Senhor desmantelar a casa grande? (Lorde 1984).

Os primórdios da internet pareciam nos oferecer uma ferramenta definitivamente libertária, seria uma democratização do acesso ao conhecimento, um processo de desterritorialização que uniria os usuários na “aldeia global”. Como vimos, inicialmente, a internet era uma tecnologia militar e das universidades estadunidenses ligadas diretamente ao orçamento militar de defesa. Todavia, as tecnoutopias, foram dando lugar à um crepúsculo da liberdade na rede ao subsumir-se na plataformização da vida. Vigilantismo digital, ciberarmas que espionam dissidentes, como o *Pegasus* israelense, criado pela NSO¹⁰, a mercantilização da vida, a transformação da experiência de vida e da expertise dos trabalhadores em código binário.

A história da tecnologia manifesta-se como fruto do trabalho humano, das relações de produção vigentes, ao longo da história e de certo nível de forças produtivas. Cada revolução tecnológica, principalmente as ligadas a comunicação, enfrenta o antagonismo, entre controle versus democratização. Alguns exemplos são a prensa mecânica criada na China por Bi Sheng, no século XI, séculos depois difundida para Europa por Gutenberg e as tentativas de controle da tecnologia do livro, pela Igreja através do *index librorum prohibitorum*, e pelo capitalismo, com a criação da propriedade intelectual, *copyright*. Do mesmo modo, a tecnologia da radiodifusão, tão bem analisada por Brecht em sua teoria sobre o rádio (Frederico 2012).

⁹ O caso do ciberativismo das mulheres negras no Brasil é um exemplo fundamental. Ver em: Fernandes, 2019.

¹⁰ Grupo de contra inteligência cibernética do Governo de Israel.

A ideologia que impera no mundo digital foi aquela que emergiu das entranhas das corporações do Vale do Silício, que consiste segundo Leo Foletto (2018, 5) em

[...] uma improvável mescla das atitudes boêmias e antiautoritárias da contracultura da costa oeste dos EUA com o utopismo tecnológico e o liberalismo econômico. Dessa mistura hippie com yuppie nasceria o espírito das empresas .com do Vale do Silício, que passaram a alimentar a ideia de que todos podem ser “hip and rich” – para isso basta acreditar em seu trabalho e ter fé que as novas tecnologias de informação vão emancipar o ser humano ampliando a liberdade de cada um e reduzir o poder do estado burocrático.

Barbrook e Cameron (2018, 12) definiram a ideologia californiana como uma “nova fé” que “[...] emergiu da bizarra fusão de boemia cultural de São Francisco com as indústrias de alta tecnologia do Vale do Silício.” Foi amplamente difundida com cultura do faça você mesmo” (*do it yourself*) promovida pela mídia hegemônica estadunidense¹¹ a partir de um escamoteamento da história da Califórnia, ou seja, o extermínio dos indígenas, escravização dos africanos e subalternização dos mexicanos. “[...] Sua visão utópica da Califórnia depende de uma cegueira voluntária frente a outras – e muito menos positivas – características da vida na costa oeste: racismo, pobreza e degradação do meio ambiente. [...]” (Barbrook e Cameron 2018, 12-13).

Uma das principais contradições da ideologia californiana é o culto ao livre mercado, e o anti-estatismo, sendo que grande parte dos investimentos na internet foram estatais, via militares e universidades. Além disso, professa a crença ideológica no Robison Crusoe capitalista. A imagem de um hacker solitário lutando contra o sistema, idealizado pela literatura cyberpunk, não deixa de reproduzir a ideologia do *self made man* e do *do it yourself* da ideologia californiana. O hacktivismo atual compreende a força do agir coletivo, da coletividade (Barbrook e Cameron 2018).

O elemento que uniu nova direita e nova esquerda na costa oeste, é a defesa de uma democracia jeffersoniana, com ideias oriundas de um escravista e latifundiário da Virgínia, que assentou a liberdade dos brancos sobre a escravização negra. Para Thomas Jefferson, o negro é um ser humano, mas antes de tudo é uma propriedade, e o direito sagrado da propriedade não poderia ser violado (Barbrook e Cameron, 2018). As contradições envolvendo classe e raça na costa oeste, continuaram a se manifestar na ideologia californiana, pois a classe virtual foi formada por brancos, que em geral se retiram para seus bairros vigiados e segregados dos negros e hispânicos¹². Não podemos deixar de lembrar

¹¹ “[...] Promovida em revistas, livros, programas de televisão, páginas da rede, grupos de notícias e conferências via Internet, a Ideologia Californiana promiscuamente combina o espírito desgarrado dos hippies e o zelo empreendedor dos yuppies. Este amálgama de opostos foi atingido através de uma profunda fé no potencial emancipador das novas tecnologias da informação. Na utopia digital, todos vão ser ligados e também ricos. Não surpreendentemente, esta visão otimista do futuro foi entusiasticamente abraçada por nerds de computador, estudantes desertores, capitalistas inovadores, ativistas sociais, acadêmicos ligados às últimas tendências, burocratas futuristas e políticos oportunistas por todos os EUA.” (Barbrook e Cameron 2018, 12)

¹² “[...] Os desvalidos só participam da era da informação fornecendo mão-de-obra barata e não sindicalizada para as insalubres fábricas das manufaturas de chips do Vale do Silício. Mesmo a construção do ciberespaço pode tornar um fator essencial da fragmentação da sociedade americana em classes antagonistas racialmente determinadas. Já isolados por companhias telefônicas sedentas de lucro, os habitantes das áreas urbanas centrais pobres são agora

das palavras de Fanon, acerca da compartimentação racializada do espaço colonial, a cidade do colono e a cidade do colonizado.

APONTAMENTOS PARA A DESCOLONIZAÇÃO DOS HORIZONTES TECNOLÓGICOS

O fenômeno da descolonização tecnológica e das mídias na Revolução Argelina (1954-1962) foi um dos temas analisados por Fanon (1976) em *Sociologia de uma Revolução*. As experimentações com a radiodifusão, com zines e jornais, foram de vital importância para a consolidação da Frente de Libertação Nacional a tática de internacionalização do conflito. O próprio Fanon participou de um jornal com autoria anônima, que formou um sujeito coletivo e uma rede intelectual que circulava ideias revolucionárias, tratava-se da redação do El Moudjahid, sediada em Túnis (Lippold 2022).

A primeira tese brasileira sobre Fanon foi defendida pelo Professor Ivo Queiroz (2013) e apresentou o revolucionário martinicano como um dos fundadores das CTS - Estudos sobre Ciência, Tecnologia e Sociedade. Fanon antecipa importantes debates apresentados pela CTS ao recusar, em primeiro lugar, uma visão neutralista da tecnologia. Nos escritos fanonianos, argumenta Queiroz, são substanciais as referências ao lugar político das tecnologias nos processos de dominação colonial, principalmente na obra *Sociologia de uma Revolução* (Fanon 1976). O pensamento de Fanon é pioneiro na análise do fenômeno da descolonização dos horizontes tecnológicos, por isso sua importância para as humanidades digitais.

A crítica hacker-fanoniana nasce do entrecruzamento entre os estudos fanonianos e o hacktivismo, propõe uma prática social de descolonização dos horizontes tecnológicos que se origina dos fundamentos coletivistas da pedagogia hacker, presentes nos clubes hackers e no movimento do software livre (Menezes 2018). Acompanhamos com muito interesse a criação do Núcleo de Tecnologia do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) que efetiva na praxis a descolonização da tecnologia, e um possível modelo do que chamamos perilabs, laboratórios de periferia, quilombos hacker-fanonianos de engenharia reversa da tecnologia e da teoria, da produção de conhecimento.

Em um cenário *low life high-tech*, passamos da esperança plena de uma cibercultura libertária para o pessimismo de mundo do vigilantismo digital, onde a alta tecnologia é utilizada de modo tecnopolítico para a difusão de desinformação

ameaçados de exclusão dos novos serviços online pela falta de dinheiro. Em contraste, membros da “classe virtual” e outros profissionais podem brincar de ser ciberpunks dentro da hiperrealidade sem ter de encontrar algum de seus vizinhos empobrecidos. Em paralelo às sempre maiores divisões sociais, outro apartheid está sendo criado entre os “ricos de informação” e os “pobres de informação”. Nesta democracia jeffersoniana de alta tecnologia, a relação entre senhores e escravos resiste sob uma nova forma. (Barbrook e Cameron 2018, 31)

No mundo pós-digital, o discurso da história passou a conviver com registros que antes não encontravam lugar no espaço público. O que parecia uma oportunidade para vozes subalternas e silenciadas demonstrou-se também um terreno fértil às teorias da conspiração, às fake news, aos discursos de ódio, aos negacionismos e à manipulação das emoções. Como ocorre com todos os cientistas, a autoridade do historiador hoje precisa competir com narrativas não credenciadas por fontes confiáveis. Ao mesmo tempo, a mentira e o insulto parecem mais ressonantes e convincentes do que a evidência.”
(Varella e Bonaldo 2021, 2)

Não obstante, a esperança e crença em um ciberespaço livre, dentro do espírito hacker, teima em continuar viva. Vemos o exemplo concreto de ações de descolonização da tecnologia como o trabalho fundamental de grupos de wikipedistas. Sempre atacada na academia, a Wikipedia é em dos resquícios de uma época que acreditávamos na produção de conhecimento dentro do espírito hacker. Apesar de hoje, com a acumulação primitiva de dados empreendida pelas I.A.s e algoritmos, refletirmos sobre como a wikipedia tem sido usada pelo chatgpt4 com navegação, e pelo Bing, turbinado com essa I.A.. Dentro das possibilidades da Wikipedia, nós mesmos ministramos oficinas para turmas de mulheres e do movimento LGBTQIAPN+ pela Wikimedia Foundation de Portugal, em 2018 e 2019, e para acadêmicos na IUL-ISCTE, em Lisboa. Assim conhecemos por dentro o fascinante mundo dos wikipedistas e suas possibilidades. Acompanhamos, nesse sentido, o excelente trabalho produzido pelo Grupo Teoria da História na Wikipedia, principalmente a curadoria efetivada pela Profa. Dra. Fernanda Oliveira (UFRGS) no *Mais Pretas em Teoria da História na Wiki*.

O desafio que se coloca, parafraseando Bianka Kremer Correa em seus estudos sobre os viesses raciais algorítmicos, é a amefricanização das humanidades digitais. *Améfrica Ladina* é o termo cunhado por Lélia Gonzalez para definir a sociabilidade nos trópicos. Na contramão de autores como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda que identificavam uma certa ambiguidade na colonização ibérica, supostamente marcada pela cordialidade e assimilação da cultura latina, Gonzalez destaca a violência desse projeto assimilacionista enfatizando, sobretudo, a subversão negra e indígena diante dele. Para ela, não falamos português, mas sim o *pretuguês*, forjado na calibanização (Faustino, 2021) da língua e dos signos coloniais, torcendo e até frustrando o projeto de latinização das Américas. Tal como Calibans insurgentes contra os prósperos colonizadores, forjou-se ambigualmente uma sociabilidade ladina e, portanto, amefricanizada. A proposição amefricana de Bianka Kremer Corrêa para as novas tecnologias digitais vai ao encontro de uma crítica hacker-fanoniana ao nos inspirar a reivindicar uma humanidade digital em pretuguês.

REFERÊNCIAS

- AMIN, Samir. *Eurocentrismo*. Crítica de una ideologia. México D.F.: Siglo XXI editores, 1989.
- ASSANGE, Julian. *Wikileaks*: quando o google encontrou o wikileaks. Tradução Cristina Yamagami. Prefácio de Sérgio Amadeu. São Paulo: Boitempo, 2015.
- BARBROOK, Richard; CAMERON, Andy. *A Ideologia Californiana*: uma crítica ao livre mercado nascido no vale do sílicio. União da Vitória: Monstro dos Mares e Baixacultura, 2018. 44 Traduzido por Marcelo Träsel - Introdução e revisão de

- Leonardo Foletto - Capa e diagramação por Vertov Rox. Disponível em: <<https://baixacultura.org/loja/a-ideologia-californiana/>>. Acesso em: 11 nov. 2022.
- BIRHANE, Abeba. Colonização Algorítmica da África. SILVA, Tarcízio (org.). *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos* São Paulo: LiteraRUA, 2020.
- BUOLAMWINI, Joy; GEBRU, Timnit. Gender Shades: intersectional Accuracy disparities in comercial gender classification. *Proceedings of Machine Learning Research* 81:1–15, 2018.
- CÂMARA, S.; BENICIO, M. HISTÓRIA DIGITAL: entre as promessas e armadilhas da sociedade informacional. *Revista Observatório*, v. 3, n. 5, p. 38–56, 1 ago. 2017. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/article/view/3596>> Acesso em: 07 jun. 2023.
- CORRÊA, Bianca Kremer Nogueira. *Direito e tecnologia em perspectiva ameíricana: autonomia, algoritmos e vieses raciais*. 2021. 299 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-Graduação em Direito, Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/58993/58993.PDF>>. Acesso em: 03 fev. 2023.
- FANON, Frantz. *Sociologie d'une révolution*. Paris: Maspero, 1968.
- FANON, Frantz. *Sociologia de una Revolución*. Tradução de Víctor Flores Olea. 3ª ed. México D.F.: Ediciones ERA S.A., 1976.
- FANON, Frantz. *Pele Negra Máscaras Brancas*. Tradução Sebastião Nascimento com colaboração de Raquel Camargo; prefácio de Grada Kilomba; posfácio de Deivison Faustino; textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz. *Por uma Revolução Africana*. Textos Políticos. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Prefácio Deivison Faustino. Rio de Janeiro: Zahar, 2021a.
- FANON, Frantz. *Escritos Políticos*. Tradução Monica Stahel; prefácio de Deivison Faustino. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021b.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução Lúgia Fonseca. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FAUSTINO, Deivison. A emoção é negra e a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização. In: *Revista Tecnologia e Sociedade* (Online), v. 1, p. 121-136, 2013.
- FAUSTINO, Deivison. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *SER Social*, [S. l.], v. 20, n. 42, p. 148–163, 2018. DOI: 10.26512/ser_social.v20i42.14288. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/view/14288>. Acesso em: 11 dez. 2022.
- FAUSTINO, Deivison. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. *Revista de Filosofia Aurora*, [S.l.], v. 33, n. 59, ago. 2021a. ISSN 1980-5934. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/28065>>. Acesso em: 21 jan. 2022.
- FAUSTINO, Deivison. Por uma crítica ao identitarismo (branco). in: Guerra, A. *A psicanálise em elipse colonial*. São Paulo: n1 edições: 2021b.
- FAUSTINO, Deivison. OLIVEIRA, Leila Maria de. Xenoracismo o xenofobia racializada? Problematizando a hospitalidade seletiva aos estrangeiros no Brasil. *REMHU*, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum., Brasília, v. 29, n. 63, dez. 2021c, p. 193-210. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/remhu/a/WhQNMSS8L6RsKwVWkFR68tg/?lang=pt>> Acesso em: 10 jan. 2023.
- FAUSTINO, Deivison. *Fanon e as encruzilhadas*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

- FAUSTINO, Deivison; LIPPOLD, Walter. *Colonialismo Digital: por uma crítica hacker-fanoniana*. Prefácio de Sérgio Amadeu. São Paulo: Boitempo Editorial, 2023.
- GÓES WL, FAUSTINO DM. Capitalism and Racism in the Longue Durée: An Analysis of Their Reflexive Determinations. *Agrarian South: Journal of Political Economy*. February 2022. doi:10.1177/22779760211073683
- FOLETTTO, Leonardo. Introdução. BARBROOK, Richard; CAMERON, Andy. *A Ideologia Californiana: uma crítica ao livre mercado nascido no vale do silício*. União da Vitória: Monstro dos Mares e Baixacultura, 2018. 44 Traduzido por Marcelo Träsel - Introdução e revisão de Leonardo Foletto - Capa e diagramação por Vertov Rox. Disponível em: <<https://baixacultura.org/loja/a-ideologia-californiana/>>. Acesso em: 12 nov. 2022.
- GONZALEZ, Léila. . 2020. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos*. Rio Janeiro: Zahar. 375 pp.
- FERNANDES, Nathaly Cristina. Mulheres negras e o espaço virtual: novas possibilidades de atuações e resistência. In: *Cad. Gên. Tecnol.*, Curitiba, vol. 12, n° 40, p. 132-142, jul./dez., 2019.
- FERRARI, Terezinha. *Fabricalização da cidade e ideologia da circulação*. São Paulo: Outras expressões, 2012.
- FERREIRA, Suiane Costa. Apartheid digital em tempos de educação remota: atualizações do racismo brasileiro. In: *Interfaces Científicas*, Aracaju, vol.10, n° 1, pp. 11–24, – 2020.
- FORTES, A.; ALVIM, L. G. M. Evidências, códigos e classificações: o ofício do historiador e o mundo digital. *Esboços: histórias em contextos globais*, v. 27, n. 45, p. 207–227, 19 jun. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2020.e68270>> Acesso em: 06 jun. 2023.
- FREDERICO, C. Brecht e a “Teoria do rádio”. *Estudos Avançados*, v. 21, n. 60, p. 217–226, ago. 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/gxp4C45HCKhLJBrqNV9t6Xw/?lang=pt>> Acesso em: 27 dez. 2022.
- KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- KOSTECZKA, L. A. P. História Digital na Era das Big Tech. *Revista Aedos*, v. 12, n. 27, p. 641–669, 9 abr. 2021. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/104187>> Acesso em: 08 jun. 2023.
- LAITANO, B. G. (Con)figurações do historiador em um tempo marcado pela disrupção tecnológica. *Esboços: histórias em contextos globais*, v. 27, n. 45, p. 170–186, 19 jun. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2020.e67217>> Acesso em: 05 jun. 2023.
- LÉVY, Pierre. *O que é virtual?* Tradução Paulo Neves, São Paulo: Editora 34, 1996.
- LIPPOLD, Walter; FAUSTINO, Deivison. Colonialismo digital, racismo e acumulação primitiva de dados. *Germinal: marxismo e educação em debate, [S. l.]*, v. 14, n. 2, p. 56–78, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/49760> . Acesso em: 6 janeiro. 2023.
- LIPPOLD, Walter. A África de Fanon: atualidade de um pensamento libertário. In: MACEDO, José Rivair (org.). *O Pensamento Africano no Século XXI*. São Paulo: Outras Expressões, 2016. p. 199-228. 1ª Reimpressão: março de 2017.
- LIPPOLD, Walter. *Fanon e a Revolução Argelina*. 3ª ed. revisada e ampliada. Niterói: Editora Proprietas/INCT/CNPq/FAPERJ, 2022.
- LORDE, Audre. The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House, extraído do livro *Sister Outsider, The Crossing Press Feminist Series (1984)* Disponível em: <<http://lists.econ.utah.edu/pipermail/margins-to-centre/2006-March/000794.html>>. Acesso em: 02 jan. 2022.

- MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 71–114, 1 mar. 2008.
- MARX, Karl. *Trabalho Assalariado e Capital*. Tomo 1, 1849.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro 1. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MENEZES, Karina Moreira. *PIRÂMIDE DA PEDAGOGIA HACKER* =: [vivências do (in)possível]. 2018. 178 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pedagogia, Faculdade de Educação, Ufba, Salvador, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/27168/3/Kamenezes_P2H_Entrega_RepositorioUFBA.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2023.
- MÉSZÁROS, István. *Produção destrutiva e Estado capitalista*. São Paulo: Ensaio, 1989.
- NOBLE, Safiya Umoja. *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. In: NYU Press, 2018
- QUEIROZ, Ivo; QUELUZ, Gilson. Presença africana e teoria crítica da tecnologia: reconhecimento, designer tecnológico e códigos técnicos. In: *Simpósios Nacionais de Tecnologia e Sociedade*, 2011.
- QUEIROZ, Ivo Pereira de. *Fanon, o reconhecimento do negro e o novo humanismo* : horizontes descoloniais da tecnologia Tese (Doutorado) Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-graduação em Tecnologia. Curitiba, 2013.
- SILVA, Denise Ferreira. *A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2017. Disponível em: <<https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>>. Acesso em: 23 jan. 2022.
- SILVA, Tarcízio. Racismo algorítmico em plataformas digitais: microagressões e discriminação em código. In: *Simpósio Internacional LAVITS*, 2019.
- SILVA, Tarcízio. Racismo Algorítmico em plataformas digitais: microagressões e discriminação em código. SILVA, Tarcízio (ORG.). *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos*. São Paulo: LiteraRUA, 2020.
- SILVEIRA, Sérgio Amadeu da. [Entrevista] Felipe Padilha e Lara Facioli. Colonialismo tecnológico ou como podemos resistir ao novo eugenismo digital. In: *Estud. sociol. Araraquara* vol. 25, nº 48, pp. 363-378, jan./jun. 2020.
- TELLES, H. V. História Digital, Sociologia Digital e Humanidades Digitais: Algumas questões metodológicas. *Revista Observatório*, v. 3, n. 5, p. 74–101, 1 ago. 2017.
- VALENCIA, Sayak. *Capitalismo Gore*. Control económico, violencia y narcopoder. México D.F.: Paidós, 2019.
- VARELLA, F. F.; BONALDO, R. B. Todos podem ser divulgadores?: Wikipédia e curadoria digital em Teoria da História. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 47, n. 2, p. e38806, 31 ago. 2021.

Que humano é esse das humanidades digitais?

Por uma crítica hacker-fanoniana ao fardo do nerd branco

Artigo recebido em 28/02/2023 • Aceito em 28/05/2023

DOI | [doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.76256](https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.76256)

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

ARTIGO

A REABILITAÇÃO
SUBVERSIVA DA
RACIONALIDADE
ESTRUTURALISTA PELA
Crítica Decolonial

RODRIGO PEREZ

Universidade Federal da Bahia

Salvador | Bahia | Brasil

rodrigoperez@ufba.br

orcid.org/0000-0002-9584-944X

Este artigo tem o objetivo de examinar as premissas teóricas da crítica decolonial sistematizada na década de 1990 pelo grupo *modernidade/colonialidad*. A hipótese sugere que a crítica decolonial reabilitou a racionalidade estruturalista que foi canônica nos estudos sociais ocidentais ao longo de grande parte do século XX. Tratou-se, contudo, de reabilitação politicamente subversiva, na medida em que os signos estruturalistas foram apropriados em função da agenda da reparação histórica. O texto está dividido em três partes: primeiro, examino as fontes do estruturalismo clássico, com o objetivo de inventariar os principais signos analíticos que constituem a racionalidade estruturalista. Em seguida, me debruço sobre os textos escritos por autores que se inspiram nas formulações da crítica decolonial, identificando a reabilitação subversiva dos signos estruturalistas. Por último, como conclusão, discuto com a historiografia brasileira que recentemente vem se destacando na recepção da crítica decolonial.

Decolonialidade, Reabilitação subversiva, racionalidade estruturalista

ARTICLE

THE SUBVERSIVE
REHABILITATION OF
STRUCTURALIST
RATIONALITY BY
Decolonial Criticism

RODRIGO PEREZ

Universidade Federal da Bahia

Salvador | Bahia | Brasil

rodrigoperez@ufba.br

orcid.org/0000-0002-9584-944X

This article aims to examine the theoretical premises of the decolonial critique systematized in the 1990s by the group “colonial modernity”. The hypothesis suggests that decolonial critique rehabilitated the structuralist rationality that was canonical in Western social studies throughout much of the 20th century. It was, however, a politically subversive rehabilitation, insofar as the structuralist signs were appropriated according to the agenda of historical reparation. The text is divided into three parts: first, I examine the sources of classical structuralism, with the aim of listing the main analytical signs that constitute structuralist rationality. Then, I focus on the texts written by authors who were inspired by the formulations of decolonial criticism, identifying the subversive rehabilitation of structuralist signs. Finally, as a conclusion, I discuss with the Brazilian historiography that has recently been standing out in the reception of decolonial criticism.

Decoloniality, Subversive rehabilitation, structuralist rationality

INTRODUÇÃO

Eis, portanto, uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele. Por conseguinte, eles não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Esses fatos constituem, portanto, uma espécie nova, e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de sociais. (Durkheim 2007 [1895], 03-04.

As possibilidades de ação dos agentes não são infinitas, ou sequer muito numerosas e diversas. Os recursos que disputam não são abundantes. Mais significativo ainda é o fato de que as ações e as omissões humanas não podem separar-se do que está previamente feito e existe como condicionante das ações, externamente ou não da subjetividade, do conhecimento e/ou dos desejos e das intenções. Por isso, as opções, queridas ou não, conscientes ou não, para todos ou para alguns, não podem ser decididas, nem atuadas num *vacuum histórico*. (Quijano 2009, 80)

Em 1895, Émile Durkheim publicou o livro “As regras do método sociológico”, que seria reconhecido como o tratado de fundação da sociologia científica. Em 2000, Anibal Quijano publicou o artigo “Colonialidade do poder e classificação social”, que sintetiza as críticas à modernidade colonial que o autor vinha desenvolvendo desde a década de 1990. Durkheim é autor canônico na tradição dos estudos sociais europeus. Quijano é conhecido por ser um dos principais representantes da crítica decolonial, que denuncia, entre outras coisas, a dimensão colonizadora das ciências sociais europeias sobre a intelectualidade latino-americana. Pretendo demonstrar como a crítica decolonial desenvolvida por Quijano pertence à tradição teórica fundada por Durkheim. Minha hipótese, portanto, sugere que a crítica decolonial, hoje tão influente na historiografia brasileira, reabilita a racionalidade estruturalista que foi dominante nas ciências sociais ocidentais durante grande parte do século XX.

O objetivo de Durkheim era reivindicar um lugar para a sociologia no concerto dos saberes estabelecidos na cena científica e universitária francesa. Para isso, era necessário, na esteira da valoração epistêmica cartesiana, delinear um objeto específico sobre qual a sociologia exerceria autoridade e um procedimento metodológico que a distinguisse das outras ciências. O objeto foi chamado de “fato social”, que diferente dos “fatos orgânicos”, não pertenceria à natureza, campo de competência das ciências biológicas ou naturais. Diferente também dos “fatos psíquicos”, da alçada da psicologia, o “fato social” não remeteria aos sentimentos individuais. Os fatos sociais, diz Durkheim, existem coletivamente, são externos aos indivíduos, se impondo a eles coercitivamente e à revelia de suas consciências, limitando, assim, suas possibilidades de agência. Já Anibal Quijano argumenta que a despeito de a independência política formal da América Latina datar da primeira metade do século XIX, a estrutura do poder colonial teria sobrevivido na longa temporalidade, sendo capaz de condicionar pensamentos e ações das pessoas nascidas e criadas no continente. As possibilidades desses sujeitos de agirem e terem consciência sobre essa estrutura seriam bastante limitadas. Tanto Durkheim como Quijano partem da premissa de que a vida social é prefigurada por estruturas cuja dinâmica se dá de forma relativamente autônoma da agência e da consciência dos indivíduos. Temos, aqui, indício que sugere como a crítica decolonial mobiliza a racionalidade

estruturalista ocidental, numa espécie de giro crítico tautológico onde a perspectiva teórica eurocêntrica é acionada para questionar o cânone dos estudos sociais eurocêntricos.

Dizer que a crítica decolonial mobiliza e reabilita a racionalidade estruturalista não significa afirmar que os críticos decoloniais possam ser, simplesmente, rotulados como “estruturalistas”, como se estivessem apenas replicando os signos teóricos estruturalistas formulados pelos cânones dos estudos sociais ao longo século XX. O uso decolonial dos signos estruturalistas pressupõe agência e ressignificação, trazendo algo de subversivo, na medida em que os coloca a serviço da agenda política da reparação das violências perpetradas pela colonização europeia, o que, obviamente, não estava no horizonte do estruturalismo clássico. Também estou atento ao fato de que os próprios críticos decoloniais tinham consciência da moldura estruturalista que abrigava suas reflexões. Basta lembrar, por exemplo, da participação de Anibal Quijano e Enrique Dussel na Comissão Econômica para América Latina (CEPAL) entre as décadas de 1960 e 1980, quando colaboraram para a formulação da “teoria da dependência”, marcada pela análise de perspectiva estruturalista do desenvolvimento econômico periférico latino-americano (Cortês 2017).

O artigo está dividido em três partes. Primeiro, analiso as fontes estruturalismo clássico dominante nos estudos sociais ocidentais durante grande parte do século XX, buscando destacar os principais signos daquilo que estou chamando de racionalidade estruturalista. Em seguida, examino os textos escritos por autores que se inspiram nas formulações da crítica decolonial, com o objetivo de demonstrar como eles mobilizam os signos da racionalidade estruturalista. Por último, como conclusão, discuto com os autores que, recentemente, vêm pautando a recepção da decolonialidade na historiografia brasileira.

OS SIGNOS DA RACIONALIDADE ESTRUTURALISTA NAS FONTES DO ESTRUTURALISMO CLÁSSICO

A filosofia da história, mediante a qual o burguês antecipa o fim da crise, garantia que a decisão esperada expressava um juízo moral, pois “a razão prática reinante”, como dizia Kant, era capaz de ‘fornecer a interpretação “autêntica” da história” – uma história como processo moralmente legal.” (Koselleck 1999, 138)

As razões desse êxito espetacular dependeram essencialmente do fato de que o estruturalismo apresentou-se como método rigoroso que podia ocasionar esperanças a respeito de certos progressos decisivos no rumo da ciência. (...) O triunfo do paradigma estruturalista resulta, em primeiro lugar, de um contexto histórico marcado, desde o século XIX, pela tendência do ocidente a uma temporalidade progressista. (Dosse 1993, 13)

A leitura articulada das duas citações nos ajuda a entender como a racionalidade estruturalista respondeu às demandas epistemológicas apresentadas pela modernidade iluminista. As reflexões de Reinhart Koselleck já são bastante conhecidas pelos historiadores brasileiros, sobretudo aquelas dedicadas à história dos conceitos. Me concentro aqui nas contribuições do historiador alemão aos estudos dedicados à modernidade ocidental, pois, como já destacou Elías Palti (2004), Koselleck é, antes de tudo, intérprete da

modernidade. A tese koselleckiana foi desenvolvida a partir da análise de textos escritos em língua alemã entre meados dos séculos XVIII e XIX, período que o autor chamou de *sattelzeit*. Em síntese, Koselleck afirma que a modernidade foi fundada por uma nova percepção de tempo na qual a “História” é vista como um processo em eterno movimento impulsionado por forças motoras e orientado para o futuro, lido como progresso. Na modernidade, então, o compreender movimento do processo histórico teria se transformado em objeto prioritário para a cognição humana. Primeiro, como disse Hans-Gadamer (2006), a quem Koselleck reconhece como inspiração para sua interpretação da modernidade¹, o “homem moderno passou a ter “consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião” (p. 17). O “privilégio e o fardo do homem moderno”, para utilizar novamente as palavras de Gadamer, seria o de perceber o tempo como indutor de transformações totais. Nada mais seria percebido como imune à passagem do tempo. Assim, como resultado imediato da tomada de “consciência histórica”, o “homem moderno” começou a “filosofar sobre a história”, tomando a “compreensão da lógica intrínseca à totalidade do processo histórico como agenda cognitiva prioritária” (Binoche 1994, 22). Quando autores como Gadamer, Koselleck, Binoche e outros tantos que se dedicaram ao estudo das origens da modernidade, tais como Hannah Arendt (1998) e Hans Ulrich Gumbrecht (2010), falam em “homem moderno” estão, na verdade, se referindo ao homem europeu ocidental, sobretudo inglês, francês e alemão. Como já apontaram os críticos à modernidade colonial, essa tentativa de universalização é ideologicamente comprometida com a manutenção das estruturas do poder colonial². Na próxima seção, discuto com mais cuidado essas críticas. Por ora, é importante entender como a racionalidade estruturalista respondeu às demandas epistemológicas apresentadas pela temporalidade moderna.

Segundo François Dosse, um dos aspectos que explicam “estrondoso sucesso” do estruturalismo francês ao longo século XX foi sua ambição epistemológica, a convicção de que era possível conhecer o funcionamento total das sociedades humanas. Essa pretensão pelo “conhecimento total da história”, por sua “intepretação autêntica”, para usar as palavras de Kant citadas por Koselleck no trecho que tomo como epígrafe, teria feito da racionalidade estruturalista um dos desdobramentos mais imediatos da cultura epistemológica moderna. Portanto, como diz o próprio Dosse, a tendência do ocidente moderno à temporalidade progressiva, ela mesma eufórica e crente de que a razão era o grande motor da “História”, fez com que a racionalidade estruturalista encontrasse terreno fértil na modernidade epistemológica. A semente teria sido plantada no final do século XIX por Émile Durkheim, no já

¹ O livro “Estratos do Tempo”, publicado no Brasil em 2014 pela editora contraponto, reúne uma série de textos escritos por Koselleck em diferentes momentos de sua trajetória intelectual. Destaco o ensaio intitulado “Teoria da História e Linguagem: uma réplica a Hans-Georg Gadamer”, onde Koselleck reconhece como as discussões a respeito da hermenêutica moderna foram seminais para seus estudos.

² No que se refere especificamente aos trabalhos de Koselleck, destaco as críticas elaboradas por Valdeí Araujo (2011). O historiador brasileiro afirma que as teses de Koselleck não podem ser, simplesmente, transportados para outras realidades históricas. Tratando especificamente da “dissolução” do *topos da historia magistra vitae* na temporalidade moderna, Araujo afirma que o argumento tem sua validade circunscrita à realidade diretamente examinada por Koselleck, não podendo ser universalizado para outras realidades. Segundo Araujo, no Brasil, o *topos* não desapareceu no século XVIII, tendo sobrevivido como modulador da escrita da história nacional até o fim do século XIX.

aqui mencionado tratado de fundação da sociologia disciplinar. Naquela altura, as chamadas “ciências do espírito” já contavam com um lastro de discussões teórico/metodológicas que desde o início do século tentavam fundar uma cientificidade alternativa que, ao mesmo tempo, se aproximasse do “império metodológico cartesiano”, sem deixar de afirmar suas especificidades diante das ditas “ciências duras” (Scholtz 2011). Os historiadores alemães se destacaram nos esforços de invenção dessa cientificidade alternativa. Podemos destacar, por exemplo, os tratados metodológicos escritos por Wilhelm Humboldt e por Leopold Ranke em, respectivamente, 1821 e 1831. Cada um a seu modo, ambos os autores localizam a ciência histórica em lugar situado entre a cientificidade cartesiana e a arte. O contraponto, o outro a ser combatido na batalha disciplinar, era a filosofia, que com seu método dedutivo seria incapaz, segundo os historiadores, de dar conta da “autenticidade da história” (Humboldt 2010 [1821]); (Ranke 2010 [1831])³. Se me remeto à ofensiva dos historiadores contra a filosofia é só para deixar claro que na altura em que Durkheim escreveu as suas “regras do método sociológico” já existia na Europa uma arena universitária atravessada por disputas entre campos disciplinares rivais, na área do conhecimento que hoje chamamos de “ciências humanas”. Com seu projeto de uma “sociologia científica”, Durkheim tomou parte nessas disputas. Estou especialmente interessado no argumento que o autor usou para reivindicar posição epistêmica superior para a sociologia.

É preciso que nossa sociedade retome a consciência de sua unidade orgânica. Muito bem, senhores, creio que a sociologia está, mais do que qualquer outra ciência, em condições de restaurar essas ideias, sendo, portanto, a mais adequada atividade científica aos atuais rumos do progresso da humanidade. (Durkheim 2007 [1895], 48)

Mais “do que qualquer outra ciência”, a sociologia seria capaz de restaurar a “unidade orgânica” da sociedade. Durkheim elabora dois signos da racionalidade estruturalista que seriam aprofundados no século XX. Primeiro, a ideia de que as sociedades possuem uma “unidade orgânica”, algo intrínseco às coletividades humanas e dotado de “força imperativa e coercitiva em virtude da qual se impõem a ele [o indivíduo], quer ele queira, quer não” (Durkheim 2007, 2). Em nenhum momento, o autor usa os termos “estrutura”, “estruturalismo” ou algo que o valha. Porém, semanticamente, as ideias de “unidade” e de “leis sociais” remetem à imagem, formulada com clareza ao longo do século XX, de estruturas organizando a vida social, se impondo sobre os indivíduos a despeito de suas consciências, limitando suas possibilidades de agência (Silveira e Triona 2006).

³ Tanto Ranke como Humboldt estão interessados em destronar a filosofia da posição de saber hegemônico na cientificidade alternativa que estava sendo inventada. Qualquer tutela dos filósofos sobre os estudos históricos, segundo os autores, seria equivocada por uma questão de incompatibilidade metodológica. Na medida em que os filósofos, procedendo por dedução, elaboram em abstrato a “ideia” e a impõe ao plano da factualidade histórica, acabam “falsificando a autenticidade da história” (Ranke 2010 [1831], 2014). Já o historiador atuaria indutivamente, submetendo a “ideia” (leia-se, abstração, imaginação) à pesquisa empírica realizada previamente nos arquivos. Dessa forma, o método histórico indutivo faria jus à singularidade das experiências, fazendo da história uma ciência com “vocação ao específico”, nas palavras do próprio Ranke.

O sistema de signos de que me sirvo para exprimir meu pensamento, o sistema de moedas que emprego para pagar minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo em minhas relações comerciais, as práticas observadas em minha profissão, etc. funcionam independentemente do uso que faço deles. Que se tomem um a um todos os membros de que é composta a sociedade; o que precede poderá ser repetido a propósito de cada um deles. Eis aí, portanto, maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam essa notável propriedade de existirem fora das consciências individuais. (Durkheim 2007, 2)

A sociologia seria uma ciência social superior por ter a capacidade de desvelar a lógica desse funcionamento estrutural. A partir de Durkheim, ganhou força a ideia de que a ciência que possui as sociedades humanas como objeto de estudo deveria ter como finalidade o conhecimento das dinâmicas estruturais que configuram a vida coletiva. Em 1898, foi criada a revista “*L'Année sociologique*”, que sob a direção do próprio Durkheim defendia as posições teóricas da recém-fundada sociologia científica. A ambição do periódico era conduzir a unificação do conjunto das ciências humanas sob a tutela do método sociológico (Dosse 2004). A agenda teórica durkheimiana encontrou herdeiros que a ressonaram nas décadas posteriores. Podemos lembrar, por exemplo, das contribuições de François Simiand e Maurice Halbwachs.

Escrevendo na “*Revue de synthèse historique*”, fundada por Henri Beer em 1900, Simiand fez diversas críticas ao “método histórico”, tal como era praticado por Charles Seignobos, chamado pejorativamente de “positivista”. No artigo “Método histórico e ciência social”, de 1903, Simiand denuncia aquilo que acreditava ser o “atraso metodológico dos historiadores”. O signo da coerção estrutural sobre as individualidades está no centro das críticas de Simiand, para quem “as coexistências e as sucessões regulares dos fenômenos que a ciência observa e extrai não procedem de nós, impõem-se a nós, resultando daí o seu valor objetivo” (Simiand 2003 [1903], 17). O valor heurístico do objeto a ser explorado pela ciência da sociedade estaria, justamente, na sua dimensão coletiva e coercitiva. O individual, o particular e o inédito eram, assim, destituídos de relevância pelos critérios de cientificidade que fundavam a sociologia durkheimiana. Discussão bastante semelhante foi desenvolvida por Maurice Halbwachs no livro “A memória coletiva”, publicado em 1925. Tratando a memória como fato social, Halbwachs afirma que as experiências coletivamente compartilhadas determinam as maneiras como nos relacionamos com o passado. Para que as memórias de outras pessoas interfiram em nossas memórias individuais “não é necessário que estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem” (Halbwachs 2006 [1925], 30). Halbwachs evoca a premissa durkheimiana da organicidade social. As sociedades humanas, nesse sentido, não seriam o simples somatório das individualidades, mas sim um organismo estruturado organicamente de tal modo que a coletividade está sempre presente, mesmo nos momentos de aparente solidão. Por isso, continua Halbwachs, até mesmo as memórias que nos parecem mais íntimas e pessoais são coletivas na medida em que foram construídas na vivência social compartilhada.

Quando dizemos que a recordação de certas lembranças não depende da nossa vontade, é porque a nossa vontade não é forte o suficiente. A lembrança está ali, fora de nós, talvez dispersa entre muitos ambientes. Se a reconhecemos quando reaparece inesperadamente, o que reconhecemos são as forças que a fazem reaparecer e com as quais sempre mantivemos contato (Halbwachs 2006 [1925], 30).

Em Halbwachs, a memória ganha estatuto de fato social na medida em que é tratada como experiência coletiva, imposta aos indivíduos, que não tendo consciência dessa coerção tomam como suas as lembranças que pertencem ao corpo social. Interessaria, então, à abordagem científica que tem a memória como objeto de estudos, as lembranças compartilhadas por um número de pessoas suficientemente grande a ponto de ser possível defini-las como “coletividade social”.

Tanto Simiand como Halbwachs colaboraram para pavimentar o caminho teórico-metodológico que em 1929 desaguaria na fundação dos “*Annales d’histoire économique et sociale*”, a famosa “Revista dos *Annales*”, pelos então jovens historiadores medievalistas Marc Bloch e Lucien Febvre. O livro “Apologia da História ou o ofício do historiador”, escrito por Marc Bloch no cárcere de *Vichy* e publicado postumamente em 1949, talvez seja o mais emblemático texto da bibliografia “*Annales*”. Ao definir aquela que seria a natureza da ciência histórica, Bloch afirma que

(...) o objeto da história é, por natureza, o homem. Digamos melhor: os homens. Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, convém a uma ciência da diversidade. Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, [os artefatos ou as máquinas,] por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que as criaram, são os homens que a história quer capturar. (Bloch 2001 [1949], 54)

O autor recusa definir o “homem”, enquanto sujeito individual, como objeto do conhecimento histórico. O individual, o único, não interessa ao tipo de ciência histórica que Marc Bloch, inspirado na sociologia durkheimiana, considerava adequado para a compreensão das experiências humanas no tempo. O objeto eram os homens, no coletivo, vivendo gregariamente. Na mesma época, encontramos os signos estruturalistas sendo desenvolvidos plenamente por Claude Lévi-Strauss. No livro “As estruturas elementares do parentesco”, de 1949, Strauss leva ao limite as premissas durkheimianas, afirmando existência de uma estrutura “antropológica”, no sentido de universal, capaz de organizar as relações de parentesco em coletividades humanas tão distintas como as “sociedades indígenas do Brasil central” e a “França moderna”. O incesto como tabu seria a “estrutura comum”, elemento de universalidade em meio à diversidade humana.

A proibição do incesto não é determinada instintivamente, por um imperativo da natureza. Se assim fosse, não precisaria existir a proibição como tal, pois bastaria deixar a natureza seguir seu livre curso. Trata-se de um tabu, de um constrangimento criado socialmente em tempos imemoriais que traduz o horror do homem ao casamento consanguíneo. (...) A causa profunda do horror se dá pela necessidade que a cultura encontra de dominar a natureza o que somente é possível na interação sexual, motivada por interesses recíprocos, entre grupos sanguíneos distintos. (Strauss 1987 [1949], 18)

A estrutura elementar responsável por atribuir dimensão cultural e não apenas biológica à existência humana consistiria, portanto, na invenção de uma proibição social. O autor admite a impossibilidade de definir quando esse tabu teria sido inventado, o que para ele não chega a ser um grande problema. Por mais que reconhecesse a importância da cronologia para o conhecimento da “evolução histórica” das sociedades humanas, Levi-Strauss priorizou a sincronia, relegando a diacronia a um lugar secundário no seu programa teórico, o que explica a forma algo desdenhosa com a qual tratou a ciência histórica⁴. A proibição do incesto teria sido motivada por uma necessidade pragmática de interação entre grupos sanguíneos diferentes, que possuindo interesses complementares definiram o “casamento” como estratégia de sobrevivência. Teríamos aqui a “causa profunda” daquela que é a “estrutura elementar” da sociabilidade humana, sobre a qual não há questionamentos simplesmente porque os indivíduos sequer “pensam” sobre o assunto, na medida em que já nascem condicionados, estruturados, a tratar o incesto como o “mais vil dos crimes”. O condicionamento da conduta e do pensamento individual por estruturas estruturantes é o principal signo teórico da “antropologia estrutural” de Claude Lévi-Strauss, que não pretendia

mostrar como os homens pensam as estruturas, mas sim como as estruturas se materializam entre os homens, à revelia de sua consciência. Talvez, como sugerimos, convenha ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de uma certa maneira, as estruturas se materializam entre eles. (Strauss 1973 [1955], 62)

Em síntese, creio ser possível examinar a racionalidade estruturalista que se fez dominante nos estudos sociais ocidentais em grande parte do século XX a partir de seis signos fundamentais, todos relacionados entre si:

- 1º) A premissa de que as sociedades humanas funcionam como sistemas estruturais cuja mecânica é impulsionada por leis sociais. Caberia, então, às ciências interessadas nos estudos das sociedades trazerem à luz a dinâmica desse funcionamento estrutural. Essa abordagem científica prioriza a regularidade, a repetição, aquilo que é estatisticamente verificável.
- 2º) Os indivíduos não são considerados em suas singularidades. Ou seja, a racionalidade estruturalista não está interessada naquilo que as pessoas têm de específico, mas sim naquilo que possuem em comum. O recorte de análise da abordagem da análise científica estruturalista é sempre macrossocial, jamais se restringindo aos indivíduos ou a grupos sociais pequenos.

⁴ Em 1952, Levi-Strauss publicou o livro “Raça e História”, onde tratou diretamente do método histórico, que na sua percepção seria adequado para a “reconstrução da evolução diacrônica das sociedades humanas”. Como para Strauss, o estudo científico das sociedades humanas deveria priorizar o funcionamento estrutural/sincrônico das coletividades sociais, sendo a diacronia aspecto secundário. Assim, o autor definiu a história como disciplina auxiliar da antropologia estruturalista, essa sim, a “ciência social por excelência”. A ofensiva de Levi-Strauss foi respondida pelo historiador Fernand Braudel, que negou que o método histórico tivesse como única finalidade a “reconstrução diacrônica”. Para Braudel, a história seria a ciência social por excelência, na medida em que capaz de articular três temporalidades distintas: o tempo rápido do evento, do tempo médio da conjuntura e o tempo longo da estrutura. Sobre os embates entre Lévi-Strauss e Braudel ver Reis 2012.

3º) A ciência de ambição estruturalista é dotada de grande pretensão a respeito de sua própria capacidade cognitiva. Por isso, o estruturalismo nasce como racionalidade científica hegemônica no contexto de afirmação da modernidade iluminista que é eufórica em relação ao potencial do conhecimento científico em desvelar os mistérios do mundo e promover o progresso.

4º) A racionalidade estruturalista é orientada por um regime de temporalidade caracterizado pela noção de permanência. Ou seja, o tempo passa, a realidade se transforma, mas as estruturas se mantêm relativamente estáveis.

5º) As estruturas são consideradas como estruturadas e estruturantes. São estruturadas na medida em que existem como estruturas, construídas em um processo de longuíssima duração, cuja genealogia nem sempre é possível de ser reconstruída. São estruturantes porque capazes de condicionar o comportamento e a ação dos atores sociais, à revelia de suas consciências.

6º) A racionalidade estruturalista pressupõe a existência de algo em comum entre indivíduos diferentes e entre momentos históricos separados por longos intervalos de tempo, aquilo que Levi-Strauss chamou de “homologia estrutural”. A analogia se torna, então, o procedimento metodológico estruturalista elementar.

Da sociologia de Durkheim à antropologia de Levi-Strauss, passando pela linguística de Ferdinand de Saussure, pelo materialismo histórico de Louis Althusser, pela sociologia das “razões práticas” de Bourdieu e pela “arqueologia do saber” de Michel Foucault. Não é tarefa das mais fáceis encontrar entre os cânones dos estudos sociais ocidentais desenvolvidos no século XX alguém que não tenha ao menos flertado com a racionalidade estruturalista. É o tal “estrondoso sucesso” do qual fala François Dosse. Mas a “era estruturalista” chegou ao fim na década de 1970. Não que os signos da racionalidade estruturalista tenham, simplesmente, deixado de ser acionados pelos estudiosos das sociedades humanas. Mas houve, como também mostra Dosse, um notório “refluxo”, impulsionado pelas “ilusões perdidas”. A revelação ao mundo dos gulags stalinistas, “a explosão das subjetividades” em maio de 1968, a guerra do Vietnã, o surgimento da agenda ambientalista. As promessas iluministas perderam força de encantamento. A tão louvada ciência passou a ser vista como responsável pela degradação ambiental e pela destruição em massa. “Prometeu estava desacorrentado”, na arguta imagem formulada por Hans Jonas (2006). O solo onde o estruturalismo havia florescido não existia mais. O estruturalismo passaria a ser visto como ultrapassado, tratado como um tipo de pensamento autoritário e antidemocrático que desconsiderava as agências e as subjetividades. A racionalidade estruturalista tornou-se, então, *non grata* na comunidade acadêmica internacional. Os tempos, definitivamente, eram outros. Micro história italiana, a “nova história cultural” de Roger Chartier, antropologia simbólica de Clifford Geertz, o neohistoricismo na crítica literária de Stephen Greenblatt, o marxismo culturalista de Edward Thompson. As categorias “experiência”, “agências” e “estratégia” foram trazidas ao primeiro plano das preocupações dos estudiosos dos assuntos humanos por programas teóricas que, genericamente, costumam ser chamados de “pós-estruturalistas”.

A partir do início do século XXI, porém, as críticas à modernidade colonial que vinham sendo desenvolvidas desde o pós-Segunda Guerra Mundial ganharam prestígio, sendo acolhidas com bastante entusiasmo, especialmente por acadêmicos do sul global. Essas críticas reabilitaram a racionalidade estruturalista, fazendo-o de modo subversivo, direcionando-a para outras finalidades, como a denúncia das opressões estruturais e a demanda por restituição e reparação.

A MOBILIZAÇÃO DOS SIGNOS DA RACIONALIDADE ESTRUTURALISTA PELOS AUTORES INSPIRADOS NA CRÍTICA DECOLONIAL

- Brown, o racismo é a estrutura que organiza essa p*** toda [sociedade brasileira]. Todos os brancos são privilegiados, ainda que não queiram.
- Peguei a fita, Sueli. O bagulho é doido, funciona independente da vontade e nós nem se dá conta.

26 de maio de 2022. O *rapper* Mano Brown recebeu a filósofa Sueli Carneiro nos estúdios do *podcast* “Mano a Mano” para uma entrevista que está disponível em todas as plataformas de áudio digital. Foram duas horas e vinte minutos de conversa sobre o Brasil. Sueli Carneiro discutiu sua biografia e os principais argumentos desenvolvidos em sua vasta obra de interpretação da realidade brasileira. Ao longo da entrevista, Carneiro mobilizou dois signos estruturalistas: o primeiro é a ideia de que a sociedade é “organizada” por uma estrutura construída em passado longínquo e que, sobrevivendo à passagem do tempo, chegou ao presente. A concepção de tempo que orienta essa percepção não é a historicista, caracterizada por aquilo que Chriz Lorenz e Berber Bervenage (2013) chamam de *breaking up time*, onde o passado é tomado como realidade apartada do presente, distante o suficiente para ser tratado como objeto de estudos, segundo os primados da dualidade cartesiana sujeito X objeto. É como se o passado colonial invadissem o presente como “latência sempre prestes a irromper” (Oliveira 2022, 24) na forma de violências estruturais que continuariam se abatendo sobre os sujeitos vitimizados pelo poder colonial desde o século XVI: mulheres, pessoas não brancas e portadores de identidades de gênero fora dos padrões de heteronormatividade impostos pela moralidade cristã e patriarcal. O segundo signo estruturalista mobilizado na entrevista é o da coercitividade estrutural. A estrutura herdada do passado colonial se imporia aos indivíduos, “ainda que não queiram”, ou “independente da vontade”, sem que eles se “deem conta”. Forjado nos tempos da colonização portuguesa, o racismo seria essa “estrutura que organiza” o Brasil, condicionando absolutamente tudo, desde ação das forças de segurança pública, passando pela distribuição de oportunidades no mercado de trabalho e no sistema educacional e chegando até à produção dos cânones intelectuais e dos padrões estéticos. O corpo, a religiosidade, a inteligência e a estética negras seriam estruturalmente reprimidos em uma dinâmica social na qual os brancos são sempre privilegiados, ainda que um ou outro, dotado de alguma consciência, não o queiram. A tese não é novidade na história intelectual brasileira, já podendo ser encontrada nos textos de Clóvis Moura no final da década de 1950 e nos trabalhos de Maria Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento, na década de 1970. Lélia Gonzales e a própria Sueli Carneiro publicaram seus primeiros estudos nos anos 1980. Mais recentemente, o argumento foi revisitado nos livros de Djamila Ribeiro e de Sílvio Almeida, publicados, respectivamente, em 2017 e 2019, ambos com

grande impacto no mercado editorial. Ainda que não tenha sido representada no grupo “modernidade colonial”, que na década de 1990 institucionalizou a crítica decolonial (Balestri 2013)⁵, parte da intelectualidade brasileira já vinha há algum tempo desenvolvendo aquilo que mais tarde seria conhecido como “decolonialidade”⁶.

A racionalidade estruturalista é a perspectiva teórica que orienta as críticas decoloniais. Ao formular a hipótese nestes termos, não estou querendo dizer que esses autores, simplesmente, resgataram o estruturalismo, tal como foi formulado por Durkheim, Levi-Strauss, Saussure e por outros cânones dos estudos sociais europeus. Estou propondo algo bastante diferente disso: a racionalidade estruturalista foi tão poderosa na história intelectual ocidental que nem mesmo aqueles que têm a desconstrução dos cânones como agenda político/intelectual conseguem prescindir do ordenamento teórico que os formou e sem o qual a própria crítica não seria possível. Os signos analíticos herdados do estruturalismo delimitam a moldura dentro da qual os críticos se movem. Isso fica ainda mais claro quando deslocamos nossa atenção para os decoloniais *hispanohablantes* diretamente envolvidos com as atividades empreendidas pelo grupo “modernidade colonial”.

Com a conquista das sociedades e das culturas que habitam o que hoje é nomeado como América Latina começou a formação de uma ordem mundial que culmina, 500 anos depois, em um poder global que articula todo o planeta. Este processo implicou, por um lado, a brutal concentração dos recursos do mundo, sob o controle e em benefício da reduzida minoria europeia da espécie e, especialmente, de suas classes dominantes. Mesmo que moderado por momentos frente à revolta dos dominados, isso não cessou desde então. (Quijano 1992, 427)

Quijano fala em “500 anos” de história de uma estrutura de dominação que, fundada pela colonização moderna, ainda não teria chegado ao fim. Seria equivocado, porém, dizer que a crítica decolonial sugere uma temporalidade estática. Há espaço para a transformação, pensada não na lógica da fratura historicista, mas sim na da reconfiguração de opressões estruturais dentro de um quadro geral de estabilidade. Por isso, Ramon Grosfoguel propõe a noção de “heterarquia”, definida como “uma enredada articulação de múltiplas hierarquias que se reconfiguram ao longo do tempo em diferentes contextos históricos” (Grosfoguel 2009, 393). A modernidade teria fundado, sim, uma superestrutura de poder, um “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista/colonial/patriarcal”, na formulação do próprio Grosfoguel. Essa estrutura teria grande capacidade de acomodação às diferentes dinâmicas sociais, sendo plástica o suficiente para se adaptar, e sobreviver, ao

⁵ A composição original do grupo “modernidade colonial” era formada por um intelectual peruano (Anibal Quijano), por três argentinos (Enrique Dussel, Walter Mignolo e Zulma Palermo), por dois estadunidenses (Immanuel Wallerstein e Catherine Walsh), por dois colombianos (Santiago Castro-Gomez e Arturo Escobar), por dois porto-riquenhos (Nelson Maldonado-Torres e Ramon Grosfoguel), por um venezuelano (Edgar Lander e Fernando Coronil) e por um português (Boaventura Santos). Como já mostram inúmeros autores que se dedicaram à examinar a história da crítica decolonial, e destaco as contribuições de Ribeiro (2011) e de Balestrin (2013), o grupo “modernidade colonial” surgiu de uma dissidência com os “Grupo de Estudos Subalternos”, criado na década de 1970 no sul asiático.

⁶ Nesta genealogia da crítica decolonial brasileira, podemos destacar a figura de Alberto Guerreiro Ramos que, segundo Christian Lynch (2015), desenvolveu na década de 1950 uma “teoria pós-colonial brasileira”, em termos bastante semelhantes aos que seriam instituídos pelo grupo “modernidade colonial”.

fim da escravidão e da dominação política institucional direta, ganhando a forma, por exemplo, das contemporâneas modalidades de precarização do “trabalho livre” e da violência policial contra a juventude latino-americana não branca e pobre (Dussel 2000). Também Boaventura de Sousa Santos destaca a estabilidade estrutural do poder colonial. O autor argumenta que a modernidade colonial está fundada numa “estrutura de pensamento abissal”, definida como “um sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis” (Santos 2009, 23). Na dinâmica de um funcionamento estrutural não interrompido desde o século XVI, a colonização procederia por um constante jogo de visibilização e invisibilização, onde a existência seria negada aos sujeitos que se localizam “do lado de lá” da linha estabelecida pelo poder colonial. O jogo seria marcado pela estabilidade estrutural, o que não significa repetição mecânica. Com essa ressalva, o autor argumenta que a passagem do tempo não provocou “mudanças estruturais” no poder colonial, que se manifestaria, “com diferentes roupagens”, em realidades afastadas no tempo e aparentemente distintas. Ao discutir as diversas violências praticadas na América-Latina contra as mulheres, Maria Lugones propõe a noção de “colonialidade de gênero” com o objetivo examinar, e denunciar, a ação do poder colonial sobre as mulheres, que se daria através da “combinação dos processos de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo” (Lugones 2014, 941). Manifestada originalmente na forma da exploração sexual de mulheres indígenas na experiência da conquista e nos primeiros anos da colonização ibérica na América, a colonialidade de gênero se perpetuou na longa temporalidade, estruturando, até hoje, desigualdades e todo tipo de violência.

A colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. (...) O longo processo de subjetificação dos/as colonizados/as em direção à adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção normativa do social – uma marca de civilização, cidadania e pertencimento à sociedade de civil – foi e é constantemente renovado. (Lugones 2014, 940-941)

Glória Anzaldúa⁷ começa sua “carta às mulheres escritoras do terceiro mundo” dedicando o texto às mulheres latino-americanas que, a despeito de suas singularidades, teriam algo de comum entre si.

mulher negra, junto a uma escrivaniinha no quinto andar de algum prédio em Nova Iorque. Sentada em uma varanda, no sul do Texas, uma chicana abana os mosquitos e o ar quente, tentando reacender as chamas latentes da escrita. Mulher índia, caminhando para a escola ou trabalho, lamentando a falta de tempo para tecer a escrita em sua vida. Asiático-americana, lésbica, mãe solteira, arrastada em todas as direções por crianças, amante ou ex-marido, e a escrita. (Anzaldúa 2020, 229)

⁷ Ainda que não esteja diretamente vinculada ao grupo *modernidade/colonial*, acredito que Glória Anzaldúa pode ser tratada como representativa da crítica decolonial, como sugerem diversos estudos especializados. Nelson Maldonado Torres e Robert Cavoors (2017), por exemplo, localizam a obra de Anzaldúa no “giro decolonial” que, segundo os autores, impactou diversos campos dos estudos sociais na primeira década do século XXI. Já Irene Lara (2008) situa a crítica feminista de Glória Anzaldúa naquilo que chamou de “imaginário decolonial”.

Pessoas diferentes, vivendo em territórios distintos. Anzaldúa, entretanto, não está interessada nas eventuais particularidades que as diferenciam. A mulher negra que mora em Nova Iorque, mulher indígena que vive em alguma localidade rural de um país latino-americano qualquer. Pouco importa se esposa ou amante, se tem filhos ou é lésbica. A racionalidade teórica que orienta a percepção da autora não está interessada nas especificidades porque pressupõe a existência de uma estrutura que se impõe sobre essas mulheres, fazendo com que eventuais singularidades sejam pouco relevantes diante do fator comum: a condição de subalternizadas pelo poder colonial, patriarcal, heterossexual e capitalista. Inaugurado no século XVI pela colonização europeia, o poder colonial chegaria ao tempo presente (Anzaldúa escreve na década de 1980), manifestando-se, por exemplo, nas “escolas que frequentamos, ou não frequentamos [que] não nos ensinaram a escrever, nem nos deram a certeza de que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia” (Anzaldúa 2020, 229). Haveria relação de homologia estrutural entre pessoas aparentemente diferentes e entre períodos históricos separados por longos intervalos de tempo. A pressuposição dessa homologia leva a crítica decolonial a fazer da analogia o seu procedimento metodológico mais fundamental. Nicole Loraux (1992) destaca como o método analógico abre a possibilidade de trazer à luz os “fenômenos de repetição no tempo cronológico”, aspecto das experiências humanas que, segundo a autora, costuma ser desconsiderado pelos historiadores. Loraux argumenta que os valores historicistas que orientam a disciplina desde o século XIX levaram os historiadores a tratarem o anacronismo como erro operacional, “o pecado capital contra o método, do qual basta apenas o nome para constituir uma acusação infamante” (Loraux 1992, 57). Isso sugeriria concepção de tempo baseada na noção da transformação total, colocando ao método histórico a atribuição de contextualizar cada evento nas especificidades do seu próprio tempo, pois só ali, em seu território cronológico original, ele teria sentido. A analogia como método permitiria, justamente, tratar o anacronismo não apenas como erro, mas como possibilidade de análise, na medida em que permitiria identificar aquilo que acontecimentos distanciados no tempo histórico possuem em comum. É esse o gesto metodológico elementar mobilizado pela crítica decolonial que, por tratar o decurso do tempo mais na chave da permanência do que da transformação, recorre à analogia sem nenhum tipo de perturbação de consciência.

Para além da violência direta sobre corpos, os críticos decoloniais afirmam que o poder colonial também condiciona modos de pensar e perceber a realidade, incidindo, assim, sobre a intelectualidade do sul global. Com isso, propõem um exercício de história e crítica intelectual baseada na noção de “colonização epistêmica”. Tratando especificamente do Brasil, Christian Lynch (2013) argumenta que a divisão internacional do trabalho resultante das hierarquias coloniais transnacionais prefigura a autopercepção dos intelectuais brasileiros, levando-os a tratar os seus produtos como “mais ou menos inferiores àqueles desenvolvidos na Europa e nos Estados Unidos, em consequência de uma percepção mais ampla do caráter periférico do seu país” (730-731). Condição pela estrutura epistêmica colonial, os intelectuais periféricos teriam limitado, inconscientemente, suas ambições à produção de estudos contingentes, sempre relativos a casos concretos de suas realidades imediatas e com o objetivo pragmático de ajudar sua sociedade a trilhar os caminhos do desenvolvimento, entendido como industrialização, urbanização e maturação

das instituições democráticas liberais, valores importados do norte global. A pretensão a qualquer abstração teórica de teor universalizante teria sido abandonada por conta dessa “síndrome da condição periférica”, que levaria os intelectuais brasileiros a se contentarem com a produção de “pensamento social”, enquanto importam “teoria” dos EUA e da Europa. A autores como Caio Prado Jr, Sérgio Buarque de Holanda, Oliveira Vianna, tratados como representantes do “pensamento social brasileiro”, caberia o diagnóstico da realidade com o objetivo de colaborar para a superação do atraso nacional. Já a cânones como Hobbes, Locke, Rousseau e Marx seria resguardada a prerrogativa da teorização universal, como se seus textos também não fossem resultados de circunstâncias, e lugares, específicos.

Nem mesmo a especialização universitária instituída no Brasil a partir da década de 1970 com a formação do sistema nacional de pós-graduação teria sido capaz de emancipar os intelectuais brasileiros dos efeitos epistêmicos da estrutura do poder colonial. Tomando o caso particular da historiografia brasileira como exemplo, Ana Carolina Barbosa Pereira (2020) afirma que “mentalidade cativa” (Alatas 1972) se daria pela prática inconsciente de tomar como referências teóricas apenas as autoridades do norte global. “O modo como ensinamos e desenvolvemos pesquisa em teoria da História (...) nos coloca em posição de consumidores(as) de referenciais importados, especialmente de países como Alemanha, França, Inglaterra, Estados Unidos da América” (p. 90). Estruturados pela condição periférica imposta pelo colonialismo, os historiadores brasileiros especializados nas discussões sobre teoria do conhecimento histórico desprezariam referenciais teóricos oriundos de outras experiências subalternizadas, como aquelas protagonizadas por negros, indígenas, mulheres e etc. O apagamento desses conceitos e sua redução a objetos a serem analisados nas grades dos referenciais teóricos importados configuraria aquilo que a crítica decolonial vem chamando de “epistemicídio” (Grosfoguel 2016). Teríamos, aqui, demonstração de como funciona na prática o “pensamento abissal” do qual tanto fala Boaventura de Souza Santos. Ao estabelecer a hierarquia epistêmica fundada na dicotomia “teoria X empiria”, o poder colonial reservaria aos estudos contingentes produzidos nas especificidades do norte global a prerrogativa de produzir teorias pretensamente universais. A universalização efetiva desses conceitos contingenciais seria uma operação ideológica do próprio poder colonial. Já aos textos produzidos na contingência do sul global seriam sempre tratados como fontes lidas à luz dos conceitos importados, ou, no melhor dos casos, como modalidades do “pensamento local”, o que sugere que as formulações do norte global não sejam, também, “locais”. Essas hierarquias epistêmicas seriam tão estruturantes que até mesmo os acadêmicos do sul global, em tese pessoas preparadas para a compreensão aprofundada da realidade, teriam limitada consciência sobre seu próprio processo de subalternização.

Como podemos perceber, o diagnóstico da realidade social, política, econômica e intelectual latino-americana feita pelos críticos decoloniais é atravessado pela racionalidade estruturalista, o que não compromete em nada, insisto, o conteúdo político emancipatório dessas formulações. Essa dimensão emancipatória, porém, é melhor compreendida se a recepção dos textos escritos por esses autores for além da adesão imediata e do entusiasmo, levando em conta, também, seus limites teóricos, reconstruindo sua historicidade, situando-os na história dos estudos sociais ocidentais modernos. É nesse sentido que concludo com uma provocação à historiografia decolonial brasileira contemporânea.

PARA CONCLUIR, UMA PROVOCÇÃO À HISTORIOGRAFIA DECOLONIAL BRASILEIRA

Com a entrada na universidade de camadas populacionais que há décadas eram sistematicamente alijadas dessa instituição, houve um profundo tensionamento dessa herança [das ciências sociais ocidentais]. Das tensões criadas emergiram as demandas de uma reelaboração crítica dos modos como representamos e ensinamos o passado, assim como surgiram, também, reações conservadoras a esse movimento (Ávila, Nicolazzi e Turin 2019, 11-12).

A citação pode ser encontrada na introdução do livro “A história (in) disciplinada”, organizada por Arthur Ávila, Fernando Nicolazzi e Rodrigo Turin. O volume foi publicado em 2019 e é emblemático do entusiasmo que caracteriza recepção dominante da crítica decolonial na historiografia brasileira contemporânea. Os sete artigos que compõem a coletânea compartilham da mesma tese, que vinha sendo desenvolvida desde 2015, quando o grupo “história indisciplinada” começou suas atividades: a historiografia disciplinar, tal como foi criada no século XIX, seria incapaz de atender às demandas sociais e políticas da contemporaneidade. Entre essas demandas estariam as reivindicações dos “novos sujeitos” que ingressaram nas universidades brasileiras ao longo das duas primeiras décadas deste século e que estariam rejeitando as heranças epistemológicas ocidentais, reivindicando legitimidade para outras formas de narrar o passado até então silenciadas. “Indisciplinar a história” significaria, entre outras coisas, abrir a disciplina a outras influências para além dos valores ocidentais. A crítica decolonial é a inspiração teórica que orienta essa reflexão. Em seu artigo, Fernando Nicolazzi afirma que a própria nomenclatura “história” já sinalizaria para a força da colonização epistêmica ocidental. O autor questiona se “no âmbito mais vasto da reflexão crítica a respeito do eurocentrismo, precisaríamos, necessariamente, chamar de história estas outras concepções de se lidar com o passado?” (Nicolazzi 2019, 220). A categoria “culturas do passado” consistiria, então, em formulação mais adequada, na medida em que menos marcada pelo “poder ocidental”, para nomear historicidades diversas para além daquelas que nos teriam sido impostas pelas estruturas da colonização. Mas “cultura” e “passado” também não são formulações cujo sentido foi inscrito pela semântica ocidental? Em que medida falar em “culturas do passado” seria mais emancipador para as historicidades subjugadas pelo poder colonial do que falar em “história”?

Fato é que a apropriação da crítica decolonial feita pelos historiadores envolvidos no projeto da “história indisciplinada” pode ser encontrada, também, em textos produzidos por outros estudiosos do campo historiográfico. Buscando inspiração nas referências das críticas pós-colonial e decolonial, Ana Carolina Barbosa Pereira, no artigo já aqui citado, adere à “teoria da dependência acadêmica” para examinar, e denunciar, como estudos historiográficos brasileiros são marcados pelo “epistemicídio” das elaborações conceituais produzidas a partir das experiências dos atores historicamente subalternizados. A autora não se limita a diagnosticar a situação. Propõe a noção de “lugares epistêmicos” como matriz para um tipo de intervenção política comprometida com a reparação das violências epistemológicas perpetradas pela colonização. Seria necessário “ir além da menção ao compromisso com a elaboração de um conhecimento contra hegemônico [sendo fundamental] definir caminhos para sua operacionalidade” (Pereira 2020, 97).

Maria da Glória Oliveira, integrante do grupo “história indisciplinada”, também afirma a agenda da “descolonização do conhecimento” como um programa político que não se resume à “abertura crítica das ciências humanas no sentido de uma superação das perspectivas anglo e eurocêntricas” (Oliveira 2019, 65). A abertura, por si só, prossegue a autora, poderia reforçar as hierarquias estabelecidas pela assimetria colonial. A proposta é muito mais ambiciosa do que, simplesmente, acolher outras vozes e outras formas de narrar a realidade. Trata-se mesmo de romper com a estrutura disciplinar herdada da Europa, tensionando, inclusive, com a temporalidade historicista que a fundamenta, marcada na concepção de tempo como mudança e na definição do passado como realidade distante e descolada do presente. A descolonização demandaria, sobretudo, um gesto de “politização do tempo” fundado na proposição de um regime de temporalidade no qual o passado não é tratado como “distante, e, portanto, ultrapassado, mas sim como um presente em que a experiência da diferença colonial se manifesta e se perpetua sob variadas formas” (Oliveira 2022, 63). Como mostrei na seção anterior, esse regime de temporalidade é constitutivo da racionalidade estruturalista, tão ocidental quanto a própria temporalidade historicista.

O problema dos cânones historiográficos é central para esse projeto de rebelião contra a disciplina. Analisando os periódicos brasileiros especializados nos estudos historiográficos, Marcelo Assunção e Rafael Trapp questionam “o cânone branco” da historiografia brasileira a partir das interrogações dos historiadores negros Clóvis Moura e Beatriz Nascimento. Os autores reconhecem importância dos recentes esforços institucionais de descolonização do pensamento historiográfico empreendidos na universidade brasileira, incluindo as atividades organizadas pelo grupo “história Indisciplinada”. Entretanto, Assunção e Trapp acreditam que esses esforços são insuficientes, pois

ainda estabelecem uma noção de “diferença” em nível muito abstrato, não discutindo explicitamente o papel da racialidade nesta reescrita do cânone da história da historiografia e da teoria da história, nem mesmo incorporando um debate mais profundo sobre a geopolítica do conhecimento oriunda de tradições latino-americanas/caribenhas e/ ou afrodiaspóricas (assim como suas intersecções com o pensamento feminista, queer, etc.) (Assunção e Trapp 2021, 232)

Mesmo a “história indisciplinada” proposta por Rodrigo Turin, Fernando Nicolazzi, Arthur Ávila, Maria da Glória Oliveira *et al* ainda estaria atravessada pelo poder colonial, manifestada no fato de que esses autores não radicalizaram a crítica, na medida em que deixaram de atribuir a devida centralidade à perspectiva racial em seus esforços de descolonização. Além disso, ainda de acordo com Assunção e Trapp, a descolonização plena é um movimento que, necessariamente, vem de fora da universidade, impulsionado pelas reivindicações dos “novos sujeitos” e à revelia do controle dos acadêmicos estabelecidos, como são os historiadores integrantes do grupo “história indisciplinada”. Trazendo a discussão para dentro do espaço da sala de aula, Gessica Guimarães encaminha sua reflexão em sentido semelhante. A autora também parte da premissa de que o ingresso de grupos sociais subalternizados nas universidades públicas colocou os cânones disciplinares sob suspeição. Diante disso, sua proposta consiste em

interrogar sobre qual seria o lugar que nós reservamos para as experiências de opressão e subalternização, como o racismo, as desigualdades de classe e o sexismo, nas nossas aulas e narrativas historiográficas. Acredito que refletir sobre o caráter disciplinar de nossa produção intelectual seja uma abordagem razoável para nos abrir caminhos. (Guimarães 2021, 376)

Seria fundamental, então, a construção de uma “comunidade de escuta” onde as “vivências dos estudantes” pudessem ser acolhidas e tratadas como indutoras de conceitos a orientarem os planejamentos dos componentes na área da teoria da história e da história da historiografia ministrados nas universidades, assim como sua efetivação como prática didático/pedagógica. Na mesma esteira, Ana Veiga também afirma que “cada vez mais o meio acadêmico se depara com desafios renovados, trazidos por sujeitos históricos não previstos ou pouco prováveis” (Veiga 2022, 99). Veiga propõe a noção de “práticas territorializadas” para confrontar “a falácia da neutralidade, que persiste como metacientífica universal, combate e aniquila saberes populares ancestrais que demarcam territorialidades consideradas não centrais (Veiga 2022, 100)”. Entre esses saberes aniquilados estariam aqueles produzidos pelas vivências das mulheres negras, indígenas e sertanejas.

Como fica claro, no geral, os historiadores que vêm pautando a recepção da decolonialidade na historiografia brasileira compartilham a mesma hipótese: o “giro decolonial” seria resultado das demandas apresentadas pelos “sujeitos sociais não prováveis”, cujo ingresso na universidade foi potencializado por uma série de políticas públicas efetivadas na primeira década deste século. A hipótese ainda não foi devidamente comprovada com dados que sustentem a afirmação de que essas pessoas, de fato, trouxeram essas demandas de suas “vivências”. Não teria sido o inverso? Será que elas já não ingressaram na universidade em um momento de fortalecimento teórico e institucional da crítica decolonial, que, como já sabemos, vinha se consolidando desde a década de 1990 a partir dos trabalhos do grupo “*modernidade/colonialidad*”? Nesse sentido, então, a adesão à crítica decolonial seguiria a mesma dinâmica da adesão a qualquer outro programa teórico/político que eventualmente se constitua como tendência acadêmica em um dado momento. Definitivamente, precisamos de pesquisas quantitativas e qualitativas que ajudem a iluminar a questão.

Outro aspecto importante a se destacar nessa recepção da decolonialidade na historiografia brasileira contemporânea é a celebração entusiasmada. Os textos escritos pelos críticos decoloniais são lidos e citados como inspiradores de uma agenda político/intelectual emancipatória. Quase não há apreciação analítica a respeito dos eventuais limites que certamente podem ser identificados nos trabalhos desses autores, assim como podem ser identificados no trabalho de qualquer autor. É nesse sentido que pretendo contribuir com essa bibliografia, propondo uma leitura da decolonialidade que vá além do entusiasmo, que recupere sua historicidade e destaque o alcance de sua subversão epistemológica, mostrando como os signos da racionalidade estruturalista, ao mesmo tempo, moldam a crítica decolonial e são por ela politicamente ressignificados. É que acredito ser importante preservar aquilo que nos define como comunidade do conhecimento: a constante vigilância crítica.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

- ALATAS, Syed Hussein. *Intellectual imperialism: definition, traits, and problems*. Southeast Asian Journal of Social Science, v.28, n.1, p.23-45, 2000.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Polén, 2019.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Ed. Petrópolis, RJ, 1999 [1971].
- ANZALDÚA, Glória. *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*. Estudos feministas, ano 8, n. 230, 2020.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 [1949].
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996 [1994].
- CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Tereza. *Mulher negra*. São Paulo, Conselho Estadual da Condição Feminina/Nobel, 1985.
- CORTÉS, Alexis. *Anibal Quijano: Marginalidad y urbanización dependiente en América Latina*. Polis [En línea], 46 | 2017.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1895].
- DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. IN LANDER, Edgardo (ORG.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000. pp. 58-86.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1969].
- GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.
- GROSFOGUEL, Ramon. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. Coimbra: CES, 2009. pp. 383-418.
- _____. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo/epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 n° 1 Janeiro/Abril 2016.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006 [1925].

- HUMBOLDT, Wilhelm von. (apresentação de Pedro Caldas). *Sobre a tarefa do historiador*. In: MARTINS, Estevão Rezende. *História repensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Editora Contexto, 2010 [1821]. pp. 71-100.
- LUGONES, Maria. *Rumo a um feminismo descolonial*. Estudos Feministas, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014, pp. 935-952.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. São Paulo: LECH, 1981.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo: Documentos de uma militância panafricanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala*. Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.
- STRAUSS, Claude-Levi. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1987 [1949].
- _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973 [1955].
- QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. Coimbra: CES, 2009. pp. 73-118.
- _____. *Colonialidade, modernidade e racionalidade*. In: BONILLO, Heraclio (Org). Bogotá: Mundo Ediciones: FLACSO, 1992. pp. 437-449.
- RANKE, Leopold. *O conceito universal de história*. MARTINS, Estevão Rezende. *História repensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Editora Contexto, 2010 [1831]. pp. 187-216.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Ed usp, 1993 [1908].
- SIMIAND, François. *Método Histórico e Ciência Social*. Bauru/SP: EDUSC, 2003 [1903].

Referências bibliográficas

- ARAUJO, Valdei. *Sobre a permanência da expressão historia magistra vitae no século XIX brasileiro*. In: NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena Miranda; ARAÚJO, Valdei Lopes de. (orgs.) *Aprender com a história? O passado e o futuro de uma questão*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011. Pp. 134-165.
- ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- ASSUNÇÃO, Marcelo Felisberto Morais de. TRAPP, Rafael Petry. *É possível indisciplinar o cânone da história da historiografia brasileira? Pensamento afrodiaspórico e (re)escrita da história em Beatriz Nascimento e Clóvis Moura*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 41, nº 88, 2021.
- AVILA, Arthur Lima de. NICOLAZZI, Fernando. TURIN, Rodrigo. *A história (in) disciplinada*. Vitória: Editora Mill Fontes, 2019.
- BALESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.
- BINOCHÉ, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire*. Paris : PUF, 1994.
- LYNCH, Christian. *Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos*. Caderno CRH, Salvador, V. 28, n. 73, pp. 27-45, jan/abril 2015.
- DOSSE, François. *A história do estruturalismo*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1993.
- _____. DOSSE, François. *História em Migalhas: dos annales à Nova História*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2004.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Ed 34, 2010.
- GUIMARÃES, Gessica. *Disciplina e experiência: construindo uma comunidade de escuta na teoria e no ensino de história*. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 14, n. 36, p. 373-401, 2021.

- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: ED UERJ, 1999.
- _____. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: ContraPonto, 2014.
- LORAUX, Nicole. *O elogio do anacronismo*. In: NOVAES, Adauto. *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 57-71.
- OLIVEIRA, Maria da Glória. *A história disciplinada e seus outros: reflexões sobre as (in) utilidades de uma categoria*. In: AVILA, Arthur Lima de. NICOLAZZI, Fernando. TURIN, Rodrigo. *A história (in) disciplinada*. Vitória: Editora Mill Fontes, 2019. pp. 53-71.
- _____. *Quando será o decolonial? colonialidade, reparação histórica e politização do tempo*. Caminhos da História, v.27, n.2(jul./dez.2022) Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), Unimontes-MG.
- PALTI, Elias. *Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad*. Ayer n°. 53, Historia de los conceptos (2004), pp. 63-74.
- PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. *Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História*. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88 - 114, abr/jun. 20
- REIS, José Carlos. *Teoria e História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2012.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. *Why (post)colonialism and (de)coloniality are not enough: a post-imperialist perspective*. Postcolonial Studies, v. 14, n. 3, p. 285-297, 2011.
- SILVEIRA, Gabriel; TRIONA, Yago Quinones. *A herança estruturalista de Durkheim nas ciências sociais*. Ciências Sociais Unisinos 42(3):170-176, setembro/dezembro 2006.
- SCHOLTZ, G. *O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX*. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 4, n. 6, p. 42–63, 2011. DOI: 10.15848/hh.v0i6.239. Disponível em: <https://historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/239>. Acesso em: 26 jul. 2022.
- VEIGA, Ana Maria. *Entre linhas de confronto teórico e linhas de confronto subjetivo: descolonizar a partir das sertanidades*. In: VEIGA, Ana Maria; VASCONCELOS, Vania Mara Pereira; BANDEIRA, Andrea. *Das margens, lugares de rebeldia, saberes e afetos*. Salvador: Edufba, 2022. pp. 90-116.

A REABILITAÇÃO SUBVERSIVA DA RACIONALIDADE ESTRUTURALISTA PELA
Crítica Decolonial

Artigo recebido em 28/09/2022 • Aceito em 23/03/2023

DOI | [doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.74207](https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.74207)

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

ARTIGO

*Da Filologia à
Literaturwissenschaft*
A TRANSIÇÃO DISCIPLINAR DA
GERMANÍSTICA NA OBRA DE
FRIEDRICH GUNDOLF

WALKIRIA OLIVEIRA SILVA
Universidade Federal de Uberlândia
Uberlândia | Minas Gerais | Brasil
walkiria.oliveiras@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9530-8881

Analisar a obra de Friedrich Gundolf, *Shakespeare und der deutsche Geist*, publicada em 1911, vinculando-a ao desenvolvimento epistemológico e disciplinar da Germanística e, especialmente, da História da Literatura, é o principal objetivo do artigo que aqui se apresenta. Neste sentido, enfatiza-se a o conceito de vivência, advindo da filosofia de Wilhelm Dilthey, importante influência para os germanistas nas primeiras décadas do século XX. Este artigo se divide em três partes inter-relacionadas. A primeira apresenta o desenvolvimento disciplinar da Germanística, ressaltando o lugar da História da Literatura nesse processo. A segunda compreende as transformações epistemológicas e disciplinares da História da Literatura, ocorridas no final do século XIX, e a importância do conceito de vivência, a partir da primeira década do século XX. Por fim, a última parte, analisa o *Shakespeare* de Gundolf, relacionando-o às partes anteriores e salientando o uso do conceito de vivência pelo autor e sua conexão com a função social do conhecimento científico.

*Germanística – História Intelectual –
História da Literatura – Vivência*

ARTICLE

*From Philology to
Literaturwissenschaft*
The Disciplinary Transition of
the German Studies in the Work
of Friedrich Gundolf

WALKIRIA OLIVEIRA SILVA
Universidade Federal de Uberlândia
Uberlândia | Minas Gerais | Brasil
walkiria.oliveiras@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9530-8881

This paper proposes to analyze *Shakespeare und der deutsche Geist*, published by Friedrich Gundolf, in 1911, relating it to the epistemological and disciplinary development of the German Studies, emphasizing the History of Literature. In this sense, the influence of the concept of experience [*Erlebnis*], important reference to the Germanists of the first decade of the 20th century, was underlined. This article is divided in three interconnected parts. The first presents the disciplinary development of the German Studies, highlighting the place of the History of Literature in this process. The second comprehends the epistemological and disciplinary changes undergone by the History of Literature, including the significance of the concept of experience, from the first decade of the 20th century. The last part analyzes the work of Gundolf, connected it with the previous two parts and pointing out the use of the concept of experience and its connection with the social function of the scientific knowledge.

*Experience – German Studies –
History of Literature – Intellectual History*

A partir do final do século XIX, parte dos intelectuais que se dedicavam aos estudos da literatura e língua germânicas mostrou interesse pelas discussões acerca da História da Literatura e procurou definir suas características disciplinares, bem como seu papel nos âmbitos político e social. Foi inserida nesses debates que a filosofia de Wilhelm Dilthey, sobretudo seu conceito de vivência, ganhou uma importância progressiva para a História da Literatura, promovendo uma união entre os campos epistemológico e social da *Literaturgeschichte*. Acompanhar o desenvolvimento disciplinar da *Literaturwissenschaft* constitui um caminho mediante o qual é possível observar as transformações epistemológicas da Germanística, desde o século XIX até as primeiras décadas do século XX. Nesse sentido, observar as formas assumidas pela *Literaturgeschichte* e seus vínculos com a *Literaturwissenschaft* nos permite compreender as relações dialógicas entre o seu desenvolvimento disciplinar e epistemológico e a função social do conhecimento científico por ela produzido.

A publicação *Shakespeare und der deutsche Geist*, por Friedrich Gundolf, deixou evidente os novos caminhos trilhados pela História da Literatura nas primeiras décadas do século XX. O construto teórico de Gundolf enfatizou a importância do conceito de vivência de Dilthey, tanto como recurso metódico, quanto um elemento fundamental para a transformação social. De forma pulverizada, Gundolf inseriu no seu livro importantes apontamentos sobre as modificações epistemológicas e disciplinares pelas quais passava a Germanística e, especialmente, a História da Literatura.

Este artigo está dividido em três partes interconectadas: a primeira apresenta o desenvolvimento disciplinar da Germanística no século XIX, enfatizando o lugar ocupado pela História da Literatura. A segunda se ocupa das transformações epistemológicas e disciplinares ocorridas na História da Literatura no final do século XIX. A última parte analisa a obra de Gundolf, considerando-se as duas partes anteriores, sublinhando o uso do conceito de vivência de Dilthey.¹

A DISCIPLINARIZAÇÃO DA GERMANÍSTICA NO SÉCULO XIX E O LUGAR DA *LITERATURGESCHICHTE*

A primeira cátedra dedicada à Germanística, assumida pelo jurista Friedrich von der Hagen (1780-1856), foi criada em 1810, na então recém fundada Universidade de Berlim, e se desenvolveu em duas direções: a primeira derivou da *Altertumswissenschaft* que, de modo geral, correspondia à filologia clássica e foi fundamental para o estabelecimento disciplinar da Filologia Alemã. A segunda dizia respeito às investigações relativas à literatura do século XVI até a contemporaneidade. É notável que, nesse caminho, a história da literatura moderna ocupava posição inferior e mantinha relações disciplinares instáveis, bem como confusões conceituais, com a *Literaturwissenschaft*, a *Literaturgeschichte* e

¹ Agradeço a Estevão Martins e Helmut Galle pela atenciosa leitura e sugestões. Este artigo integra uma pesquisa sobre as obras de Georg Simmel e Friedrich Gundolf acerca de Goethe. Nesse primeiro artigo, busco delinear e analisar o desenvolvimento da História da Literatura desde a Germanística, atentando-me ao uso tanto do conceito moderno de História, como da filosofia de Wilhelm Dilthey. De maneira geral, o campo da ciência histórica trata da História da Literatura mediante o ponto de vista da História Social da Literatura. No caso alemão, observar esse desenrolar a partir da Germanística mostra-se um caminho produtivo para a compreensão de uma nova perspectiva temporal desde o final do século XIX, sobretudo.

a *Literaturgeschichtsschreibung*² (Bontempelli 2004, 12). Vinculada ao projeto burguês de construção de uma identidade nacional, na esteira da derrota prussiana por Napoleão, da imposição de um tratado de paz humilhante e da dissolução do Sacro Império Romano Germânico, a Germanística esteve, desde o início, entrelaçada às mudanças políticas e sociais da Alemanha (Bontempelli 2004, 2). A conversão da língua alemã em objeto de estudo e análise foi acompanhada pelo abandono progressivo, por parte dos professores, do uso do latim em prol do alemão, a partir da segunda metade do século XVIII e ensejada pela reforma de Humboldt, evidencia como esse projeto político identitário promovido pela burguesia foi seguido por uma transformação do uso da linguagem nos âmbitos político e social.

No seu discurso durante a primeira assembleia de germanistas reunida em Frankfurt, em 1846, Jacob Grimm (1785-1863) definiu os germanistas como aqueles que se dedicavam aos estudos da língua, direito e história da antiguidade alemãs.³ Nessa tríade, a poesia e a língua germânicas se sobressaíam ao direito e à história, relegadas, em grande medida, aos estudos auxiliares. A Filologia ocupou posição predominante e procurou mitologizar o passado, tornando-o prático para os projetos vigentes de identidade nacional (Bontempelli 2004, 6). As relações entre a Germanística e a *Literaturgeschichte*, especialmente da literatura moderna, continuaram inconstantes e permeadas pelas questões acerca de suas respectivas funções sociais (Götze 1974, 167-168).

Hegemônica, a Filologia Alemã se firmou nas universidades, a partir de 1840, sob o título de *Altdeutsche Philologie* e reuniu os estudos filológicos acerca do medievo alemão. Entendida a filologia como uma ciência hermenêutica, os filólogos buscavam uma universalidade interpretativa mediante uma série de regras e procedimentos de interpretação textual. Considerado o fundador da Filologia Alemã como disciplina acadêmica, Karl Lachmann (1793-1851) foi responsável por manter na Germanística a herança da *Altertumswissenschaft*, ou seja, o domínio da filologia. Junto com seu discípulo e herdeiro de sua cátedra em Berlim, Moritz Haupt (1808-1874), Lachmann estabeleceu a comunidade disciplinar da Germanística, que se distinguiu dos diletantes mediante a organização de um conjunto de princípios teóricos e metodológicos que demarcava sua atividade científica. Com a criação da *Zeitschrift für deutsches Altertum*, em 1841, sob o comando de Lachmann e Haupt, estava firmada, de acordo com Bontempelli (2004, 22), a “escola de Berlim”, que seria uma referência para as funções sociais e institucionais da Germanística. A institucionalização da Filologia se fortaleceu um pouco mais com a criação do primeiro seminário de Filologia Alemã, em 1858, na Universidade de Rostock, sob a responsabilidade de Karl Bartsch (1832-1888).

Rainer Kolk (1994) corrobora a importância fundamental de Lachmann para o processo de institucionalização da Filologia, bem como para a constituição da comunidade disciplinar que começava a se organizar em grupos,

² *Literaturwissenschaft, Literaturgeschichte, Literaturgeschichtsschreibung* correspondem à Ciência da Literatura, História da Literatura, Historiografia da Literatura (ou escrita da História da Literatura). Para evitar confusões utilizarei os termos no original alemão.

³ Foram convidados, dentre outros: os historiadores Ernst M. Arndt, Friedrich C. Dalman, Georg G. Gervinus e Leopold von Ranke. Entre os filólogos, além dos irmãos Grimm, destacam-se Karl Lachmann, Moritz Haupt e Ludwig Uhland. Segundo Bontempelli (2004, 3), historiadores da literatura não foram convidados. Mesmo Gervinus que já havia publicado volumes de sua *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen*, fora convidado por outras razões. O autor não aponta quais seriam essas razões. De qualquer forma, a exclusão dos intelectuais ligados à *Literaturgeschichte* mostra que ela estava bastante excluída da Germanística.

revistas e seminários, fortalecendo uma rede de comunicação acadêmica. O legado da força de Lachmann se evidenciou no *Niebelungstreit*, ocorrido em 1854, quando a publicação de *Untersuchungen über das Niebelunglied*, de Adolf Holtzmann (1810-1870), inaugurou a querela. Holtzmann desqualificou a crítica textual de Lachmann, bem como o trabalho de outro de seus discípulos, Friedrich Zarncke (1825-1891), professor em Leipzig, que tratou de defender seu antigo mestre. Na verdade, o que estava em questão era a disputa quanto à memória estabelecida sobre os fundadores da disciplina. Holtz dedicou sua obra a Friedrich von der Haagen a quem a memória disciplinar unia uma tradição de popularização do conhecimento e da prática científica. O debate fazia emergir um problema de comunicação que dizia respeito ao próprio *ethos* acadêmico e seu público (Kolk 1994, 84-87). Ou seja, o debate foi enredado pelo questionamento acerca de para quem deveriam dirigir os acadêmicos seus textos, se para um público mais geral, ou se para os seus pares. Essa questão nunca deixou de estar presente – e ainda está – nas mais diferentes áreas do conhecimento e engloba uma importante reflexão sobre a função social e pragmática do conhecimento científico, que viria a ser um ponto chave para se compreender a *Literaturgeschichte* no início do século XX.

O desenvolvimento da *Literaturgeschichte* e sua posição no cânone disciplinar se relaciona com o próprio desenrolar da história alemã e sua procura por uma identidade⁴ nacional. Antes dos arranjos políticos que conduziram à unificação política e territorial da Alemanha, em 1871, sob o comando de Bismarck, a ideia de continuidade – elemento fundante das constituições identitárias – se alicerçava não no aspecto político ou territorial, mas no cultural.⁵ Não havia um povo alemão, mas muitos povos espalhados territorialmente que compartilhavam uma língua semelhante e elementos culturais comuns. A ideia de um povo alemão existia, desde o século XVIII, mediante a transformação da experiência do tempo, como um horizonte de expectativa, algo que viria a tomar forma no futuro (Koselleck 2014, 342).

Aliada a essa esperança, a *Literaturgeschichte* desempenhou um protagonismo nos projetos políticos que rodearam o *Vormärz*.⁶ Nesse caminho, a *Literaturgeschichte* se interligou aos processos de formação e emancipação da burguesia alemã, seus planos para uma constituição liberal e para a unidade nacional, e a uma reação antifeudal em prol da burguesia nascente. Não obstante o reconhecimento de sua função política, a *Literaturgeschichte* gozava de pouquíssimo êxito nas universidades, tanto que August W. Schlegel (1767-1845) e Hoffmann von Fallersleben (1798-1874), por exemplo, enfrentaram grandes

⁴ O termo “identidade” é de uso recente. Foi introduzido no final da década de 1940 na psicologia individual e conseqüentemente absorvida em outras disciplinas. Para Aleida Assman, o termo “identidade” configura uma nova palavra para um velho problema que em épocas anteriores fora designado por conceitos como *Wesen, Charakter, Bildung e Volk* [essência, caráter, formação e povo]. (Assmann 1998, 11-12)

⁵ É o que está em questão quando Goethe, apesar de seu sentimento antifrancês, diz faltar aos alemães uma capital “onde as cabeças mais privilegiadas de um grande país se encontram reunidas em um único lugar e se instruem e enriquecem mutuamente no contato, na luta, na competição de todos os dias” (Eckermann 2016, 594). Poderia ser que a Alemanha naturalmente se unisse por seu sistema de ferrovias, como Goethe disse a Eckermann, “mas pensar que a unidade alemã consiste em que o enorme império possua uma grande única capital, e que essa única grande capital serviria para o bem da grande massa do povo tanto quanto para o bom desenvolvimento de grandes talentos individuais, é um equívoco” (Eckermann 2016, 657).

⁶ O *Vormärz*, pré-março, diz respeito ao período que vai de julho de 1830 (as revoluções na França) até março de 1848.

dificuldades para manter suas *Vorlesungen*. Foi nos salões da burguesia que a *Literaturgeschichte* encontrou seu espaço, o que não causa surpresa, uma vez que estava associada aos objetivos da própria burguesia e, por consequência, partilhava seus espaços de sociabilidade (Götze 1974, 182-183).

Considerada a *Literaturgeschichtsschreibung* uma forma de *Geschichtsschreibung*, seu florescimento esteve diretamente vinculado ao surgimento do conceito moderno de História, conectado à filosofia iluminista e sua ideia de progresso, desde o último terço do século XVIII, e a uma nova temporalidade na qual o passado e os projetos de futuro se interligavam no presente. Neste sentido, como modo de escrita da História, *Geschichte*, a *Literaturgeschichte* se tornou significativa por volta de 1840, no período do *Vormärz*, portanto, e diante do fim do *Kunstperiode*.⁷ Considerado o fundador da *Literaturgeschichtsschreibung*, Georg Gottfried Gervinus (1805-1871) apresenta-se como um exemplo da historiografia liberal durante o *Vormärz*.

Em 1833, Gervinus publicou o artigo *Prinzipien einer deutschen Literaturgeschichtsschreibung*, nos *Jahrbücher der Literatur*. De antemão, o título apresenta a informação de que se tratava de uma *Geschichtsschreibung*, ou seja, comungava do conceito moderno de História e de seu sentido para a totalidade. Diante disso, Gervinus entendeu que uma *Literaturgeschichte* deveria se diferenciar de uma cronologia de autores e obras, pois a História, *Geschichte*, era um processo em que as partes se relacionavam geneticamente ao todo (Götze, 1974, 190). Neste sentido, ainda se haveria muito a fazer para o desempenho de uma *Literaturgeschichte* desde um ponto de vista nacional, atravessada por uma temporalidade linear em que passado, presente e futuro se encontrassem.

A obra monumental de Gervinus, *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen*, organizada em cinco volumes, começou a ser publicada em 1835. Escrever a história da literatura alemã equivalia a narrar a vida espiritual do povo alemão, sua identidade. Para Bontempelli (2004, 38), o desempenho político da historiografia de Gervinus se assentava em um olhar antinapoleônico que apresentava o desenvolvimento histórico da burguesia e sua relevância para o presente mediante uma análise histórica.

Após a *Märzrevolution* de 1848, a *Literaturgeschichte* foi reconfigurada. Com a derrota do projeto da burguesia alemã, a função política da *Literaturgeschichte* se enfraqueceu. Esse esgotamento do seu papel pragmático foi acompanhado pelo recrudescimento da especialização, como acontecera também com a ciência histórica. Assim, como bem observou Götze (1974, 187), o aumento dos trabalhos monográficos não ocorrera devido a um excesso de pesquisas sobre a literatura alemã, mas porque uma nova ideia de História, contrária ao ideal de progresso hegeliano, se tornou dominante. O sentido para a totalidade, típico da filosofia do progresso - tão cara à burguesia culta - se enfraqueceu e, com ele, o papel pragmático da *Literaturgeschichte*. Foi com essa roupagem que a *Literaturgeschichte*, via *Literaturwissenschaft*, se inseriu no mundo das disciplinas acadêmicas. O esvaecer do encargo pragmático da *Literaturwissenschaft* significou o rompimento do elo temporal que caracteriza a tarefa pragmática da fundamentação identitária, ou seja, a ligação entre o passado, o presente e os

⁷ Denominação dada por Heinrich Heine (1797-1856) que abrange o período da vida de Goethe e foi considerado como o momento de esplendor da literatura alemã. Após a morte de Goethe e de Hegel, em 1832 e 1833, respectivamente, a ideia de um período glorioso da arte, da literatura e da filosofia começou a ser veiculado. Para Bontempelli (2004, 39) essa ideia foi reforçada por Gervinus que consolidou a categoria, com ares míticos, do classicismo alemão (*deutscher Klassik*).

planos de futuro. Esse ponto será imprescindível para as discussões sobre a *Literaturgeschichte* entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, incluindo a obra de Friedrich Gundolf.

Theodor Wilhelm Danzel (1815-1850) iniciou um período de transição entre o fim da historiografia liberal no estilo de Gervinus, e o positivismo de Wilhelm Scherer. Danzel escreveu importantes estudos sobre Goethe e Lessing e iniciou dois movimentos: por um lado, se opôs à historiografia de Gervinus cuja obra considerava subjetivista e desatrelada de qualquer função política. Por outro lado, foi representante de uma visão de literatura da alta burguesia, muito marcada por uma perspectiva estética e filosófica. Esse ponto é substancial, pois ele encontrará continuidade em Dilthey e nos germanistas da virada do século. Para Danzel, como para Gundolf anos mais tarde, o objetivo do intelectual era encontrar um vínculo entre o individual, o gênio, e o mundo mediante uma visão absoluta. Bontempelli (2004, 47) compreende que essa concepção intelectual corresponde ao *cognitio reflexiva* de Spinoza, ou seja, a ideia de uma ideia, o entendimento de que a natureza e o espírito se achavam unidos na totalidade reflexiva.⁸

Foi por volta de 1870, junto com a fundação do II Reich, que tanto a literatura como a filologia moderna foram mais integradas ao corpo disciplinar das universidades. A revista *Das Jahrbuch für Literaturgeschichte*, fundada em 1865, em Jena, evidenciava a exigência pelo reconhecimento da autonomia da *Literaturgeschichte* como disciplina acadêmica. O primeiro intelectual a ocupar um cargo de historiador da literatura foi Michael Bernay (1834-1897) na Universidade de Munique. Bernay tinha obtido seu doutorado na Universidade de Heidelberg, sob a supervisão de Gervinus.

A *Literaturwissenschaft*⁹ foi instituída como disciplina no seio de Germanística após a reestruturação política de 1848. Essa reestruturação conduziu às transformações epistemológicas na *Literaturgeschichte*, que não mais poderia ter seu modelo no projeto liberal de Gervinus. Após 1848, teve início um processo de industrialização que deu à burguesia capitalista a sensação de um inexorável sucesso econômico. O desenrolar das décadas de 1860 e 1870 trouxeram significativas transformações. A vitória da Prússia na Guerra Austro-Prussiana, a dissolução do *Deutscher Bund*, a retirada da Áustria da nação alemã recém unificada, a resolução da *Verfassungskonflikt*, e a instabilidade do campo liberal levaram à formação de um conjunto de referências culturais, inserido o literário, que deveria ir ao encontro da manutenção do *status quo* e da supremacia prussiana (Bontempelli 2004, 47). As reformulações epistemológicas da *Literaturwissenschaft* e da *Literaturgeschichte*, diante das transformações sociais e políticas seguiram dois caminhos subsequentes: primeiro com Wilhelm Scherer e depois com Dilthey e sua filosofia.

⁸ No entanto, o autor não faz a distinção de Spinoza entre o conhecimento intelectual e o conhecimento intuitivo. Não deixa de ser interessante refletir acerca do conhecimento intuitivo, pois neste aquele que sabe sobre algo e este algo se encontram unidos e formam uma unidade. Aquele que pensa o todo deve sentir-se como parte dele numa relação de identificação. É profícua a menção a Spinoza, sobretudo se nos atentarmos aos estudos da história da literatura a partir do final do século XIX e sua relação com a visão de mundo da burguesia culta alemã e sua conexão com a filosofia da vida. A ideia de um cosmos no qual o indivíduo se encontrava inserido no todo foi um elemento fundamental. Cf.: (Röd 2008, 78-79).

⁹ Para Götze (1974, 169), o termo *Literaturwissenschaft* aparece primeiro com a publicação de *Die deutsche Literaturwissenschaft von 1836 bis 1842*, de Karl Rosenkranz (1805-1879). Como Hoffmann von Fallersleben em seu *Grundriß zur deutschen Philologie*, de 1836, Rosenkranz considerava tanto a literatura antiga como a moderna.

Wilhelm Scherer (1841-1886) foi nomeado professor de Literatura Alemã Moderna na Universidade de Berlim em 1872, depois de passar por Viena e Estrasburgo. Foi o primeiro docente dedicado à história da literatura moderna a integrar a prestigiosa Imperial Academia Prussiana de Ciências, em 1884. De origem austríaca, Scherer cresceu em meio às disputas entre a Áustria e a Prússia em torno dos movimentos nacionais. Acreditava que apenas a Prússia e o protestantismo eram capazes de unificar a Alemanha. É muito provável que sua posição em Berlim tenha sido obtida também em razão de suas opções políticas.

Não diferente de outras áreas das humanidades, a Germanística sofreu a influência dos modelos epistemológicos das ciências da natureza. Foi nesse cenário que Scherer procurou fazer da Filologia uma disciplina comprometida não somente com a *Literaturwissenschaft*, incluída a *Literaturgeschichte*, mas com uma análise integrada da cultura e da sociedade. Influenciado pelo positivismo, incentivou a pesquisa e a análise aprofundada de fontes e a realização de edições críticas e pormenorizadas. O positivismo de Scherer não tratou de produzir desde uma perspectiva teleológica homogeneizadora que excluía as peculiaridades culturais. Nesse momento já circulavam os debates sobre as diferenças metodológicas e epistemológicas entre as ciências naturais, nomotéticas, e as ciências do espírito, idiográficas, como propôs, anos mais tarde, outro contemporâneo de Scherer, o neokantiano Wilhelm Windelband (1848-1915).

A obra elementar de Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache*, foi publicada em 1868, e apresentou elementos importantes para os debates que seriam adensados do final do século XIX. A função da Filologia – lembrando sua perspectiva de conhecimento integrado – era fundamentar um *ethos* nacional, definir quem eram os alemães e seu significado histórico (Bontempelli 2004, 58). Esse esforço de Scherer não estava distante dos debates da *Nibelungenstreit* acerca da função social do conhecimento científico. Ao questionar o método filológico de Lachmann e Haupt, Scherer insistiu que a união entre a prática científica e sua função social não eram polos separados (Kolk 1994, 97). Scherer foi, portanto, um intelectual de transição que procurou conciliar o rigor científico da escola de Berlim às exigências pelo papel social da Germanística.

Nesse projeto identitário permeado pelo estudo da língua e da literatura germânicas, o romantismo era definido como o eixo central do desenvolvimento nacional, dando continuidade à ideia da *Deutsche Klassik*, ou da *Kunstperiode*. Entretanto, essa construção identitária guardava uma relação antitética, pois oposta, e assimétrica, pois inferiorizava o outro, com a ideia de iluminismo e civilização franceses.¹⁰ Essa relação tomou forma pelo par conceitual *Kultur* e civilização. De um lado estava a identidade alemã, associada a uma vida orgânica em oposição à mecanização da vida e do espírito e atrelada aos bens culturais, do espírito e da realidade sensível. Do outro lado se encontravam os franceses, civilizados, superficiais, sem laços de comunidade orgânica, frios e racionais. Esse discurso e essa postura ganharam força nas décadas seguintes, não somente no meio acadêmico, e reforçaram uma postura antimoderna que adentrou o século XX.

¹⁰ Uso aqui a o construto conceitual de Koselleck (2006) com relação aos pares de conceitos antitéticos e assimétricos

Para Scherer, portanto, não parecia haver contradições entre sua percepção da identidade alemã mediante a exaltação do romantismo e a rigidez do positivismo como opção metódica. A influência do positivismo das ciências naturais auxiliou Scherer a pensar em uma estrutura filológica que deveria garantir uma menor possibilidade de erros e maior acuidade analítica. Essa sustentação epistemológica promoveu uma reorganização disciplinar na Germanística.

O positivismo metodológico de Scherer começou a perder fôlego na década de 1890, mas não a função política de fundamentação identitária da Germanística. É então que a filosofia de Dilthey e seu conceito de vivência começaram a ganhar espaço nos estudos sobre a literatura alemã.

A LITERATURGESCHICHTE NO ALVORECER DO SÉCULO XX

O declínio do paradigma metódico de Scherer foi acompanhado pelo fortalecimento de uma nova perspectiva, a *Geistesgeschichte* – História do Espírito. Quando associada à Germanística, a *Geistesgeschichte* contemplou um movimento interpretativo, dominante entre 1910 e 1925. A *Geistesgeschichte* se apresentava como uma superação do positivismo de Scherer e sublinhava a autonomia do espírito, seguida de um ideal científico que procurava pelo âmago, pela essência, seja de um autor, uma obra ou um movimento intelectual, estético ou literário (Bontempelli 2004, 70). Por compartilharem de caminhos epistemológicos e metódicos comuns, a despeito de determinadas particularidades, Wehrli (1993, 25) compreende que não seria exagero denominar essa geração de germanistas de escola, *geisteswissenschaftliche Schule*.

Desde o final do século XIX, parcela dos intelectuais germânicos dedicada às pesquisas sobre a língua e literatura alemãs mostrou significativo interesse pelas discussões acerca das características, dos deveres e das funções da *Literaturgeschichte*. Nesse caminho, como um conceito agregador de posturas epistemológicas e sociais, a *Geistesgeschichte* se conectou ao questionamento sobre a função pragmática da *Literaturgeschichte* para a vida humana cotidiana. Para Dainat (1994), essa diligência foi acompanhada por uma aproximação com a *Kulturgeschichte* que, junto a uma tendência para a psicologização, contribuiu para o desenvolvimento de três segmentos de pesquisa para a *Literaturgeschichte*.

O primeiro deles abrangia as investigações sobre o caráter nacional, *Volkesthum*, que, por sua vez, se conectava ao segundo segmento, os estudos sobre o caminho formativo de um indivíduo, *Bildungsgang*, que se confundia com o próprio desenvolvimento nacional. A terceira área da *Literaturgeschichte* reunia as considerações sobre o desenvolvimento dos gêneros literários (Dainat 1994, 493). Aqueles que se dedicavam à *Literaturgeschichte*, os *Literaturwissenschaftler*, entendiam pertencer a um grupo cuja tarefa era produzir um conhecimento cientificamente embasado sobre a Literatura Alemã. Ademais, procuraram se afastar daquilo que consideravam como filologia clássica, ao mesmo tempo que buscaram tecer um novo significado para a própria Filologia, atrelando-a à *Literaturgeschichte*.

O questionamento sobre os princípios epistemológicos da Filologia e do lugar ocupado pela *Literaturwissenschaft* foi acompanhado por uma redefinição da função social do conhecimento, ou seja, tratava-se ainda de uma crise sobre a pragmática do conhecimento científico para a vida humana prática. A Filologia não mais se limitava a explicar questões estritamente textuais e, entendida como

Kulturwissenschaft, a Filologia Alemã deveria lidar com o escrutínio do desenvolvimento do espírito nacional desde uma perspectiva histórica que incluía, portanto, a literatura e sua história (Dainat 1994, 502). A investigação da história da literatura alemã coincidia com o próprio desenrolar do espírito nacional, a saber, da identidade alemã. A *Literaturgeschichte* assumia uma substantiva função social, pois escrever a história da literatura correspondia a demarcar não apenas a formação da identidade alemã, como fundamentá-la, garantindo sua continuidade.

Neste caminho, no final do século XIX e no avançar das primeiras décadas do século XX, a *Literaturwissenschaft* se afastou da Filologia, firmando-se como um campo autônomo de conhecimento. Era evidente que se tratava também de uma disputa disciplinar que não conjugava somente posturas epistemológicas, mas a estrutura de poder institucional nas universidades alemãs que abalava a posição dos mandarins, para usar a já clássica expressão de Fritz Ringer. Nesse momento, o fortalecimento da *Literaturgeschichte* era incontornável e, por conseguinte, provocou uma confusão de significados entre a *Literaturwissenschaft* e a *Literaturgeschichte* (Dainat 1994, 502). Assim, a *Literaturgeschichte* subjugou a *Literaturwissenschaft*, fazendo dela sua homônima. Escrever a história da literatura alemã era encargo dos cientistas da literatura que assumiam a tarefa de narrar o desenvolvimento histórico da identidade alemã.

Foi em meio às reflexões sobre a função pragmática da *Literaturgeschichte* e sua compreensão enquanto uma *Geisteswissenschaft*, que o conceito de *Erlebnis* [vivência] de Dilthey se fortaleceu, tornando-se uma referência para os estudos sobre a literatura alemã. O uso do termo *Erlebnis* tornou-se comum a partir do último terço do século XIX. O verbo *erleben* [vivenciar] dizia respeito à imediaticidade da apreensão em oposição àquilo que se imagina conhecer, mas para o qual ainda a vivência não existe. Neste caminho, o vivenciado (*das Erlebte*) engloba aquilo que é vivenciado por nós mesmos (Gadamer 1997, 104-105). A *Erlebnis* se constitui não apenas por aquilo que é vivenciado, mas também pelo que dele permanece.

Associado à crítica ao positivismo das ciências naturais e sua influência nas ciências humanas – o que ia ao encontro dos debates que ocorriam na *Literaturgeschichte* – o conceito de vivência desempenhava uma função epistemológica ao indicar que o passado não era auto evidente, mas precisava ser subjetivamente reatualizado no presente. Dilthey colocou o mundo interior, denominado mundo espiritual, no centro do interesse dos estudos com perspectiva histórica (Scholtz 2013, 134). Alicerçado na experiência histórica, o vivenciável surgia em relação dialógica com o mundo circundante e se configurava como “um mundo espiritual que se movimenta em nós de maneira criadora, responsável e soberana e somente nele, que a vida possui seu valor, seu fim e sua significação” (Dilthey 2010, 23). Os estados humanos, ao ganhar expressão nas manifestações vitais, poderiam ser compreendidos mediante uma vivência intersubjetiva que se realizava nos entrecruzamentos de temporalidades, ligando o passado e a perspectiva de futuro à experiência do tempo presente. Tratava-se, portanto, de “um encontro do eu no tu” (Dilthey 2010, 189).

Se *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (A construção do mundo histórico nas ciências humanas), publicado em 1910, tornou-se uma referência para o conhecimento histórico, a influência de Dilthey na *Literaturgeschichte* começou em 1906, quando veio a lume *Das Erlebnis und die Dichtung* (A vivência e a poesia). Centrado no conceito de vivência, Dilthey

analisou quatro poetas alemães: Lessing, Goethe, Novalis e Hölderlin.¹¹ Já nesse momento, Dilthey afirmou que qualquer criação poética partia da vivência pessoal conectada ao mundo histórico. A poesia se constituía como expressão da vida na dialética entre o mundo interior e exterior. Os poetas eram compreendidos mediante a fusão entre a vivência pessoal, a fantasia e a obra poética (Dilthey 2005, 129). Dilthey sublinhou ainda a relação temporal da *Erlebnis* como princípio metódico da compreensão. Ao repensar o passado, possibilidades de futuro seriam pré-formadas, antecipadas mediante a fantasia. Essa tríade temporal poderia ser considerada uma característica inerente ao humano, pois “toda ação é determinada mediante uma imagem de algo que ainda não existe” (Dilthey 2005, 119).¹² A *Erlebnis* cumpre uma função prática, ligada aos problemas do tempo presente e, assim, produz um conhecimento pragmático. Logo, faz todo sentido que o conceito tenha sido apropriado pela *Literaturgeschichte* enquanto *Geistesgeschichte*, pois tratava-se, sobretudo, de uma reação ao domínio do positivismo e à influência das ciências naturais nas ciências humanas, sem dispensar a importância social do conhecimento científico.

O SHAKESPEARE ALEMÃO O CASO FRIEDRICH GUNDOLF

*Sprache, Sprache. Mit-Stern. Neben-Erde.
Armer. Offen. Heimatlich.
Paul Celan*

Shakespeare und der deutsche Geist, fruto da habilitação de Friedrich Gundolf na Universidade de Heidelberg, foi publicado em 1911, e lhe permitiu ocupar o cargo de *Privatdozent* na mesma universidade, onde foi professor até sua prematura morte, em 1931. Depois da publicação de seu *Shakespeare*, Gundolf se firmou como um importante germanista e especialista nos estudos sobre a história da literatura alemã. Gundolf obtivera seu doutorado com o trabalho *Caesar in der deutschen Literatur*, em 1903, na Universidade de Berlim, sob orientação de Erich Schmidt (1853-1913) que havia sido aluno de Wilhelm Scherer. Sua obra monumental, *Goethe*, foi publicada em 1916, e garantiu a Gundolf o cargo de professor extraordinário da cátedra de Literatura Moderna Alemã em Heidelberg.

Elemento incontornável da biografia de Gundolf foi sua participação no círculo de poetas e intelectuais que se reuniam em torno do poeta simbolista Stefan George (1868-1933), com quem Gundolf se encontrou pela primeira vez em abril de 1899. Durante as três décadas seguintes, Gundolf foi o mais importante membro do Círculo de Stefan George, dando-lhe fundamentação

¹¹ O trabalho de Dilthey destacou Novalis e enfatizou a importância de Hölderlin que ficara excluído do cânone do período clássico. Cabe a informação de que o ensaio sobre Goethe foi publicado antes, em 1877, com o título *Goethe und die dichterische Phantasie* (Bontempelli 2004, 72). No Brasil, esse ensaio de Dilthey encontra-se traduzido e publicado pela Edusp em “Filosofia e Educação”, compêndio de textos do filósofo.

¹² Isso é fortalecido pelo conceito de (*Phantasie*) que Dilthey entende como um fenômeno que se configura como um fator de organização do homem consciente e, assim, era parte constitutiva da vivência de todo humano (Dilthey 2005, 116).

teórica mediante a publicação de artigos na revista *Blätter für die Kunst*, vinculada oficialmente ao Círculo. Não constitui objetivo desse texto reconstituir as relações entre a obra de Gundolf, ligada ao universo acadêmico, e o Círculo de George. No entanto, alguns breves apontamentos quanto à composição social do Círculo são relevantes.

Inserido em uma tendência do final do século 19, o Círculo de Stefan George pode ser compreendido como um movimento voltado para a crítica da cultura moderna diante da experiência trágica da modernidade. Os membros do Círculo de George colocavam-se contrários à sociedade de massas, ao processo nefasto e sombrio de industrialização da Alemanha pós-unificada que conduzira a uma mecanização de todos os campos da vida. O mundo representacional compartilhado entre os membros do Círculo de George se assentava em um *ethos* aristocrático que fundamentava sua identidade. Formado pela burguesia culta alemã, a *Bildungsbürgertum*, os georgeanos se entendiam como protetores e portadores de uma *Kultur* germânica que delineava a identidade cultural alemã. Nesta visão de mundo era a formação do espírito individual – e não o sucesso econômico – que constituía a marca distintiva dos espíritos bem-educados.

Neste sentido, são estes indivíduos que compartilham intersubjetivamente desta mesma formação espiritual, ou seja, da absorção de uma *Kultur* específica, que definem os traços identitários do povo alemão. Essa cultura alemã se encontra em uma relação antitética e assimétrica com o conceito de civilização. Neste caso, a *Kultur* é, para parcela significativa dos intelectuais alemães, superior ao conceito de civilização. Esta dicotomia constitui a visão de mundo dos intelectuais ligados ao Círculo de George, integra seu *habitus*, seu mundo axiológico, e permeia suas obras. Esse posicionamento aristocrático, assentado na ideia de uma identidade fundamentada na *Kultur* esteve presente em Gundolf. Isso se deu não somente porque pertencia ao Círculo de George. Esse pensamento era comum aos membros da burguesia culta alemã.

Em seu *Shakespeare*, Gundolf analisou a recepção de Shakespeare na Alemanha, desde a virada do século XVI para o XVII até o romantismo alemão. Divido em três partes interconectadas, o livro apresentou a transformação progressiva da obra de Shakespeare de um simples material teatral para as companhias dos séculos XVI e XVII em um conteúdo formativo do espírito alemão, conforme compreendido pelos românticos. No seu prefácio, Gundolf afirmou que o objetivo da sua pesquisa era “representar [*darstellen*] as forças que condicionaram a introdução e a imagem [*Bild*] de Shakespeare na literatura alemã até o romantismo e as forças que foram despertas e frutíferas através dessa introdução” (Gundolf 1947, IX).

Na sequência, Gundolf afirmou que a procura, ordenação e análise dos documentos que respaldavam sua pesquisa constituíam um trabalho prévio, e não o objetivo final a ser alcançado. Fica perceptível uma crítica ao positivismo e a uma ideia de Filologia Clássica que a considerava como a atividade de reunir e descrever documentos. Ou seja, deveria existir um critério interpretativo intersubjetivamente construído e compartilhado que ultrapassasse a investigação documental, dando-lhe um sentido culturalmente mediado.

Havia a necessidade de uma significação simbólica totalizante, uma vez que as partes individuais não possuíam sentido em si mesmas (Gundolf 1947, IX). Método não correspondia à coleta documental, nem se tratava de um manual a ser seguido. Método era uma forma de vivência e, por essa razão, não podia ser aprendido, mas somente vivenciado. O apelo de Gundolf para a ideia de vivência, cerne da filosofia de Dilthey, reforçou ainda mais a sua oposição ao

positivismo das ciências naturais e a defesa de que as ciências humanas não poderiam seguir os parâmetros estabelecidos pelas ciências naturais. Ao defender o método como vivência, a orientação pragmática do pensamento de Gundolf envolveu uma relação com a temporalidade que considerava uma conexão entre o passado e o futuro, desde o tempo presente.

Método é uma forma de vivência, e nenhuma História [*Geschichte*] tem valor se não for vivenciável: nesse sentido, meu livro não trata de coisas passadas, mas de coisas presentes: daquelas coisas que ainda dizem respeito diretamente a nossas próprias vidas (Gundolf 1947, X).

A compreensão histórica mediada metodicamente pela vivência – *lebendige Geschichte* – rompia com a periodização cronológica. Na esteira da filosofia de Hume, Gundolf afirmou que o erro elementar do historiador consistia em confundir a sequência temporal com a causal, o “depois disso” com o “por causa disso”.¹³ Uma vez que as camadas e intersecções espirituais não respeitavam a organização cronológica, não podia o tempo ser cortado (Gundolf 1947, 51). Era inerente à *Erlebnis* a crítica ao tempo cronológico e a procura por uma outra relação temporal que redimensionava a experiência subjetiva.

A *Geistesgeschichte* somente se realizava mediante a vivência e, por conseguinte, por uma outra percepção da temporalidade que modificava seus objetivos. A história não tratava do encadeamento de fatos e coisas, “e sim vê o conhecimento do próprio devir e fluir, mas como um fluxo substancial indivisível” (Gundolf 1947, 52). Esse é o primeiro momento no qual Gundolf une a filosofia da vida de Dilthey à de Henri Bergson. Apontar o fluxo indivisível do tempo era, de acordo com Gundolf, a principal contribuição de Bergson para a *Geschichtswissenschaft* (Gundolf 1947, 52).¹⁴ Note-se que Gundolf, ao igualar a *Geistesgeschichte* a *Geschichtswissenschaft* não está se referindo exclusivamente à História da Literatura, mas à história científica e todos os seus campos de pesquisa. A História é sempre *Geistesgeschichte*. Fica evidente, portanto, que Gundolf se associou ao movimento interpretativo da *Geistesgeschichte*, que buscou criticar, conforme antes apontado, o positivismo e a influência das ciências naturais nas ciências do espírito.

Para Gundolf, a crise da *Kultur* se conectava diretamente ao seu próprio tempo. A crise da cultura consistia no estilhaçar dos laços da organicidade social que uniam o indivíduo à totalidade (Gundolf 1947, 53). A solução da crise e a regeneração da cultura dependiam da *Erlebnis* que promoveria o restabelecimento da cultura e do indivíduo com a totalidade. No entanto, essa renovação da cultura via *Erlebnis* não era possível em uma realidade dominada pelo racionalismo e, por isso, poetas e dramaturgos como Opitz, Gottsched e

¹³ Para Hume, as cadeias causais são uma necessidade que não é fundamentada na objetividade, mas nas conexões entre representações. Não haveria, para Hume, cadeias causais que sejam necessárias. O que havia era a combinação que associava os fenômenos, interpretando-os via causalidade. De acordo com Wolfgang Röd, “a interpretação da causalidade de Hume baseia-se na suposição ontológica de que fenômenos aparecem, na verdade, junto com outros (*conjoined*), mas não podem em si ser ligados (*connected*) a ele. Assim, se objetos são experimentados como conectados, a ligação só pode existir no sujeito, ocorrendo por meio de mecanismos psíquicos, como os que são investigados na psicologia associativa”. Cf.: (Röd 2008, 134).

¹⁴ Aqui não será tratada a influência de Bergson em Gundolf, muito importante para entender o seu *Goethe*.

Lessing apenas puderam ordenar o teatro shakespeariano, mas não inseri-lo na cultura, tornando-o parte da vida, da vivência e da totalidade orgânica.

Gundolf entendeu que o sintoma da doença da crise da cultura consistia na emancipação do corpo e do espírito, e essa disjunção provocava a incapacidade do indivíduo para se reconhecer nos produtos culturais que produzia (Gundolf 1947, 53). Esse sintoma se evidenciou na recepção de Shakespeare no século XVII pelas companhias de teatro e na apreensão do poeta inglês por Martin Opitz (1597-1639). No uso de Shakespeare feito pelas companhias teatrais estava ausente o espírito. Shakespeare era apenas um material, as companhias somente um corpo, sem união espiritual. Com Opitz se passava o contrário. Faltava-lhe a conexão com o corpo. Para Gundolf, foi Opitz quem inaugurou o domínio do racionalismo – o afastamento corpo-espírito – na poesia e no teatro alemães até o desenvolvimento do movimento *Sturm und Drang* (Gundolf 1947, 53).

O racionalismo equivalia a uma postura frente ao mundo e ao conhecimento que descartava tudo o que não era vivo. A vida se transformava em um sistema no qual o ser [*Dasein*] se tornava uma função do pensamento. O desdobramento do racionalismo na poesia foi convertê-la em um aprendizado de regras e padrões como um procedimento prévio e incontornável da composição poética. Nesse caso, a poesia não podia ser a expressão da *Erlebnis* do poeta (Gundolf 1947, 54). O racionalismo modificava o sentido dos versos que não mais transmitiam uma atmosfera espiritual, tornando-se somente um procedimento retórico¹⁵ (Gundolf 1947, 56). O próprio conceito de drama de Shakespeare se perdeu no racionalismo, diante da impossibilidade da existência de um ser que não pudesse ser submetido aos cálculos e regras impostos pelo racionalismo. Para Gundolf, o drama shakespeariano compreendia o homem como unidade indivisível de forças vivas cujas influências eram sentidas no embate com o mundo exterior (Gundolf 1947, 60)¹⁶.

Considerado por Gundolf o “gênio do racionalismo”, Johann Cristoph Gottsched (1700-1766) estabeleceu de forma definitiva a ordem e as regras da criação literária em detrimento de todos os elementos irracionais que a compunham (Gundolf 1947, 82). Gottsched foi o responsável por transpor o classicismo francês para a Alemanha. Uma vez que o espírito alemão, no entender de Gundolf, não se adequava ao racionalismo, pois era avesso à lógica e às regras, o racionalismo e, por conseguinte, o classicismo francês, significou para os alemães a separação do corpo e do espírito. Assim, para Gundolf, não havia possibilidade do florescimento da *Erlebnis* na vida literária que não promovia a reunião, via vivência, do corpo e do espírito (Gundolf 1947, 83).

¹⁵ Para Gundolf o racionalismo trouxe o domínio do verso alexandrino na poesia alemã. Tratava-se do policiamento do intelecto e do entendimento, algo que ia de encontro à alma alemã, avessa ao controle lógico. De acordo com Gundolf, o temperamento lógico dos franceses explicava o uso adequado que faziam do verso alexandrino (Gundolf 1947, 56). Está implícito aqui a oposição assimétrica entre a *Kultur* e a civilização francesa. Gundolf, ao criticar a transposição do classicismo francês para a Alemanha, feita por Johann Christoph Gottsched, entende que a própria organização política francesa no absolutismo derivava de sua ânsia por organização. Por isso, Gundolf utiliza o termo *Kultur*, nesse sentido, para os franceses, pois existia uma correspondência entre o espírito e suas produções culturais e políticas, a união do corpo com o espírito (Gundolf 1947, 83).

¹⁶ É importante informar que Gundolf compreendeu a modernidade como alegórica (separação do corpo e do espírito) e o indivíduo significativo que a ela resiste como símbolo (união do corpo e do espírito). Sua teoria acerca da modernidade se assenta nesta dicotomia. É um tema sobre o qual tratarei em outro texto, não aqui.

Gundolf não apontou um motivo específico para o esgotamento do racionalismo na Alemanha a partir do final do século XVII. Sua explicação, curiosamente, parece se assentar na filosofia da história de Hegel. O desenrolar da história universal se apresentava mediante a revelação do conteúdo supratemporal no tempo histórico (Hegel 2008, 18). A despeito do domínio do racionalismo, havia forças da vida [*Lebenskräfte*] que embora adormecidas, nunca deixaram de existir. No pensamento de Gundolf, o enfraquecimento da influência de Gottsched correspondeu à “renovação do espírito alemão, o avanço da vida, há muito esquecida” (Gundolf 1947, 86). A expansão do racionalismo gestara sua própria contradição, gerando o questionamento das regras e o retorno aos elementos irracionais. A história da recepção de Shakespeare acompanhava o desenvolvimento da história para Gundolf: uma dialética entre forças vivas e forças adormecidas que se digladiavam e cada fase correspondia ao esplendor e ao declínio da *Erlebnis*, e, por conseguinte, da *Kultur*. Quanto mais racional era uma sociedade, menos a vivência se apresentava como elemento intersubjetivo de interpretação da realidade. Com o declínio do racionalismo na Alemanha, a obra de Shakespeare progressivamente deixava de ser um material [*Stoff*] para o teatro e começava, num período de transição, a ser forma [*Form*]. A história da recepção de Shakespeare correspondia à história do desenvolvimento da *Erlebnis* e, logo, do desenvolvimento, manutenção, declínio e regeneração da *Kultur* alemã.

No processo de esmorecimento do racionalismo, seu alicerce – a razão – transformara-se paulatinamente em vivência e despertava novos rumos para a recepção e compreensão de Shakespeare na Alemanha. Precedido por Johann Elias Schlegel (1719-1749), foi Lessing (1729-1781) quem pavimentou um caminho para a *Erlebnis*, desde o próprio racionalismo que defendia. Se o racionalismo de Gottsched excluía a vivência, o de Lessing a incluía (Gundolf 1947, 112). Fundador de uma estética histórica, Lessing entendeu o ato de pensar como um processo dialógico com a vida, fazendo dele a própria vivência (Gundolf 1947, 114). A condicionalidade do mundo histórico, descartado pelo racionalismo de Gottsched foi recuperado por Lessing, contribuindo para o declínio do racionalismo francês na Alemanha (Gundolf 1947, 118). O resgate do mundo histórico e sua condicionalidade foi uma importante consequência da *Hamburgische Dramaturgie* e estimulou uma recepção da obra shakespeariana que contemplasse a realidade histórica alemã e contribuísse para o declínio do classicismo francês no teatro alemão (Gundolf 1947, 126).¹⁷

O elogio de Gundolf a Lessing, no entanto, não é completo. Apesar da abertura de Lessing para a vivência e o mundo histórico, sua compreensão de Shakespeare – como dramaturgo e não como poeta – não o tornou conteúdo para o espírito alemão. Tratava-se ainda da relação entre matéria e forma [*Stoff zur Form*] e não entre conteúdo e forma [*Inhalt zur Form*] (Gundolf 1947, 124). Tratava-se ainda de uma apreensão de Shakespeare cuja trajetória se dava de fora para dentro. Estava ausente uma relação intersubjetiva da vivência daquele que desempenha o ato cognitivo da compreensão e aquele que é compreendido. Gundolf afirmou que Lessing reconheceu a vivência como elemento fundamental do entendimento racional, mas não fez dela um componente do

¹⁷ Nesse artigo, não discuto sobre o conceito de gênio proposto por Gundolf para cada período por ele analisado. Cabe mencionar que, no caso de Lessing, o gênio agrega a condicionalidade histórica, distanciando-se do gênio racionalista cujo objetivo era o aprendizado de regras atemporais em sua excelência (Gundolf 1947, 123). Para Gundolf, Lessing inseriu o subjetivismo no conceito de gênio, reconhecendo o mundo histórico.

próprio ser, restringindo-a apenas ao mundo histórico exterior. Por isso, as construções dos personagens de Lessing eram alegóricas, mesmo no caso de uma obra com objetivos moralizantes como *Nathan, der Weise*, de 1783, e não simbólicos, pois ainda faltava a Lessing a conjunção ser-vivência-mundo mediante uma relação dialógica e intersubjetiva.¹⁸ Seria a geração seguinte que transformaria Shakespeare em um conteúdo espiritual da cultura alemã.

Era como poeta, e não como dramaturgo, que Shakespeare se tornava significativo para a cultura alemã. Na Alemanha, o teatro não era criador de conteúdo espiritual e se apresentava como um meio para mero agrado do público, um fenômeno ligado muito mais ao âmbito econômico, um produto da modernidade (Gundolf 1947, 169). Se a conversão de Shakespeare em *Gebalt* do espírito alemão teria seu início com *Ugolino*, de Heinrich von Gerstenberg (1737-1823), seus contornos definitivos seriam alcançados por Herder (1744-1803) e Goethe (1749-1832). Já no seu ensaio sobre Shakespeare, publicado em 1773, Herder congregou duas influências significativas para a formação do seu pensamento. Por um lado, a influência de Lessing e a importância da realidade histórica.¹⁹ Por outro, o vínculo com o pensamento de Johann Georg Hamann (1730-1788) e sua concepção da linguagem não como um meio para o alcance de algo a ela externo, mas como a própria vivência e o próprio sentimento (Gundolf 1947, 178). Gundolf introduz um elemento essencial para sua operacionalização do conceito de *Erlebnis* conectado diretamente à linguagem.

A linguagem não expressava “o vivido [*Erlebtes*] mas é ela mesmo conhecimento, vivência [*Erlebnis*], sentimento. Ela não é um meio para objetivos racionais, mas magia, efeito, consequência, forma da força divina, de modo que as palavras são independentes dos conceitos” (Gundolf 1947, 178). A vivência encerra uma dinâmica temporal na qual a ideia de um conhecimento vivo é dominante, perceptível na distinção entre o vivido [*Erlebtes*] e a vivência [*Erlebnis*] diretamente associada ao conhecimento. Não que a vivência exclua o passado em detrimento do presente. A vivência é a convergência entre as experiências significativas do passado e o tempo presente no qual essa harmonia se realiza. O passado via vivência é, antes de tudo, vivo, encontra seu sentido no tempo presente.

Herder foi o primeiro a sublinhar a importância da individualidade e do desenvolvimento para a compreensão da realidade histórica e como princípio da história universal (Gundolf 1947, 180). É evidente que Gundolf sublinhou essas duas características do pensamento histórico de Herder – hoje já consagradas pela historiografia – para vinculá-las à vivência. O artista seria aquele cuja individualidade estava aliada ao desenvolvimento histórico de um povo. Portanto, e isso importa muito a Gundolf, a vivência individual existe na medida em que se conecta ao desenvolvimento histórico de uma cultura, no caso a

¹⁸ Na composição do verso, Gundolf afirmou que Lessing inseriu o verso branco para o drama. Nesse ponto, Gundolf iguala o verso branco de Lessing ao verso alexandrino (ver nota 12) do racionalismo. Seu verso provinha da lógica e não era a expressão de um estado apaixonado (Gundolf 1947, 124). Ou seja, os versos de Lessing são construídos de fora para dentro, enquanto os de Shakespeare o são de dentro para fora. O verso branco de Shakespeare é simbólico (Gundolf 1947, 139). Assim, Lessing não foi, para Gundolf, um poeta, pois seus versos não eram simbólicos e não partiam do ser para o mundo.

¹⁹ Gundolf reconheceu que Herder desenvolveu a questão da realidade histórica. Gundolf atrelou a ideia de desenvolvimento da filosofia de Herder à impossibilidade da imitação, pois não havia mais regras (Gundolf 1947, 179). Gundolf não tece uma relação direta com o declínio da historiografia tradicional exemplar, ou *magistra vitae*, mas ela pode estar presente como plano de fundo.

alemã. Nisso constituía a totalidade, o cosmos, para Gundolf. Era na e para a cultura alemã que a vivência se realizava. Assim, a vivência do indivíduo está diretamente atrelada a sua realidade histórica e a expressão da vivência do artista engloba também a do povo (Gundolf 1947, 187). A vivência é, para Gundolf, também a possibilidade de transformação da realidade social.

A profícua análise de Gundolf sobre a filosofia e o pensamento histórico de Herder, com ênfase no desenvolvimento, na individualidade e na vivência, desagua na afirmação de que ainda restava a tarefa de transformar o pensamento de Herder em um conhecimento que fosse produtivo. Apesar de seus esforços, Herder não conseguira transformar Shakespeare em um elemento ativo e atual para a vida alemã de seu tempo. Ao realçar a individualidade histórica de Shakespeare, Herder o consagrou em um personagem histórico que, embora importante, não se conectava a atualidade, ao movimento da vida (Gundolf 1947, 191). No entanto, e Gundolf não viu nisso uma contradição, Herder, ao salientar a realidade histórica de Shakespeare, buscou fazê-lo mediante uma visão da totalidade onde o indivíduo se encontrava inserido em uma realidade cósmica (Gundolf 1947, 190). Mas essa realidade cósmica, e a dinâmica temporal que nela se encerra, não estava unido à contemporaneidade de Herder.

A relevância de Herder para a recepção de Shakespeare e sua influência na formação do espírito alemão era inegável e, por isso, a análise de seu pensamento integrava o conhecimento histórico. Goethe, todavia, não podia ser compreendido somente do ponto de vista histórico, pois o poeta alemão – sua vida, sua obra e seu pensamento – estava “conectado diretamente com o nosso cotidiano e constantemente forma nosso ser” (Gundolf 1947, 195).

Dentre todos os autores do classicismo alemão, *deutsche Klassik*, a relação de Goethe com Shakespeare foi distinta devido a sua capacidade para formar [*bilden*] a matéria [*Stoff*] (Gundolf 1947, 200). Gundolf, a partir de Goethe, problematizou o ideal alemão de *Bildung*, mediante um jogo de palavras de difícil tradução. Trata-se da conjunção dos sentidos dos termos *bilden-Bild-gebildet-Bildung* e sua função eminentemente pragmática, que justifica Gundolf ter considerado Goethe como elemento constituinte do cotidiano.

Na visão intuitiva de Gundolf, a natureza poética e criativa de Goethe foi fundamental para a sua compreensão de Shakespeare. Goethe não entendeu Shakespeare como um poeta do passado. Mediante a vivência, Goethe promoveu um diálogo intersubjetivo com a obra de Shakespeare e de sua própria vivência. Nesse sentido, havia uma troca de vivências que produzia um diálogo entre o passado e o presente. Shakespeare torna-se, via Goethe, sempre atual, sempre vivo e não apenas histórico (Gundolf 1947, 205).

Em *Götz von Berlichingen*, Gundolf afirmou que Goethe apreendeu o sentido da história não “como um distante mundo anterior que ele poderia encontrar como um observador externo, mas um elemento da sua própria vida, um presente” (Gundolf 1947, 208). Essa ideia de história de Goethe, presente em seu *Götz*, porta uma característica vital para Gundolf. Ela estava atrelada ao pertencimento cultural alemão. A influência de Shakespeare – que Gundolf não explica detalhadamente - na construção de *Götz* como personagem simbólico da germanicidade passa pela vivência goetheana de um pertencimento cultural que, no caso alemão, engloba a ideia do que se poderia chamar de identidade nacional (Gundolf 1947, 209). Goethe possuía uma *Bildersprache*, ou seja, uma linguagem que formava, que correspondia ao seu próprio pensamento e sua vivência. Sua linguagem não advinha de algo que lhe fosse externo (Gundolf 1947, 213). A *Bildersprache* de Goethe era, portanto, simbólica, ou seja, expressão da união do

indivíduo com o cosmos, ou seja, a *Kultur* alemã. Foi assim que Goethe compreendeu Shakespeare, tornando-o conteúdo da *Bildung* alemã.

Considerado uma vértebra do espírito alemão, o *Sturm und Drang* se conectou a uma crítica da burguesia e da cultura diretamente associada à relação com a temporalidade. Gundolf dividiu o período em dois momentos, a fim de salvaguardar a figura fundamental de Schiller a quem dedicou um capítulo subsequente. A principal característica do *Sturm und Drang* era sua ligação exclusiva com o contemporâneo, com as questões circundantes do seu próprio tempo, e uma visão deficiente do todo que compactuasse com a ideia de Gundolf da valorização do elemento a-histórico. De acordo com Gundolf, essa atitude era típica dos literatos e não dos poetas, e constituía o *ethos* da burguesia econômica. Esse era o caso de dramaturgos como Johann Anton Leisewitz (1752-1806) e Heinrich Leopold Wagner (1747-1779).

O construto de Gundolf entre literatura e poesia é basilar para sua visão de tempo relacionada à vivência. Literatura e poesia constituem uma postura frente ao mundo e às suas manifestações culturais e não diz respeito a uma forma narrativa específica. Não foi por acaso que Gundolf afirmou que Goethe apreendeu Shakespeare como poeta e não como dramaturgo. A visão de um poeta para outro. A perspectiva literária assumia uma responsabilidade frente ao mundo circundante e aos seus problemas, era atual. Faltava, contudo, o eterno, o a-histórico, aquilo que cabia aos poetas desempenhar. Quanto mais a perspectiva literária ocupasse um lugar dominante, menos capacidade teria para transformar os produtos culturais em conteúdo [*Gehalt*] do espírito alemão (Gundolf 1947, 209). Na sua crítica da cultura, Gundolf entrelaçou a valorização do eterno à ideia de povo. Ao criticar a popularidade de *Lenore*, de Gottfried August Bürger (1747-1794), Gundolf acusou o poeta de confundir o sentido de povo, dando-lhe um contorno simplista e popular que explicaria o sucesso da obra (Gundolf 1947, 245). O povo se constituía e sobrevivia como um enfrentamento da civilização e se fundamentava por uma força elementar primeira [*Urkraft*] que se revelava nos produtos culturais (Gundolf 1947, 245).

O inegável tom aristocrático de Gundolf manifestava a sua própria posição frente ao questionamento sobre quem deveria desempenhar a fausta incumbência de definir o significado da cultura alemã, ou seja, da própria identidade dos alemães. Gundolf viveu em um mundo no qual o seu grupo social – a burguesia culta alemã – perdera sua função social de fundamentar a cultura alemã. Diante da experiência das mudanças políticas e sociais que abalavam seu mundo, Gundolf entendeu a definição de povo como uma força primeira que existia na eternidade e se manifestava em produtos culturais que, germanizados, tornavam-se conteúdo do espírito alemão. Esse ciclo dependia da vivência e do diálogo intersubjetivo e temporalmente articulado. Novamente: a vivência é uma força de transformação social que articula desde o presente, o passado e o futuro e promove a dialética entre o temporal e o atemporal.

Gundolf retornou a Goethe no seu derradeiro capítulo sobre o romantismo e o classicismo alemães. No meu entendimento, o retorno a Goethe ultrapassa a análise da influência de Shakespeare, e cumpre a função de apresentar um paradigma para a História da Literatura que contempla a observação de toda experiência histórica significativa. Para Gundolf, era necessário voltar a Goethe e ao romantismo alemão. Tratava-se de uma genealogia na qual o próprio Gundolf desejava se inserir a fim de remediar a *Kultur* alemã e definir seus caminhos. Reunificar o indivíduo com a totalidade era

a missão de poetas como Stefan George – e, por conseguinte, de seu círculo ao qual Gundolf pertencia.

Antes de Goethe, Friedrich Schiller (1759-1805), mediante seu teatro moralizante, inseriu Shakespeare na *Bildung* alemã. Todavia a obra de Schiller ainda respondia a um anseio externo ao próprio ser, a saber, a exigência moral. Por essa razão, Schiller manteve com o mundo uma relação ainda alegórica (Gundolf 1947, 260). O problema para Gundolf era que a *Bildung* com a qual Schiller se comprometera era uma *Bildung* do povo [*Pöbel*], popular, porém não aquela da *Kultur* alemã, promovida pela burguesia culta. Gundolf reforçou a faceta aristocrática de seu pensamento, pois a *Bildung* de Schiller não correspondia ao ideal de uma formação do espírito desde uma perspectiva bastante restrita. Poucos poderiam ter acesso à *Bildung* de contornos aristocráticos, como a de Goethe, mas eram esses poucos que deveriam formatar, fundamentar e manter a cultura alemã.

Na perspectiva de Gundolf, desde *Iphigenie auf Tauris*, Goethe compreendeu o papel do indivíduo e sua relação com o mundo de maneira distinta de Shakespeare. Era como expoente da massa, do povo [*Pöbel*], que o indivíduo se apresentava nas obras de Shakespeare. Goethe trilhou o caminho oposto ao conceber o indivíduo como representante de um tipo burguês, mas muito diferente da massa (Gundolf 1947, 279-280). Em *Iphigenie* e *Egmont*, a correlação com o mundo histórico era também divergente. Se para Shakespeare, o mundo histórico era fundamental e seus personagens o encarnavam, para Goethe a condicionalidade histórica era ainda uma coincidência. Assim, Gundolf denominou *Egmont* como um “*Geschichtsdrama ohne Geschichtsluft*”, um drama histórico sem o ar da história (Gundolf 1947, 280). A construção de uma relação simbólica com o mundo se realizaria em *Wilhelm Meister*, seu *Bildungsroman*. *Fausto* construiria a ponte entre as duas tendências, o mundo simbólico construído no e pelo indivíduo e o mundo histórico (Gundolf 1947, 281).

Bildungsroman, para Gundolf, dizia respeito a uma tendência da direção que seria seguida por Goethe, e não cabia uma discussão sobre o gênero literário do romance de formação. O *Bildungsroman* de Goethe, mediante sua *Bildersprache*, correspondia a expressão da própria vivência de Goethe, o rebentar de sua *Bildung* no mundo, dando a sua obra um valor simbólico (Gundolf 1947, 280). Neste sentido, a presença significativa de Shakespeare em *Wilhelm Meister* – cabe lembrar que no livro a companhia teatral de Wilhelm Meister se dedica a uma encenação de Hamlet - não constituía para Goethe apenas um objeto. Era parte de sua própria vida e vivência e, por essa razão, era na obra uma imagem [*Bild*] que, nesse caso, diz respeito a um conteúdo do espírito. Sutilmente, Gundolf inseriu a transformação de Shakespeare em conteúdo espiritual dos alemães que se realiza mediante vivência, insere-se na *Bildung* e alcança a realidade histórica. A imagem [*Bild*] que Gundolf, nesse caso acertadamente, observou em Goethe era expressão da *Bildung* e, logo, do espírito alemão e de sua fundamentação identitária.

Foi via Goethe, portanto, que ocorreu “a entrada definitiva” de Shakespeare “na *Bildung* alemã como conteúdo” [*Gehalt*] (Gundolf 1947, 285). O Shakespeare alemão se realizava mediante a vivência de Goethe e se conformava como elemento imprescindível da *Bildung*. A correlação temporal reaparece, pois Shakespeare, ao ser conteúdo da *Bildung*, torna-se realidade [*Wirklichkeit*] e não algo do passado, apartado do presente. Shakespeare se apresentava agora como uma imagem primeva [*Urbild*] dos acontecimentos contemporâneos (Gundolf 1947, 284-285).

Gundolf voltou a atrelar sua discussão epistemológica à realidade histórica do seu próprio mundo, sugerindo, sem dúvida, uma possível solução para a crise da cultura e, por extensão, do conhecimento científico. O romantismo e o classicismo compartilhavam a oposição ao racionalismo e “todas as desavenças que haviam surgido dos propósitos racionalistas estavam resolvidas, e apenas em um tempo de barbarismo artístico e enfraquecimento espiritual, como a segunda metade do século XIX, poderiam se alastrar novamente” (Gundolf 1947, 286). “Sentimento do mundo”, o romantismo se apresentava como uma tendência que se fazia ainda presente em seus propósitos. Junto ao classicismo, foi responsável por construir o espírito alemão (Gundolf 1947, 290). Não por acaso, no decorrer de todo o seu livro, Gundolf sustentou que o racionalismo era antagônico à natureza alemã.

A linguagem encerra o movimento que parte do presente numa dupla via para o passado e para o futuro. Para Gundolf, “a linguagem de cada povo contém passado e inclui seu futuro” (Gundolf 1947, 313). O espírito alemão se mantém e se renova mediante a vivência dos indivíduos significativos – intelectuais, poetas e artistas – que se manifesta na linguagem. A linguagem guardava um tipo de latência das experiências do futuro.

A linguagem é, simultaneamente, passado e futuro. Ela é a primeira a portar o passado espiritual vivido de um povo, e quem vivencia esta linguagem como tal, como movimento vivo, quem tem a vivência da linguagem [*Spracherlebnis*], experimenta por meio dela uma gama de destinos que podem ser nela expressos, sem ter que aceitá-los primariamente. A linguagem é futura, ou seja, os germes de todas as coisas que ainda não foram vivenciadas por um espírito do povo mas que estão nela e ainda podem ser vivenciadas (Gundolf 1947, 314).

Gundolf encerra sua obra sem tecer uma conclusão, mas clamou por uma transformação do conhecimento científico. “O que a ciência e filosofia alemãs no século XIX consideraram sobre Shakespeare”, observou Gundolf, “foi novo material [*Stoff*], mas nenhum novo espírito” (Gundolf 1947, 317). Ao retomar a dicotomia entre literatura e poesia, Gundolf assertivamente expressou que o século XIX dera vazão à “simples literatura”, mas não a um “movimento espiritual” que se apresentasse poeticamente (Gundolf 1947, 318). Para Gundolf, a transformação de Shakespeare em conteúdo do espírito alemão – da *Bildung* – e, por consequência, da identidade alemã fora um processo iniciado com Lessing, no século XVII, ao pavimentar o caminho para que a vivência paulatinamente se tornasse metodicamente dominante. Esse Shakespeare germanizado alcançou seu esplendor no romantismo e terminara no decorrer do século XIX, diante do crescimento do racionalismo e da influência das ciências naturais nas ciências do espírito. Reestabelecer a cultura passava pela vivência, como princípio metódico e como princípio de transformação social, num elo entre vivência, formação e cultura.

PERSPECTIVAS FINAIS
A CRISE DA *KULTUR* COMO HORIZONTE INTERPRETATIVO
DISCIPLINAR-EPISTEMOLÓGICO

O processo de germanização de Shakespeare de material a conteúdo do espírito alemão possui como pressuposto a ideia de *Geist* e um diagnóstico de uma crise da *Kultur*. Desde o final do século XIX, seu mundo estava enfermo. E essa doença da cultura do seu tempo, como aquela do século XVII, tinha uma razão: o fortalecimento do racionalismo e o enfraquecimento da *Erlebnis*. Pulverizados ao longo da narrativa de Gundolf, os paralelos entre a crise da cultura do passado e a do seu tempo reforçam a função pragmática da obra e sua interlocução com o passado e as possibilidades de futuro desde o presente.

Evidente que se poderia questionar o próprio estatuto do conceito moderno de História na obra de Gundolf. A meu ver, o conceito moderno de História se apresenta em Gundolf pela consciência de que a História se desenrola processualmente e mantém com o passado uma relação genética. Todavia, seria precipitado afirmar que Gundolf não manteve um resquício da historiografia tradicional exemplar, *magistra vitae*, e sua premissa básica de que seria possível tecer exemplos para a ação dos homens no tempo presente. Gundolf não afirmou que a tarefa da historiografia – seja ela da literatura ou não – consistia em dar aos homens exemplos válidos independentes das conjunturas históricas. Também não compartilhou do princípio básico da historiografia exemplar, a saber, a necessidade de que a natureza humana fosse imutável. No entanto, Gundolf não deixou de cultivar – ideia tão cara ao próprio conceito de *Bildung* – a esperança de que se poderia aprender algo com os homens do passado que nos auxiliasse a entender o presente e a melhorar, desde a sua perspectiva, o futuro. Concordo com Koselleck (2006a), ao afirmar que na transição da historiografia exemplar para o conceito moderno de História não ocorreu uma dissolução completa do *topos*. A História não mais tecia exemplos atemporalmente válidos, mas continuava a ser instrutiva.

Ao mobilizar o verbo *bilden* para se referir ao fazer historiográfico, Gundolf propôs uma relação com a temporalidade na qual a valorização do a-histórico se manifestou. Gundolf não excluiu o passado histórico, mas enfatizou que sua importância se dava na medida em que se tornava realidade para o tempo presente. Ela poderia instruir os homens no tempo presente diante de suas possibilidades de ação no mundo histórico. Se a função da História e, no caso de Gundolf da História da Literatura, era formar [*bilden*], então ela se entrelaçava à *Bildung*. Retomo o jogo de palavras *bilden-Bild-gebildet-Bildung*.

A função do conhecimento era formar [*bilden*] uma imagem [*Bild*] ligada a uma totalidade – no caso de Gundolf a *Kultur* alemã. Ao se formar, os indivíduos absorviam esta imagem – atrelando-a ao seu mundo histórico – e se tornavam formados [*gebildet sein*]. Uma vez formados nesse cosmos da cultura alemã, os indivíduos promoviam a *Bildung* e absorviam esse tipo de memória nacional que fundamentava a identidade cultural dos alemães. Essa formação do espírito dependia, para Gundolf, da vivência, de um diálogo intersubjetivo entre os homens do passado cujas vivências se manifestavam em suas obras, e os homens do presente. A solução da crise da cultura, para Gundolf, se encontrava nesse ciclo. Ao formar o espírito, mediante vivência, esse conhecimento se voltava ao mundo externo, modificando-o. Assim, a *Bildung* se realiza como uma dialética entre passado, presente e futuro.

Isso valia igualmente para o conhecimento científico que deveria auxiliar a realização ciclo formativo. Era mesmo a sua função pragmática. Gundolf poderia não ter concordado com o positivismo de Scherer, mas o seguiu ao afirmar que a história da literatura deveria se comprometer com o *ethos nacional*. Como Scherer, Gundolf viu no romantismo o momento central do desenvolvimento da cultura alemã. A hipótese de que Gundolf propunha um retorno epistemológico para aos ideais de Goethe não pode ser descartada. Compartilhou com Danzel, apesar de Gundolf afirmar a importância social do conhecimento científico, mesmo que de um ponto de vista aristocrático, a importância da união estética entre o indivíduo e o cosmos.

A História da Literatura de Gundolf, como *Geistesgeschichte*, destacou a literatura moderna, por vezes preterida no desenvolvimento disciplinar da Germanística. Gundolf procurou em seu *Shakespeare* apresentar e analisar o caminho formativo do espírito alemão que se realizava na *Kultur* que se constituía via *Erlebnis*. A cultura alemã constitui para Gundolf um horizonte interpretativo fundamental que justificou suas escolhas epistemológicas e a função social do conhecimento por ele produzido, mesmo que para poucos. Neste sentido, a cultura era basilar para a própria existência disciplinar da História da Literatura. Era na cultura e para a cultura que o conhecimento científico deveria se voltar e, sendo, assim, estava comprometido com a fundamentação da identidade alemã.

Em determinada cena de *Júlio César*, um dos conspiradores, Cassius, questiona Brutus: “pode ver seu rosto?”. Então, Brutus lhe responde: “Não, Cassius; pois os olhos não se veem senão por outras coisas que o reflitam” (Shakespeare 2017, 314). Essa reflexão – só nos vemos mediante aquilo que nos enxerga de volta – serviria totalmente para o Shakespeare de Gundolf. Shakespeare passou a existir, como conteúdo do espírito, e logo, da cultura e da *Bildung*, quando os alemães para ele se voltaram imbuídos do pertencimento ao seu cosmos cultural. Somente nesse momento, o Shakespeare de Gundolf olhou de volta para os alemães, integrando-os, mediante um diálogo intersubjetivo de vivências, entre o passado e o futuro desde cada presente.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Aleida; FRIESE, Heidrun. *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- BONTEMPELLI, Pier Carlo. *Knowledge, Power and Discipline. German Studies and National Identity*. London; Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- DAINAT, Holger. “Von der neueren deutschen Literaturgeschichte zur Literaturwissenschaft: die Fachentwicklung von 1890 bis 1913/14”. In: FOHRMANN, Jürgen; VOBKAMP (Hg.). *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1994.
- DILTHEY, Wilhelm. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. Tradução: Marcos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. In: GROETHUYSEN, Bernhard; JOHACH, Helmut (Hg.). *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften*. Bd. XXVI. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- ECKERMAN, Johann Peter. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida 1823-1832*. Tradução: Mario Luiz Frungillo. São Paulo: Unesp, 2016.
- FORHMANN, Jürgen. *Das Projekt der deutschen Literaturgeschichte. Entstehung und Scheitern einer nationalen Poesiegeschichtsschreibung zwischen Humanismus und Deutschen Kaiserreich*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1989.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- GÖTZE, Karl Heine. “Die Entstehung der deutschen Literaturwissenschaft als Literaturgeschichte: Vorgeschichte, Ziel, Methode und soziale Funktion der Literaturgeschichtsschreibung im deutschen Vormärz”. In: MÜLLER, Jörg Jochen. *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 2. Germanistik und deutsche Nation 1806-1848*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1974.
- GUNDOLF, Friedrich. *Shakespeare und der deutsche Geist*. Godesberg: Helmut Küpper, 1947.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Tradução: Maria Rodrigues, Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008
- HERMANN, Jost. *Literaturwissenschaft und Kunstwissenschaft. Methodische Wechselbeziehungen seit 1900*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1971.
- KOLK, Rainer. “Liebhaber, Gelehrte, Experten. Das Sozialsystem der Germanistik bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts”. In: FOHRMANN, Jürgen; VOBKAMP, Wilhelm (Hg.). *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1994.
- KÖNIG, Christoph; LÄMMERT, Eberhard (Hg.). *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*. Frankfurt am Main: Fischer, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart. “A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos e assimétricos”. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradutor: Wilma Patrícia Mass, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. “Alemanha, uma nação atrasada?”. In: KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do Tempo: estudos sobre História*. Tradução: Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. “Historia Magistra Vitae – Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento”. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradutor: Wilma Patrícia Mass, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

- KOSELLECK, Reinhart. “Três mundos civis? /Três mundos burgueses? Sobre a semântica comparativa da sociedade civil/burguesa na Alemanha, na Inglaterra e na França”. In: KOSELLECK, Reinhart. *História de Conceitos*. Tradução: Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- MÜLLER, Jörg Jochen. *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 2. Germanistik und deutsche Nation 1806-1848*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1974.
- RÖD, Wolfgang. *O Caminho da Filosofia 2*. Brasília: Tradução: Maurício Mendonça Cardoso; Caio Heleno da Costa Pereira; Roniere Ribeiro do Amaral. Editora Universidade de Brasília, 2008.
- SCHOLTZ, Gunter. “Diltheys Geschichtstheorie”. In: SCHOLTZ, Gunther (Hg.). *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*. Göttingen: V&R Unipress, 2013.
- SHAKESPEARE, William. Júlio César. In: *Grandes obras de Shakespeare: volume 3: peças históricas, inglesas e romanas*. Tradução: Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- WEHRLI, Max. “Was ist Geistesgeschichte?” In: KÖNIG, Christoph; LÄMMERT, Eberhard (Hg.). *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Da Filologia à Literaturwissenschaft
A TRANSIÇÃO DISCIPLINAR DA GERMANÍSTICA NA OBRA DE
FRIEDRICH GUNDOLF
Artigo recebido em 05/10/2022 • Aceito em 14/06/2023
DOI | doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.74116
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 U F S A T Z

*Von der Philologie zur
Literaturwissenschaft*
DIE DISZIPLINÄRE TRANSITION
DER GERMANISTIK IM WERK
FRIEDRICH GUNDOLFS

WALKIRIA OLIVEIRA SILVA
Universidade Federal de Uberlândia
Uberlândia | Minas Gerais | Brasilien
walkiria.silva@ufu.br
orcid.org/0000-0001-9530-8881

Der Aufsatz untersucht das 1911 erschienene Werk Friedrich Gundolfs, *Shakespeare und der deutsche Geist*, um es mit der erkenntnistheoretischen und fachlichen Entwicklung der Germanistik, insbesondere der Literaturgeschichte zu verbinden. Der aus der Philosophie Wilhelm Diltheys herstammende Erlebnisbegriff wird hervorgehoben, weil er einen entscheidenden Einfluss auf die Germanisten in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ausgeübt hat. Dieser Aufsatz gliedert sich in drei miteinander verbundenen Abschnitten. Der erste wird auf die fachliche Entwicklung der Germanistik mit Betonung auf der Literaturgeschichte eingehen. Der zweite Abschnitt umfasst die erkenntnistheoretischen und fachlichen Veränderungen der Literaturgeschichte, die am Ende des 19. Jahrhunderts stattfanden, sowie die Bedeutung des Erlebnisbegriffs in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Der dritte und letzte Abschnitt erörtert das Buch Gundolfs, *Shakespeare und der deutsche Geist*, verknüpft es mit den Themen der zwei ersten Abschnitte und analysiert die Verwendung des Erlebnisbegriff entlang des Buches wie auch die Verbindung mit der gesellschaftlichen Rolle der Wissenschaft.

*Literaturgeschichte; Geistesgeschichte;
Germanistik; Erlebnis; Bildung*

ARTIGO

*Da Filologia à
Literaturwissenschaft*
A TRANSIÇÃO DISCIPLINAR DA
GERMANÍSTICA DA OBRA DE
FRIEDRICH GUNDOLF

WALKIRIA OLIVEIRA SILVA
Universidade Federal de Uberlândia
Uberlândia | Minas Gerais | Brasil
walkiria.oliveiras@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9530-8881

Analisar a obra de Friedrich Gundolf, *Shakespeare und der deutsche Geist*, publicada em 1911, vinculando-a ao desenvolvimento epistemológico e disciplinar da Germanística e, especialmente, da História da Literatura, é o principal objetivo do artigo que aqui se apresenta. Neste sentido, enfatiza-se a o conceito de vivência, advindo da filosofia de Wilhelm Dilthey, importante influência para os germanistas nas primeiras décadas do século XX. Este artigo se divide em três partes inter-relacionadas. A primeira apresenta o desenvolvimento disciplinar da Germanística, ressaltando o lugar da História da Literatura nesse processo. A segunda compreende as transformações epistemológicas e disciplinares da História da Literatura, ocorridas no final do século XIX, e a importância do conceito de vivência, a partir da primeira década do século XX. Por fim, a última parte, analisa o *Shakespeare* de Gundolf, relacionando-o às partes anteriores e salientando o uso do conceito de vivência pelo autor e sua conexão com a função social do conhecimento científico.

*Germanística – História Intelectual –
História da Literatura – Vivência*

Am Ende des 19. Jahrhunderts, zahlreiche Intellektuellen die sich mit der deutschen Sprache und Literatur beschäftigten, interessierten sich für Untersuchungen über Literaturgeschichte und bemühten sich um ihre fachlichen Eigenschaften, sowie um die Darlegung ihrer politischen und gesellschaftlichen Rolle. In diesem Zusammenhang gewann Diltheys Philosophie, insbesondere seine Erlebnisbegriff, zunehmenden Einfluss auf die Literaturgeschichte und veranlasste eine Annäherung an den erkenntnistheoretischen und sozialen Bereichen der Literaturgeschichte.

Die Befolgung der fachlichen Entwicklung der Literaturwissenschaft stellt einen Weg dar, über den es möglich ist, die erkenntnistheoretischen Verwandlungen der Germanistik seit dem 19. Jahrhundert bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts zu beobachten. Die Betrachtung der Formen der Literaturgeschichte und ihrer Verbindungen mit der Literaturwissenschaft erlaubt es, die dialogischen Beziehungen zwischen ihrer fachlichen und erkenntnistheoretischen Entwicklung und der sozialen Funktion ihres Wissens zu erleuchten.

Die Veröffentlichung von Friedrich Gundolfs *Shakespeare und der deutsche Geist*, machte es deutlich, welche neuen Wege die Literaturgeschichte in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts eingeschlagen hat. In Gundolfs Buch, wurde der Erlebnisbegriff Wilhelm Diltheys nicht nur als methodische Möglichkeit, sondern als grundlegenden Bestandteil der sozialen Verwandlung hervorgehoben. In seinem Buch hat Gundolf der Erklärung seiner theoretischen Entscheidung kein ausschließliches Kapitel gewidmet. Entlang seines Büches fügte Gundolf aber bedeutende Hinweise auf die erkenntnistheoretischen und fachlichen Veränderungen ein, die sich in der Germanistik, insbesondere in der Literaturgeschichte stattfanden.

Dieser Beitrag gliedert sich in drei miteinander verbundenen Teilen ein: der erste befasst sich mit der Entwicklung des Fachs Germanistik und der Rolle der Literaturgeschichte, während des 19. Jahrhunderts. Der zweite stellt die erkenntnistheoretischen und fachlichen Veränderungen dar, die sich in der Literaturgeschichte am Ende des 19. Jahrhunderts sich entwickelte. Mit Bezug auf die beiden vorherigen Teile, der letzte untersucht das Werk Friedrich Gundolfs, insbesondere seine Verwendung der Erlebnisbegriff¹.

DIE WISSENSCHAFTLICHE ENTWICKLUNG DER GERMANISTIK IM 19. JAHRHUNDERT UND DIE LITERATURGESCHICHTE

Der erste an der damals neu gegründeten Humboldt Universität eingerichtete Lehrstuhl für Germanistik wurde Germanistik wurde im Jahr 1810 von Friedrich von der Hagen (1780-1856) übernommen. Dieser Lehrstuhl für Germanistik hatte verfolgte zwei Schwerpunkte: der erste, grundlegend für die Etablierung des Faches, ging von der Altertumswissenschaft aus und entsprach im allgemeinen, der klassischen Philologie. Der zweite Schwerpunkt hat Untersuchungen umfasst, die sich mit der Literatur von 16. Jahrhundert an bis zur Gegenwart befassten. Es ist bemerkenswert, dass die Geschichte der neueren Literatur als unwichtiger angesehen wurde. Sie hat mit der Literaturwissenschaft, Literaturgeschichte und Literaturgeschichtsschreibung

¹ Ich möchte Estevão Martins und Helmut Galle herzlich für ihre sorgfältige Lektüre danken.

ungewisse fachliche Beziehungen gepflegt sowie verwirrende Begriffe verwendet (BONTEMPELLI, 2004: 12).

Am Anfang des 19. Jahrhunderts, mit der preußischen Niederlage gegen Napoleon und der Auferlegung eines demütigenden Friedensvertrages (sowie mit der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches) wurde die Germanistik mit dem bürgerlichen Projekt des Aufbaus einer nationalen Identität verbunden (BONTEMPELLI, 2004: 2). Die dieses Projekt des Bürgertums begleitende Verwandlung des politischen und gesellschaftlichen Sprachgebrauchs hat sich im Interesse für die deutsche Sprache als einen wissenschaftlichen Gegenstand manifestiert, gefolgt von dem zunehmenden Gebrauch der deutschen Sprache statt des Lateins, unter der Einfluss von Humboldts Erziehungsreform, ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

In seiner Rede auf der ersten Germanistenversammlung, die 1846 in Frankfurt stattfand, verstand Jacob Grimm (1785-1863) die Germanisten als diejenigen die sich mit dem Studium der deutschen Sprache, dem deutschen Recht und der Geschichte des deutschen Altertums befassen². In diesen Gegenständen der Germanisten waren die deutsche Dichtung und Sprache dem Recht und Geschichte vorgezogen. Die herrschende Position plädierte damals dafür, dass die Philologie die Vergangenheit mythologisiere, um sie pragmatisch in den Dienst des damals vorherrschenden nationalen Identitätsprojekts zu stellen (BONTEMPELLI, 2004: 6). Der Zusammenhang zwischen der Germanistik und der Literaturgeschichte, insbesondere der neueren Literatur, blieb unbeständig und wurden von der Fragestellung ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Rolle durchgedrungen (GÖTZE, 1974: 167-168).

Als leitende Disziplin, als Altdeutsche Philologie bezeichnet, trat die Philologie in die Universitäten ab 1840 ein und hat das philologische Studium des deutschen Mittelalters geleitet. Die Philologen verstanden sich als Mitgliedern einer Gemeinschaft von hermeneutischen Wissenschaftlern, die einen Reihen von Regeln mit universaler Gültigkeit zu Deutungen des Textes aufzubauen suchten. Als Begründer der deutschen Philologie als akademische Fach betrachtet, hat Karl Lachmann (1793-1851) die Erbschaft der Altertumswissenschaft, das heißt die Überlegenheit der Philologie, in der Germanistik bewahrt.

Mit seinem Schüler und späteren seinem Nachfolger im Berlin Moritz Haupt (1808-1874), begründete Lachmann die disziplinäre Gemeinschaft der Germanistik, die sich durch theoretische und methodische Grundlagen die ihre wissenschaftliche Tätigkeit von Dilettanten abgrenzte. Unter der Leitung von Lachmann und Haupt, wurde 1841 die *Zeitschrift für deutsches Altertum* gegründet. Nach Bontempelli (2004: 22), war die Zeitschrift wichtig für die Gründung der „Berliner Schule“, die ein Muster für die gesellschaftlichen und institutionellen Rolle der Germanistik sein sollte. Angesichts der Einrichtung des ersten Seminars für deutsche Philologie, im Jahr 1858, an der Universität Rostock unter

² Eingeladen waren, unter anderem: die Historiker Ernst M. Arndt, Friedrich C. Dalmann, Georg G. Gervinus und Leopold von Ranke. Neben den Brüder Grimm, waren bedeutenden Philologen eingeladen: Karl Lachmann, Moritz Haupt und Ludwig Uhland. Nach Bontempelli (2004: 3) Literaturhistoriker waren nicht eingeladen. Sogar Gervinus, der bereits Bände seiner *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen* veröffentlicht hatte, war nicht als Historiker eingeladen, aber aus anderen Gründen. Welche Gründe gibt Bontempelli nicht an. Jedenfalls, die Literaturgeschichte war von der Germanistik ausgeschlossen.

der Leitung von Karl Bartsch (1832-1888), hat sich die Institutionalisierung der Philologie hat sich etwas mehr gefestigt.

Rainer Kolk (1994) bekräftigt die Bedeutung Lachmanns für die institutionelle Entwicklung der Philologie und ihre disziplinäre Gemeinschaft, die also begann, sich in Gruppen, Zeitschriften und Seminaren zu organisieren und ein erfolgreiches wissenschaftliches Kommunikationsnetzwerk aufzubauen. Lachmanns Bedeutsam erhöhte sich im Jahr 1854 während des Niebelungenstreits, der mit der Veröffentlichung von Adolf Holtzmanns (1810-1870) *Untersuchungen über das Niebelungslied* auslöste. Holtzmann hat die Textkritik Lachmanns abgewertet, sowie die Arbeit seines Schülers Friedrich Zarncke (1825-1891), damals Professor im Leipzig, der sich bemühte, seinen ehemaligen Professor zu verteidigen. Tatsächlich ging es im Niebelungenstreit um eine Auseinandersetzung über die etablierte Erinnerung des Faches. Holtz widmete sein Werk Friedrich von der Haagen, der in dieser disziplinären Erinnerung mit der Tradition der Popularisierung des Wissens und der wissenschaftlichen Praxis verbunden war. Die Kontroverse warf ein Kommunikationsprobleme auf, dass das akademische *Ethos* und seine Öffentlichkeit betraf (KOLK, 1994:84-87). Das heißt: Der Niebelungenstreit ging an das Hauptproblem an, an wen Wissenschaftler ihre Texte richten sollten - an ihresgleichen oder an ein breiteres Publikum. Dieses Problem hat sich nicht gelöst, wurde – und wird noch – in den unterschiedlichen Fachgebieten immer wieder erörterte, weil es eine wichtige Überlegung über gesellschaftlichen und pragmatischen Verpflichtungen umfasst. Daher ist es also keine Überraschung, dass dieses Problem zu einem wesentlichen Thema für das Verständnis der Literaturgeschichte zu Anfang des 20. Jahrhunderts geworden ist.

Die Entwicklung der Literaturgeschichte und ihrer fachlichen Stellung verblieb in Verbindung mit der Entfaltung der deutschen Geschichte und ihrer Suche nach einer nationalen Identität blieb³. Vor dem Deutsch-Französischer Krieg, an dessen Schluss im Jahre 1871, die politische und territoriale Einigung des Deutschen Reichs unter Bismarck zustande kam, beruhten die Idee und die Wahrnehmung der Kontinuität – eine Gründelemente der Identitätsbildung – nicht auf der politischen oder territorialen Welt, sondern auf der kulturellen. Ein einziges deutsches Volk existierte nicht, sondern viele verstreute Völker, die an eine ähnliche Sprache und kulturellen Elementen teilgenommen haben. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts existierte die Idee eines deutschen Volkes, als die Zeiterfahrung von etwas durch dessen Veränderung sie sich in einen Erwartungsbegriff dessen, das in der Zukunft verwirklichen würde (KOSELLECK, 2014: 342).

Zusammen mit dieser Erwartung spielte die Literaturgeschichte eine bedeutende Rolle in den politischen Projekten, die sich zu Vormärz⁴ angeschlossen haben. Auf diese Weise verknüpfte sich die Literaturgeschichte mit den Entwicklung- und Emanzipationsprozessen des deutschen Bürgertums und seinen Plänen für eine liberale Verfassung und nationale Einheit sowie mit einer antifeudalen Reaktion zugunsten des aufstrebenden Bürgertums. Ungeachtet der Anerkennung ihrer politischen Rolle, erzielte die

³ Die Verwendung des Begriffs Identität ist neu. Der Begriff wurde in den 1940er Jahren in die Psychologie eingeführt und später von anderen Disziplinen übernommen. Nach Aleida Assmann, Identität war ein neues Wort für ein altes Problem, das in frühere Zeit mit Begriffen wie Wesen, Charakter, Bildung und Volk bezeichnet wurde (ASSMANN, 1998: 11-12).

⁴ Der Vormärz umfasst den Zeitraum von Juli 1830 (Revolutionen in Frankreich) bis März 1848.

Literaturgeschichte wenig Erfolg an den Universitäten, so dass August W. Schlegel (1767-1845) und Hoffmann von Fallersleben (1798-1874) große Schwierigkeiten hatten, um ihre Vorlesungen zu halten. Die Literaturgeschichte blühte in den bürgerlichen Salons und hat sich mit den bürgerlichen Projekten und Zielen vereinigte (GÖTZE, 1974: 182-183). Die Entwicklung der Literaturgeschichte verknüpfte sich mit der Entstehung des modernen Geschichtsbegriffs, der sich seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhundert entwickelt hat. Mit der Aufklärung und ihrem Fortschrittsgedanken verbunden, der modernen Geschichtsbegriff umfasste eine neue Zeiterfahrung, in der sich die vergangenen Erfahrungen und die zukünftigen Erwartungen in der Gegenwart ineinander verflochten waren. So wurde die Literaturgeschichte als Geschichtsschreibung um 1840 bedeutsam, also während des Vormärz und gegen Ende der Kunstperiode⁵. In diesem Sinn gilt Georg Gottfried Gervinus (1805-1871) als Begründer der Literaturgeschichte und wurde als ein Vorbild der liberalen Geschichtsschreibung im Vormärz betrachtet.

Im Jahr 1833 wurde in den *Jahrbüchern der Literatur* die Abhandlung *Prinzipien einer deutschen Literaturgeschichtsschreibung* von Gervinus veröffentlicht. Die Überschrift weist darauf hin, dass es sich in der Abhandlung um eine Geschichtsschreibung handelt, das heißt, sie behandelt den Sinn der ganzen modernen Geschichtsbegriffs. Also verstand Gervinus, dass die Literaturgeschichte sich von einer Chronologie von Verfassern und Werken zu unterscheiden sollte, weil sich die Geschichte als ein Prozess entwickelte, durch den die historischen Erfahrungen sich mit der Gesamtheit verbunden wurden (GERVINUS, 1833 apud GÖTZE, 1974: 190). In dieser Hinsicht es ist wichtig zu betonen, dass eine nationale Literaturgeschichte, durchdrungen von einer linearen Zeitlichkeit in der sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander treffen, noch nicht vorhanden war. Dafür muss noch viel getan werden.

Gervinus fünfbandiges monumentales Werk *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen*, begann im Jahr 1835 zu erscheinen. Die Geschichte der deutschen Literatur zu schreiben, entsprach dem geistlichen Leben des Deutschen, ihre Identität, zu erzählen. Wie Bontempelli (2004: 38) erwähnt, die politische Geschichtsschreibung Gervinus beruhte auf einer antinapoleonischen Ansicht, die die historische Entwicklung des Bürgertums und seine gegenwärtige Bedeutung durch eine geschichtliche Forschung darstellte.

Nach der Märzrevolution von 1848 veränderte sich die Literaturgeschichte. Infolge der Niederlage des deutschen Bürgertums, die politischen Aufgabe der Literaturgeschichte hat sich abgeschwächt. Der Erschöpfung ihrer pragmatischen Rolle folgte ein Wiederleben der Spezialisierung, wie es in der Geschichtswissenschaft geschehen war. Götze (1974:187) treffend bemerkte, dass die Vermehrung monografischer Werke nicht auf eine übermäßige Forschung in der deutschen Literatur zurückzuführen ist, sondern auf die Dominanz neuer Gedankengängen, das dem hegelschen Fortschrittsideal entgegensteht. Der Sinn für Gesamtheit, charakteristisch für die

⁵ Bezeichnung von Heinrich Heine (1797-1856) die Goethes Lebenszeit umfasst und als Blütezeit der deutschen Literatur beobachtet war. Ein prächtiges Zeitalter der Kunst, Literatur und Philosophie wurde vermittelt nach den Toden Goethes und Hegels. Nach Bontempelli (2004:39) hat Gervinus diese Vorstellung bekräftigt und an der deutschen Klassik mythischen Merkmale verliehen.

bürgerlichen Fortschrittsphilosophie, hat sich um Bedeutung verringert und auch die pragmatische Aufgabe der Literaturgeschichte. Mit diesen Eigenschaften ist die Literaturgeschichte, durch die Literaturwissenschaft, in die Welt der akademischen Fächer eingetreten. Die Schwächung der pragmatischen Rolle der Literaturwissenschaft entsprach der Unterbrechung der zeitlichen Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftsplänen. Diese Verbindung herzustellen war die pragmatische Hauptaufgabe der Literaturwissenschaft und ihre Entkräftung ein sehr wichtiges Thema für die Überlegungen zu Literaturgeschichten zwischen dem Ende des 19. Jahrhunderts und den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts.

Mit Theodor Wilhelm Danzel (1815-1850) begann eine Übergangsphase zwischen dem Ende der liberalen Geschichtsschreibung Gervinus und dem Positivismus Wilhelm Scherers. Danzel hat beträchtlichen Werke über Goethe und Lessing geschrieben und sollte erwähnt werden, weil er zwei Bewegungen angefangen hat: Einerseits lehnt er die als subjektivistisch betrachtete Geschichtsschreibung Gervinus ab, und hat seine eigenen geschichtlichen Forschungen auf eine Abkehr der politischen Rolle gestützt. Andererseits vertrat Danzel eine bestimmte hochbürgerliche Auffassung, die durch eine ästhetische und philosophische Anschauung ausgezeichnet war. Das war eine wesentliche Angelegenheit, der folgten Dilthey und die Germanisten der Jahrhundertwende Fortsetzung gefolgt. Für Danzel, wie auch später für Gundolf, eine Verbindung zwischen dem Individuum, dem Genie und der Welt durch eine absolute Wahrnehmung zustellen, war das Ziel des Intellektuellen. Nach Bontempelli (2004: 47) entspricht diese intellektuelle Auffassung der *cognitio reflexiva* Spinozas, das heißt, der Idee einer Idee, dem Verständnis, dass Natur und Geist in der reflexiven Totalität vereint seien⁶. Um 1870, mit der Gründung des Zweiten Reichs, wurde sowohl die neuere Literatur als auch die Philologie in dem fachlichen System der Universitäten besser eingegliedert. Die 1865 in Jena gegründete Zeitschrift *Das Jahrbuch für Literaturgeschichte* hat den Anspruch auf Anerkennung der Autonomie der Literaturgeschichte als wissenschaftliches Fach hervorgehoben. Michel Bernay (1834-1897) der bei Gervinus an der Universität München promovierte, war der erste Intellektuelle der einen Lehrstuhl für Literaturgeschichte übernommen hatte. Bernay war Professor für Geschichte der neueren deutschen Literatur, zunächst in München und dann in Karlsruhe.

Als wissenschaftliches Fach fügen sich die Literaturwissenschaft⁷ nach der politischen Umbildung von 1848 in die Germanistik ein. Angesichts dieser neuen politischen Einrichtung erfuhr die Literaturgeschichte erkenntnistheoretische Veränderungen, denn das liberale Projekt von Gervinus nicht mehr ein wissenschaftliches Vorbild sein konnte. Die Industrialisierung verstärkte sich nach 1848 und gab dem kapitalistischen Bürgertum das Gefühl eines unvermeidlichen wirtschaftlichen Erfolges. Die 1860er und 1870er Jahre waren von bedeutenden Änderungen begleitet. Der Sieg Preußens im Deutschen

⁶ Die Erwähnung Spinozas ist fruchtbar, vor allem wenn wir die Literaturgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts und ihre Verbindung mit der Weltanschauung des deutschen Bildungsbürgertums und ihre Beziehung mit der Lebensphilosophie beachten. Die Vorstellung eines Kosmos - die Vereinigung des Menschen mit dem Ganzen - war, in diesem Sinne, grundlegend (RÖD, 2008, p. 78-79).

⁷ Das Wort Literaturwissenschaft entstand erstmals mit der Veröffentlichung *Die deutsche Literaturwissenschaft von 1836 bis 1842* von Karl Rosenkranz (1805-1879) (GÖTZE, 1974: 169). Wie Hoffmann von Fallersleben in seinem Werk *Grundriß zur deutschen Philologie* (1836) untersuchte Rosenkranz sowohl antike als auch neue Literatur.

Krieg, die Auflösung des Deutschen Bundes, der Ausschluss Österreichs aus dem neu vereinigten Deutschen Reich, die Schlichtung des Verfassungskonfliktes, und die Instabilität der liberalen Verhältnisse, ließen eine Reihe kultureller Bezüge entstehen, einschließlich literarischer Art, die der Beibehaltung des *status quo* und der preußischen Vorherrschaft entsprechen sollten (BONTEMPELLI, 2004: 47). Angesichts gesellschaftlicher und politischer Verwandlungen verfolgten die erkenntnistheoretischen Vorschläge zwei Wege: zuerst mit Wilhelm Scherer und dann mit Dilthey und seiner Philosophie.

Nach Lehrtätigkeit an den Universitäten Wien und Straßburg, wurde Wilhelm Scherer (1841-1886) zum Professor für neuere Deutsche Literatur an der Universität Berlin berufen. Scherer war der erste Professor für neuere Literaturgeschichte, der im Jahr 1884 in die angesehene Kaiserlich Preussische Akademie der Wissenschaften aufgenommen wurde. Mit österreichischer Abstammung wuchs Scherer inmitten von Streiten zwischen Österreich und Preußen über nationale Bewegungen auf. Für ihn war nur das protestantische Preußen fähig, Deutschland zu vereinigen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er auf den Lehrstuhl in Berlin auch aufgrund seiner politischen Entscheidungen berufen wurde.

Wie andere Geisteswissenschaften wurde auch die Germanistik unter dem Einfluss von erkenntnistheoretischen Vorbildern der Naturwissenschaften gestanden. Vor diesem Hintergrund versuchte Scherer die Philologie zu einem Fache zu machen, das sich nicht nur mit der Literaturwissenschaft, einschließlich der Literaturgeschichte, sondern mit einer gemeinsamen Untersuchung der Kultur und Gesellschaft verbindet. Vom Positivismus beeinflusst, hat Scherer eine ausführliche Forschung der Quellen und die Bearbeitung kritischer Ausgaben ermutigt. Die kulturellen Eigenheiten wurden nicht von Scherers Positivismus ausgeklammert. In diesem Moment waren die Überlegungen um die methodischen und erkenntnistheoretischen Unterscheidungen zwischen den nomothetischen Naturwissenschaften und den idiographischen Geisteswissenschaften vorhanden, wie später der Neukantianer Wilhelm Windelband (1848-1915) behaupten würde.

Scherers bedeutsames Werk, *Zur Geschichte der deutschen Sprache*, ist im Jahr 1868 erschienen und hat wichtige Fragen für die gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmenden Kontroverse aufgeworfen. Die Philologie sollte in seiner Perspektive, ein integriertes Wissen zu schaffen, die nationale Identität begründen und sie den Deutschen erklären und sagen wer sie sind und worin ihre historische Bedeutung besteht (BONTEMPELLI, 2004: 58). Dieser Versuch Scherers war nicht vom der Niebelungenstreit und ihrer Überlegung zur gesellschaftlichen Rolle wissenschaftlicher Erkenntnis entfernt. Scherer stellte die philologische Methode von Lachmann und Haupt in Frage und beharrte darauf, dass die Verbindung zwischen wissenschaftlicher Praxis und ihrer gesellschaftlichen Verpflichtung nicht gegeneinanderstehen (KOLK, 1994:97). Scherer war ein Intellektueller, der eine Übergangszeit durchgezogen hat, und bemühte sich um die wissenschaftliche Genauigkeit der Berliner Schule mit der Anforderung der gesellschaftlichen Rolle der Germanistik in Einklang zu bringen.

In diesem von der deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft gestützten Identitätsprojekt wurde die Romantik als zentraler Bestandteil nationaler Entwicklung und als Fortführung der Idee der Deutschen Klassik bzw. Kunstperiode verstanden. Dieser Identitätsaufbau behielt jedoch eine antithetische Verbindung, weil sie ihr entgegengesetzt war, und auch

asymmetrisch, weil sie die Anderen erniedrigte, mit der französischen Idee der Aufklärung und Zivilisation⁸. Dieser Verbindung spiegelte sich in dem Begriffspaar Kultur und Zivilisation wider. Einerseits war die deutsche Identität mit einem organischen Leben verknüpft, das sich der Mechanisierung des Lebens, des Geistes und der sinnlichen Wirklichkeit sowie seinen Kulturgütern widersetzte. Demgegenüber standen die zivilisierten und oberflächlichen Franzosen, die nicht in Gemeinschaft lebten, weil sie kalt und rationalistisch waren. Reden und Haltungen wie diese verbreiteten sich in den folgenden Jahrzehnten nicht nur im akademischen Umfeld und trugen zu einer antimodernen Meinung bei, die ins 20. Jahrhundert einzog. Für Scherer gab es keine Widersprüche zwischen seiner Anschauung der deutschen Identität durch die Verehrung der Romantik und der Suche nach Genauigkeit des Positivismus als Methode. Der Einfluss des naturwissenschaftlichen Positivismus auf die Geisteswissenschaften, und besonders auf die Germanistik, verhalf Scherer an einer philologischen Einordnung zu denken, die geringere Fehler und in der deutschen Sprach- und Literaturforschung gesichert sollte. Die Germanistik wurde durch diese erkenntnistheoretische Grundlage umgestaltet. Scherers Positivismus begann in den 1890er Jahren zu abzuschwächen, aber nicht die politische Rolle der Germanistik durch den Aufbau der deutschen Identität. Vor diesem Hintergrund wurden Diltheys Philosophie und sein Erlebnisbegriff in die Literaturforschungen eingeführt.

LITERATURGESCHICHTE AM ANFANG DES 20. JAHRHUNDERTS

Scherers methodisches Vorbild schwächte sich ab, während einer neuen Betrachtungsweise, die Geistesgeschichte, sich verstärkte. In Beziehung mit der Germanistik, war die Geistesgeschichte eine hermeneutische Bewegung, die zwischen 1910 und 1925 stattfand. Die Geistesgeschichte stellte sich dar als die Möglichkeit Scherers Positivismus zu überwinden, und war von einem Wissenschaftsideal begleitet, das nach dem Kern, nach dem Wesen, sei es eines Verfassers, eines Werks oder einer intellektuellen, ästhetischen oder literarischen Bewegung suchte (BONTEMPELLI, 2004: 70). Trotz ihrer gewissen Eigenheiten, diese Generation von Germanisten nahm an gemeinsamen erkenntnistheoretischen und methodischen Anschauungen teil, und daher konnte, nach Wehrli (1993: 25), als geisteswissenschaftliche Schule verstanden werden.

Ein Teil der deutschen Sprach- und Literaturforschung gewidmete Intellektuellen interessierte sich, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, für die Auseinandersetzungen über die Eigenheiten, Aufgaben und gesellschaftliche Rolle der Literaturgeschichte. In dieser Debatte wurde die Geistesgeschichte als eine Anhäufungsbegriff erkenntnistheoretischer und gesellschaftlicher Ansichten mit der Frage nach der pragmatischen Rolle der Literaturgeschichte für den menschlichen Alltag verknüpft. Diese Anstrengung wurde von einer Annäherung an der Kulturgeschichte begleitet, die eine Neigung zur Psychologisierung zeigte und zur Entwicklung von drei Forschungsbereichen der Literaturgeschichte beigetragen hat (DAINAT, 1994). Der erste Forschungsbereich umfasste Untersuchungen über den Nationalcharakter und war mit dem zweiten verbunden, die den Bildungsgang eines jeden Individuums

⁸ Ich erwähne hier Kosellecks (2006) Idee von antithetischen und asymmetrischen Begriffen.

erforschte, der mit der nationalen Entwicklung selbst verwechselt wurden. Der dritte Bereich der Literaturgeschichte versammelte Überlegungen zur Entwicklung der literarischen Gattungen (DAINAT, 1994: 493). Die der Literaturgeschichte gewidmeten Intellektuellen, die Literaturwissenschaftlern, verstanden sich als Angehörige einer Gemeinschaft, deren Aufgabe es war, wissenschaftliche Erkenntnis über die deutsche Literatur zu bestimmen. Darüber hinaus versuchten diese Intellektuellen sich davon zu entfernen, was sie als klassische Philologie betrachteten, während sie gleichzeitig der Philologie eine neue Bedeutung verliehen, indem sie mit der Literaturgeschichte sich verbanden.

Die Frage nach den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Philologie und der fachlichen Stellung der Literaturwissenschaft war von einer neuen Bedeutung der gesellschaftlichen Funktion der Wissenschaft begleitet. Dies widerspiegelte also auch eine Krise der pragmatischen Rolle der Wissenschaft für das alltägliche Leben. Die deutsche Philologie beschränkte sich nicht nur auf die Erklärung Wortschatzfragen sondern musste sich als Kulturwissenschaft mit der Untersuchung der Entwicklung des nationalen Geistes aus einem geschichtlichen Gesichtspunkt auch befassen, in die die Literaturgeschichte einbezogen wurde (DAINAT, 1994: 502). Die Erforschung der deutschen Literatur entsprach der Entwicklung des nationalen Geistes, das heißt, der deutschen Identität. Die Literaturgeschichte nahm eine beträchtliche gesellschaftliche Aufgabe ein, denn die Literaturgeschichte zu schreiben, bedeutete nicht nur die Abgrenzung der deutschen Identitätsbildung, sondern auch deren Begründung, die Sicherung ihrer Kontinuität.

Am Ende des 19. Jahrhunderts und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hat sich die Literaturwissenschaft von der Philologie abgerückt und als eigenständiges Fachgebiet durchgesetzt. Es war auch, offensichtlich, ein Disziplinarstreit, der sich nicht nur mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen verknüpfte, sondern auch das Machtgefüge erschütterte, das die Stellung der Mandarine (RINGER, 2000) in den deutschen Universitäten untermauerte. In diesem Zusammenhang wurde die Literaturgeschichte unausweichlich verstärkt, was zu einer Bedeutungsverwirrung zwischen Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte führte. (DAINAT, 1994: 502). Die Literaturgeschichte übertraf die Literaturwissenschaft, und folglich haben sie die gleiche Bedeutung erreicht; sie wurden zu Homonym. Die Geschichte der deutschen Literatur zu schreiben war die Verantwortung der Literaturwissenschaftler, deren Aufgabe es war, die geschichtliche Entwicklung der deutschen Identität zu erzählen.

Inmitten der Überlegungen über die pragmatische Rolle der Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft wurde Diltheys Erlebnisbegriff zugleich verstärkt und ein Verweis auf die Untersuchungen der deutschen Literatur. Die Verwendung des Erlebnisbegriffs war ab dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts selbstverständlich. Das Verb erleben bezieht sich auf die Unmittelbarkeit des Erfassens im Gegensatz zu dem, was man sich vorstellen kann zu wissen, wofür aber das Erlebnis noch nicht vorhanden war. Das Erlebte umfasst das, was wir selbst erlebten (GADAMER, 1997:104-105). Das Erlebnis entsteht nicht nur aus dem Erlebten, sondern auch aus dem, was davon verbleibt.

Mit der Kritik am Positivismus der Naturwissenschaften und seinem Einfluss auf die Geisteswissenschaften – die im Einklang mit den Erörterungen der Literaturgeschichte stand – erfüllte der Erlebnisbegriff eine erkenntnistheoretische Aufgabe, indem er darauf hinwies, dass die

Vergangenheit nicht selbst sichtbar ist, und in der Gegenwart subjektiv erneuert werden muss.

Im Mittelpunkt der geschichtlichen Untersuchungen stand für Dilthey die innere Welt, die sogenannte geistige Welt (SCHOLTZ, 2013:134). Auf dem geschichtlichen Erlebnis gestützt, erschien das Erlebte in einem dialogischen Verhältnis zur Umwelt „und in dieser schaffend, verantwortlich, souverän in uns sich bewegenden geistigen Welt und nur in ihr hat das Leben seinen Wert, seinen Zweck und seine Bedeutung“ (DILTHEY, 1965: 82). Wenn menschliche Zustände ihren wesenhaften Ausdruck erreichen, konnten sie durch ein intersubjektives Erlebnis verstanden werden, das sich an den Knotenpunkt der Zeitlichkeiten befindet und die Vergangenheit und die Perspektive der Zukunft mit der Gegenwart verbindet. Für Dilthey, „denn alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich“ (DILTHEY, 1965: 208).

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften erschien im 1910 und wurde für die Geschichtswissenschaft gleich unabdingbar. Diltheys Einfluss auf die Literaturwissenschaft begann jedoch schon früher, im 1906, mit der Veröffentlichung seines Buchs *Das Erlebnis und die Dichtung*. Durch seinen Erlebnisbegriff hat Dilthey vier deutsche Dichter untersucht: Lessing, Goethe, Novalis und Hölderlin⁹. Schon in diesem Buch, behauptete Dilthey, dass jede dichterische Schöpfung vom persönlichen Erlebnis ausgeht, das mit der historischen Welt verknüpft ist. Dichtung bildete sich als Ausdruck des Lebens, das sich in der Dialektik zwischen Innen- und Außenwelt entwickelt.

Durch die Verbindung geschichtliches Erlebnis mit Phantasie und Dichtung wurden die Dichter verstanden. (DILTHEY, 2005: 129). Dilthey beharrte immer noch auf der zeitlichen Beziehung des Erlebnisses als methodischer Grundlage des Verstehens. Wenn man über die Vergangenheit noch einmal nachdenkt, werden Zukunftsmöglichkeiten vorgebildet und durch Phantasie vorausgenommen. Dieses zeitliche Verhältnis könnte als ein menschliches innewohnendes Merkmal betrachtet sein, denn „jedes Handeln ist bestimmt durch ein Bild von etwas das noch nicht ist“ (DILTHEY, 2005: 119)¹⁰. Das Erlebnis führt eine pragmatische Rolle aus, die sich mit der Gegenwart verbindet, um ein pragmatisches Wissen zu schaffen. Es war daher sinnvoll, dass der Erlebnisbegriff von der Literaturgeschichte (als Geisteswissenschaft) angeeignet wurde, denn er stand Gegensatz zu dem Einfluss der Naturwissenschaft und ihrem entsprechenden Positivismus war, ohne ihre gesellschaftlichen Bedeutungen zu verleugnen.

⁹ Diltheys Werk betonte Novalis und die Bedeutung Hölderlins, der aus dem Kanon der deutschen Klassik ausgeschlossen war. Diltheys Abhandlung zu Goethe, *Goethe und die dichterische Phantasie*, wurde bereits im 1877 veröffentlicht (BONTEMPELLI, 2004: 72).

¹⁰ Dies wird durch den Phantasiebegriff verstärkt, den Dilthey als ein Phänomen versteht, das sich ein Element des Verständnisses des bewussten Menschen und ein Bestandteil des Erlebens jedes Menschen war (DILTHEY, 2005: 116).

DER INGEDEUSCHTE SHAKESPEARE UND DAS WERKE FRIEDRICH GUNDOLFS

*Sprache, Sprache. Mit-Stern. Neben-Erde.
Ärmer. Offen. Heimatlich.*

Paul Celan

Gundolf habilitierte sich an der Universität Heidelberg mit der Schrift *Shakespeare und der deutsche Geist* (1911 veröffentlicht). Dies ermöglichte ihm, an derselben Universität, seine Tätigkeit als Privatdozent bzw. Lehrstuhlinhaber bis zu seinem frühen Tod im Jahre 1931 aufzunehmen. Nach der Veröffentlichung seines Buches, wurde Gundolf gleich als ein sehr bedeutender Germanist betrachtet, der sich der Untersuchungen der deutschen Literaturgeschichte gewidmet hatte. 1903 promoviert Gundolf an der Universität Berlin mit der Dissertation *Caesar in der deutschen Literatur*, an der Universität Berlin, unter der Leitung Erich Schmidts (1853-1913) des Schülers von Wilhelm Scherer. 1916 erschien Gundolfs Meisterwerk *Goethe*, das ihm befähigte, zu außerordentlichem Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Heidelberg voranzukommen.

Mit anderen Dichtern und Intellektuellen, gehörte Gundolf zum Kreis um den deutschen symbolistischen Dichter Stefan George (1868-1933), dem Gundolf erstmals im April 1899 begegnet hat. In den folgenden drei Jahrzehnten, war Gundolf das bedeutendste Mitglied des George-Kreises und hat Abhandlungen in der offiziellen Zeitschrift des Kreises *Blätter für die Kunst* veröffentlicht. In diesen Abhandlungen versuchte Gundolf den George-Kreis theoretisch zu begründen und seine Bedeutung für die deutsche Gesellschaft zu erklären.

Es ist nicht die Absicht des vorliegenden Aufsatzes, die Zusammenhänge zwischen den wissenschaftlichen Arbeiten Friedrich Gundolfs und dem George-Kreis darzulegen. Es ist jedoch wichtig, einige Anmerkungen zum gesellschaftlichen Aufbau des Kreises vorabzumachen. In eine Tendenz des späten 19. Jahrhunderts einbezogen, kann der George-Kreis als eine antimodernistische Bewegung, die sich angesichts der tragischen Erfahrung der Modernität gegen die moderne Kultur gewandt hat. Die Mitglieder des Kreises hielten sich gegen die Massengesellschaft, die unheilvolle und düsteren Industrialisierung des vereinigten Deutschlands, die zu einer Mechanisierung aller Lebensbereiche geführte hätte. Die Weltanschauung der Mitglieder des Kreises beruhte auf einem aristokratischen *Ethos*, das ihre Identität begründete. Der George-Kreis entstand aus dem Bildungsbürgertum und deshalb haben sich die Georgeaner als Hüter und Verkünder der deutschen Kultur verstanden, die die deutsche Identität zu bilden sollten. Das Merkmal dieser bildungsbürgerlichen Weltanschauung bestand aus der Bildung des individuellen Geistes und nicht des wirtschaftlichen Erfolges.

Die gebildeten Individuen nahmen an dieser bildungsbürgerlichen geistigen Bildung teil, das heißt, sie besäßen eine eigentümliche Kultur und diese sollte der deutschen Identität entsprechen und sie begründen. Die deutsche Kultur unterhält ein antithetisches und asymmetrisches Verhältnis zum Zivilisationsbegriff. Für einen Teil der deutschen Intellektuellen war die deutsche Kultur in dieser Hinsicht besser als die Zivilisation. Diese Dichotomie gehörte zu der Weltanschauung der Georgeaner, zu ihrem *Habitus*, zu ihrer

axiologischen Welt und hat auch ihre Werke durchgedrungen. Diese aristokratische Haltung, die auf einer kulturellen Identitätsidee sich gründet, war auch die Weltanschauung von Friedrich Gundolf, der ein gebildeter Bürger war, wie alle anderen Mitglieder des Kreises.

Mit seinem *Shakespeare und der deutsche Geist* hat Gundolf Shakespeare als Forschungsgegenstand im Deutschland geweiht: d.h. die Periode seit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert bis zur deutschen Romantik. In drei Teilen zeigte das Buch Gundolfs die Entwicklung der Verwandlung von Shakespeares Werk, von einem Stoff des Theaters des 16. und 17. Jahrhunderts zu einem Inhalt des deutschen Geistes, wie es von den Romantikern verstanden wurde. „Dieses Werk“, schieb Gundolf in seinem Vorwort, „soll die Kräfte darstellen die Shakespeares Eindringen und Bild im deutschen Schrifttum bis zur Romantik bedingt haben und die durch sein Eindringen geweckt und fruchtbar geworden sind“ (GUNDOLF, 1947: IX).

Anschließend erklärte Gundolf, dass die Suche, Ordnung und Prüfung der Quellen, auf denen seine Forschung stützte, eine vorherige Arbeit war und nicht das hauptsächliche Ziel seiner Arbeit. Die Gundolfs Kritik am Positivismus und auch an jener Vorstellung der Klassischen Philologie, die sie als Sammeln und Beschreibung der Quellen verstanden ist klar wahrzunehmen. Das heißt, es müsste ein intersubjektiv gebautes und geteiltes Deutungskriterium bestehen, das über die Untersuchung der Quellen hinausginge und ihnen eine kulturelle Bedeutung verlieh.

Auf diesem Weg war eine symbolische Gesamtinterpretation unerlässlich, weil die einzelnen Teile für sich genommen keinen eigenen Sinn in sich hatten (GUNDOLF, 1947: IX). Methode entsprach nicht der Quellensammlung oder einem Handbuch, das man befolgen müsste. Man kann die Methode nur erleben, nie erlernen, weil sie eine Erlebnisart ist. Gundolfs Verwendung des im Kern von Diltheys Philosophie stehenden Erlebnisbegriffs, bekräftigte seinen Widerstand gegen den naturwissenschaftlichen Positivismus und seine These, dass die Geistesgeschichte das Denkmuster der Naturwissenschaft nicht übernehmen könnten. Die Verteidigung der Methode als Erlebnis zeigt die pragmatische Orientierung von Gundolfs Denken, das aus der Gegenwart eine zeitliche Beziehung zwischen Vergangenheit und Zukunft gebaut hat.

Methode ist Erlebnisart, und keine Geschichte hat Wert die nicht erlebt ist: in diesem Sinn handelt auch mein Buch nicht von vergangenen Dingen, sondern von gegenwärtigen: von solchen die unser eigenes Leben noch unmittelbar angehen. Es gilt [...] zu scheiden zwischen Totem und Lebendigem, ja zwischen Tötendem und Belebendem der ganzen Überlieferung. Das ist Pflicht und Recht der Geschichte, die ebenso sehr Wille zum Bild wie Wissen des Stoffs sein soll (GUNDOLF, 1947:X).

Durch das Erlebnis als methodisches Prinzip, brach das geschichtliche Verständnis – „lebendige Geschichte“- mit jeder chronologischen Periodisierung. Auf Humes Philosophie zurückgreifend, stellte Gundolf fest, der Irrtum des Historikers bestand aus, der zeitlichen und kausalen Entwicklung, „das *post hoc* mit dem *propter hoc* zu verwechseln“ (GUNDOLF, 1947: 51)¹¹. Weil

¹¹ Hume kritisierte die rationalistischen Kausalitätskonzeption. Für ihm war die Kausalität eine Verbindung von Darstellungen, die immer aufgebaut werden. „Humes Kausalitätskonzeption hängt offensichtlich von einer Reihe von Voraussetzungen unterschiedlicher Art ab, nämlich erstens von ontologischen Voraussetzungen, und hier sind vor

die geistige Zeitschichten nicht der chronologischen Ordnung entsprachen, die Zeit konnte nicht abgeschnitten werden (GUNDOLF, 1947: 51). Die Kritik an der chronologischen Zeit, die das Erlebnis innewohnt, führte zu der Suche nach einer anderen zeitlichen Beziehung, die die Subjektivität neu organisierte.

Die Geistesgeschichte wurde durch das Erlebnis verwirklicht und folglich durch eine andere Wahrnehmung der Zeitlichkeit, die ihre Ziele veränderte. Geschichte bedeutet nicht “die Zusammenstellung gewordener Fakten und Dinge, sondern die Erkenntnis des Werdens und Fliessens selbst” (GUNDOLF, 1947: 52). Zum ersten Mal vereinte Gundolf in seinem Buch Diltheys Lebensphilosophie mit der Philosophie Henri Bergsons. Die Zeit begreift sich „nicht als eine mathematisch einteilbare Länge, sondern als ein unteilbares substantielles Fliessen. Dies wird die erste Wirkung sein müssen die Henri Bergsons Philosophie auf die Geschichtswissenschaft haben kann“ (GUNDOLF, 1947: 52)¹². Bemerkenswert ist, dass Gundolf die Geistesgeschichte mit der Geschichtswissenschaft gleichsetzt, also, es handelt um die Geschichtswissenschaft und ihre Forschungsgebiete, und nicht nur um die Literaturgeschichte. Geschichtswissenschaft ist immer Geistesgeschichte. Gundolf hat sich der hermeneutischen geistesgeschichtlichen Bewegung angeschlossen, die sich, wie bereits erwähnt, dem Positivismus und dem Einfluss der Naturwissenschaften auf die Geisteswissenschaft widersetzte.

Gundolf diagnostizierte eine zeitgenössische Kulturkrise, die natürlich ihre geschichtliche Entwicklung hatte. Die Kulturkrise ergab sich aus der Zersplitterung des Organismus, der das Individuum mit der Totalität verband (GUNDOLF, 1947: 53). Die Lösung für diese Krise und die Erneuerung der Kultur hingen von Erlebnis ab, durch das die Wiederherstellung der Kultur und des Individuums mit der Totalität gefördert würde. Diese Kulturerneuerung durch Erlebnis war in einer vom Rationalismus beherrschten Welt nicht möglich, und infolgedessen Dichter und Dramatiker, beispielweise Opitz, Gottsched und Lessing, konnten nur das shakespearesche Theater organisieren, aber es nicht zu einem Bestandteil der Kultur, des Leben und des Organismus machen.

Die Trennung zwischen Leib und Geist hinderte dem Individuum daran, sich in den von ihm produzierten Kulturgütern sich wiederzuerkennen. Dies war das Symptom der Kulturkrise, ihrer Krankheit (GUNDOLF, 1947: 53). Dieses Symptom zeigte sich in der Aufnahme Shakespeares während des 17. Jahrhunderts durch Theatertruppen und in dem Verständnis vom englischen Dichter Martin Opitz (1597-1639). Für die Theatertruppen hatte Shakespeare keinen Geist. Von dem Geist getrennt, Shakespeare war nur Stoff, die Theatertruppe nur Leib. Bei Opitz war es umgekehrt, weil ihm die Verbindung mit dem Leib nicht hielt. Gundolf betrachtete Opitz als den Begründer des Rationalismus – d.h. die Trennung zwischen Leib und Geist – und seine Herrschaft über die deutsche Dichtung und Theater bis zu Sturm und Drang (GUNDOLF, 1947: 53).

allem zu nennen: (a) Die atomistische Auffassung von Vorgängen, die Hume in aller Klarheit vertreten hat, wenn er z. B. sagt: „Alle Vorgänge scheinen völlig lose und getrennt zu sein. Ein Vorgang folgt dem andern; niemals aber können wir ein Band zwischen ihnen beobachten. Sie scheinen verbunden (conjoined), doch niemals verknüpft (connected)“. (RÖD, 1984:322).

¹² Der Einfluss Bergsons auf dem Gundolfs Werk wird nicht in diesen Beitrag untersucht.

Der Rationalismus entsprach gegenüber der Welt und der Wissenschaft eine Haltung, die alles unlebendig verwarf. Unter dem Rationalismus wurde das Leben zu einem System, in dem das Dasein eine Funktion des Denkens war. Der Rationalismus verwandelte die Dichtung in eine vorherige Lehre von Regeln und Muster, die unerlässlich für die Zusammenstellung des Dichters war. Dichtung konnte nicht das Erlebnis des Dichters ausdrücken (GUNDOLF, 1947: 54). Unter dem Rationalismus der Sinn der Verse, die nun keine geistige Stimmung darstellen konnten, wäre in ein rhetorisches Verfahren verwandelt¹³ (GUNDOLF, 1947: 56). Der Rationalismus führte zu einer Verwirrung des shakespeareischen Dramas, weil es mit dem Menschen – Leib und Geist – zu tun hatte. Es war in der rationalistischen Welt unmöglich, weil das Wesen den Regeln und Berechnungen unterworfen wäre. Shakespeares Drama, schreibt Gundolf, geht um „de[n] Mensch als eine innere, unteilbare Einheit lebendiger Kräfte, die als äussere Einwirkung reagieren, die man unter sich und mit der Gegenwirkung als „Schicksal“ zusammenfassen kann“ (GUNDOLF, 1947: 60)¹⁴.

Johann Christoph Gottsched (1700-1766) als der Genius des Rationalismus von Gundolf betrachtet, hat die Regeln der literarischen Schaffung, getrennt von den irrationalen Elementen, organisiert und festgelegt (GUNDOLF, 1947: 82). Er war verantwortlich, dafür den französischen Klassizismus in Deutschland einzuführen. Im Gegensatz zu der Logik und den Regeln konnte sich der deutsche Geist nicht an den Rationalismus anpassen. Infolgedessen bedeuteten Rationalismus und französische Klassik für die Deutschen die Trennung zwischen Leib und Geist. In diesem Sinne, schrieb Gundolf, konnte das Erlebnis nicht im literarischen Leben gedeihen, und die Verbindung von Leib und Geist ermöglichen (GUNDOLF, 1947: 83).

Die Ursache für den Zusammenbruch des Rationalismus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts hat Gundolf nicht dargelegt. Es war interessant, dass seine Erläuterung aus der Hegels Philosophie entsteht. Die Entwicklung der Weltgeschichte zeigte sich in der Offenbarung eines überzeitlichen Inhalts, der sich durch die geschichtliche Zeit vollziehen sollte (HEGEL, 2008:18). Trotz des Einflusses des Rationalismus hörten die Lebenskräfte nie auf, obwohl sie schlummern konnten. In Gundolfs Denken, die Schwächung der Gottscheds Rationalismus, „schliesst sich die Erneuerung des deutschen Geistes, der Durchbruch des langen vergrabenen Lebens zur Oberfläche“ (GUNDOLF, 1947: 83). Die Zuspitzung des Rationalismus verursachte seinen eigenen Widerspruch gegen die Regeln und hat zu der Rückkehr der irrationalen Elemente geführt. Nach Gundolf erfolgte die Geschichte Shakespeares in Deutschland die Entwicklung der Geschichte: eine Dialektik zwischen lebendigen und

¹³ Gundolf betonte, dass unter dem Einfluss des Rationalismus die deutsche Dichtung war von den alexandrinischen Versen beherrscht. Es ging um die Kontrolle über den Intellekt die der deutschen Seele nicht entsprach, sondern der logischen Seele der Franzosen (GUNDOLF, 1947: 56). Hier liegt implizit der asymmetrische Gegensatz zwischen der deutschen Kultur und der französischen Zivilisation. Wenn Gundolf die von Johann Christoph Gottsched vorgenommene Übertragung der französischen Klassik nach Deutschland verurteilt, bejahte er zugleich, dass der französische Absolutismus aus der logischen Seele des Franzosen stammte. Gundolf wandte den Kulturbegriff auf die Franzosen an, um eine Entsprechung zwischen Geist und Kulturgut zu behaupten (GUNDOLF, 1947: 83).

¹⁴ Gundolf hat die Moderne als allegorisch (die Trennung von Körper und Geist) und das bedeutende Individuum, das sich ihr widersetzte, als Symbol (die Vereinigung von Körper und Geist) verstanden. Gundolfs Anschauung der Moderne beruhte sich auf dieser Dichotomie.

schlummernden Kräften, die sich bekämpfen. Jede Phase dieses Kampfes entsprach dem Glanz und Niedergang des Erlebnisses und folglich der Kultur. Je mehr rationaler eine Gesellschaft war, desto weniger wurde das Erlebnis als intersubjektive Grundlage der Wirklichkeitsdeutung dargestellt. Angesichts des Niedergangs des Rationalismus in Deutschland, veränderte sich das Verständnis von Shakespeares Werken. Es begann eine Übergangsphase: Shakespeares Werke waren nicht mehr als Stoff für die Theatertruppen wurden allmählich als bloße Form verstanden. Die Geschichte der Aufnahme Shakespeares in Deutschland war auch die Geschichte der Entwicklung des Erlebnisses und infolgedessen der Entstehung, Erhaltung und Wiederherstellung deutscher Kultur.

Während die Schwächung des Rationalismus seine Gründe hat, die Vernunft, langsam in Erlebnis verwandelt und neue Richtungen für das Verständnis Shakespeare in Deutschland würden eröffnet. Nach Johann Elias Schlegel (1719-1749), bereitete Lessing (1729-1781), ein Verteidiger des Rationalismus, den Weg für das Erlebnis vor. Im Gegensatz zu Gottscheds verwarf der Rationalismus Lessings nicht das Erlebnis. Lessing „war nicht erlebensarm [...]. Dass er erlebte und Leben als solches wahrnahm, unterschied ihn von dem vorhergehenden Rationalismus: dem Denken ohne Erlebnis oder ausserhalb des Erlebnisses“ (GUNDOLF, 1947: 112). Gründer der historischen Ästhetik, verstanden Lessing das Denken als einen dialogischen Prozess mit dem Leben. „Jeden Weg der vom Denken zum Leben führt ist er hin und zurück gegangen“ (GUNDOLF, 1947: 114). Der historische Boden, den der Rationalismus Gottscheds verloren hat, war von Lessing zurückgewonnen, was zum Zerfall der französischen Klassik beitrug (GUNDOLF, 1947: 118). Die Bedeutung und Bedingtheit der historischen Welt gingen aus der *Hamburgischen Dramaturgie* aus und trug für ein Verständnis der Werke Shakespeares, das sich mit der deutschen geschichtlichen Welt verband, sowie für die Schwächung der französischen Klassik im deutschen Theater bei (GUNDOLF, 1947: 126)¹⁵.

Gundolfs Urteile über Lessing waren nicht immer positiv. Trotz Lessings Aufwertung des Erlebnisses und der geschichtlichen Welt, war Shakespeare noch als Dramatiker und nicht als Dichter verstanden und konnte also kein Inhalt für den deutschen Geist werden. Es handelte um das Verhältnis des Stoffes zur Form und nicht des Inhalts zur Form (GUNDOLF, 1947: 124). Es ging um ein das Verständnis Shakespeares, das sich von innen nach außen entwickelte. Es mangelte an einer intersubjektiven Beziehung zwischen dem Erlebnis des Verstehenden und dem Erlebnis des Verstandenen. Für Gundolf war es offensichtlich, dass Lessing das Erlebnis, das sich auf die äußere und historische Welt beschränkte, als ein grundlegendes Element des rationalen Verstehens erkannte, aber nicht als einen Bestandteil seines Wesens. Sogar in Werk mit moralisierendem Zweck waren die lessingschen Figuren allegorisch und nicht symbolisch, weil der dialogischen und intersubjektiven Verbindung zwischen Sein, Erlebnis und Welt an Lessing fehlte¹⁶. Erst die folgende

¹⁵ Hier wird Gundolfs Geniebegriff nicht untersucht. Es ist wichtig zu erwähnen, dass der Geniebegriff Lessings die historische Bedingtheit hinzufügt, womit er sich von dem rationalistischen Genie entfernt, dessen Ziel es war, unhistorische und zeitlose Regeln zu lernen (GUNDOLF, 1947: 123). Lessing hat den Subjektivismus in den Geniebegriff einbezogen und die geschichtliche Welt erkannt.

¹⁶ In Gundolfs Erachtens hat Lessing den Blankvers für das Drama entdeckt. Gundolf setzte den Lessings Blankvers mit dem rationalistischen Alexandriner gleich. Lessings Blankvers stammte aus der Logik und war keine Darstellung des Wesens (GUNDOLF, 1947: 124).

Generation verwandelte Shakespeare in einen geistigen Gehalt der deutschen Kultur verwandeln würde.

Es war als Dichter und nicht als Dramatiker, dass Shakespeare für die deutschen Kultur bedeutend wurde. Das Theater war in Deutschland keine Schöpfer geistiges Lebens, sondern nur ein Mittel, um das Publikum zu vergnügen. Es war eine wirtschaftliche und keine geistesgeschichtliche Erscheinung (GUNDOLF, 1947: 169). Die Verwandlung Shakespeares in Gehalt des deutschen Geistes begann mit der Veröffentlichung des Werkes Heinrich von Gerstenberg (1737-1823), *Ugolino*, und durch Herder (1744-1803) und Goethe (1749-1832) endgültig wurde. In seinem 1773 veröffentlichten Abhandlung um Shakespeare, hat Herder zwei wichtigen Einflüsse auf seine Philosophie erwähnt. Einerseits war der Einfluss Lessings und die Bedeutung der historischen Wirklichkeit¹⁷, andererseits das Denken Johann George Hamanns und seine Auffassung der Sprache nicht als Mittel um etwas nach äußerlich zu erreichen, sondern als Erlebnis und Gefühl (GUNDOLF, 1947: 178). Hier führte Gundolf ein wesentliches Element für die Anwendung seines Erlebnisbegriffs, die mit der Sprache verknüpft war.

Sprache ist nicht mehr Mittel richtig Erkanntes auszudrücken, Erlebtes darzustellen, sondern sie ist selber Erkenntnis, Erlebnis, Gefühl. Sie ist nicht Mittel zum vernünftigen Zwecke, sondern Magie, Wirkung, Auswirkung, Form der göttlichen Kraft, sodass die Worte unabhängig sind von den Begriffen (GUNDOLF, 1947: 178).

Das Erlebnis umfasste eine zeitliche Dynamik, die eine herrschende Vorstellung lebendiger Erkenntnis enthielt, und sich in dem Unterschied zwischen das Erlebtem und das Erlebnis erkennbar machte. Dies bedeutete nicht, dass das Erlebnis die Gegenwart anstatt der Vergangenheit bevorzugte. Das Erlebnis ist der Knotenpunkt, an dem die Erlebnisse der Gegenwart und der Vergangenheit sich zusammentreffen und verwirklichen. Durch das Erlebnis ist die Vergangenheit lebendig und findet in der Gegenwart ihren Sinn.

Nach der Auffassung Gundolfs, behauptete Herder zunächst die Bedeutung der Individualität und der Entwicklung für das Verstehen der geschichtlichen Welt und als Grund für die Universalgeschichte (GUNDOLF, 1947: 180). Gundolf bekräftigte zwei von den Historikern anerkannten Eigenschaften von Herders geschichtlichem Denken, um sie mit dem Erlebnis zu verbinden. Der Künstler wäre derjenige, dessen Individualität mit der geschichtlichen Entwicklung eines Volkes vereinigen würde. Daher, und das ist für Gundolf sehr wichtig, existiert das Erlebnis insofern als es mit der historischen Entwicklung einer Kultur zusammenhängt, in diesem Fall der deutschen. Darin besteht die Totalität, der Kosmos. Das Erlebnis realisiert sich in der deutschen Kultur. Das Erlebnis des Einzelnen verknüpfte sich mit seiner geschichtlichen Welt und die Darstellung des Erlebnisses des Künstlers fasst das

Shakespeares Blankvers war symbolisch (GUNDOLF, 1947: 139). Denn Lessing war keine Dichter, weil seinen Versen nicht symbolischen waren.

¹⁷ Gundolf verstand, dass Herders die geschichtliche Wirklichkeit dargelegt hat. Gundolf verknüpfte die Entwicklungsidee des Herders Philosophie mit der Unmöglichkeit der Nachahmung, weil keine Regeln mehr vorhanden waren (GUNDOLF, 1947: 179). Gundolf setze keine Verbindung mit der Auflösung der exemplarischen Geschichtsschreibung – *magistra vitae* – aber es ist möglich, dass diese Idee präsent ist.

Volk mit um (GUNDOLF, 1947: 187). Für Gundolf steht das außer Frage. Das Erlebnis bedeutet auch die Möglichkeit, die Gesellschaft zu verändern.

Gundolfs fruchtbaren Betrachtungen zur Herders Philosophie und seinem geschichtlichen Denken, mit Betonung auf Entwicklung, Individualität und Erlebnis, lässt ohne weiteres feststellen, dass die Aufgabe, aus Herders Denkens ein nützliches Wissen zu extrahieren, blieb immer noch bestehen. Trotz seiner Bemühungen war Herder nicht gelungen, Shakespeare in ein zeitgenössisches Element des deutschen Lebens seiner Zeit zu verwandeln. Herder hat Shakespeare als einen historischen Namen hervorgehoben, der nicht mit der Gegenwart, mit der Lebensbewegung in Verbindung stand. „Erst von Herder ab wird Shakespeare ein grosser Name wie Plato oder Cäsar, und seine Erwähnung ist vielfach nicht mehr Ausdruck eines Erlebnisses [...]“. „Von Herder ab“, schrieb noch Gundolf, „ist Shakespeares Name ein historischer, kein unbedingt aktueller mehr“ (GUNDOLF, 1947: 191). Gundolf sah darin jedoch keinen Widerspruch, weil Herder Shakespeares historische Wirklichkeit durch eine Anschauung der Totalität darstellt, in der das Individuum in einen Kosmos eingebettet war (GUNDOLF, 1947: 190). Diese kosmische, von ihren Zeitschichten begleitete Wirklichkeit war nicht an die Welt Herders angeschlossen. Die Bedeutung Herders für das Verständnis Shakespeares und seinen Einfluss auf den deutschen Geist war unbestreitbar, deshalb waren die Untersuchungen seiner Philosophie zum Gegenstand des historischen Wissens geworden. Anders als Herder, konnte Goethe nicht nur als historisch verstanden werden, weil sein Leben, Werk und Gedanke – und auch sein Verständnis über Shakespeare – „unmittelbar in unseren Lebenstag“ waren, „und formt unabhängig an unserem eigenen Wesen“ (GUNDOLF, 1947: 195).

Unter allen Dichtern der deutschen Klassik war das Verhältnis Goethes zu Shakespeare sehr unterschiedlich aufgrund der Fähigkeit Goethes, den Stoff zu bilden (GUNDOLF, 1947: 200). Anhand von Goethe behandelte Gundolf die deutsche Bildungsidee durch ein interessantes Wortspiel. Es ist die Verschmelzung des Sinns der Wörter bilden-Bild-gebildet-Bildung und ihrer pragmatischen Rolle, die es erklärt, dass Gundolf Goethe als ein Element des Alltages verstanden hat.

Nach Gundolfs intuitiver Anschauung, war Goethes dichterische und schöpferische Natur wesentlich für sein Verstehen von Shakespeare. Goethe sah Shakespeare nicht als ein Dichter der Vergangenheit. Durch das Erlebnis hat Goethe ein intersubjektives Gespräch mit Shakespeares Werk und sein eigenes Erlebnis aufgebaut. Auf diese Weise gab es einen Erlebnisaustausch, der eine dialogische Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart herstellte. Mit Goethe wurde Shakespeare immer gegenwärtig und lebendig, nicht einfach historisch (GUNDOLF, 1947: 205).

In *Götz von Berlichingen*, sagte Gundolf, hat Goethe den Sinn der Geschichte verstanden. „Denn das Geschichtliche der Götzepeche war für Goethe nicht in dem Sinn Geschichte wie eine ferne Vorwelt der er von aussen als Betrachter gegenüberreten konnte, sondern ein Element seines eigenen Lebens, eine Gegenwart“ (GUNDOLF, 1947: 208). Dieses Geschichtsverständnis Goethes, das in seinem Götz vorhanden war, deckte für Gundolf eine wichtige und unentbehrliche Eigenschaft auf, die mit der deutschen kulturellen Zugehörigkeit verbunden war. Der Einfluss Shakespeares – der Gundolf nicht im Detail erklärte – auf den Aufbau des Götz als Symbolfigur des Deutschtums gewann durch das Erlebnis Goethes einer kulturellen Zugehörigkeit, die man als nationale Identität bezeichnen könnte (GUNDOLF, 1947: 209). Goethe besaß

eine Bildersprache, das heißt, eine Sprache, die bilden konnte und dem Gedanken und Erlebnis Goethes entsprach. Seine Sprache kam nicht von etwas außerhalb von ihm (GUNDOLF, 1947: 213). Die Bildersprache Goethes war symbolisch, also, Darstellung der Vereinigung des Individuums mit dem Kosmos, das heißt, der deutschen Kultur. Gundolf hat Shakespeare als Inhalt der deutschen Bildung verstanden.

Der als einen Stamm des deutschen Geistes betrachtete Sturm und Drang, verknüpfte sich mit einer Kritik am Bürgertum und der Kultur, die in Verbindung mit der Zeitlichkeit blieben. Gundolf teilte seine Betrachtungen über den Sturm und Drang ein, damit Schiller in ein eigenes Kapitel untersucht werden sollte. Die Verbindungen mit den Ideen, die ihm zeitgenössisch waren und eine mangelhafte Anschauung des Ganzen, die mit Gundolfs Auslegung der Bedeutung des ahistorischen Elements übereinstimmte, waren die hauptsächlichen Merkmale des Sturm und Drangs. Nach Gundolfs Auffassung, war diese Haltung nicht den Dichtern typisch, sondern den Literaten und gehörte zum *ethos* des Geschäftsbürgertums. Dies war beispielsweise der Fall bei Dramatikern wie Johann Anton Leisewitz (1752-1806) und Heinrich Leopold Wagner (1747-1779).

Gundolfs Verständnis der Beziehung zwischen Literatur und Dichtung ist für seine Zeitauffassung in Bezug auf das Erlebnis grundlegend. Literatur und Dichtung entsprachen nicht den literarischen Gattungen, sondern einer Haltung gegenüber der Welt und ihren Kulturgütern. Aus diesem Grund behauptete Gundolf, Shakespeare als Dichter und nicht als Dramatiker begriffen zu haben, weil er auch ein Dichter war. Die literarische Sichtweise übernahm die Verantwortung für die Welt und ihre umgebenden Probleme, das heißt, sie konnte nur in bloßer Gegenwart stattfinden. Diese literarische Anschauung mangelte an Ewigkeit, was also nicht nur historisch sein könnte und ausschließlich die Dichter hätten erreichen können. Je mehr die literarische Anschauung dominierte, desto weniger würde sie fähig, die Kulturgüter in Inhalt des deutschen Geistes zu verwandeln (GUNDOLF, 1947: 209). In seiner Kulturkritik vereinigte Gundolf das Gewicht der Ewigkeit mit der Vorstellung des Volkes. Als Gundolf über die Popularität [Völkstümlichkeit] des *Lenore* von Gottfried August Bürger (1747-1794) beurteilte, warf er dem Dichter vor, den Sinn des Volksbegriffs zu verwirren, den hat er „volkstümlich“ genannt hat, was den Erfolg des Werkes erklären würde (GUNDOLF, 1947: 245). Das Volk lebte durch eine Haltung gegen die Zivilisation weiter, und beruhte sich auf einer Urkraft, die sich in den Kulturgütern widerspiegeln würde. (GUNDOLF, 1947: 245).

Die aristokratische Einstellung Gundolfs zeigte seine eigene Stellung gegenüber der Frage, wer die faustische Aufgabe übernehmen sollte, die Bedeutung und den Sinn der deutschen Kultur zu bestimmen, das heißt, die deutsche Identität zu prägen. Gundolf gehörte dem Bildungsbürgertum an, das als gesellschaftliche Schicht ihre Berufung verloren hätte, die deutsche Kultur zu erläutern. Vor einer von politischen und gesellschaftlichen Veränderungen erschütterten Welt verstand Gundolf das Volk als eine Urkraft, die durch die Ewigkeit überlebt und sich in den Kulturgütern vorstellen würde, die aufgrund dieser Urkraft sich in den Inhalt des deutschen Geistes verwandeln würde. Dieser Prozess hing von dem Erlebnis ab, das sich durch eine intersubjektive und zeitliche artikulierte Beziehung entwickelte. Es ist wichtig jedoch darauf aufmerksam zu machen: Jedes Erlebnis bringt eine Kraft mit sich, die aus der Gegenwart die Vereinigung zwischen Vergangenheit und Zukunft fördert, und

zur Veränderung der Gesellschaft führt, weil sie eine Dialektik des Zeitlichen mit der Ewigkeit bewirkt.

Im letzten Kapitel seines Buches über die deutsche Romantik und Klassik, hat Gundolf Goethe wieder aufgegriffen. Meines Erachtens bedeutet diese Rückkehr zu Goethe war anderes als seine Untersuchungen von Shakespeares Einfluss auf die deutsche Literatur und Dichtung bedeutete. Gundolf versuchte ein Paradigma für die Literaturgeschichte zu entwickeln, in das alle wesentlichen historischen Erfahrungen mitberücksichtigt werden. Nach Gundolfs Meinung war es unerlässlich, auf Goethe zurückzukommen. Gundolf hat eine Genealogie aufgebaut, in die er selbst einfügen möchte, zum Zweck der Behebung der deutschen Kultur und der Bestimmung ihrer Wege. Der einzelne Mensch mit der Totalität zu vereinigen war die Aufgabe von Dichtern, wie Stefan George und auch seinem Kreis auch so meinten.

Nicht bevor Goethe, hat Friedrich Schiller (1759-1805) durch seine moralisierendes Theater Shakespeare in die deutsche Bildung einbezogen. Das Werk Schillers reagierte aber auf eine Sehnsucht außerhalb des Seins, nämlich auf den moralischen Forderungen. Deshalb unterhielt Schiller einer allegorischen Beziehung zur Welt (GUNDOLF, 1947: 260). Gundolf behauptete, dass die Bildung, zu der sich Schiller verpflichtet hat, aus einer Pöbelbildung bestand, volkstümlich, nicht aber aus der deutschen Kultur, die vom Bildungsbürgertum geschaffen war. Gundolf bekräftigte sein aristokratisches Denken, denn die Bildung Schillers entsprach nicht der sehr beschränkten Bildung des gebildeten Bürgertums. Wenige konnten die aristokratische Bildung wie die von Goethe erreichen und nur diese sollten die deutsche Kultur begründen deren Fortbestehen sichern.

Seit *Iphigenie auf Tauris*, schrieb Gundolf, hat Goethe anders als Shakespeare die Rolle des Einzelnen und seine Beziehung zur Welt verstanden. In Shakespeares Werk, steht der Einzelne als Vertreter des Volkes [Pöbels] darstellen. Im Gegensatz zu Shakespeare, bezeichnete Goethe den Einzelnen als Vertreter des Bürgertums, die ganz anders als das Volk [Pöbel] war (GUNDOLF, 1947: 279-280). Auch die Wechselwirkung mit der historischen Welt entwickelte sich in *Iphigenie* und *Egmont* unterschiedlich. Während für Shakespeare die historische Welt grundsätzlich war und seine Figuren sie verkörperten, die historischen Bedingungen waren für Goethe nur zufällig. Deshalb hat Gundolf *Egmont* als ein „Geschichtsdrama ohne Geschichtsluft“ genannt (GUNDOLF, 1947: 280). Eine symbolische Beziehung mit der Welt würde erst in seinem Bildungsroman *Wilhelm Meister* erscheinen. In *Faust* wurde die Brücke aufgebaut, um die beiden Richtungen zu vereinen, die vom Einzelnen geschaffenen Symbolwelt und die historische Welt (GUNDOLF, 1947: 281).

Bildungsroman bezeichnete keine literarische Gattung an, sondern eine Tendenz, die Goethes folgte. Durch seine Bildersprache entsprach Goethes Bildungsroman dem Ausdruck seines Erlebnisses, der Begegnung seiner Bildung mit der Welt, die sein Werk einen symbolischen Wert verlieh (GUNDOLF, 1947: 280). In diesem Sinne war Shakespeare in *Wilhelm Meister* – in dem Buch wurde *Hamlet* von Wilhelm Meisters Theatergruppe spielen – nicht bloss ein Thema. Shakespeare integrierte das Leben und Erlebnis Goethes und wurde zum Bild in Goethes Werk und folglich zum Inhalt des Geistes. Was Gundolf unauffällig behauptete, war die Verwandlung Shakespeares in Inhalt des deutschen Geistes und Bildung durch das Erlebnis, um die historische Wirklichkeit zu erreichen. Das von Gundolf betrachtete Bild Goethes war der Ausdruck deutscher Bildung also deutscher Identität.

“Goethes Hamlet-erklärung [...] war sein [Shakespeare] endgültiger Eintritt in die deutsche Bildung als Gehalt selbst besiegelt“ (GUNDOLF, 1947: 285). Der deutsche Shakespeare entwickelte sich durch Goethes Erlebnis und wurde zu unerlässlichem Element der deutschen Bildung. Der Zeitverkehr taucht wieder auf, weil Shakespeare als Inhalt der Bildung zur Wirklichkeit wird, nicht als etwas Vergangenes, das von der Gegenwart getrennt ist. Shakespeare zeigte sich als ein Urbild der gegenwärtigen Ereignisse (GUNDOLF, 1947: 284-285).

Gundolf verknüpfte seine erkenntnistheoretische Untersuchung wieder mit der historischen Wirklichkeit seiner eigenen Welt und hat eine Lösung für die Kulturkrise und daher für die Wissenschaft vorgeschlagen. Die deutsche Romantik und Klassik wandten sich gegen den Rationalismus an, und „all die Zwist der künstlerischen Barbarei und der seelischen Entkräftung, wie der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, konnten sie sich wieder breit machen“ (GUNDOLF, 1947: 286). Die Romantik war „ein neues Weltgefühl“, die „als Tendenz ist sie noch heute wirksam und universell in ihren Folgen“, und „die Romantiker waren die Händler, wie die Klassiker die Bauern des deutschen Geistes waren“ (GUNDOLF, 1947: 290). In seinem ganzen Buch bejahte Gundolf, und das ist kein Zufall, dass der Rationalismus der deutschen Natur widersprochen war.

Die Sprache trägt eine Bewegung, die von der Gegenwart ausgeht und sich auf einem doppelten Weg entlang zwischen Vergangenheit und Zukunft entwickelt. „Die Sprache ist zugleich Vergangenheit und Zukunft“, sagte Gundolf (GUNDOLF, 1947: 313). Durch das sprachliche ausdrückliche Erlebnis bedeutender Persönlichkeiten – Intellektuelle, Dichter und Künstler – wird der deutsche Geist gepflegt und erneuert. Die Sprache hob eine Latenz von der Möglichkeit der Zukunft auf.

Die Sprache ist zugleich Vergangenheit und Zukunft. Sie ist zunächst Träger der geistig gelebten Vergangenheit eines Volkes, und wer diese Sprache als solche, als lebendige Bewegung erlebt, wer das Spracherlebnis hat, der erlebt durch ihr Medium den ganzen Umfang der in ihr ausdrückbaren Schicksale, ohne diese primär auf sich nehmen zu müssen. Die Sprache ist Zukunft: d.h. die Keime aller noch nicht von einem Volksgeist erlebten, aber noch erlebbaren Dingen liegen in ihr beschlossen. (GUNDOLF, 1947: 314).

Gundolf schloss sein Buch ab, ohne eine endgültige Vollendung zu bieten. Gundolf forderte aber eine Veränderung an der Wissenschaft. „Was die deutsche Wissenschaft und Philosophie im neunzehnten Jahrhundert über Shakespeare beibrachte war neuer Stoff, aber kein neuer Geist“ (GUNDOLF, 1947: 317). Gundolf nahm die Dichotomie zwischen Literatur und Dichtung wieder auf, denn für ihn „es gab keine geistigen Bewegungen mehr die sich dichterisch, d. h. als Sprachausdruck, offenbaren konnten, fast alles war blosse Literatur“ (GUNDOLF, 1947:318). In Gundolfs Anschauung, die Verwandlung Shakespeares in Gehalt des deutschen Geistes, der deutschen Bildung und folglich der deutschen Identität war ein Verlauf, der mit Lessing im 18. Jahrhundert begann, als er den methodischen Weg für das Erlebnis in den Geisteswissenschaften ebnete. Der Glanz des eingedeutschtes Shakespeares glühte in der Romantik statt und hat sein Ende im Laufe des 19. Jahrhunderts verblasst angesichts des verbreitenden Rationalismus und des Einflusses der Naturwissenschaft auf die Geisteswissenschaften. Die deutsche Kultur durch

den methodischen Grundsatz des Erlebnisses die zu einer Verbindung zwischen Erlebnis, Bildung und Kultur führt, wiederherzustellen, bringt auch die Möglichkeit, die Gesellschaft zu verändern.

DIE KULTURKRISE ALS FACHLICHER ERKENNTNISTHEORETISCHER DEUTUNGSHORIZONT

Die Entwicklung des eingedeutschten Shakespeare, von Stoff zum Gehalt des deutschen Geistes setzte die Vorstellung von Geist und eine Diagnose der Kulturkrise voraus. Seit Ende des 19. Jahrhunderts ist Gundolfs Welt krank geworden. Diese Krankheit der Kultur seiner Zeit hatte ebenso wie die des 17. Jahrhunderts eine Ursache: die Befestigung des Rationalismus und die Entkräftung des Erlebnisses. Der Vergleich der vergangenen Kulturkrise mit der gegenwärtigen bekräftigte die pragmatische Rolle von Gundolfs Werk und seine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und den Zukunftsmöglichkeiten, die sich in der Gegenwart verbündeten.

Natürlich könnte man nach dem neuzeitlichen Geschichtsbegriffs in Gundolfs Werk fragen. In meiner Ansicht verwendete Gundolf den neuzeitlichen Geschichtsbegriff, weil er bewusst war, dass die Geschichte sich durch einen Prozess entwickelt und in einer genetischen Verbindung mit der Vergangenheit bleibt. Gundolf hielt jedoch ein Verhältnis zu der exemplarischen Geschichtsschreibung, *magistra vitae*, und ihrer Voraussetzung, das heißt, Beispiele für das Handeln von Menschen in der Gegenwart zu geben. Gundolf versicherte nicht, dass es die Aufgabe der Geschichtsschreibung – sei es Literaturgeschichtsschreibung oder nicht – war, den Menschen unabhängig von historischen Umständen gültige Beispiele zu bieten. Gundolf war auch nicht einverstanden mit anderer Voraussetzung der exemplarischen Geschichtsschreibung, nämlich der Unveränderlichkeit der Natur des Menschen. Gundolf hegte die Hoffnung, von den bedeutenden Männern der Vergangenheit etwas lernen zu können, das uns helfen würde, die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft zu verbessern. Ich stimme Koselleck (2006a) zu, dass die Überleitung von der exemplarischen Geschichtsschreibung zum modernen Geschichtsbegriff nicht zur vollständigen Auflösung des *Topos* führte. Die Geschichte konnte nicht mehr gültige Beispiele für den Alltags der Menschen geben, aber sie blieb sie noch lehrreich.

Als Gundolf das Verb „bilden“ verwendete, um auf die Geschichtsschreibung Bezugzunehmen, hat er eine Beziehung mit der Zeitlichkeit dargelegt, in der sich das Gewicht des Ahistorischen offenbarte. Gundolf verzichtete nicht auf die historische Vergangenheit, hat aber betont, dass ihre Bedeutung sich insofern offenbarte, als sie für die Gegenwart Wirklichkeit werde. Die Vergangenheit konnte die Menschen angesichts seiner Handlungsmöglichkeiten in der Gegenwart belehren. Den Geist zu bilden war die Pflicht der Geschichte, für Gundolf insbesondere die Literaturgeschichte, und deshalb war sie mit der Bildung verflochten. Ich möchte auf das Wortspiel bilden-Bild-gebildet-Bildung zurückkommen. Die Aufgabe des Wissens bestand darin, ein Bild zu bilden, das mit der Totalität sich vereinigen würde – was für Gundolf der deutschen Kultur entsprach. Die Verinnerlichung dieses Bildes und seine Verbindung mit der historischen Welt es ist eine Handlung des gebildeten Menschen. Durch diesen Kosmos der deutschen Kultur gebildet, dehnen die Gebildeten die Bildung aus und nehmen eine Art von nationalem Gedächtnis

auf, das die kulturelle Identität der Deutschen begründete. Nach Gundolf hängt diese Bildung des Geistes von einem intersubjektiven Dialog zwischen Menschen der Vergangenheit ab, deren Erlebnisse als Menschen der Gegenwart sich in seinen Werken sich eröffnen. Die Lösung für die Kulturkrise fand in diesem Zyklus statt. Dieses Wissen bildete den Geist durch Erlebnis und wandte sich an die Außenwelt, um ihn zu verwandeln. Die Bildung vollzieht sich als Dialektik zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Dies galt auch für die Wissenschaft, weil sie der Verwirklichung des Bildungszyklus helfen sollte. Das war ihre pragmatische Rolle in der Gesellschaft. Gundolf konnte mit dem Positivismus Scherers nicht einverstanden sein, aber er folgte dessen Ansicht, dass die Literaturgeschichte sich zu dem nationalen Ethos verpflichten sollte. Wie Scherer verstand Gundolf die Romantik als die Hauptstufe der Entwicklung der deutschen Kultur. Die Möglichkeit, dass Gundolf auf die erkenntnistheoretischen Anschauungen Goethes zurückgekommen ist, ist eine auszuschließende Annahme. Mit Danzel war Gundolf von der Bedeutung der ästhetischen Verbindung zwischen Menschen und Kosmos überzeugt, obwohl er wegen seiner aristokratischen Weltanschauung die gesellschaftliche Bedeutung eher wissenschaftliche Erkenntnis betonte.

Als Geistesgeschichte hob die Literaturgeschichte Gundolfs die neuzeitliche Literatur hervor, die in der Germanistik vernachlässigt war. In seinem Buch versuchte Gundolf den Bildungsweg des deutschen Geistes darzustellen, der sich durch Erlebnis vollzog. In Gundolfs Anschauung, bestand die deutsche Kultur als einen grundsätzlichen Deutungshorizont, der seine erkenntnistheoretischen Entscheidungen und die gesellschaftliche Rolle des Wissens begründet. In diesem Sinne war die Kultur für die fachliche Literaturwissenschaft grundlegend. Die Wissenschaft realisiert sich in die Kultur und soll zu ihr immer zuneigen. Daher wurde jede wissenschaftliche Erkenntnis zu der deutschen Identität verpflichtet.

In einer Szene aus *Julius Caesar* befragt Cassius, einer der Verschwörer, Brutus: „*Tell me, good Brutus, can you see your face?*“. Dann antwortet ihm Brutus: „*No, Cassius; for the eye sees not itself/ But by reflection, by some other things*“ (SHAKESPEARE, 2009: 9). Diese Überlegung – wir sehen uns nur durch das, was uns zurückgespiegelt wird – würde an Gundolfs Shakespare gut passen. Als Gehalt des Geistes, der Kultur und der Bildung besteht Shakespeare nur, sofern die Deutschen schauten zu ihm zurück, erfüllt von der Zugehörigkeit zu ihrem kulturellen Kosmos. Ab diesem Zeitpunkt spiegelte Shakespeare die Deutschen zurück, und bezieht sie durch einen intersubjektiven Erlebnisverkehr ein, der aus der Gegenwart zur Verbindung mit der Vergangenheit und Zukunft führt.

LITERATURVERZEICHNIS

- ASSMANN, Aleida; FRIESE, Heidrun. *Identitäten*. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- BONTEMPELLI, Pier Carlo. *Knowledge, Power and Discipline. German Studies and National Identity*. London; Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- DAINAT, Holger. „Von der neueren deutschen Literaturgeschichte zur Literaturwissenschaft: die Fachentwicklung von 1890 bis 1913/14“. In: FOHRMANN, Jürgen; VOBKAMP (Hg.). *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1994.

- DILTHEY, Wilhelm. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. Tradução: Marcos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. In: GROETHUYSEN, Bernhard; JOHACH, Helmut (Hg.). *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften*. Bd. XXVI. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida 1823-1832*. Tradução: Mario Luiz Frungillo. São Paulo: Unesp, 2016.
- FORHMANN, Jürgen. *Das Projekt der deutschen Literaturgeschichte. Entstehung und Scheitern einer nationalen Poesiegeschichtsschreibung zwischen Humanismus und Deutschen Kaiserreich*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1989.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- GÖTZE, Karl Heine. “Die Entstehung der deutschen Literaturwissenschaft als Literaturgeschichte: Vorgeschichte, Ziel, Methode und soziale Funktion der Literaturgeschichtsschreibung im deutschen Vormärz”. In: MÜLLER, Jörg Jochen. *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 2. Germanistik und deutsche Nation 1806-1848*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1974.
- GUNDOLF, Friedrich. *Shakespeare und der deutsche Geist*. Godesberg: Helmut Küpper, 1947.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Tradução: Maria Rodrigues, Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008
- HERMANN, Jost. *Literaturwissenschaft und Kunstwissenschaft. Methodische Wechselbeziehungen seit 1900*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1971.
- KOLK, Rainer. “Liebhaber, Gelehrte, Experten. Das Sozialsystem der Germanistik bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts”. In: FOHRMANN, Jürgen; VOBKAMP, Wilhelm (Hg.). *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1994.
- KÖNIG, Christoph; LÄMMERT, Eberhard (Hg.). *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*. Frankfurt am Main: Fischer, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart. “A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos e assimétricos”. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradutor: Wilma Patrícia Mass, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. “Alemanha, uma nação atrasada?”. In: KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do Tempo: estudos sobre História*. Tradução: Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. “Historia Magistra Vitae – Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento”. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradutor: Wilma Patrícia Mass, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. “Três mundos civis? /Três mundos burgueses? Sobre a semântica comparativa da sociedade civil/burguesa na Alemanha, na Inglaterra e na França”. In: KOSELLECK, Reinhart. *História de Conceitos*. Tradução: Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- MÜLLER, Jörg Jochen. *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 2. Germanistik und deutsche Nation 1806-1848*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1974.
- RÖD, Wolfgang. *O Caminho da Filosofia 2*. Brasília: Tradução: Maurício Mendonça Cardoso; Caio Heleno da Costa Pereira; Roniere Ribeiro do Amaral. Editora Universidade de Brasília, 2008.
- SCHOLTZ, Gunter. “Diltheys Geschichtstheorie”. In: SCHOLTZ, Gunther (Hg.). *Diltheys Werke und die Wissenschaften. Neue Aspekte*. Göttingen: V&R Unipress, 2013.

SHAKESPEARE, William. Júlio César. In: *Grandes obras de Shakespeare: volume 3: peças históricas, inglesas e romanas*. Tradução: Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

WEHRLI, Max. “Was ist Geistesgeschichte?” In: KÖNIG, Christoph; LÄMMERT, Eberhard (Hg.). *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Von der Philologie zur Literaturwissenschaft

DIE DISZIPLINÄRE TRANSITION DER GERMANISTIK IM
WERK FRIEDRICH GUNDOLFS

Artigo recebido em 05/10/2022 • Aceito em 14/06/2023

DOI | [doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.74116](https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.74116)

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

ARTÍCULO

HISTORIOGRAFÍA
POSTMODERNA
E INTERPRETACIÓN
El Historiador y el Lector

FELIPE MONTANARES-PIÑA

Universidad de Concepción

Concepción | Chile

felipemontanaresp@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7627-5682

El presente texto presenta una revisión en torno al desarrollo de la Historiografía postmoderna, y las diferentes posibilidades teóricas. Complementariamente se espera discutir sobre la relación entre el proceso de interpretación y la construcción de la conciencia histórica, implicándose directamente en el rol del historiador como un hermeneuta en la escritura de la historia. Finalmente, se busca enfocar el problema de la interpretación histórica en el lector, para ello nos remitiremos a analizar el pacto Historiador Lector desde la perspectiva de Kalle Pihlainen, de forma que podamos reflexionar sobre el rol del Lector en la transmisión del conocimiento y las interpretaciones realizadas por el historiador.

Historiografía Postmoderna, Interpretación, Responsabilidad

ARTICLE

POSTMODERN
HISTORIOGRAPHY
AND INTERPRETATION
The historian and the Reader

FELIPE MONTANARES-PIÑA

Universidad de Concepción

Concepción | Chile

felipemontanaresp@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7627-5682

This text presents a review about the development of postmodern historiography, and the different theoretical possibilities. In addition, it is expected to discuss the relationship between the process of interpretation and the construction of historical consciousness, becoming directly involved in the role of the historian as a hermeneut in the writing of history. Finally, it seeks to focus on the problem of historical interpretation in the reader, for this we will refer to analyze the pact Historian Reader from the perspective of Kalle Pihlainen, so that we can reflect on the role of the Reader in the transmission of knowledge and the interpretations made by the historian.

Postmodern Historiography, Interpretation, Responsibility

*Truth and rhetoric are bad bedfellows (...)
Historical narration without analysis is trivial, historical
analysis without narration is incomplete.¹*

(Peter Gay 1974, 189)

INTRODUCCIÓN

El historiador es el creador de un relato histórico, encargado de dar forma a la representación que ha de construir sobre el pasado de la misma manera como un artista logra representar un paisaje en un cuadro. Es el encargado de interpretar y representar lo que ha investigado, donde el resultado de su abstracción resulta en una nueva herramienta para observar la realidad, alejándose temporalmente del objeto de estudio, puede contemplarlo y explicarlo a través de la narración. La propuesta de veracidad para un relato histórico se relaciona con el determinar cómo y en que escala se manifiesta la historia, el establecer cuál es la verdad respecto de un problema que se indaga, y cuáles son las opciones de respuestas, en la medida que se contrasta con la experiencia (Oviedo 2017, 222-224).

La Historia además de ser una representación del pasado se corresponde con las diferentes interpretaciones que se pueden realizar de este, es transmisible. Es progreso a través de la transmisión de una generación a otra de las habilidades adquiridas, es lo que permite la ampliación y el aprendizaje de experiencias (Gaddis 2002, 26). El Historiador es el encargado de realizar estas representaciones, desde sus propias ópticas construye sus ideas y es quien selecciona a través de su método de trabajo, las fuentes con la cuales logra dar forma a su relato.

Durante las últimas décadas del siglo XX el crítico literario Hayden White publicó su libro *Metahistoria*, en el cual desarrolló su teoría sobre la interpretación histórica remitiéndose a las estructuras verbales y narrativas, donde el paradigma lingüístico está inserto en el desarrollo y es meta-histórico. su principal objetivo fue establecer una relación en los elementos poéticos de la Historiografía y la filosofía de la historia (White 1993, 9-10). Esta obra plantea la convergencia de la Historia con la crítica literaria en la construcción de los relatos a través de la narración. Esto provocó tres consecuencias: a) el resurgimiento de la narrativa en la Historiografía; b) el desarrollo de un enfoque originado en el neo-hermetismo y la crítica literaria; c) la invasión de las teorías en los giros lingüístico, cultural, posestructural y deconstructivo, además de una preocupación por la estructura literaria por sobre el contenido histórico (Aurell 2006, 627-628). A estas conclusiones, debemos sumar una reflexión presente en su obra posterior *el contenido de la forma* (White 1997), donde afirma que en el discurso histórico para que los hechos u acontecimientos que trata tengan un sentido de realidad, deben ser registrados desde un orden moral o social, para así adquirir su significado. Esto nos permite establecer que la articulación del discurso en un orden u perspectiva nos puede llevar a diferentes interpretaciones sobre la realidad.

¹ La traducción en español correspondería a “*Verdad y retorica son malos amantes(...)* La narración histórica sin análisis es trivial, el análisis histórico sin narración está incompleto” traducción propia del Autor.

Podemos reconocer entonces dos cuestiones fundamentales en la construcción del pensamiento histórico. En primer lugar la permeabilidad que existe entre la realidad y la ficción, en el desarrollo de la construcción del pensamiento histórico en el narrativismo, lo que conduce directamente a un segundo punto que es el cuestionamiento de la historia en el desarrollo de las ciencias sociales (Aurell, 2006, 625-626).

Es este cuestionamiento el comienzo de nuestra discusión en torno a la situación actual de la historiografía, como una disciplina independiente de la construcción histórica, con sus propias interpretaciones que tienen como base lo histórico pero que no es propiamente lo mismo. Posteriormente la discusión se orientará hacia el proceso interpretativo, su relación con la hermenéutica y su influencia en la conciencia histórica, para enfocarnos en la relación historiador-lector y la responsabilidad de este último en el proceso interpretativo que tendrá una influencia directa en la construcción de los procesos de memoria, recuerdo y olvido.

HISTORIOGRAFIA, NARRATIVISMO Y RELATIVIDAD

La disciplina y práctica historiográfica se reconoce originariamente como la historia del discurso, un discurso que es escrito y autodenominado como verídico sobre los hombres y su pasado (Carbonell 2017, 8). Este primer acercamiento a lo que podemos considerar como una práctica, una herramienta o perspectiva sobre la concepción del pasado es un punto de inicio al problema de la Historia de lo Histórico. La historiografía entendida como la forma de escritura de la historia, ha tenido un gran avance en los últimos años del siglo XX y los primeros decenios del siglo XXI. Dejando atrás los grandes conflictos que marcaron el fin del siglo pasado, la Gran Guerra, los peligros atómicos, nos adentramos en un nuevo periodo que hasta el momento ha sido marcado por los grandes conflictos económicos, los conflictos por el dominio de recursos y la expansión de una pandemia que ha golpeado a cada uno de los rincones de este mundo. La Historiografía se ha posicionado como una perspectiva teórica determinante en la construcción de teorías, relatos e interpretaciones sobre los diversos acontecimientos que aquejan la curiosidad propia de los seres humanos.

Desde los años 80 podemos notar el desarrollo de una nueva forma historiográfica que romperá con los esquemas clásicos que dominaron las construcciones textuales de los años que le precedieron. Una de las principales y más determinantes diferencias que podemos señalar radica en la postura sobre la comprensión de la naturaleza de la realidad histórica (Ankersmit 2004, 246). La notoria renovación intelectual, sobre todo de la mano del narrativismo generaron rupturas y nuevos consensos, que abrieron nuevas vetas para estudiar la actualidad de la historiografía. El texto como un artefacto surge como el límite para estudiar el mundo histórico.

Podemos preguntarnos entonces si en realidad la historiografía no ha logrado en estos últimos años resolver una cuestión determinante para su propia existencia, ¿Cómo se ha de representar el pasado? Ankersmit responde a este cuestionamiento afirmando que existe una cuestión que subyace a la representación, y esto es que si el discurso se ha de construir en virtud de la imposición de una estructura de relato determinada a un acontecimiento particular, la elección de la forma o tipo de relato no sería una cuestión externa

o exterior a la significancia de los propios acontecimientos (De Mussy, Valderrama 2010, 20).

Podemos entonces reconocer que en la Historiografía se genera una triple ruptura. Primeramente, con las alianzas del pasado que dieron forma a los trabajos que se desarrollaron durante la modernidad; en segundo lugar, una ruptura con las unidades de producción del trabajo en el campo de lo propiamente científico; y finalmente, las cadenas que ligaban poder, acontecimientos e interpretaciones.

Al margen de todo este desarrollo, podemos notar como el Narrativismo crítico que es proclive a defender las diferencias entre los relatos históricos y las obras de ficción, enfatizando por sobre todo en el valor de verdad de un relato, se va convirtiendo en un modelo que debe ser modificado en las nuevas perspectivas historiográficas. Esto principalmente por tres problemas: el primero de ellos es que el Autor o Historiador no se puede permitir producir los documentos que necesita según su propia voluntad, por que sería una falsificación histórica; en segundo lugar, la construcción del relato histórico se debe remitir a la narrativa histórica y no a la libre imaginación del investigador; y finalmente, la realidad histórica debe ser una cuestión sometida a convenciones que deben ser consideradas válidas (Vázquez 1998, 214-219).

La Historiografía Postmoderna aparece en este escenario como una forma de desmontar las estructuras de poder que organizan los modos de enunciación y de representación del pasado. De esta forma nos preguntamos por una cuestión fundamental, ¿Quién controla la historia y las acciones históricas? (Kleinberg 2021, 72). Lo propiamente histórico siempre buscara no reconocer su condición literaria, sin embargo, mientras se estanque en esto y no la reconozca, está condenada a quedarse atrapada, no podrá plantearse nuevas cuestiones que acepten esta literalidad, y nuevos valores epistémicos que puedan juzgarla.

Hayden White, durante el año 2007 plantea que la postmodernidad es el tiempo de los manifiestos (White 2007, 220-231). Esta Historiografía Postmoderna la podemos designar como un momento en el cual se han desarrollado un amplio espectro de trabajos que tienen una idea en común, el abandonar el programa tradicional de la historiografía, evolucionar y llegar a un momento de *Modernismos Historiográficos*, concepto que Miguel Valderrama utiliza para poder relacionar el relato histórico con las artes visuales, la literatura, el cine, los medios, las imágenes y lo masivo (Valderrama 2008, 15-19).

Entonces nos enfrentamos a dos problemas que nuevamente Ankersmit nos presenta: primeramente, la sobredimensión de la hermenéutica y en segundo lugar, la pérdida del texto ante este aumento de las interpretaciones (Ankersmit 2010, 159-161). Los postmodernos no van a pensar en el funcionamiento de la ciencia como el comienzo, sino como el fin de un proceso, el postmodernismo podemos considerarlo acientífico más que anticientífico. Podemos ir concluyendo que la Historia no es una reconstrucción de la etapas de nuestras vidas y de la realidad, sino un juego de recuerdos que son investigados. Es ese el punto, el pasado debe ser reflexionado, para descubrir sus significados e interpretarlos.

De esta forma podemos afirmar que el problema de la historiografía narrativista puede encontrarse en la incongruencia que puedan tener el presente y el pasado. Es momento de buscar nuevas formas de pensar la historia mas alla de lo propiamente moderno, mas alla de nuestros propósitos e intenciones para construir un significado de lo histórico. La Historia esta mas alla de la

historiografía y llegó el momento de aventurarnos más que en la representación del pasado, en la interpretación de los problemas históricos, desde allí podremos vislumbrar un nuevo comienzo para la historiografía.

INTERPRETACIÓN HISTÓRICA

En el desarrollo de la hermenéutica podemos reconocer que existen tres grandes visiones sobre la idea clásica de esta práctica que normalmente es denominada como la interpretación correcta de los textos. Primeramente, la interpretación como un recurso de la teología, el derecho y la Filología, disciplinas en las cuales tenían una finalidad normativa que se prestaba a la confusión. La segunda visión de la hermenéutica es la de Dilthey: como lo que estudia las reglas y los métodos de las ciencias de la comprensión, lo que serviría como un fundamento metodológico para la construcción de las ciencias del espíritu, y finalmente, tercero como una crítica a la interpretación metodológica, como una *filosofía universal de la interpretación* (Grondin 2008, 21-26).

Debemos reconocer tres actores en el desarrollo de la práctica hermenéutica, la existencia de un texto a trabajar, la conciencia de un autor que ha desarrollado la escritura del texto, pero por sobre todo un intérprete que busca acceder a una reflexión sobre la obra. La interpretación podemos comprenderla como la práctica de ubicar un texto en su contexto, una relación dialéctica entre el autor y el lector.

En el desarrollo de la práctica hermenéutica debemos reconocer que existe un gran valor en el desarrollo del pensamiento hermenéutico clásico, el que se encuentra más relacionado con la filología y los estudios de la escritura de la antigüedad. La idea de una hermenéutica clásica entendida por Friedrich Schleiermacher (1778-1834) nos permite acercarnos a una comprensión del sentido del discurso a través del lenguaje. Donde podemos encontrar dos acepciones determinantes, la primera de ellas la interpretación gramatical que abarca todo el discurso a través de una lengua dada y su sintaxis; y la interpretación psicológica: que ve en el discurso la expresión de un alma individual, con la cual el autor tenía la esperanza de lograr una hermenéutica universal, un arte general del comprender (Palmer 2002, 111-114). La idea entonces de una hermenéutica más general es necesaria para la delimitación del campo interpretativo, en ese sentido la universalidad estará determinada por la aplicación a todos los fenómenos, es necesario conocer al *espíritu* de una época si realmente se pretende interpretar.

Esa perspectiva que podemos considerar necesaria para el estudio exhaustivo de las fuentes debemos conciliarla con nuevas formas que son determinantes para la construcción del proceso de comprender. En ese sentido el pensamiento de Hans-Georg Gadamer resultara novedoso y determinante, especialmente su obra: *Wahrheit und Methode* (1975). El pensamiento de Gadamer se emplazará al margen de las ideas de su maestro Martin Heidegger, estableciendo que la verdad no es solo una cuestión metódica, sino que se funda en la distancia que se tiene de un objeto observado, a través de esta cuestión justifica el “Problema Hermenéutico”, la justificación de la experiencia de la verdad de las ciencias del espíritu.

Debemos agregar a esta cuestión la constitución de la *Conciencia histórica*, que podemos reducir a dos cuestiones 1) la conciencia cincelada y trabajada por la historia, y en segundo lugar, la conciencia de estar determinada y los límites

que se impone a sí misma (Gadamer 1993, 60). De esta forma podemos establecer dos tesis en torno al pensamiento de Gadamer, la primera tesis es que la comprensión es un proceso lingüístico, existe una fusión entre el proceso de comprensión y el lenguaje, el cual ha sido olvidado por la tradición occidental (Gadamer 1999, 537) y la segunda tesis que señala que no solo la realización de la comprensión es en sí misma una actualización lingüística, sino que el objeto de la comprensión es lingüístico (Gadamer 1999, 482).

Paul Ricoeur también sumo varios aportes en el desarrollo del problema de la interpretación en relación a la concepción histórica. Si pudiéramos desarrollar brevemente el pensamiento de Ricoeur podemos reconocer que su reflexión se orientó hacia el problema del símbolo, que puede tener múltiples significados más nunca uno solo. Los estudios necesitan de la hermenéutica, ya sean diferentes los sentidos que se apliquen sobre esta, más allá de lo literal, se da una cuestión alegórica que se obtiene por un trabajo interpretativo muy laborioso y sutil (Ricoeur 2012, 15).

Orientando el pensamiento de Ricoeur hacia el problema de la condición histórica surge la pregunta, ¿Qué es el comprender según el modo histórico (Ricoeur 2003, 379) A lo que se plantean como respuesta dos tipos de investigación, la primera es desde una perspectiva crítica, donde se imponen los límites a toda pretensión totalizante del saber histórico, y una segunda desde una perspectiva ontológica, una exploración de presupuestos sobre la manera de ser del mundo, sobre lo humano. De allí que para Ricoeur “*Hacemos la historia y hacemos historia porque somos históricos*” (Ricoeur 2003, 380) .

La historia entonces surge como un texto, como una acción o como un objeto que se debe interpretar, es fundamental la hermenéutica tanto para el acontecimiento como el hecho. Y la intención del historiador debe ser buscar una forma de interpretación que mire la historia y la historiografía en su propio lugar, en la temporalidad. Ya Walter Benjamín lo sugiere en su tesis número IX, en torno al sentido de la historia y el progreso en relación a la mirada de los historiadores sobre el pasado (Benjamín 2018, 311-312). ¿Qué nos espera en el futuro? Si miramos la imagen del ángel de la historia, complementando con la perspectiva de Paul Ricoeur, la Historia debe servirnos para no repetir los errores del ayer en el hoy y mañana.

El problema principal de la Historia es hermenéutico porque tenemos que interpretarla. Cuando tenemos un documento debemos cuestionarnos si este nos garantiza el narrar con cierta verdad u objetividad lo que sucedió en el pasado. El sentido del curso histórico es intentar conocer la totalidad, Mauricio Beuchot nos llama a emplear un pensamiento universal para poder hacernos de una conciencia colectiva, regional, nacional o universal. La historia reúne causalidades e intencionalidades, no está determinada ni tampoco se construye por el azar, nosotros intervenimos en el desarrollo de la historia (Beuchot 2016, 66-68).

Surge entonces con ello el rol del historiador, el ser responsable de sus escrituras e interpretaciones, procurando bien la enseñanza ética y política de la historia desde su perspectiva como autor e interprete (Pihlainen 2019, 228-229). Es este el rol ético del historiador que ha de escribir sobre el pasado y los acontecimientos que son relevantes para nuestro presente, no podemos concluir que la Hermenéutica se ocupa de la interpretación de la intencionalidad de un texto, el historiador tiene una conciencia que permite su intencionalidad y comprensión, parafraseando el título de la obra capital de Benedetto Croce, *La*

historia como hazaña de libertad, la libertad es una hazaña propia del pensamiento histórico (Croce 2008).

Finalmente, podemos concluir que la hermenéutica y su aplicación al conocimiento histórico nos permiten afirmar que los hechos son actos de interpretación, todo hecho es interpretado y no pueden existir hechos sin interpretaciones, ni interpretaciones sin hechos. El analogismo aplicado al pensamiento histórico lo podemos comprender como la comparación de un hecho con lo que pensamos o sentimos sobre él. Esto lograría cambiar el sentido de la historia y orientarla hacia nuevos campos y sujetos de investigación, ya no sería una historia sobre los poderosos sino sobre hombres comunes y corrientes en comunidad (Beuchot 2016, 72), así como ya no sería necesaria una historia de la totalidad, sino una que se permita el análisis de cuestiones más individuales. ¿Cómo hacer una lectura analógica de la historia? Esta pregunta será lo determinante para establecer los sujetos de interpretación, y esta debe tomarse con prudencia, hay hermeneutas que buscan el pasado y el futuro, pero es necesario volver sobre sí mismo, en la interpretación personal estarán las dos presentes.

EL ROL DEL HISTORIADOR UNA MIRADA DESDE KALLE PIHLAINEN

La escritura de la historia se transforma en un hecho cultural, esta escritura es el resultado de una sola persona u autoridad, los historiadores representan la realidad en lo escrito, y lo escrito es el reflejo de una cultura real. Teniendo esto en consideración, debemos tener en cuenta que la escritura de la historia se origina en los problemas del lenguaje y la narratividad. La escritura se posiciona como un lugar de encuentro con la lectura, como un acto que permite la representación de las ideas presentes en la tradición oral de la colectividad, el análisis de la escritura puede acercarnos a esta (Rodríguez 2010). La escritura es la manifestación de las intenciones del historiador, de sus reflexiones, de sus anhelos y de sus deseos.

Ciertamente la sociedad actual se encuentra en constante avance y desarrollo tecnológico que nos soluciona la vida de muchas maneras, pero también nos condena de otras varias. *Por un lado nuestra civilización es anti biológica, el hombre es el peor enemigo de la naturaleza y por otro, es un creador* (Alexievich 2016, 220), y es que claramente el desarrollo de técnicas maravillosas como la medicina, la cura de enfermedades incurables, obras de ingeniería, y teorías novedosas sobre el conocimiento, se contrastan con el oscurantismo de los últimos años del siglo XX, las bombas nucleares, la pérdida de vidas por los trabajos forzados en el mundo, o el crecimiento de la pobreza y el calentamiento global. La sociedad actual avanza, pero también se condena en la práctica de sus propios avances.

La Ética en esta sociedad modernizada tiene una relación directa con el desarrollo de la ciencia y la técnica, que no solamente pasan por las decisiones que pueden afectar a una personalidad en particular sino por cuestiones que afectan a lo colectivo, este es un peligro, pues la ética debe pensarse como una cuestión aplicada a la técnica y el desarrollo humano (Pulgar 2017, 53). ¿Cómo podemos relacionar esta Ética en la era de la tecnociencia a la Historia? ¿Cuál es la responsabilidad del Historiador como un intérprete de los problemas que afectan a la colectividad? ¿Cómo realizar un uso aplicado de la responsabilidad

práctica del Historiador? ¿Puede un Historiador actuar responsablemente en sus interpretaciones y representaciones de la Historia?

Kalle Pihlainen en su libro *Obra de Historia: Constructivismo y Política del Pasado* nos presenta una serie de sugerencias para poder emplear nuevas formas representacionales contemporáneas, que no dependan del estereotipo realista que caracterizó a los historiadores decimonónicos. El texto al relacionarse con otros textos permite una discusión, y no necesariamente una declaración de autoridad de que su contenido es verídico porque es el resultado de una investigación “seria” (Pihlainen 2019, 23-24). Esto permite poner atención además en las consecuencias de la práctica histórica, una cuestión determinante si se quiere hablar de la responsabilidad del historiador (Pihlainen 2019, 231).

El primer problema que enfrenta Pihlainen en su libro es justamente la Verdad en la Historia, esto será determinante debido a que el actuar de un historiador al momento de escribir su obra tendrá relación con esta categoría siendo lo que influirá directamente a su futuro lector. Los Historiadores pueden estar de acuerdo en que estudiaran fenómenos y eventos del pasado, la actividad de los humanos en el tiempo, algo que no difiere en mucho a la definición de Marc Bloch de que la Historia es el estudio de los hombres en el tiempo (Bloch 2020, 58).

Es que la representación de la historia es una cuestión que será determinante para cada uno de los historiadores, esta se remite directamente a su interpretación y las formas de representar esas ideas. La discusión y relación de este apartado con la responsabilidad del autor, lo debemos comenzar con una cuestión que Pihlainen reconoce como fundamental para el trabajo histórico, afirmar que, si bien existe un escritor debe existir un lector que no se debe concebir como una criatura pasiva, sino que al contrario como una persona activa, que puede interpretar la historia que se le escriba (Pihlainen 2019, 197). Este resultado es producto del problema del constructivismo narrativo, una idea planteada por Alun Munslow. La interpretación histórica, en ese sentido, trasciende las meras discusiones sobre el lenguaje y las referencias a un nivel fundamental. El constructivismo narrativo está presente en la construcción del sentido de la historia y en el significado que finalmente debe ser interpretado (Munslow 2007, 17).

¿Pero cómo exactamente se involucran los lectores con la historia (Pihlainen 2019, 198)? Es importante este punto porque nos encontramos en una encrucijada entre las intenciones y lo entendido, básicamente todas las explicaciones históricas imponen los supuestos del autor a través de la narrativa, el historiador se esfuerza por comprender el pasado, pero la ideología que lo subyace también se inscribe en este proceso, cada historiador está influenciado por su propia tradición. El lector histórico debe ser entendido como la persona o ente que realizara una lectura de un trabajo histórico preparado por algún autor, esta representación que a su vez es el resultado de una interpretación personal va más allá de un carácter epistemológico, esta cuestión entra directamente al plano de lo ético-político.

Tomando en consideración esta cuestión, la teoría narrativista que viene desde Hayden White no buscaría la destrucción de la Historia, sino que al contrario una defensa de esta en cuanto a la práctica, la intención de White es buscar una forma de hacer mejor la escritura de la historia es un teórico de los historiadores como señala Pihlainen (Pihlainen 2019, 205). Sin embargo, si consideramos la perspectiva de Keith Jenkins, debemos reconocer que existe una preocupación por las sensibilidades y lo que se considera aceptable en la

historia. Esta es una cuestión que puede cambiar gradualmente y, en el extremo, puede llevar al abandono de la práctica histórica (Jenkins 2009, 8). Sin embargo, el enfoque principal no se orienta hacia ese extremo, sino que se centra en aceptar que la percepción de lo histórico experimenta cambios graduales, que es la afirmación de Pihlainen.

La Historia entonces debemos movilizarla a un nuevo plano, el plano del lector. No necesariamente los trabajos de investigación se deben dirigir directamente al estudio de una obra en sí, a su construcción teórica, sino que también a la interpretación que los lectores han hecho de esta, seguir las ideas a través de los textos. El impacto de las obras historiográficas en su tiempo se refleja en las diferentes posturas que toman los lectores sobre cada una de ellas, un buen ejemplo para comprender este distanciamiento cultural en el problema de las interpretaciones lo podemos observar en el primer capítulo de la obra de Robert Darnton, *La Matanza de Gatos y otros episodios de la cultura Francesa* (Darnton, 2018, 19-93),² donde el impacto y la interpretación que se podía realizar de estos cuentos para niños en el siglo XIX es muy diferente a las del siglo XX, el lector es importante para poder notar las diferencias de las interpretaciones y los impactos que tienen las obras en el tiempo.

Remitiéndose a la obra de White *Figural Realism*, Pihlainen nos plantea la existencia de un nuevo pacto entre el historiador y el lector. White, nos señala que el pacto que existía entre ese autor y lector decimonónico se disolvió, y que ahora la dilucidación entre lo que puede ser considerado real o imaginario queda en suspenso, este nuevo pacto afecta hasta inclusive lo académico (White 2020, 67-68). La historia debe volver a retomar su parte en la sociedad, dejar de volverse una empresa puramente académica y privada. Según Pihlainen, este antiguo trato con el lector ya no tiene nada que ofrecerle, no le enseña algo, el pasado ya no brinda conocimiento útil para el presente, White a esto apunta y esto es lo que quiere aliviar, porque “La escritura de la historia no llama la atención de los lectores” (Pihlainen 2019, 210).

La obra de Historia entonces estará obligada a replantearse su construcción y su relación con el Lector, el texto debe sortear las diferencias temporales con ese lector ideal, plantearse como una proyección. Pero sin duda estas recomendaciones van demasiado lejos de la práctica historiográfica. La Historia debe buscar tener un trato más directo con el lector en el espacio comunicativo, el historiador debe arriesgarse para transmitir su interpretación del pasado, pero debe hacerlo de forma responsable, de forma cautelosa y prudente.

El olvido sin duda puede resultar un problema serio en el estudio de las fuentes, la selección de los recuerdos debe responder a las necesidades de ciertos grupos sociales y culturales, y claramente a las necesidades del propio autor. Paul Ricoeur nos plantea que la fragilidad de las identidades puede provocar la manipulación de la Memoria, en vista que la construcción del relato, se genera una mediación y manipulación de los procesos de olvido (Ricoeur 2003, 582). Si bien el autor lo propone como un peligro en el proceso de construcción de la memoria, podemos evidenciar que la reconstrucción del pasado, responderá a las necesidades de su propia identidad, y su propia concepción del mundo, las respuestas serán las que el crea necesarias para mejorar.

² Especialmente en el primer capítulo titulado, “Los campesinos cuentan cuentos: el significado de mama oca.”

La memorización es una forma de aprender que tiene como objeto la conservación de los saberes, las destrezas, posibilidades del hacer (Ricoeur 2003, 83-86). Esta responde a una manipulación del dominio de la experimentación, así se permite la conservación de sus elementos propios, su cuerpo de valores y reglas que permitan así mismo su nobleza. si seguimos los lineamientos del proceso de memoria encaminados por Ricoeur en una perspectiva instrumentalizada de la construcción del conocimiento, desde una perspectiva histórica, ética e inclusive ontológica.

¿Qué tan frágil es la identidad de una cultura? ¿Qué acontecimientos son legitimados y presentados en las fuentes? ¿Cuál es el deber del Historiador al escribir la historia en este momento postmoderno?

El deber del historiador debe estar influenciado por el pasado... en un periodo de relativismo moral alguien debe poner las bases para hacer frente las locuras de las cuales sabemos que podemos ser presos (basta con observar la segunda mitad del siglo XX). El historiador no debe concentrarse solamente en el pasado, debe también poner atención el presente, la historia es un ir y venir entre ambos momentos, la historia es como un espectro que siempre regresa (Kleinberg 2021, 28). De esta forma debe ser sutil, buscar una neutralidad que sabemos que es inexistente, pero ante la imposibilidad de encontrarla, intentar buscar la veracidad, comprometerse y asumir los riesgos de equivocarse. El historiador tendrá la misión de observar e interpretar para poder construir sus propias ideas y reflexiones, el lector deberá comprenderlas y hacerse parte de la reflexión para poder desarrollar lo que Derrida denomino como “Dialogo Ininterrumpido” el llevar dentro de si las discusiones para que sobrevivan (Grondin 2008, 145).

De esta forma la responsabilidad de la Historia podemos reconocer que es una cuestión compartida en este nuevo pacto entre Historiadores y Lectores. La representación historica en este periodo postmoderno sin duda puede ser novedosa e impactante, puede ir más alla de la escritura, plantearse en la *performance*, en la imagen, en los sonidos y sensaciones, en los sentidos, pero no debe olvidar una cosa determinante: Cada historiador realiza la representación del pasado desde su propia interpretación de este, esta conciencia historica es personal y se encontrara influenciada por la experiencia. Mas alla de la forma literaria de la historia y la eterna discusión entre la realidad y la ficción del relato histórico, el problema se debe orientar hacia la categoría ética de la escritura. De forma que el relato se oriente a comprender lo propiamente humano, algo que ya Paul Ricoeur pudo denominar como la *Historiografía de la Esperanza*, donde podamos trabajar en base a nuestra humanidad y en la protección de esta. La Historiografía postmoderna nos abre un sin número de posibilidades para la representación de lo histórico, pero por sobre todo para la variación de las interpretaciones. De acuerdo con esta perspectiva, reconocemos el problema de que la historia ha sido percibida como algo natural. Según Ankersmit, la verdad representacional que se puede obtener a través del proceso de interpretación histórica tiende a ser un vacío entre el lenguaje y la palabra. La capacidad de representación que construye ciertos aspectos determinantes de la realidad (Ankersmit 2013, 171-193).

Podemos concluir con una pregunta ¿Cuál es el deber de la Historia para el historiador? Primeramente, observar el pasado con prudencia y juzgar pertinentemente a las fuentes; en segundo lugar preguntar por lo que se ha recordado, pero también por lo que se ha olvidado para encontrar un consenso que se acerque a un relato verídico. El *deber* de la Historia es una cuestión que

excede con creces al proceso interpretativo, pero es una cuestión fundamental en la constitución epistémica de la conciencia histórica, debe ser buscada con prudencia, e interpretada con cautela, en el fondo se conservan las más profundas raíces de lo que somos, y será esta perspectiva epistémica la que influirá en el Lector que pondrá en práctica ese conocimiento en las cosas más básicas pero también más fundamentales de nuestra propia humanidad, el vivir.

BIBLIOGRAFÍA

- AURELL, Jaume. Hayden White y la naturaleza narrativa de la Historia. *Anuario Filosófico*, Vol. XXXIX, N° 3, 625-648.
- ALEXIEVICH, Svetlana. *Voces de Chernóbil*. Santiago de Chile: Debate, 2016.
- ANKERSMIT, Frank. Historiografía Postmoderna. DE MUSSY, Luis; VALDERRAMA, Miguel. *Historiografía Postmoderna: Conceptos, Figuras, Manifiestos*. Santiago de Chile: Ril Ediciones, 2010.
- ANKERSMIT, Frank. *Historia y Tropología: Ascenso y caída de la metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- ANKERSMIT, Frank. Representation as a cognitive instrument. *History and Theory*, v. 53, n. 2, 2013, p. 171-193.
- BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre el concepto de Historia*. Madrid: Taurus, 2018.
- BEUCHOT, Mauricio. *Hechos e Interpretaciones: Hacia una hermenéutica analógica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- BLOCH, Marc. *Apología para la historia o el Oficio de historiador*. México: Fondo de Cultura Económica, 2020.
- CARBONELL, Charles. *La Historiografía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- CROCE, Benedetto. *La Historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2008.
- DARNTON, R. *La gran Matanza de Gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- DE MUSSY, Luis; VALDERRAMA, Miguel. *Historiografía Postmoderna: Conceptos, Figuras, manifiestos*, Santiago de Chile: Ril Editores, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1999.
- GADDIS, John, L. *El paisaje de la historia: Como los historiadores representan el Pasado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.
- GAY, Peter. *Style in History*. New York: Basic Books, 1974.
- GRONDIN, Jean. *¿Qué es hermenéutica?* Barcelona: Editorial Herder, 2008.
- JENKINS, Keith. *At the limits of history essays on theory and practice*. London: Routledge, 2009.
- KLEINBERG, Ethan. *Historia Espectral: Por un enfoque deconstructivo del pasado*. Santiago de Chile: Palinodia, 2021.
- MUNSLOW, Alun. *Narrative and History*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- OVIEDO SILVA, David. Metodologías de acceso a la verdad en la reflexión histórico-contemporánea: consideraciones a partir de John Gaddis. In: CORTI, Paola; WIDOW, José Luis; MORENO, Rodrigo. *La verdad en la historia: inventio, creatio, imaginatio*. Santiago de Chile: Ril Editores, 2017.

- PALMER, Richard. *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/Libros, 2002.
- PIHLAINEN, Kalle. *La obra de Historia: Constructivismo y Política del pasado*. Santiago de Chile: Palinodia, 2019.
- PULGAR CASTRO, Rodrigo. *La Ética en la era de la Tecnociencia*. Santiago de Chile: Ril Editores, 2017.
- RICOEUR, Paul. *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*. Madrid: Siglo XXI, 2012.
- RICOEUR, Paul. *La Memoria, La Historia, El olvido*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- RODRÍGUEZ MAYORGAS, A. *La arqueología de la Palabra: Oralidad y Escritura en el mundo antigua*. Madrid: Edicions Bellaterra, 2010.
- VALDERRAMA, Miguel. *Modernismos historiográficos: Artes Visuales, Postdictadura, Vanguardias*. Santiago de Chile: Palinodia, 2008.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. El debate del narrativismo y el problema de la verdad en el conocimiento histórico. *Pensamiento revista de investigación e información filosófica*, v. 54, n. 209, 1998.
- WHITE, Hayden. *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2020.
- WHITE, Hayden. *El contenido de la forma: Narrativa, Discurso y representación histórica*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.
- WHITE, Hayden. Manifiesto Time. In: JENKINS, Keith; SUE Morgan; MUSLOW, Alan. *Manifiestos for History*. New York: Routledge, 2007.
- WHITE, Hayden. *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

HISTORIOGRAFÍA POSTMODERNA E INTERPRETACIÓN

El Historiador y el Lector

Artigo recebido em 23/12/2022 • Aceito em 26/05/2023

DOI | doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.74845

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

ARTIGO

*Estética do Looping
e da Suspensão Temporal*
A CONTRIBUIÇÃO DE
MOTTA & LIMA PARA A
RESSIGNIFICAÇÃO DOS
TEMPOS HISTÓRICOS

MARCELO FIDELIS KOCKEL

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Franca | São Paulo | Brasil
marcelo.kockel@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3709-4330

Em linhas gerais, a minha proposta será pensar a produção artística contemporânea como um acontecimento próprio, singular em sua materialidade sensível, e não como um enunciado de reconhecimento sobre algo que lhe antecede. Assim meu intuito será pensar as obras de Gisela Motta e Leandro Lima como materiais enunciáveis que constituem sua própria realidade e que poderão funcionar como um dispositivo provocador para fertilizar algumas questões que inquietam o historiador na contemporaneidade, sobretudo no que diz respeito às categorias de tempo e temporalidades, bem como os impasses entre linguagem e experiência, presença e ausência.

*Arte Contemporânea – Ausência – Presença –
Tempo – Temporalidade*

ARTICLE

*Aesthetics of Looping
and Time Suspension*

THE CONTRIBUTION OF
MOTTA & LIMA TO THE
RESIGNIFICATION OF
HISTORICAL TIME

MARCELO FIDELIS KOCKEL

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Franca | São Paulo | Brasil
marcelo.kockel@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3709-4330

In general terms, my proposal will be to think of contemporary artistic production as the event itself, singular in its sensitive materiality, and not as a statement of recognition about something that precedes it. Thus, my intention will be to think of the works of Gisela Motta and Leandro Lima as enunciable materials that constitute their own reality and that can function as a provocative device to fertilize some questions that disturb the historian in contemporary times, especially with regard to the categories of time and temporalities, as well as the impasses between language and experience, presence and absence.

Absence – Contemporary Art – Presence – Temporality – Time

A ideia deste artigo surgiu a partir de uma experiência profissional que tive ao término do mestrado, quando, entre 2014 e 2015, trabalhava como arte-educador em uma instituição que abriga uma coleção de arte contemporânea. Uma das minhas inquietações naquele momento consistia em pensar como as produções artísticas se relacionavam com a história. Mais especificamente: como a arte contemporânea poderia ser um dispositivo para se pensar os impasses da teoria da história e da produção historiográfica no mundo contemporâneo.

Ao encalço disso, lembro-me de um experimento — exercício de arte — proposto pela coordenadora do programa educativo da instituição, no qual deveríamos imaginar um diálogo, uma espécie de entrevista regida pela obra questionando o arte-educador. No caso, eu havia escolhido a obra *Espaço aberto espaço fechado* (2002) do artista Rubens Mano para se pensar a história. De modo que, naquele momento, escrevia:

[...] eu a relaciono com a ideia de que a história é feita de fragmentos e perspectivas, por isso seria impossível conhecê-la em sua totalidade. Assim me faz pensar que o percurso da história caminha de maneira não linear, sem uma rota traçada, onde me deparo com acasos, frestas e obstáculos. Prova disso é que a sua luz ao centro pode ser vista de diferentes ângulos, em que o meu olhar se sente atraído por uma ambiguidade entre finitude e infinitude (Kockel 2014, 43).

Ainda que de maneira distinta, as preocupações daquela ocasião continuam me inquietando até hoje. Assim partindo daquelas e de novas aflições minha proposta será pensar as obras de arte como o próprio acontecimento, singular em sua materialidade sensível, e não como um enunciado de reconhecimento sobre algo que lhe antecede. Ou seja, o intuito deste artigo será compreender a arte contemporânea como matéria enunciativa que constitui a sua própria realidade e que poderá funcionar como um dispositivo provocador para se pensar algumas inquietações que incomodam o historiador na contemporaneidade, sobretudo no que diz respeito às categorias de tempo e temporalidades, bem como os impasses entre linguagem e experiência, presença e ausência.

Partindo disso, para discutir essas questões, selecionei algumas obras de Gisela Motta e Leandro Lima, as quais havia conhecido no mesmo período que me surgiram as primeiras inquietações. Na época, eu estava em via de concluir meu mestrado em história e dividia o trabalho de pesquisa acadêmica com o trabalho educativo na instituição de artes supracitada, o qual se resumia em planejar e orientar visitas agendadas de estudantes da rede pública — municipal e estadual — e privada da região de Ribeirão Preto/SP, além de acompanhar os visitantes espontâneos que frequentavam as exposições.

Em linhas gerais, a proposta do educativo consistia em estimular os estudantes a constituírem opiniões a partir de seu próprio repertório, propiciando, para tanto, situação em que tivessem autonomia para desenvolver questões sobre a vida e sobre arte por meio de uma experiência estética e sensível e, assim, construir significados afetivos e efetivos sobre arte, sobre si mesmos, sobre o *outro* e sobre o mundo.

Nesse sentido, as visitas não se davam de forma “monitorada” — isto é, os visitantes não apenas recebiam informações sem que pudessem elaborar ideias —, mas, sim, a partir de processo mais ativo, cujo objetivo era desenvolver as potencialidades e garantir o protagonismo dos sujeitos e do grupo.

Assim, para que os visitantes se sentissem mais criativos diante de suas especificidades, o programa educativo traçava algumas estratégias de abordagem. Quando se tratava de estudantes, uma delas era dividir a visita em etapas para desenvolver diferentes formas de se relacionar com as obras de arte. Num primeiro momento, numa espécie de boas-vindas, geralmente era proposta uma dinâmica de acolhimento ainda no espaço exterior da instituição a fim de consolidar um ponto de partida e um primeiro contato com os arte-educadores; além disso, os educadores orientavam sobre algumas possibilidades em relação à visita; em seguida, a partir de materiais provocadores — palavras, trechos literários, notícias, imagens, *koans*¹, perguntas sobre arte, perguntas provocativas — os visitantes eram estimulados a refletirem sobre uma obra de arte escolhida por eles próprios. Por fim, havia um processo de socialização em que os estudantes apresentavam os seus resultados aos demais grupos.

O intuito desse trajeto era estimular diferentes sensações dos visitantes: corporeidade, emoção, reflexão. E, então, somente após a mobilização dessas sensações, eram apresentadas as questões centrais dos artistas.

Desse modo os arte-educadores, adaptados a essa dinâmica, possuíam a liberdade de planejar seu trabalho a partir de estudos e pesquisas que possibilitassem a criação de projetos autorais, de forma que o trabalho se assemelhasse ao processo de criação de um artista, à medida que assumiam a condição de autores e selecionavam um tema e um conjunto de obras de arte com as quais iriam lidar, assim determinando o seu próprio “território” dentro do espaço expositivo da instituição e durante as visitas agendadas.

É diante desse cenário que surgem alguns pontos de partida para o desenvolvimento do texto que proponho a seguir. Por exemplo: dentro do território que eu havia selecionado encontrava-se a obra *Espera* (2013) de Gisela Motta e Leandro Lima. Além disso, eu havia tomado as categorias de tempo, temporalidades e história como temas de abordagem para as visitas agendadas e para o projeto de pesquisa autoral, o que, posteriormente, propiciaria a escrita deste texto.

¹ Originalmente, *koan* significa “caso público”. Refere-se aos editais que os imperadores mandavam afixar em locais públicos na China antiga. Depois, passou a ser uma narrativa, diálogo, questão ou afirmação que contém aspectos inacessíveis à razão. Enunciados que os mestres zen fazem a seus discípulos para que transcendam a mente lógica e penetrem a essência dos ensinamentos. (Ver: <https://www.zendobrasil.org.br/o-que-e-koan-no-zen-budismo/>)

A IMAGEM-ESPERA, O LOOP, O DESENCONTRO

Empurro minha filha (de dois anos) no carrinho de bebê feito para levá-la para passear: isto é cinema.

Minha filha empurra o carrinho de bebê vazio: isto é vídeo.

O vídeo não é uma forma de ser da realidade, é mil maneiras das imagens estarem em outro lugar. Ou seja, no vídeo, a realidade não é mais um problema. Ela nunca aparece ao encontro, porque não a esperamos. Está lá, mas, desde sempre, disfarçada, irreconhecível, sob múltiplas formas: sinuosas, sincopadas, perturbadoras. Aliás, no exemplo supracitado, o carrinho não está tão vazio quanto aparenta. Por não transportar nenhuma criança, ele transporta todas (Fargier 1993, 231).

Devido às suas condições próprias de produção e exibição, a videoarte tende a ser mais abstrata do que a produção cinematográfica, promovendo uma limpeza dos “códigos” audiovisuais mais tradicionais e reduzindo a imagem ao seu mínimo significante (Machado 1988, 45-50). Além disso, diferente daquilo que estamos habituados a entender por cinema — sala escura de exibição, cadeiras fixadas, projeção sobre tela, tempo de duração com início, meio e fim — ela vai ocorrer em espaços mais amplos e iluminados, em que o ambiente circundante direta e involuntariamente desvia a atenção do espectador. Este, em geral, encontra-se “de passagem”, chega depois que o vídeo já começou e provavelmente irá se retirar antes que ele acabe.

“Tudo isso quer dizer que a atitude do espectador em relação à mensagem videográfica é não apenas eventual e acidental, como também, na maioria das vezes, dispersiva e distraída”. Em suma, a arte do vídeo se apresenta mais como um *processo* do que como um *produto*, e essa contingência assume um caráter fragmentário e descontínuo (Machado 1997, 198-199).

Dito isso, não seria equivocado dizer que lançar mão de uma teoria do cinema para se pensar os vídeos de Gisela Motta e Leandro Lima possa parecer um ato de ilegitimidade. Afinal, a videoarte possui uma história própria que pode ser traçada desde as produções de Nam June Paik durante a década de 60, com relação à qual há praticamente um consenso entre os teóricos da arte em classificá-la como pertencente ao campo das artes visuais (Mazzucchelli 2006). Entretanto é possível afirmar que o cinema hoje é parte constitutiva dessa classificação, e que, entre os seus múltiplos devires, ele ocupa — de forma cada vez mais recorrente — o espaço das galerias, dos museus e das bienais de arte contemporânea (Furtado 2014, 32).

De fato, uma geração de artistas visuais tem se apossado do cinema — como objeto e pensamento —, levando seu dispositivo da sala escura para o cubo branco dos museus e salas de exposição. Ao mesmo tempo, cineastas se voltam para as artes visuais, procurando “expor” os seus filmes em direção a um campo expandido.

Esse movimento das artes visuais no cinema e do cinema nas artes visuais me faz pensar nas fronteiras e nas dobras entre os dois campos. Os limites entre ambos se esmaecem, tornam-se fluídos, móveis e problemáticos, de forma que, sob a égide do hibridismo, estaríamos vivendo a lógica da contaminação e do contrabando de poéticas e saberes (Gonçalves 2014, 19). Uma era da estética da indistinção, diante de um regime sensível, na qual o entrelaçamento entre as artes atingiu um estágio que se tornou praticamente irreversível (Rancière 2012).

Partindo disso, entendo que os conceitos de imagem-movimento e imagem-tempo que Gilles Deleuze forjou em seus livros sobre cinema podem ser flexionados e estendidos para abranger outras linguagens audiovisuais e artísticas e, então, auxiliar-me a pensar as obras de arte que por ora pretendo percorrer.

Segundo Deleuze, o cinema produzido no período pré-guerra é caracterizado pela imagem-movimento, uma imagem que está sempre vinculada à ação. Os seus signos sensório-motores estavam conectados a uma imagem indireta do tempo. Já o cinema pós-guerra, por sua vez, caracteriza-se por uma imagem óptica e sonora pura que se ligam diretamente a uma imagem-tempo (Deleuze 2018, 41).

Já não é mais o tempo que depende do movimento, é o movimento irregular que depende do tempo, de modo que o espectador ganha em vidência aquilo que perde em ação ou reação. A questão não mais seria “o que veremos na próxima imagem?”, mas, sim, “o que há para se ver na imagem?” (Deleuze 2018, 395).

Em suma, passar de uma imagem a outra não é passar de um antes a um depois, é reunir o antes e o depois para expressar um devir, é mostrar o que essas imagens têm de incomensurável, de inexplicável, de insignificante (Parente 2000, 15). Há, nesse caso, uma valorização da imagem e de um tempo que fogem ao fluxo narrativo.

Levando em conta essa lógica, essas imagens-tempo diriam respeito a imagens autônomas que falam por si próprias, à medida que não priorizam o desenrolar dos acontecimentos, mas a pura descrição de paisagens, eventos e situações. Apresentam pequenos blocos espaço-tempo arrancados do fluxo da vida; são lampejos, vislumbres, gestos, movimentos, desencontros, sensações. Trata-se mais de devires do que de histórias (Gonçalves 2014, 14-23).

Esse tipo de produção artística torna as ações e as identidades de seus personagens indeterminadas, e suas verdades indiscerníveis. Esses personagens encontram-se condenados à errância ou à perambulação; são puros videntes que já não podem ou não querem reagir, pois precisam conseguir “ver” o que há na situação (Deleuze 2018, 188).

Tais corpos “não só não conseguem agir — ou quando agem sua ação é mínima — como também parecem estar presos dentro de um espaço e tempo intransponíveis” (Mazzucchelli 2006), fazendo-os sair do presente linear composto de uma sucessão de instantes. Conduzem a uma temporalidade que ao mesmo tempo em que exalta a percepção de um fluxo energético — visual e sonoro — não se dirige a lugar nenhum, permanecendo em suspense (Boissier 2013, 127), implodindo a noção de tempo de um espetáculo linear — com começo, meio e fim (como em um show, sessão ou peça) (Parente 2015, 31).

Partindo disso, considero que alguns trabalhos de Gisela Motta e Leandro Lima — que se dão entre o vídeo e a instalação² — lidam com esse tempo óptico-sonoro puro de forma direta. São imagens-situações-acontecimentos — decorrentes de um tempo anterior, testemunhado, que gera impactos no corpo dos seus personagens. Apresentam um tempo da “presença”, dos gestos sutis, do estar aqui, participar, implicar. “São operações de encadeamento entre tempo e o lugar, numa tensão entre história, memória e experiência” (Neves 2020b, 100-101).

² Para saber mais sobre os trabalhos de Motta & Lima, ver: <https://aagua.net/> e <https://vimeo.com/aagua>.

Tais trabalhos “se afastam de uma lógica representacional, para aderir e, portanto, experimentar, as condições de existência no tempo, espaço, na vida, no cotidiano, na efervescência dos acontecimentos” (Neves 2020b, 100). Possibilitam um sentimento estético não apenas imediato, mas, também, a pura sensação que acolhemos quando somos afetados por algo que logo é implicado e esquecido na representação (Parente 1993, 25).

Dessa maneira, Motta & Lima criam modos de *presença* e *ausência* característicos do mundo contemporâneo — do convívio à separação, do toque ao distanciamento. São imagens que apresentam corpos à deriva — em caminhos não prescritos — caracterizando uma subjetividade íntima — uma invenção contida em si mesma em várias camadas sobrepostas do próprio “eu”. Entretanto esses corpos não são meramente passivos, eles se materializam no beijo, no toque, na espera e no desencontro. Traçam trocas e distinções com (in)determinados lugares e com o *outro* (Neves 2020a, 36-37).

Em *Lótus #1* (2003), por exemplo, Motta & Lima apresentam um vídeo de 33 segundos, sem áudio, que mostra um corpo aflito cujas mãos cobrem os olhos e os braços apresentam um estado de regeneração. O vídeo sugere um momento de troca de pele, como uma mudança de ciclo, tal como o desabrochar de uma flor de lótus.

Já em *Lotus #3 (Íntegro)* (2017), os artistas apresentam um vídeo em *loop* de 11 minutos e 40 segundos, sem áudio, mostrando imagens de dois indivíduos que se mesclam e criam simbioses entre si, borrando-se mutuamente, e se desfigurando, a ponto de condenar a distinção de texturas entre as duas imagens. Se por um lado, há a perda, dissolução de si; por outro, há a criação pela diferença, cultivo de um no outro. Entretanto, essa imbricação provoca uma inquietude (Miyada 2020b, 165). Ante isso, os corpos se movem e procuram se limpar a fim de recuperar a sua integridade.

Essa reverberação entre corpos aparece também em *Calar* (2011). As trocas e distinções se dão nos rastros do toque, nas cicatrizes momentâneas transpostas pelo tato e pela temperatura (Neves 2020a, 37). Por meio do uso de uma câmera térmica, o vídeo capta as imagens dos rostos de duas pessoas — os próprios artistas — que, encarando-se e alternadamente tocando suas feições com as mãos frias [fora de quadro estão mergulhadas no gelo], deixam marcas uma na outra, registro das mudanças que ocorrem na temperatura da pele tocada (Miyada 2020c, 41).

Em contraposição, no *Beijo* (2004), a imagem de duas pessoas é projetada na quina de 90° entre duas paredes, de modo que parecem estar posicionadas uma ante a outra, mas sem que consigam “se ver”. O encontro entre elas ocorre somente por meio de um líquido que escorre horizontalmente de cada um dos corpos projetados na imagem. Dessa forma os personagens que aparentemente parecem se encontrar nunca se tocam e, conseqüentemente, o beijo nunca acontece (Mazzucchelli 2006).

De modo semelhante, em *Segmento de reta* (2006), Motta & Lima montam canais de vídeos que apresentam dois indivíduos sozinhos em paisagens desabitadas, projetados frente a frente por meio da reflexão da imagem em espelhos acoplados a alto-falantes. Com a vibração do som, os alto-falantes fazem com que os espelhos e, por consequência, as imagens projetadas se movimentem. Os personagens olham para os lados, como se estivessem a procura um do outro, a câmera começa a se afastar devagar, ampliando a paisagem em um plano aberto. De repente um som grave ressoa e as tomadas efetivam uma aproximação dos personagens em grande velocidade.

Consequentemente as imagens projetadas ricocheteiam em espelhos apoiados na caixa de som antes de alcançarem as paredes, e a vibração que o som grave provoca faz com que as imagens tremam ao mesmo tempo em que se aproximam. Daí, quando parece que, em meio à turbulência, haverá o encontro ou a proximidade entre os personagens, retornam os planos abertos e os personagens aparecem em telas invertidas, com os seus lugares trocados — lançados de volta em sua busca vã pelo outro. Eles podem ter mudado de tela, ter trocado de paisagem, mudado de roupa, mas, ainda assim, permanecem sozinhos (Miyada 2020c, 44).

Ainda nessa perspectiva, na obra *Espera* (2013), Motta & Lima apresentam uma videoinstalação em que uma imagem pré-captada de sombras de pessoas e gravadas em vídeo é projetada sobre dois bancos, num *loop* recorrente de duração de 12 minutos, e na qual não ocorre reprodução de qualquer tipo de som. As sombras dos bancos *presentes* no espaço expositivo se mesclam às sombras das pessoas *ausentes*, pré-captadas no vídeo projetado. A ideia da obra é remeter a um tempo que passa, um *loop* da espera, que singulariza um momento no qual as pessoas estiveram ali, sentadas, aguardando por algo ou alguém.

O homem que está sendo projetado senta-se no banco, espera e, pouco depois, desiste do encontro. Ele parte, deixando o banco vazio. Posteriormente, uma mulher se aproxima e senta, aguarda, e, como o homem, abandona a possibilidade de encontro, seguindo adiante.

Essa sequência pode ser invertida dependendo do momento em que o espectador se vê diante da obra pela primeira vez. Ou seja, não é possível saber quem chega primeiro e quando o vídeo começa e acaba, ou seja, recomeça. O *loop* ocorre sucessivamente, o encontro nunca acontece e a espera é recorrente — nunca termina — pois a suspensão do tempo e do espaço é mantida.

Nesse caso, o *loop* se torna uma estratégia estética, pelo seu caráter automático e circular, impedindo a imagem projetada de remeter a um passado ou a um futuro. A imagem não narra, não prevê, apenas mostra, exhibe seu automatismo. Apresenta um instante — um tempo suspenso — no qual a *presença* é revelada pela *ausência* que se desdobra na sombra imaterial da projeção, criando inúmeras possibilidades de percepção e espera.

Desse modo, a partir da incessante espera e do desencontro, há o encontro entre o pensamento e a obra. O vídeo não para de se repetir, mas o pensamento daquele que observa flui de modo incessante. Nesse sentido, o tempo circular se torna um tempo da “eclipse”, pois a cada repetição se produz uma diferença. Nesse “eterno retorno” do *loop*, a imagem já não é a mesma, pois a cada reprodução se daria outro pensamento.

Ainda nessa perspectiva do *loop*, na videoinstalação *Anti-horário* (2011), Motta & Lima criam uma projeção circular de dois metros de diâmetro, com *loop* de duração de 60 minutos, que mostra uma criança (o filho dos artistas) e um casal de adultos (os próprios artistas) fazendo o percurso tal como os ponteiros de um relógio. Enquanto a criança caminha em uma velocidade que corresponde ao ponteiro que marca os segundos, o casal de adultos se movimenta conforme o ponteiro dos minutos, demarcando, de tal modo, os tempos desconjuntados entre as duas gerações (Neves 2020b, 101).

Nesse sentido, a videoinstalação de Motta & Lima pode nos auxiliar para se pensar a noção de simultaneidade do não simultâneo (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), cujos fenômenos não sincrônicos coexistem em diferentes experiências temporais e que, apesar de convergirem, parecem estar em tensão (Jordheim 2012; 2014).

Sobre isso, Helge Jordheim vai afirmar que desde o século XIX os historiadores exerceram diversas práticas de sincronização do tempo histórico, na tentativa de alinhar os tempos múltiplos e dispersos, para torna-los mais úteis e mais ou menos sólidos para a historiografia. Assim, apesar das experiências de diferentes partes da existência humana estarem “fora de sintonia” umas com as outras, como no exemplo da obra de Motta & Lima, há uma tendência por parte da produção historiográfica em tratar o tempo histórico como algo singular e homogêneo (Jordheim 2018, 295).

Entretanto, segundo Jordheim, há em qualquer momento histórico, diversas temporalidades agindo paralelamente, que são marcadas por tempos desconjuntados entre si, dos quais parecem não se encaixarem, mas que existem ao mesmo tempo.

Partindo disso, a obra de Motta & Lima pode se tornar um dispositivo para se pensar esses tempos desconjuntados, à medida que a velocidade das movimentações da criança (em segundos) e dos adultos (em minutos) serve como parâmetro para marcar esse descompasso entre fenômenos distintos que podem existir simultaneamente, mas que estão fora de sintonia. Assim, ao mesmo tempo em que as diferentes durações dos movimentos coexistem, também parecem estar em conflito, de forma que os personagens não se encaixam num mesmo tempo, pois, apesar de percorrerem percursos confluentes, fazem-no em ritmos distintos.

Esse “dessincronismo” permite refletir sobre a nossa historicidade atual, caracterizada por tempos múltiplos, heterogêneos e divergentes, operando diferentes velocidades, ritmos e intervalos que estão fora de sintonia uns com os outros (Jordheim 2022, 76-78).

Estamos diante de um tempo que traz consigo uma variedade de práticas coexistentes — sociais, culturais, econômicas, políticas, ambientais, tecnológicas, artísticas e científicas — que formam arranjos temporais complexos em uma rede infinita de experiências temporais (não necessárias e não sincrônicas) que coexistem e permeiam nossas práticas cotidianas e o nosso imaginário social, e que devem ser compreendidas como uma multiplicidade temporal e de perspectivas (convergentes e/ou divergentes).

É nesse cenário de múltiplas temporalidades e múltiplas perspectivas que podemos situar a arte contemporânea e, desse modo, propor um deslocamento na forma de se pensar a história — decorrente das interações heterogêneas, híbridas e pós-antropocêntricas, propiciadas pelo mundo contemporâneo.

A IMAGEM-SIMULAÇÃO SÍNTESE E EMULAÇÃO DA NATUREZA

Segundo o historiador Zoltán Boldizsár Simon, ao assistirmos o filme *Her* de Spike Jonze — no qual a voz da atriz Scarlett Johansson personifica um sistema operacional de inteligência artificial que desenvolve um relacionamento íntimo com um humano — certamente não o associaríamos ao conhecimento histórico, pois, ao nosso entendimento comum, não há nenhuma conexão significativa entre a inteligência artificial ou a novidade tecnológica com o saber historiográfico, principalmente porque na cultura ocidental geralmente há uma exclusiva associação entre a história e o curso dos acontecimentos tão-somente passados quão-somente humanos (Simon 2018, 192).

Entretanto, os historiadores, sobretudo nas últimas décadas, estão cada vez mais inclinados a considerar uma nova era pós-antropocêntrica. Agora o *outro* não pode mais ser apenas compreendido como algo de um gênero, classe, orientação sexual ou religiosa diferentes, mas, também, como uma espécie diferente.

Sobre isso, é inegável a existência cada vez mais presente de espécies transgênicas no mundo contemporâneo, bem como pesquisas sobre clonagem, robótica e sobre poderosos algoritmos de processamento de dados. Ou seja, muito do artificial e sintetizado coexiste com aquilo que denominamos “natural”, assim como há intrigantes analogias de natureza orgânica em materiais e sistemas fabricados pelos seres humanos (Miyada 2020a, 107).

Diante dessa hibridização interespecie, é necessário criarmos novas maneiras de conviver com essas diferentes espécies coexistentes — biossociais, ecológicas e tecnológicas — e, assim, elaborarmos uma nova e emergente historicidade – enquadrada por nossa condição histórica atual — que poderia ser razoavelmente chamada de *more-than-human history* (história mais que humana, em tradução livre), conforme apontam Zoltan Boldizsár Simon e Marek Tamm (Simon; Tamm 2020, 297-305).

Desse modo, o futuro do pensamento e da escrita da história dependerá, conforme defende Ewa Domanska, de como os pesquisadores conseguirão ampliar os seus entendimentos sobre agentes históricos não humanos — o clima, os animais, as plantas, a tecnologia e as coisas —, que devem ser incorporados à prática historiadora não somente como receptores passivos, mas, sim, em sua condição de agentes em sua relação com os humanos (Domanska 2013, 17-19).

Essa nova compreensão historiográfica, da hibridização dos fenômenos humanos e não humanos, provoca novos processos de memorização, os quais desterritorializam o tempo da história, que passa a ser esticado ou condensado, criando novas subjetividades de acordo com aquilo que se procura analisar. Diante disso, a arte contemporânea, a partir de seus modelos tecnológicos de simulação, configura-se inserida nesse novo modelo de hibridização e historicidade.

Hibridização entre o *logos* e o *technos*, o orgânico e o inorgânico, o ser humano e a máquina. Entre o universo simbólico dos modelos e o universo instrumental dos utensílios e das técnicas. Enfim, entre o pensamento técnico-científico — passível de formalização e de automatização — e o pensamento criativo, que se nutre de forma diversa, o qual os modelos nunca poderão alcançar (Couchot 1993, 46-47).

Nesse sentido, as imagens-síntese e híbridas produzidas por alguns artistas contemporâneos não seriam uma “projeção ótica de um real preexistente, mas a visualização de processos de simulação que rompem com os modelos de representação” (Parente 1993, 20). Apesar disso, elas não abolem os ideais de verdade, mas fazem desses ideais uma ficção da ficção, uma imagem-linguagem universalizante, uma imagem-devir — processual e aberta — que possibilita a interação e provoca a interpretação do espectador.

Portanto, mesmo que não haja remissão a uma realidade preexistente, dá-se a reportagem, na maioria dos casos, a modelos de significação. Assim, para que se possa simular — através de uma imagem de síntese — um mar agitado por ondas, a construção dos algoritmos e da matriz deve obedecer a modelos óticos que regem os modelos hidrodinâmicos de deslocamento das ondas (Parente 1993, 22-23), tal como ocorre no exemplo *Zero Hidrográfico* (2010), instalação de Motta & Lima.

No caso, utilizando 60 lâmpadas fluorescentes T5, e 36 mecanismos motorizados, os artistas procuram sintetizar a natureza por instrumentos tecnológicos. A partir de elementos matemáticos e exatos — dados instáveis da média mínima e máxima de uma maré — conseguem recriar algo tão orgânico como o movimento das ondas. “De modo concatenado, elas [as lâmpadas] geram uma sensação de ondulação que, reforçada pelo azul do brilho das luzes, remete à oscilação do oceano em alto-mar. Tudo se move, mas nada sai do lugar. Assim como no mar, a bem da verdade [...] (Miyada 2020a, 109).

Aqui e em outras obras, Motta & Lima não pretendem mais representar o real como uma imagem, mas sintetizá-lo em toda sua complexidade. São interpretações do mundo acentuadamente teorizadas, argumentadas e formalizadas, segundo os princípios da lógica formal e das matemáticas.

Elas substituem o real “bruto”, originário — o real que a imagem ótica pretende representar — por um real secundário, refinado, purificado no cadinho dos cálculos e das operações de formalização. Não se trata mais, então, de fazer a imagem representar um real reorganizado pela superfície do espelho, pelo orifício da câmera escura ou pela varredura da câmera eletrônica. Não se trata mais de figurar o que é visível: trata-se de figurar aquilo que é modelizável (Couchot 1993, 43).

Partindo-se disso, é possível dizer que essas imagens são criações altamente sintáticas e sintéticas que simulam a natureza, o imaginário e o simbólico, tornando-se, ao mesmo tempo, verdadeiros ícones de linguagem. Do ponto de vista da criatividade — entendida aqui como capacidade para a invenção e introdução de novas formas, e não tanto como reprodução do existente — tais imagens configuram novas formas que incidem sobre a criação contemporânea (Plaza 1993, 87).

Portanto, uma imagem de síntese não é simplesmente imagem de algo, uma espécie de cópia estática e enrijecida de uma entidade preliminar (Quéau 1993, 92). Ela multiplica a potência da analogia, parece tanto “representar” quanto reduz a zero qualquer representação. Nesse sentido, a imagem-simulação pode modular o que a compõe e variar como quiser suas tensões, até torná-la indiscernível (Bellour 1993, 225).

No caso dos trabalhos de Motta & Lima, os circuitos eletrônicos, as ondas sonoras, as lâmpadas fluorescentes e outros artefatos tecnológicos fabricados pelos seres humanos estão entre os dispositivos de demonstrações de uma natureza em substituição, que nos fala sobre os corpos, as paisagens e a natureza. “Diante de cada obra, é possível deixar-se seduzir pelas sensações sintetizadas pelos artistas e esquecer-se de seus dispositivos em prol da vida que evocam” (Miyada 2020a, 107). O fundamental para eles não seria criar réplicas ou simulações idênticas a um referente “real”, mas produzir sistemas emuladores concretos que funcionariam de modo análogo aos fenômenos que lhes interessam (Miyada 2020a, 108).

Nesse sentido, a ideia central desses artistas é fazer do natural e do artificial, do orgânico e do sintético, do vivo e do não-vivo universos híbridos e permeáveis (Brasil 2004). Ou seja, tais trabalhos, que se dão entre o vídeo e a instalação, resultam da criação de imagens e de espaços, configurando situações e experiências sensoriais — que podem ser naturais e/ou artificiais, reais e/ou simuladas, virtuais e/ou atuais, num amálgama de contornos mal definidos, numa “zona fronteira”, de passagem, entre uma coisa e outra (Santos 2008). São, portanto, obras que expressam a tensão que se faz presente na transição do espaço físico para o espaço sintetizado e vice-versa (Mazzucchelli 2005).

Essa forma de relacionar o orgânico e o artificial contribui para se pensar em uma temporalidade que é expressa pelo movimento molecular da natureza, mas de uma natureza artificialmente construída. Em *O Beijo* (2004), por exemplo, o corpo, ainda que capturado pela câmera, é o único elemento verdadeiramente natural, contudo é resultado de uma imagem manipulada. Há, nessa tentativa de se equacionar o orgânico e o artificial num ambiente construído, a ideia de um aprisionamento temporal, em que o corpo está sempre em suspenso, pois não sabe ou não pretende mais agir ou reagir (Mazzucchelli 2006).

Partindo disso, não seria equivocado dizer que o embate insolúvel entre natureza e artifício produz no trabalho de Motta & Lima um conjunto de imagens cuja estranheza fascinante e perturbadora exprime novos parâmetros de temporalidade e de espacialidade (Mazzucchelli 2005). A simulação cria imagens paradoxais que podem ser indistintamente móveis e imóveis. Assim um instante decisivo, irruptivo, pode se perpetuar de tal modo que o tempo que aparentemente passa, simultaneamente não passe, permanecendo em suspenso, tal como será apresentado a seguir.

QUANDO UM INSTANTE PODE SE TORNAR ETERNO?

Para forçar o real a se apresentar, mesmo que fosse apenas no lapso de um relâmpago, não basta apenas quebrar o quadro como conteúdo homogêneo, é preciso quebrar o tempo como desenvolvimento contínuo (Fargier 1993, 233).

Na Instalação *Relâmpago* (2015), Motta & Lima, utilizando lâmpadas T5 Activiva,³ cabos, reatores e suportes de alumínio, procuram sintetizar um fenômeno natural a partir de uma emulação construída artificialmente por meio de dispositivos tecnológicos. A imagem sintetizada manipula um instante temporal que passa a permanecer em suspenso. Os milésimos de segundos de um relâmpago se encontram congelados, aprisionados, como se tivessem sido fotografados⁴ e sintetizados em uma imagem-reprodução. Tempo e espaço se tornam intransponíveis, não podendo ser ultrapassados.

Partindo dessa configuração apresentada, é possível indagar sobre a possibilidade de um conceito de tempo diferente do modelo moderno — caracterizado por sua ordem cronológica e sua decorrente possibilidade de numeração e quantificação. Esse tempo linear e sucessivo da modernidade, supondo uma ideia de universalidade e homogeneidade, acaba apreendendo todos os eventos por meio dos relógios e/ou calendários, o que irá determinar o “método científico” e a “verdade histórica” da maioria das produções historiográficas desde o século XIX. Destarte as possíveis temporalidades que emergem na obra de Motta & Lima podem figurar como alternativas a essa intolerável opressão do sucessivo.

Diante disso, não seria equivocado evocar o *Relâmpago* (2015) como uma possibilidade que se faz valer num momento oportuno (*kairós*) e que romperia com o inexorável fluxo dos fatos. Assim como Zeus que abole com a geração dos Titãs, possibilitando uma nova ordem olímpica, esse instante *kairológico* se caracteriza pela fissura que garante a emergência de um novo tempo que pode existir em oposição à tirania de Cronos. “O relâmpago como um potencial destruidor”, conforme afirma Leandro Lima em entrevista.⁵

Essa oportunidade instantânea que encontra uma brecha e ascende em meio ao “imperialismo” cronológico é a condição que possibilitaria a experiência de outro tempo, preenchido por novas formas de ação e interpretação. Daí o seu caráter fundamentalmente descontínuo, excepcional e disruptivo (Ramalho 2021a, 41). Um tempo-relâmpago, uma ocasião ou um instante de decisão, favorável à ação, que também comporta perigos, ameaças e urgências. Um momento que possa ser percebido como histórico no instante próprio de seu acontecer, e não através de uma abordagem retrospectiva.

³ Segundo o fabricante, essa lâmpada promove o bem-estar e a produtividade do ser humano, além de estimular a fotossíntese. Seu brilho – algo azul, algo púrpura – resulta da reação do material à base de fósforo que reveste o interior do tubo com a ionização do gás provocada pelos eletrodos presentes nas extremidades (Miyada 2020a, 108-109).

⁴ Ver depoimento de Leandro Lima sobre a obra durante a montagem da exposição “O Estado da Arte, com curadoria de Maria Alice Milliet, no Instituto Figueiredo Ferraz. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s2rJhVJTTR4>, mais especificamente entre os minutos 3:00 e 3:20. Acesso em: 22 de fevereiro de 2023.

⁵ Ver depoimento de Leandro Lima sobre a obra durante a montagem da exposição “O Estado da Arte, com curadoria de Maria Alice Milliet, no Instituto Figueiredo Ferraz. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s2rJhVJTTR4>, mais especificamente entre os minutos 5:12 e 5:30. Acesso em: 22 de fevereiro de 2023.

Esse modo de percepção estaria, assim, associado a situações-limites, de crise e ruptura, isto é, quando o momento histórico emerge sob a forma de uma “convocação”, como algo que se reporte diretamente ao sujeito envolvido, inquirindo uma ação ou tomada de decisão. Um *agora* contraído, um ponto de virada na história que poderá assumir uma nova configuração, um instante fundamentalmente breve e que, uma vez presente, não voltará a se constituir.

Desse modo, tal temporalidade não se configura como o limite, o divisor que demarca a dimensão sequencial do tempo; ao contrário, ele é o momento auspicioso, o instante que convoca o sujeito a agir, tomar uma atitude diante de uma situação, à qual implicará efeitos que não seriam possíveis na ordem do tempo cronológico. É esse “chamado” que interrompe o tempo sucessivo e que possibilita em si mesmo um índice histórico, à medida que aponta para uma ruptura e faz emergirem novas possibilidades históricas, as quais permitem conjugar passados e futuros na abertura de um presente singular (Ramalho 2021a, 12-15).

Paralelamente, esse tempo contraído no “agora” *kairológico* é colocado em “suspensão” no *Relâmpago* (2015) de Gisela Motta e Leandro Lima, implodindo numa outra percepção temporal: o *aion* ou a eternidade. Uma temporalidade que aparece na *Ilíada* como uma espécie de princípio divino vital e em Heráclito como uma criança que brinca com pedras ou com um *fogo sempiterno*, sem começo nem fim, “um fogo sempre vivo” (Pré-Socráticos 1996, 90), tal como na videoinstalação *Yano-a* (2005).

No caso, Motta & Lima vão se apropriar de uma fotografia em preto e branco de uma maloca yanomami incendiada, feita pela artista Claudia Andujar no ano de 1976. Os artistas projetam a fotografia de Andujar e acrescentam um filtro vermelho e uma camada de água que se movimenta com um ventilador, gerando um efeito de movimento do fogo e de refração de calor. Em outra composição, há a projeção de chamas em movimento sobre a imagem, extraídas dos fotogramas que documentaram o incêndio, recolocando-nos diante do momento em que a maloca se perpetua queimando (Neves 2020a, 104).

Em uma entrevista em vídeo sobre a montagem da videoinstalação na exposição “Nada levarei quando morrer, aqueles que me devem cobrarei no inferno” no Galpão VB de São Paulo em 2017, Gisela Motta afirma que, desde o começo de suas produções, ela e Leandro vem pesquisando uma certa temporalidade na qual um instante do tempo se torna suspenso e fica eternamente se repetindo.⁶

⁶ “Não faria sentido que a casa queimasse do início ao fim. Que ela tivesse um começo, meio e fim, que ela terminasse, se esvaísse. O que nos interessou é ter esse instante suspenso, ter esse momento onde ela está eternamente queimando”. “O que é esse fogo na floresta?” pergunta a artista. Reticamente responde afirmando que a área yanomami continua sempre sendo invadida. Portanto apresentar essa maloca sendo incendiada, num fogo sempiterno, fala de uma atualidade que nunca termina (Ver: https://www.youtube.com/watch?v=Ekfb-w_Tf38). Afinal os povos yanomami têm historicamente sofrido com a presença dos brancos em suas áreas desde os primeiros contatos no início do século XX. Intensas atividades de garimpo – e suas consequências em termos de epidemias, estupros, assassinatos, envenenamento dos rios, esgotamento da caça, destruição das bases materiais e dos fundamentos morais da economia indígena — sucedem-se com monótona frequência (Castro 2015, 22).

Esse tempo que se assemelha ao *fogo sempiterno* é a eternidade, uma temporalidade que não se confunde com a inércia dos tempos primordiais, mas, sim, garante todas essas estruturas anteriores. É o tempo que já existe nos primórdios dos deuses e mesmo antes deles (Baptista 2010, 90). Uma eternidade que é todo o passado, que não se sabe quando começou, e também todo o presente, que abarca todas as cidades, todos os mundos e o espaço entre os planetas. E também o futuro, que ainda não foi criado, mas que também existe (Borges 2011, 69).

Nesse sentido, o *aion* não pode ser confundido nem com o despotismo organizacional e da sucessão massacrante de *cronos*, nem com a volatilidade oportunista de *kairós*. Ele não é uma sucessão, nem uma oportunidade, ele é o eterno. Nele tudo é um (Baptista 2010, 92). Uma permanência na diferença que mantém a ordem *cronológica* e a oportunidade *kairológica* ao mesmo tempo. O tempo-criança. Nele, o ser e o não-ser se confundem em uma troca permanente de papéis, pois, como a criança, ele não se submete às leis da lógica (Baptista 2010, 90-91).

É o tempo ilimitado e incompleto simultaneamente. Inteiro como presente vivo nos corpos que agem e padecem, mas também como uma instância infinitamente divisível. Um devir-ideal e incorporal. O futuro e o passado, o *ainda*, o *já* e o *não*, sempre *ao mesmo tempo, eternamente* (Deleuze 2015, 6-9).

É o tempo tal como o vazio, infinito em suas duas extremidades. Sempre já passado e eternamente ainda por vir; *aion* é a verdade eterna do tempo, sua forma pura e vazia (Deleuze 2015, 170-171), um princípio divino de uma criatividade inesgotável, um jogo ou uma fatigada esperança que nos liberta, nem que seja fugazmente, da intolerável opressão do sucessivo (Borges 2010, 09-11).

Partindo dessas definições mitológicas do tempo, é possível dizer que, por um lado, o *Relâmpago* (2015) de Motta & Lima alude à uma necessidade de *urgência* que conclama ações que devem ser realizadas no *agora*, caracterizado por uma ruptura no tempo ordinário, abrindo uma fenda no presente que não se constitui pela ordem cronológica, mas, sim, por uma forma específica de configurar passados e futuros no momento oportuno (Ramalho 2021b). Por outro lado, a abertura no tempo presente também permite vislumbrar uma dimensão paralela de observação e experiência temporal: a *eternidade*, na qual tudo pode ser visto simultaneamente e contemplado em seu estado puro, num instante de plenitude.

Desse modo, esse instante fugaz, oportuno e tênue (*agora*), puro, pleno e simultâneo (*eternidade*), revela instâncias e categorias temporais que podem ser experimentadas sem a configuração de uma estrutura temporal marcada pela ordem cronológica. Assim os acontecimentos históricos não necessariamente precisam ser vistos de maneira sequencial: primeiro isto, depois aquilo. No *agora* e na *eternidade*, o instante se desfigura e abre possibilidades para novas formas de experiências temporais.

Nesse sentido, a dialética *agora-eternidade* apresentada por Motta & Lima corresponde a temporalidades mais autênticas, marcadas por múltiplas possibilidades, que se desfiguram e se abrem para novas formas de experiências temporais que não consistem mais na linearidade, mas, sim, numa contiguidade e numa descontinuidade com relação às quais coexistem momentos de cesuras, condensações e distensões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em linhas gerais, é possível dizer que os vídeos e as instalações de Motta & Lima funcionam como dispositivos para se pensar as relações entre história e arte contemporânea, à medida que podem fertilizar algumas inquietações da produção historiográfica contemporânea — sobretudo no que diz respeito à ressignificação das categorias de tempo e temporalidade, bem como aos impasses entre linguagem e experiência, presença e ausência.

Dito isso, posso dizer que na produção artística de Motta & Lima há diversas temporalidades que se desdobram em múltiplas possibilidades temporais: o *loop*, o tempo circular, a espera, o desencontro. Tempos que vão da criação ao evento messiânico, da eternidade ao instante irruptivo. Tempos de urgência e de contemplação. Tempos suspensos. Experiências temporais que fogem ao modelo homogêneo, unívoco, linear e sucessivo difundido pelos modernos.

Em suma, uma multiplicidade temporal caracterizada por suas diversas dimensões e camadas, as quais podem se sobrepor, dessincronizar-se, coincidir, divergir, formando um emaranhado de tempos que desafia o pensamento historiográfico (Salomon 2018, 9-10).

É, portanto, imbuído nesse debate e nessas inquietações que desacomodam o historiador, que podemos situar a arte contemporânea e, desse modo, propor um deslocamento na forma de se pensar a história — decorrente das interações heterogêneas, híbridas e pós-antropocêntricas, propiciadas pelo mundo contemporâneo.

Desse modo a história já não mais se desdobraria de maneira linear, mas, sim, passaria a ser enredada de forma polissêmica, do mesmo modo que o tempo já não aparece como algo fixo e imutável, mas, sim, como um agrupamento flutuante de contradições.

REFERÊNCIAS

- BAPTISTA, Mauro Rocha. O tempo e a criança: comentários ao fragmento 52 de Heráclito de Éfeso. *Mal-Estar em Sociedade*, Barbacena, ano III, n. 4, p. 85-100, jun. 2010.
- BELLOUR, Raymond. A dupla hélice. Tradução: Elizabeth Lissovsky. *In:*
- BOISSIER, Jean-Louis. A imagem-relação. Trad. Marcelo Jacques. *In:* PARENTE, André (Org.). *Cinema/Deleuze*. Campinas/SP: Papyrus, 2013.
- BORGES, Jorge Luis. *Borges oral e sete noites*. Tradução: Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BORGES, Jorge Luis. *História da Eternidade*. Tradução: Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BRASIL, André. Poética do loop, 2004. Disponível em: <https://galeriavermelho.com.br/artistas/motta-lima/>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio. *In:* KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- COUCHOT, Edmond. Da representação à simulação. Tradução: Rogério Luz. *In:* PARENTE, André (Org.). *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2 – A imagem-tempo*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DOMANSKA, Ewa. Para além do antropocentrismo nos estudos históricos. Tradução de Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos. *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia*. vol. 4, n. 1, 2013.
- DOMANSKA, Ewa. Posthumanist History. *In:* BURKE, Peter; TAMM, Marek (Ed). *Debating New Approaches to History*. London: Bloomsbury, 2018.
- DOMANSKA, Ewa. The New Age of the Anthropocene. *Journal of Contemporary Archaeology*, vol. 1, n. 1, 2014.
- FARGIER, Jean-Paul. Poeira nos olhos. Tradução: Katia Maciel. *In:* PARENTE, André (Org.). *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- FURTADO, Beatriz. Um campo difuso de experimentações. *In:* GONÇALVES, Osmar. *Narrativas sensoriais: ensaios sobre cinema e arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2014.
- GONÇALVES, Osmar. Introdução. *In:* GONÇALVES, Osmar. *Narrativas sensoriais: ensaios sobre cinema e arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2014.
- JORDHEIM, Helge. Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities. *History and Theory*, vol. 51, p.151-171, 2012.
- JORDHEIM, Helge. Camadas do tempo: precondições históricas e semânticas para uma estratigrafia do tempo e da história. Tradução: César Henrique Guazzelli e Sousa. *In:* SALOMON, Marlon (Org.). *Heterocronias*. Estudo sobre a multiplicidade dos tempos históricos. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.
- JORDHEIM, Helge. In sync/ out of sync. *In:* SIMON, Zoltán Boldizsár; DEILE Lars (Ed.). *Historical Understanding. Past, present and future*. London: Bloomsbury Academic, 2022. Disponível em: <https://www.bloomsburycollections.com/book/historical-understanding-past-present-and-future/ch4-in-sync-out-of-sync>. Acesso em: 03 jul. 2023.

- JORDHEIM, Helge. Introduction: multiple times and the work of synchronization. *History and Theory*, vol. 53, p. 498-518, 2014.
- KOCKEL, Marcelo; RODRIGUES, Carlos Alexandre Silva; MALPELI, Sabrina; BARROS, Vera. *Relatório anual*. 2º semestre de 2014. Programa Educativo. Ribeirão Preto: Instituto Figueiredo Ferraz, 2014.
- LUZ, Rogério. Novas imagens: efeitos e modelos. In: PARENTE, André (Org.). *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- MACHADO, Arlindo. *A arte do vídeo*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MACHADO, Arlindo. *Pré-cinemas e pós-cinemas*. Campinas/SP: Papirus, 1997.
- MAZZUCHELLI, Kiki. O beijo, 2006. Disponível em: <https://galeriavermelho.com.br/artistas/motta-lima/>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- MAZZUCHELLI, Kiki. Texto para o catálogo da exposição: Au delà du copan, supernatural urbanism, *Espace Paul Ricard*, Paris, França, 2005. Disponível em: <https://galeriavermelho.com.br/artistas/motta-lima/>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- MIYADA, Paulo. Natureza por substituição. In: NEVES, Galciani; MIYADA, Paulo. *Motta + Lima*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020a.
- MIYADA, Paulo. Poder falhar. In: NEVES, Galciani; MIYADA, Paulo. *Motta + Lima*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020b.
- MIYADA, Paulo. Rastros que deixamos uns nos outros. In: NEVES, Galciani; MIYADA, Paulo. *Motta + Lima*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020c.
- NEVES, Galciani. Eu não estou indo embora/ vou ficar aqui/ e resistir ao fogo. In: NEVES, Galciani; MIYADA, Paulo. *Motta + Lima*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020a.
- NEVES, Galciani. Pertencer à terra. In: NEVES, Galciani; MIYADA, Paulo. *Motta + Lima*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020b.
- PARENTE, André. Introdução – os paradoxos da imagem-máquina. In: PARENTE, André (Org.). *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- PARENTE, André. *Narrativa e modernidade: os cinemas não-narrativos do pós-guerra*. Tradução: Eloísa Araújo Ribeiro. Campinas/SP: Papirus, 2000.
- PARENTE, André. *Passagens entre fotografia e cinema na arte brasileira*. Colaboração de Lucas Parente. Rio de Janeiro, 2015.
- PLAZA, Júlio. As imagens de terceira geração, tecno-poéticas. Tradução: Rosângela Trolles. In: PARENTE, André (Org.). *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. Seleção de José C. Souza. Tradução: Anna Lia A. Almeida Prado et al. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- QUÉAU, Philippe. O tempo do virtual. Tradução: Henri Gervaiseau. In: PARENTE, André (Org.). *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- RAMALHO, Walderez. *Outros tempos, outras histórias: kairós, manifesto e crise*. 2021. 178f. (Tese de doutorado História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, MG, 2021.
- RAMALHO, Walderez. Reinterpreting the “times of crisis” based on the asymmetry between chronos and kairos. *História da Historiografia*, vol. 14, p. 115-144, 2021b.
- RANCIÈRE, Jacques. *O destino das imagens*. Tradução: Mônica Costa Netto. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- SALOMON, Marlon. Heterocronias. In: SALOMON, Marlon (Org.). *Heterocronias: estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos*. Goiânia: Ricochete, 2018.

- SANTOS, Laymert Garcia. Simulações da exceção: notas de um “espectador ideal”. Disponível em: <https://galeriavermelho.com.br/artistas/motta-lima/>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- SIMON, Zoltan B. History begins in the future: on historical sensibility in the age of technology. In: HELGESSON, Stefan; SVENUNGSON, Jayne (Ed.). *The ethos of history: time and responsibility*. New York City, New York, USA, 2018. Disponível em: <https://www.berghahnbooks.com/title/HelgessonEthos>. Acesso em: 03 jul. 2023.
- SIMON, Zoltan B.; TAMM, Marek. Historical Thinking and Human: Introduction. *Journal of the Philosophy of History*, vol. 14 (3), 2020.

Estética do Looping e da Suspensão Temporal
A CONTRIBUIÇÃO DE MOTTA & LIMA PARA A RESSIGNIFICAÇÃO DOS
TEMPOS HISTÓRICOS
Artigo recebido em 13/06/2022 • Aceito em 05/03/2023
DOI | [doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.73358](https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.73358)
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

TEORIA DO CONHECIMENTO HISTÓRICO SEM HISTÓRIA

RAYLANE MARQUES SOUSA
Universidade de Brasília
Brasília | Distrito Federal | Brasil
marques.raylane@gmail.com
orcid.org/0000-0002-5861-369X

I

Neste ensaio, desenvolvo um argumento a favor de uma *teoria do conhecimento histórico sem história*, um tipo de conhecimento formulado sem precisar de um fato específico, sem necessitar de uma razão. Acredito seriamente que a teoria da história pode proceder sem história, pode *começar e terminar em ideias* que estejam presentes em nosso *intelecto*, e ainda assim infundir *crença* aos fatos. Enfatizo aqui, com os próprios recursos da teoria do conhecimento, que essa teoria do conhecimento histórico sem história não indaga as *origens das ideias* e não rastreia a *linhagem dos pensamentos*, simplesmente porque as ideias e os pensamentos são *constructos mentais aproximativos e não definitivos da realidade*, que só uma teoria do conhecimento dos *tipos* ou *modelos dos fatos*, feita por meio de *sentenças afirmativas*, pode formular um *teorismo crítico das conjecturas*. Enfatizo até mesmo que essa teoria do conhecimento histórico sem história é feita rigorosamente de *sentenças afirmativas*; e que nos aspectos dos fatos que podemos *conhecer com certeza* estão os principais meios para construirmos uma *verdade ligada à teoria*; por isso as nossas *crenças* nas sentenças afirmativas sobre os fatos se ligam à teoria formulada aqui.

A minha tese da teoria do conhecimento histórico sem história, em linhas gerais, pode ser exposta da seguinte forma: a ideia é a fonte soberana do conhecimento teórico da história. Sendo assim, as ideias do nosso conhecimento histórico não nascem da história, mas das afirmações e negações que fazemos com base em nossa percepção da realidade.

Essa teoria subsiste independentemente da história e para além da sua teoria, por isso, como mostrarei aqui, é um tipo de conhecimento que pode merecer a atenção de historiadores e não historiadores.

A questão da ideia como origem da teoria do conhecimento histórico pode ser reescrita nos seguintes termos: a noção aproximada da realidade fundamenta a nossa representação mental, e é da nossa representação mental que provém a noção aproximada da realidade, ou ideias, com que ela é capaz de capturar a riqueza das nossas percepções da realidade e articulá-las teoricamente; isso quer dizer que com as nossas ideias concebemos alguma teoria e o mundo.

Mas como concebemos a noção aproximada da realidade? E o que legitima a nossa representação mental de algo? Isso nos leva a outras duas perguntas: quais tipos de sentenças podem originar teorias? E como formulamos sentenças para compreensão satisfatória do mundo?

Como ponto de partida, é preciso saber a natureza das ideias que originam a teoria do conhecimento histórico, e também as nossas sentenças. As ideias da teoria do conhecimento histórico e as ideias das sentenças são *constructos mentais aproximativos e não definitivos da realidade* do que percebemos e sabemos ou do que imaginamos.

Mas como saber o que definem as ideias da teoria do conhecimento histórico e das nossas sentenças? Se investigarmos a fundo como os historiadores obtêm suas ideias e produzem teorias dos fatos, acabaremos conhecendo seus *constructos mentais aproximativos e não definitivos de imagens reais* (que podemos chamar de *pensamentos que originam algo* ou, de outro modo, *pensamentos fundamentais*). Continuemos o raciocínio: admitimos que as ideias que os historiadores teóricos concebem não se originam predominantemente da história. Entendemos que suas teorias nascem do trabalho com os fatos. Mas essas ideias e essas teorias históricas, no fim das contas, originaram-se de percepções da realidade. Do contrário, teriam de ser definidas como ideias e teorias determinadas, não como *inesperadas*. Desse modo, a realidade é a origem dos pensamentos fundamentais dos historiadores.

Aí definimos a natureza das ideias da história e das nossas sentenças, tais como imaginamos que se originam e são trabalhadas por historiadores teóricos.

Ensaiei mostrar que elas legitimam tanto a teoria do conhecimento histórico quanto as nossas alegações; que as ideias da história e das nossas alegações sobre os fatos nascem em nosso intelecto, por meio de um processo consciente que nos ajuda a transformá-las em uma imagem coerente e dotada de sentido; finalmente, que esses pensamentos que originam algo ou pensamentos fundamentais — ideias que podem desenvolver o conhecimento ou acerrar algo — devem ser vistos como sentenças apoiadas em concepções da realidade.

Em primeiro lugar, se interpelássemos os teóricos do conhecimento histórico de onde provieram as suas ideias, nunca chegaríamos a uma origem primeira em cujo começo pudéssemos depositar crenças. Ao contrário, perceberíamos que cada pensamento que origina algo ampliaria a necessidade de pensamentos fundamentais, como uma cadeia de pensamentos que se ligam por compartilharem algo em comum. Logo, teríamos de investigar mais de perto a origem dos pensamentos em que nossas ideias se baseiam, determinar como é possível apreendê-los através de ideias, e de que maneira eles se relacionam com as ideias. Só então poderíamos depositar crença no começo

das ideias. Porque as ideias são anteriores ao pensamento; na verdade, elas são o pré-requisito de qualquer pensamento. Em outras palavras, sugerimos que as ideias, ou pelo menos a nossa capacidade de formar ideias — através das quais concebemos as teorias e o mundo —, não são imediatas. Acreditamos que elas provêm das nossas percepções da realidade. Nesse sentido, pouco importam suas origens.

Ilustremos essa colocação com um exemplo muito simples, mas que é capaz de dissolver os enganos da pergunta “de onde?”, ou seja, o lugar onde se originam as ideias, a afirmação “A história é a ciência dos homens no tempo”. Conjecturemos que um pesquisador não acredite nessa sentença ou queira saber de onde Marc Bloch a retirou. A maneira mais prática e rápida é reler “Apologia da História”. Se a afirmação estiver lá e não for atribuída a outrem, então o historiador francês a pensou. Mas o pesquisador não para por aqui. Ele já confirmou que a afirmação é do autor, agora o correto seria analisar as ideias contidas na sentença, e não a sua origem. Mas o pesquisador questiona de onde Marc Bloch a retirou e aumenta a necessidade de origem que consiste em descobrir pensamentos que originam algo. Nesse caso, o que ele deve fazer para evitar cair em uma vinculação de pensamentos de origem?

Há pelo menos duas maneiras de solucionar o problema. A primeira é pensar nas credenciais de Marc Bloch como historiador e acreditar na sua sentença. A outra maneira é perguntar “por que Marc Bloch afirmou que a história é a ciência dos homens no tempo?” A primeira solução descarta a indagação de onde provêm as ideias, de modo que abre uma rica discussão sobre as crenças na teoria da história, o que faremos mais adiante. A segunda solução provoca no pesquisador uma desconfiança que o conduz ao conhecimento de algo. Nesta fase, ele se questiona “por quê?” e então se aproxima de algo, sem necessariamente entrar em um processo contínuo e prolongado de pensamentos de origem.

Há um motivo pelo qual essa sucessão de pensamentos de origem nunca pode chegar de fato à origem de algo, qual seja: cada pensamento tem sempre que pensar aspectos fundamentais que começam em outros pensamentos ou em outros lugares de origem. Não pode depositar crença em uma origem única, especialmente se essa origem estiver dissociada da realidade, que pode ser afirmada ou negada. É a realidade que pode interromper a sequência de pensamentos de origem de algo que não é imediatamente conhecido. Em outras palavras, sempre que procuramos pela gênese de um pensamento ou de qualquer outra coisa, esbarramos com constructos mentais de outros, que escapam a qualquer tentativa de abarcá-los em uma gênese única. Apenas à realidade que, afinal de contas, escapa à apreensão direta, vem se revelar a gênese do pensamento, que não pode ser dividido em ideia e origem.

Nesse sentido, não é possível pesquisar o pensamento de um autor até a sua origem, que está em sua consciência: ela conduz a um lugar das ideias que é impossível de acessar. A crença nas sentenças de alguém acaba com esse recuo a uma gênese inatingível. Isso é interessante de discutir, pois esclarece a importância das crenças nas teorias da história.

Essa tese da crença nas teorias da história está relacionada a sentenças que emitimos sobre os fatos: toda teoria envolve uma crença embasada nas nossas sentenças, e a ideia pura, não contaminada pela crença, caso fosse possível acessar a sua gênese, seria improdutiva para as teorias da história, por causa da sua falta de correspondência com a realidade.

O que mais se evidencia quando se indaga sobre o pensamento de um autor até a sua origem — além do seu aspecto exaustivo — é a falta de crença nas ideias. Quando desconfiamos das sentenças de um autor, o método adequado é reler a fonte de onde se extraiu a frase, e não indagar a origem das ideias; quando localizamos a frase em determinado livro, de modo geral a tomamos como uma sentença afirmativa, sem nos importarmos em procurar a origem de tal sentença. Mas no caso de desconfiança das ideias, o procedimento é diferente. Indagar o pensamento de um autor até a sua origem sempre indica retroceder a lugares de ideias; em geral, esses lugares são inatingíveis.

É claro que o pesquisador pode se questionar sobre o lugar das ideias. Há a curiosidade com as circunstâncias favoráveis ao desenvolvimento das ideias, curiosidade com influências psicológicas e, também, a curiosidade que envolve a preocupação com ideias fundamentais de outros. Há ainda a curiosidade com o *tipo*: a ideia é um *modelo do fato*? Mas essa questão geralmente não inquieta o pesquisador não teórico. Ele pode inquietar-se com ideias de uma teoria acerca de um fato, mas dificilmente se preocupa em saber se a ideia é um *modo simplificado de representar um fato*, que serve como referência para o estudo de outros fatos, embora utilize mentalmente tal ideia para examinar diversos fenômenos.

No que tange às nossas sentenças, elas têm importância na formulação e para credibilidade das teorias. Como sabemos, as sentenças podem ser afirmativas e negativas, elas inserem sentido e crença nas teorias. Elas podem ser testadas com base nas credenciais dos historiadores e na confiança em suas teorias. As sentenças que examinam mais os fatos tendem a ter mais sentido; e quando uma teoria descreve bem um fato, geralmente essa teoria tem mais confiabilidade. O historiador que emite mais sentenças afirmativas sobre os fatos estabelece mais teorias confiáveis que evitam o pensamento de origem. Dispõe de mais credenciais para emitir sentenças e estabelecer teorias, credenciais que indicam que conhece os tipos das ideias que se encontram nos fatos ou que estão presentes nas teorias, ou que derivam dos pensamentos de origem, e estes, por sua vez, das ideias puras que são modelos dos fatos.

Mas essa questão das sentenças e dos juízos abalizados sobre o sentido das teorias não leva ao encadeamento de pensamentos de origem, pois o problema aqui é descobrir se a teoria do historiador é afirmativa ou negativa, se a teoria tem credibilidade, e não o lugar das ideias. O apelo às ideias presentes nas teorias só tem relação com as crenças, e não com qualquer outro problema de origem.

II

Diante do que foi exposto, de onde extraímos nossas ideias? Entendo que as ideias do nosso conhecimento histórico se originam em nossa consciência, mas nenhuma delas se forma sem realidade.

Podemos admitir que as ideias da história nascem na nossa consciência, como as ideias das nossas sentenças. Podemos também admitir que as ideias sobre a história não têm validade ou não inspiram crença se não forem ideias sobre a realidade. Mas é um equívoco admitir que as ideias do nosso conhecimento histórico são abstratas, totalmente puras, ou baseadas apenas na nossa percepção da realidade. Podemos dizer que as ideias do nosso

conhecimento histórico se originam em nossa consciência a partir da nossa percepção da realidade, ou seja, as ideias da história nascem da nossa descoberta de que a realidade é distinta da nossa consciência; todas as ideias que originam algo são extraídas da consciência, mas nascem do conhecimento da realidade.

Desse modo, a realidade contribui, de forma determinante, para a nossa concepção das ideias. Isso indica que as nossas ideias sobre a história se originam em nossa consciência, mas não são ideias em sentido último. Sempre podem ser questionadas: como no exemplo anteriormente citado, não devemos questionar a origem das ideias, mas, quando queremos saber da sua proveniência, devemos voltar à obra, considerar as credenciais do autor, examinar o sentido das ideias, crer nas sentenças etc.

O equívoco de quem considera as ideias sobre a história como ideias últimas é que não entende que o nosso conhecimento se origina da nossa percepção da realidade. No caso da teoria do conhecimento histórico, admite-se que a consciência e a realidade são distintas, mas às vezes podem coincidir para formular conhecimentos que originam algo ou pensamentos fundamentais. O problema do conhecimento que origina algo pode ser afirmar que a origem das ideias pode ser conhecida sem história ou por meio de questões sobre a origem das ideias na própria consciência. Em geral, porém, os pensamentos de origem ou pensamentos fundamentais e a origem das ideias são duas questões distintas, porque não concebemos pensamentos de origem pensando na origem ou nas ideias em seu lugar de concepção, e sim na realidade, de forma indireta, por meio do exame dos fatos, das sentenças afirmativas e negativas.

Assim, não é produtivo perguntar qual é a origem das ideias ou querer rastrear o pensamento até a sua origem, esses conhecimentos não contribuem em nada com a realidade. Não é que sejam inúteis, mas são enganosos: são conhecimentos que pedem sempre outros conhecimentos com origem.

III

A teoria do conhecimento histórico é a *utilização lógica de sentenças afirmativas e negativas* que formulamos especialmente para esse fim. Sempre a teoria *rejeita sentenças absolutas sobre os fatos*, e nunca persegue suas origens; as sentenças são *específicas*, não gerais, e por isso o historiador não questiona seus fundamentos. Não há nada que ele possa fazer com sentenças essenciais e *a priori* sobre os fatos.

Isso nos leva a discutir o *conteúdo* das sentenças. Para começar, podemos questionar qual deve ser a melhor sentença para o exame de um fato. No caso da teoria da história, isso é garantido pela sentença que faz uma descrição rica de um fato específico. Depois, é preciso que fique muito claro, pela estrutura teórica das sentenças, quais qualidades pertencem exclusivamente ao fato. Na falta dessa identificação, qualquer teoria pode ser prontamente refutada, já que nenhum fato pode formular sentenças sem suas qualidades. Mas, mesmo quando todas essas condições são satisfeitas, ainda é preciso saber o grupo particular que ele forma com outros fatos do mesmo tipo, para afirmar, por meio das sentenças, que ele explica uma dada situação. Do contrário, talvez seja impossível explicar corretamente o conteúdo das sentenças, sem ser capaz de dizer o grupo particular dos fatos. A sentença vem

da interligação de tipos e, por conseguinte, de um grupo particular de fatos. Nesse caso, as sentenças se baseiam precisamente nessa interligação de tipos e fatos. O risco de escolher uma sentença errada é tão menor quanto mais específicos são os fatos, e quanto mais particular é o grupo a que eles pertencem. O fato de escolher uma sentença geral e absoluta não faz a menor diferença para o estudo do conteúdo das sentenças. Esse conteúdo das sentenças é específico do fato examinado, e a explicação que faz também é específica. É um conteúdo rico em detalhes a ponto de responder a questões mais complexas, do tipo “o que liga um tipo de fato a outros tipos de fato para explicar situação X sem cair em generalizações absurdas?” Esse tipo de pergunta nos faz formular mais sentenças afirmativas do que negativas e criar um conteúdo mais rico em detalhes e mais consensual sobre o fato examinado.

A questão do conteúdo das nossas sentenças pode ser ainda desenvolvida. Será que a pergunta sobre o tipo de fato do conhecimento, o fato que se liga a outros tipos de fato, aquele conjunto de modelos de fato aos quais podemos recorrer para explicar as mais diversas situações sem cair em generalizações, não conduz ao erro da origem da ideia? Ao contrário, a pergunta sobre o tipo de fato afasta as ideias de origem, assim como a origem do pensamento; todos os tipos de fato ignoram a gênese das ideias e o pensamento genético. Nesse sentido, a minha proposta é substituir a preocupação com a *gênese* das ideias por outra, a saber: qual *tipo* de fato devo escolher para explicar uma dada situação?

A pergunta pelo tipo de fato evita que regressemos às origens dos pensamentos. Questiona o modelo teórico aplicado à situação, não a linhagem do pensamento até seu começo. O modelo teórico do conhecimento histórico não é puro, não é extraído da origem suprema, das ideias metafísicas: as ideias históricas são pensadas de forma consciente e espontaneamente. Podemos dizer que o modelo teórico do conhecimento histórico escolhe as sentenças com base em ideias impuras, ou seja, pensadas, uma vez que os tipos de fatos históricos não perguntam pela origem, mas pela falsidade ou veracidade das ideias. Esse modelo, digamos assim, teoriza os fatos com base em ideias racionais. Nesse sentido, as ideias históricas são retiradas da consciência, do pensamento intelectual, que não tem origem metafísica. No entanto, as perguntas genéticas refutam essas ideias racionais e agem sobre o conhecimento como se este repelisse a história, o que confunde a teoria da história com um conhecimento sem história. Essa contradição me interessa há um bom tempo.

Acredito que o meu argumento a favor de uma teoria do conhecimento histórico sem história tem outro sentido: criticando as ideias de origem criticaremos também uma teoria do conhecimento histórico baseada apenas em fatos originais e na razão verdadeira. A questão aqui é criticar as ideias de uma teoria genética do conhecimento histórico e criticar as nossas próprias teorias que perguntam pela origem e verdade dos fatos. Esse argumento sintetiza uma posição que eu proponho chamar de *teorismo crítico das conjecturas*. Trata-se de uma perspectiva mais abrangente que examina toda sorte de ideias e teorias genéticas. Não privilegia a teoria do conhecimento histórico ou as teorias da história, embora a história seja útil para criticar a si mesma, seu próprio conhecimento teórico, com seus fatos e razões, e todas as outras teorias do conhecimento genéticas. Essa atitude expressa uma visão que não se fecha nos critérios da teoria do conhecimento histórico ou nas teorias da história, mesmo que a história esteja presente em todo conhecimento, como

base da crítica. Sempre que nos deparamos com alguma ideia ou teoria genética, examinamos se a teoria critica ou não suas ideias e pensamentos de origem. O conhecimento de várias teorias talvez propicie uma crítica mais justa, que a própria teoria em exame não possa refutar. Porém um ponto de vista baseado apenas na teoria do conhecimento histórico ou nas teorias da história, talvez não consiga fazer a crítica do conhecimento genético. É o teorismo que não segue ordens de nenhum conhecimento específico que pode submeter os conhecimentos e as teorias genéticas à crítica.

Portanto, meu argumento a favor de uma teoria do conhecimento histórico sem história é uma forma de teorismo crítico que examina ideias e teorias genéticas por meio das conjecturas. Não importam as origens ou as linhagens dos pensamentos; as várias teorias possíveis repelem as origens que procuram pela verdade única. A posição que nomeamos de teorismo crítico das conjecturas não está interessada em resolver o problema da teoria do conhecimento genético com uma história factual, pelo contrário, critica-a com a maior justeza; ela concebe uma teoria do conhecimento histórico sem história, uma teoria que é capaz de refutar a origem dos fatos, usando o conhecimento com as mais variadas finalidades. Naturalmente, a grande variedade de finalidades faz uma história informativa sobre o comportamento dos fatos. A posição do teorismo crítico das conjecturas que tentamos formular pretende testemunhar esse comportamento de perto, e não levantar questões sobre as origens dos fatos.

Esse argumento só se aplica quando a teoria do conhecimento histórico não trabalha com uma sentença específica, que é o que faz a teoria do conhecimento com história factual. Se o conhecimento trabalha com uma sentença única, a teoria não está sujeita à crítica sobre sua origem. Nesse sentido, como vimos, a teoria do conhecimento histórico não pode se restringir aos fatos.

IV

Agora falarei da questão das *crenças*. O trabalho com os tipos de fato exige que construamos uma *verdade adequada à realidade*, ligada à teoria, por meio de *sentenças afirmativas*. Será que podemos construir uma verdade assim em uma teoria que trata os tipos de fato do nosso conhecimento da realidade?

Acredito seriamente que sim. Sugiro que ela é uma das ideias que fundamentam as sentenças afirmativas que constituem nosso conhecimento. Entendo que essa ideia é um tipo de afirmação que torna verdadeira a nossa crença na realidade.

As sentenças justificam nossas teorias do conhecimento, ou nossas ideias, com *crenças afirmativas* sobre os fatos, isto é, crenças baseadas em aspectos dos fatos que podemos considerar verdadeiros ou, pelo menos, de acordo com a realidade. Essa ideia nos leva a apelar para a posição do *teorismo crítico das conjecturas*, por uma razão, para saber se as sentenças resistem à crítica das conjecturas das quais falam. Se resistirem, é porque são afirmativas e conhecem aspectos dos fatos que podemos chamar de verdadeiros, o que nos faz julgar que nossas crenças em tais sentenças também são afirmativas e, conseqüentemente, verdadeiras.

As crenças nas sentenças enfatizam que há teorias do conhecimento capazes de resistir à crítica das conjecturas: toda teoria do conhecimento que resiste ao exame da realidade estabelece a verdade dos fatos de acordo com crenças afirmativas. Essa ideia nos leva à conclusão de que as sentenças de nossos conhecimentos devem ser afirmativas, conclusão que tende a induzir a crítica da conjectura contra aquelas teorias que se recusam a passar pelo exame e ainda assim tentam estabelecer a verdade dos fatos com base em *crenças negativas*.

As teorias do conhecimento que rejeitam as crenças negativas também rejeitam, acertadamente, a verdade dos fatos com base em crenças infundadas. Com isso, confirmam a importância da posição do teorismo crítico das conjecturas e não põem em risco a veracidade do conhecimento.

Acredito que as crenças negativas do conhecimento estão baseadas em ideias de origem e estão mescladas com uma verdade que está fora de nosso alcance; que só podemos evitar essas crenças quando não procuramos pela origem e pela verdade nos próprios fatos. Devemos nos prevenir contra essas crenças que nos fazem procurar pela origem e pela verdade nos fatos em si, porque elas se inspiram profundamente nas ideias de origem e de verdade metafísicas. Em toda teoria, por mais que elas se façam por meio de crenças nos fatos, não existe conhecimento fora do alcance do teorismo crítico das conjecturas. Se pensarmos assim, notaremos que a verdade dos fatos não pode estar além da crítica. Portanto, devemos submetê-la ao teorismo crítico das conjecturas. Sem essa submissão, não pode haver teoria, nem crítica das conjecturas, nem crença nos fatos, nem conhecimento.

V

Para finalizar, decomponho o argumento defendido aqui em dez teses epistemológicas.

Primeira tese: A teoria do conhecimento histórico sem história. Essa teoria se deve em parte a essa ausência de história, em parte aos nossos conhecimentos sobre ela. É possível fazer teoria sem história factual. Apenas a teoria não submissa aos fatos pode realmente fazer a crítica das conjecturas. A teoria que examina os fatos é diferente da teoria que se submete aos fatos, porque a teoria que examina os fatos não procura pelos fatos em si; ao contrário, critica às conjecturas. A teoria que se submete aos fatos diz respeito às origens; em vez de questionar as origens, preocupa-se com a verdade dos fatos em si, ou seja, se o fato é a realidade em si, e não uma construção da própria realidade.

Segunda tese: A teoria do conhecimento histórico começa e termina em ideias que estejam presentes em nosso intelecto. A questão pertinente diz respeito não às origens das ideias; mas, devemos perguntar se tais ideias que permeiam nosso intelecto expressam a realidade. A preocupação é operar em teoria com ideias que nascem e proliferam em nosso intelecto e que tenham acordos com a realidade. Buscamos saber disso ponderando sobre tais ideias em relação com a realidade, não procurando suas origens, mas testando seus acordos com a realidade.

Terceira tese: A teoria do conhecimento histórico não indaga as origens das ideias e não rastreia a linhagem dos pensamentos. Na origem das ideias, não há informações relevantes sobre os fatos. O que a teoria do conhecimento histórico deve fazer é examinar se tais ideias estão de acordo com os pensamentos que temos sobre os fatos. Também pode examinar se tais ideias são coerentes com a realidade que visa informar. No que concerne à linhagem dos pensamentos, o mais importante de examinar não é a sua origem, mas como e por que tal pensamento chegou a informar sobre os fatos. A linhagem do pensamento expõe ideias por meio de exemplos, exemplos que falam da realidade, dos fatos, de outros pensamentos e da verdade.

Quarta tese: As ideias e os pensamentos são constructos mentais aproximativos e não definitivos da realidade. O conhecimento da realidade não pode partir do nada, nem de uma ideia ou de um pensamento fixo. As ideias e os pensamentos são, sobretudo, criações intelectuais, são movimentos da realidade. Embora sempre tenhamos de fixar ideias e pensamentos para que possamos avançar acerca do conhecimento da realidade, essa fixação não é definitiva. O conhecimento da realidade só poderá acontecer se conseguirmos modificar ideias e pensamentos anteriormente estabelecidos.

Quinta tese: A teoria do conhecimento histórico é uma teoria dos tipos ou modelos dos fatos. Como os fatos são abstrações humanas, a teoria do conhecimento histórico são abstrações dos tipos ou modelos dos fatos. Isso quer dizer que o conhecimento da realidade se apoia em teorias sobre os fatos: cada fato da nossa realidade é examinado a partir de tipos ou modelos. Nesse sentido, sem essas abstrações, o conhecimento da realidade não se realiza.

Sexta tese: A teoria do conhecimento histórico é feita por meio de sentenças afirmativas. A sentença afirmativa adequada à realidade não diz respeito à realidade, mas sim às fontes do conhecimento. Em vez de questionarmos se determinada sentença é afirmativa, isto é, se faz avançar o conhecimento da realidade, devemos questionar as fontes. Não é possível avançar no conhecimento da realidade sem questionarmos as fontes, porque não operamos com uma ideia de verdade eterna, no sentido de uma adequação total à realidade. O que fazemos é nos aproximar da realidade, da melhor forma possível, examinando as sentenças afirmativas em suas fontes de conhecimento, quer diretamente, quer indiretamente.

Sétima tese: A teoria do conhecimento histórico é um teorismo crítico das conjecturas. Um teorismo crítico das conjecturas é um conjunto de teorias mais ou menos certas sobre a realidade. A teoria do conhecimento histórico é um teorismo acerca dos fatos, e não uma única teoria acerca dos fatos. Todavia, embora o teorismo seja também uma teoria sobre a história, ele vai além dela; e é porque vai além dela que consegue justamente fazer a crítica das conjecturas, consegue fazer a crítica de várias realidades. Não existe uma única teoria verdadeira acerca das conjecturas, por isso ela consegue conhecer muitos fatos. Mas, possui critérios mais ou menos verdadeiros para conhecimento das realidades. Critérios como clareza e nitidez não são critérios de verdade, mas são critérios que podem ajudar no conhecimento das conjecturas. Assim, o teorismo crítico não estabelece a verdade dos fatos, mas promove o seu conhecimento. Quando são criticados, os fatos proporcionam o aparecimento de verdades que nos ajudam a conhecê-los em algum grau.

Oitava tese: A teoria do conhecimento histórico admite aspectos dos fatos que podemos conhecer com certeza. A teoria do conhecimento histórico não constitui uma verdade objetiva, mas podemos conhecer aspectos confiáveis dos fatos e, nesse sentido, mais ou menos certos. A verdade da teoria do conhecimento histórico é um tipo de certeza que alimenta a nossa confiança nos fatos; de qualquer maneira, essa confiança não é uma verdade, mas pode ser entendida como tal. A confiança nos fatos vem da exclusão de inverdades, e também do que é considerado menos certo, e nos ajuda a perscrutar as conjecturas e conhecer a realidade.

Nona tese: A teoria do conhecimento histórico constrói uma verdade ligada à teoria. A verdade da teoria do conhecimento histórico é uma construção a partir da teoria sobre os fatos. Toda teoria levanta novas verdades não objetivas, quanto mais conhece as conjecturas que constituem os fatos e quanto mais conhece a realidade. Quanto mais conhecemos as conjecturas e mais nos aproximamos dos fatos, mais certo é o que sabemos sobre a realidade, mais conhecemos o que antes desconhecíamos. A verdade do conhecimento é uma construção teórica: nosso conhecimento das conjecturas é uma teoria mais ou menos certa sobre os fatos, enquanto a verdade é produto da teoria do nosso conhecimento.

Décima tese: A teoria do conhecimento histórico é feita de crenças afirmativas sobre os fatos. As crenças afirmativas justificam nosso conhecimento, nossas teorias, ou seja, são capazes de tornar nosso conhecimento, nossas teorias, possível. Essa última tese implica que as crenças afirmativas formulam um conhecimento mais verdadeiro sobre os fatos. Mas as crenças afirmativas não são a verdade sobre os fatos: elas inspiram a nossa confiança nos fatos. Isso nos leva à conclusão de que as crenças afirmativas incentivam o conhecimento histórico e a verdade é uma inspiração a favor dos fatos.

TEORIA DO CONHECIMENTO HISTÓRICO SEM HISTÓRIA
 Ensaio recebido em 14/09/2022 • Aceito em 10/04/2023
 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

TRADUÇÃO

BONILLA-SILVA, Eduardo. Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation. *American Sociological Review*, Vol. 62, No. 3 (Jun., 1997), pp. 465-480.¹

FERNANDA OLIVEIRA

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre | Rio Grande do Sul | Brasil
feolisilva@gmail.com
orcid.org/0000-0001-8198-3552

MELINA PERUSSATTO

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre | Rio Grande do Sul | Brasil
melinaperussatto@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9356-5956

APRESENTAÇÃO DO EDITOR

A publicação deste artigo após vinte e cinco anos de sua versão original na *American Sociological Review* (1997) é uma amostra por si só da letargia com relação ao tratamento da questão racial nas ciências humanas e sociais brasileira, arraigadas por anos a uma problemática racial que se debruçou sobre fenômeno do racismo e racialização presa ao referente do “negro-objeto”. Em certa ocasião Bonilla-Silva apontou para a forma como certa supremacia branca influenciou na “lógica” e “métodos” das ciências sociais das primeiras décadas dos anos 2000 (Bonilla-Silva 2008a). Está mesma lógica e epistemologia “branca” e eurocêntrica certamente influenciou por anos para que o racismo no Brasil seja uma categorial residual, fenômeno secundário em relação a outros fatores da análise do “social”. O que certamente não foi hegemônico sem a resistência, no geral de fora das instituições hegemônicas, dos intelectuais do movimento negro e antirracistas como um todo (Clóvis Moura, Lélia Gonzalez, Abdias do Nascimento, Eduardo Oliveira e Oliveira, Beatriz do Nascimento, Carlos Halsenbalg, etc.).

¹ Este texto contou com a tradução de Fernanda Oliveira e Melina Perussatto e com a revisão de Fernando Baldraia, Allan Kardec Pereira e Marcello Assunção.

A razão fundamental para a divulgação mais recente da obra de Bonilla-Silva deve-se, novamente, a ação do movimento de intelectuais negros contemporâneos que buscam racializar o debate por meio de diversas referências. O debate sobre o cariz estrutural do racismo em Bonilla-Silva chega em boa hora e concomitante a outros debates fundamentais como o da interseccionalidade, branquitude, colorismo, encarceramento em massa, etc. Mas não se enganem, Bonilla-Silva não é o primeiro a trazer a discussão à tona, pois, este faz parte de uma longa genealogia de autores que formularam uma teoria crítica da raça desde pelo menos Frantz Fanon, Albert Memmi, Guerreiro Ramos, Charles V. Hamilton, Stokely Carmichael, etc.².

No Brasil o conceito de racismo estrutural ganha força no contexto de divulgação da editora Letramento (com organização de Djamila Ribeiro), com diversos livros em formato pocket sobre o “racial”, através da obra *Racismo Estrutural* (2018) do nosso atual ministro dos direitos humanos Silvio Almeida. Nesta obra, há uma forte presença da leitura de Bonilla-Silva através das críticas de Silvio Almeida aos constructos idealistas do racismo individual/institucional em contraponto à dimensão “estrutural” em chave “materialista”, o que é em larga medida um diálogo direto com as reflexões de Bonilla-Silva (entre outras referências) como o próprio Silvio admite no prefácio do livro *Racismo sem racistas* (2020) – único livro/texto de Bonilla-Silva traduzido para o português até a tradução deste artigo.

Esse texto ressoa fortemente no presente em grande medida em razão da recepção tardia da discussão do conceito de racismo estrutural, havendo hoje inclusive adeptos e aqueles que rejeitam o conceito no interior do próprio movimento negro³. O que importa dessa discussão sobre a “estrutura” do racismo estrutural é que está complexifica em larga medida um debate que na grande maioria das vezes se reduziu no Brasil à dimensão meramente individual (de verniz liberal) ou mesmo na chave institucional, dando pistas para a construção de análises dos “sistemas sociais racializados”.

As reflexões deste afroportorriquenho professor na Duke University⁴, nascem no contexto dos Estados Unidos dos anos 1990 por meio da contestação do debate do suposto “pós-racial”, ou seja, a ideia ao qual os EUA pós direitos civis e extinção das leis da Jim Crow já não poderia ser considerado um país racista. Em contraponto à esta leitura o autor argumenta ao longo de diversos textos de

² Fiz uma análise dessa trajetória na primeira parte do curso “A estrutura do racismo à brasileira” que está no Youtube da rede de Historiadorxs Negrxs, ver: Assunção 2022.

³ Como é o caso do debate recente entre as posições contrárias ao conceito em Muniz Sodré e as a favor em autores como Silvio Almeida, Denis Oliveira e Petrônio Domingues.

⁴ Bonilla-Silva é porto-riquenho, fez bacharelado pela University of Puerto Rico (1984), mestrado e doutorado na University of Wisconsin (1987; 1993). Professor na University of Michigan (1993-1998), University of Texas (1998-2005) e no Trinity College of Arts & Sciences da Duke University (2005). Inicia sua carreira mais ligado ao marxismo (Nicos Poulantzas, Louis Althusser, Karl Marx, Ralph Miliband, etc.) e aos poucos vai se deslocando para problemáticas raciais.

meados dos anos 1990 e 2000⁵ que o problema reside em uma leitura idealista do racismo fundada na ideia do mesmo como mero fenômeno ideológico, portanto, vinculado a certas “doutrinas”, “ideologias” ou “sujeitos patológicos”. Ou seja, o racismo seria resultado de algumas “maças podres” ou “indivíduos anormais”, mas não parte estrutural do sistema por não ter mais leis e doutrinas oficiais de estado que o reiterem. Como resultado isto irá consubstanciar uma “cegueira de cor” (*colorblindness*) que será fundamental para a reiteração do que Bonilla-Silva chamará dos “sistemas sociais racializados” e da fundação do que ele chama do “novo racismo”.

Estas definições foram substantivamente desenvolvidas por Bonilla-Silva ao longo dos últimos vinte e cinco anos, em diversos livros e artigos⁶. Em um texto recente intitulado *What makes systemic racism systemic* (2021) ele retoma as problemáticas do artigo original buscando desenvolver melhor a categoria dos chamados “sistemas sociais racializados”. Nesta leitura, a categoria de “racista” deve ser deixada de lado para ser substituída pela noção estrutural ou sistêmica de racismo, mas sem é claro abandonar a agência dos indivíduos (Bonilla-Silva 2021, 2). Portanto, o autor tem desenvolvido nos últimos anos como esses sistemas sociais racializados são materializados (escolas, segregação, discriminação, empregos, encarceramento, policiamento, moradia, etc.) é como através dessa perspectiva criar diagnósticos para a superação na raiz dos problemas. Não é arbitrário, que o mesmo nesse referido texto recente apontou a importância de movimentos como o Black Lives Matter para o enquadramento de uma noção de racismo que seja sistêmica, mas também alicerçada nas diversas interseções de gênero, classe e orientação sexual (Bonilla-Silva 2021, 6.).

Esta interpretação do racismo de Bonilla-Silva certamente detém um forte diálogo com a chave de leitura do pós-abolição brasileiro que desde pelo menos o pós-guerra tem no debate da democracia racial o nosso “pós-racial” por excelência. Aliás, ele mesmo cita neste próprio texto em alguns momentos como o chamado “novo racismo” encontra similaridades com os sistemas sociais

⁵ Antes do texto traduzido aqui e publicado em 1997, este tinha apresentado e publicado pela Working Paper um texto com o mesmo título em 1994. Está problemática também tinha sido desenvolvida ao longo do doutorado e publicada com Lewis Amanda em 1997 no texto *The 'New Racism': Toward an Analysis of the U.S. Racial Structure, 1960s-1990s* (1997). Em todos os estes textos, há um esforço por reconfigurar o padrão analítico do racial, desnudando a nova estrutura do racismo que emerge após o movimento dos direitos civis e a extinção das leis de Jim Crow.

⁶ Logo após a publicação deste artigo na *American Sociological Review* este publica uma resposta às críticas ao seu artigo *The Essential Social Fact of Race: A Reply to ML* (1999), onde ele reforça o conceito de sistemas sociais racializados e a importância do mesmo para a análise de sociedades estruturadas em diversas instâncias (econômico, político, social, ideológico, etc.) pelo “racial”.

racializados na América Latina⁷. Em texto recente, intitulado *¿Aquí no hay racismo? Apuntes preliminares sobre lo racial en las Américas* (2020) este desenvolve melhor as particularidades do racismo nas Américas e Caribe, esboçando a complexidade do fenômeno da mestiçagem, mas pensando estes fenômenos dentro do escopo da construção de uma supremacia branca.

Em suma, a obra de Eduardo Bonilla-Silva ainda há de ser lida em sua imensa complexidade, sendo um farol bastante fundamental para a compreensão da estrutura do racismo estrutural. Sua perspectiva materialista do racismo oferece um repertório crítico na noção dos “sistemas sociais racializados” fundamental para a superação da chave idealista que ainda o mesmo é operado nas ciências sociais e humanas. Além disso, Bonilla-Silva fornece uma leitura fundamental para a crítica de uma certa chave “liberal” da leitura do racial, fornecendo uma chave estrutural/materialista para análise do fenômeno e compreendendo inclusive em algumas obras o liberalismo como um dos centros da rearticulação do discurso racista na contemporaneidade por meio de uma apropriação de elementos do liberalismo tradicionais (ética do trabalho, recompensa por mérito, igualdade de oportunidades, individualismo, etc.) para reiterar a formação de um novo sistema social racializado sobre vestes do “liberalismo abstrato” (Bonilla-Silva 2020, 32).

O que certamente é um tema central diante dos ataques da direita internacional que cada vez mais usa as vestes do liberalismo abstrato para confrontar qualquer forma de política reparatória, sendo um diagnóstico fundamental para todos nós preocupados com a luta antirracista no Brasil e no mundo. Esperamos que essa tradução fomente o debate tão necessário sobre a estrutura/sistema do racismo do nosso mundo contemporâneo projetando inclusive análises comparativas dos chamados “sistemas sociais racializados”. Este projeto certamente contribuirá para que nas Américas possamos superar o universo racialmente cego das teorias e projetos acadêmicos/intelectuais hegemônicos que legitimam do norte ao sul a supremacia branca que da base as desigualdades (epistêmicas, políticas, econômicas etc.) nas nossas respectivas formações sociais.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Morais. *A estrutura do racismo à brasileira: De Frantz Fanon à Eduardo Bonilla-Silva*. Youtube/Historiadorxs Negrxs, 09/11/2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eolag_luuOg>.

⁷ Em outros textos este irá dizer que há um processo de “latino-americanização da estrutura racial dos Estados Unidos”, ver: BONILLA-SILVA; GLOVER, 2004; BONILLA-SILVA; DIETRICH, David R., 2008.

- BONILLA-SILVA, Eduardo. 'Rethinking Racism: Towards a Structural Interpretation.' Center for Research on Social Organization Working Paper #526. Ann Arbor, Mi.: University of Michigan, 1994.
- BONILLA-SILVA, Eduardo; LEWIS, Amanda. *The 'New Racism': Toward an Analysis of the U.S. Racial Structure, 1960s-1990s*. Department of Sociology, University of Michigan, Ann Arbor, MI. Unpublished manuscript, 1997.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. The Essential Social Fact of Race: A Reply to ML. *American Sociological Review*, Vol. 64, No. 6 (Dec., 1999), pp. 899-906
- BONILLA-SILVA, Eduardo. *White supremacy & Racism in the Post-Civil rights era*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2001.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.
- BONILLA-SILVA, Eduardo; GLOVER, Karen S.. "We are all americans": The latin americanization of race relations in the United States. In: KRYSAN, Maria; LEWIS, Amanda. *The changing terrain of race and ethnicity*. New York: Russel Sage Foundation, 2004, p. 149-186.
- BONILLA-SILVA, Eduardo; ZUBERI, Tukufu. *White Logic. White Methods: Racism and Methodology*. Lanham: Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2008a.
- BONILLA-SILVA, E.; DIETRICH, D.R.. The Latin Americanization of Racial Stratification in the U.S.. In: Hall, R.E. *Racism in the 21st Century*. Springer, New York, NY, 2008b.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. ¿Aquí no hay racismo?: apuntes preliminares sobre lo racial en las Américas. *Revista de Humanidades*, n. 42, pp. 425-443, 2020.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. What makes systemic racism systemic? *Sociological Inquiry*, v. xx, n. x, 2021, p. 1-21.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in America*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, fifth edition, 2017.
- ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural*. Rio de Janeiro; Ed. Letramento, 2017.
- ALMEIDA, Silvio. Prefácio a edição brasileira. In: BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racismo sem racistas: O Racismo da Cegueira de Cor e a Persistência da Desigualdade na América*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2020.

MARCELLO FELISBERTO MORAIS DE ASSUNÇÃO

REPENSAR O RACISMO: RUMO A UMA INTERPRETAÇÃO ESTRUTURAL [1997]⁸

O estudo da raça e dos conflitos étnicos tem sido historicamente dificultado por teorias inadequadas e simplistas. Afirmo que o problema central das várias abordagens para o estudo de fenômenos raciais é a falta de uma teoria estrutural do racismo. Pretendo rever as abordagens tradicionais e as abordagens alternativas para o estudo do racismo, e discutir suas limitações. Seguindo as pistas sugeridas por alguns dos arcabouços teóricos alternativos, elaboro uma teoria estrutural do racismo baseada na noção de sistemas sociais racializados.

“O hábito de considerar o racismo como um capricho mental, como uma falha psicológica, deve ser abandonado”
Frantz Fanon (1967: 77)

A área de estudos raciais e étnicos carece de um aparato teórico. Para complicar as coisas, muitos analistas de assuntos raciais abandonaram a teorização séria e a reconceitualização do seu tema central: o racismo. Também, muitos analistas sociais que pesquisam o racismo, assumem que o fenômeno é autoevidente e, portanto, não fornecem uma definição ou fornecem uma definição elementar (Schuman, Steeh, e Bobo 1985; Sniderman e Piazza 1993). No entanto, implícita ou explicitamente, a maioria dos analistas considera o racismo como um fenômeno puramente ideológico⁹.

Embora o conceito de racismo tenha se tornado a categoria analítica central na maior parte do discurso científico-social contemporâneo sobre fenômenos raciais, o conceito é de origem recente (Banton 1970; Miles 1989, 1993). Contudo, não foi empregado nas obras clássicas de Thomas e Znaniecki (1918), Edward Reuter (1934), Gunnar Myrdal (1944) e Robert Park (1950)¹⁰.

⁸ Esta pesquisa foi apoiada em parte pela Fundação Rockefeller (bolsa de pós-doutorado de 1995-1996 na Washington State University) e pelo Centro de Estudos Africanos e Afro-americanos da University of Michigan. Agradeço aos professores Erik O. Wright e Pamela Oliver, da Universidade de Wisconsin, por seus valiosos comentários sobre um rascunho anterior deste artigo, aos membros do Seminário do Corpo Docente sobre Raça e Etnicidade da University of Michigan, por seu apoio intelectual e Pat Preston em Michigan e Jane Fredrickson na Washington State University, que forneceram conselhos editoriais valiosos. Também agradeço a Charles Tilly e aos três revisores anônimos da ASR por seus comentários meticulosos e úteis.

⁹ NT: Desde a publicação original desse texto o campo de estudos raciais e étnicos desenvolveu-se enormemente, especialmente no Brasil. No entanto, como pretende-se demonstrar com essa tradução, o texto em questão é basilar para uma análise do racismo. A título de exemplo destacamos obras recentes publicadas em português que trazem em seus resultados muito dos apontamentos aqui presentes: ALMEIDA, Silvío. Racismo estrutural. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019; DE OLIVEIRA, Dennis. Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica. Dandara Editora, 2021; SODRÉ, Muniz. O fascismo da cor: Uma radiografia do racismo nacional. Editora Vozes, 2023. SILVA, Denise Ferreira da. Homo Modernus: Para Uma Ideia Global de Raça. Editora Cobogó, 2022. Informamos ainda que as ideias aqui apresentadas foram sistematicamente investigadas por Eduardo Bonilla-Silva e publicadas sob o título original *Racism without Racists*, em 2003, e traduzido para o português sob o título *Racismo sem Racistas*, em 2020. Ver mais em: BONILLA-SILVA, Eduardo. Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States. Rowman & Littlefield, 2003; BONILLA-SILVA, Eduardo. BONILLA-SILVA, Eduardo. Racismo sem racistas: O racismo da cegueira de cor e a persistência da desigualdade na América. Editora Perspectiva SA, 2020.

¹⁰ No entanto, eles empregaram uma noção muito semelhante de etnocentrismo desenvolvida por William Graham Sumner (1906). De acordo com Sumner (1906), o

Benedict (1945) foi um dos primeiros estudiosos a usar a noção de racismo em seu livro, *Raça e Racismo*. Ela definiu o racismo como “o dogma em que um grupo étnico é condenado pela natureza à inferioridade congênita e o outro destinado à superioridade congênita” (p. 87). Apesar de algumas melhorias, o uso atual do conceito de racismo nas ciências sociais é semelhante à de Benedict. Assim, Van den Berghe (1967) afirma que o racismo é “qualquer conjunto de crenças de que diferenças orgânicas, geneticamente transmissíveis (real ou imaginada) entre os grupos humanos estão intrinsecamente associadas à presença ou ausência de certas habilidades ou características socialmente relevantes, daí que essas diferenças são uma base legítima de distinções odiosas entre grupos não oficialmente definidos como raças” (p. 11, grifo do autor). Schaefer (1990) fornece uma definição mais concisa do racismo: (p. 16) “[...] uma doutrina de supremacia racial, na qual uma raça é superior”.

Esta visão idealista ainda é mantida amplamente entre os cientistas sociais. Seu foco estreito sobre tais ideias reduziu o estudo do racismo principalmente à psicologia social, e essa perspectiva produziu uma visão esquemática da forma como o racismo opera na sociedade. Em primeiro lugar, o racismo é definido como um conjunto de ideias ou crenças. Em segundo lugar, considera-se que essas crenças têm o potencial para levar os indivíduos a desenvolver preconceito, definido como “atitudes negativas para com todo um grupo de pessoas” (Schaefer, 1990: 53). Finalmente, essas atitudes preconceituosas podem induzir indivíduos a ações reais ou discriminação contra as minorias raciais. Este arcabouço conceitual, com pequenas modificações, prevalece nas ciências sociais.

Algumas perspectivas alternativas sobre o racismo têm acompanhado de perto a conceituação ideológica existente nas ciências sociais. Por exemplo, marxistas ortodoxos (Cox 1948; Perlo 1975; Szymanski 1981, 1983), que consideram a classe e a luta de classes como as variáveis explicativas centrais da vida social, reduzem o racismo a uma ideologia legitimadora usada pela burguesia para dividir a classe trabalhadora. Mesmo neo-marxistas (1980a Bonacich, 1980b; Carchedi 1987; Cohen 1989; Salão de 1980; Miles 1989, 1993; Miles e Phizacklea 1984; Solomos 1986, 1989; Wolpe 1986, 1988) compartilham, em graus diversos, as limitações da visão marxista ortodoxa: o primado da classe, o racismo visto como uma ideologia e a dinâmica de classe como os verdadeiros motores da dinâmica racial. Por exemplo, embora o trabalho de Bonacich forneça uma reviravolta interessante ao considerar as relações raciais e o racismo como produtos de um mercado de trabalho dividido, dando primazia teórica para divisões dentro da classe trabalhadora, os antagonismos raciais são ainda considerados subprodutos da dinâmica de classe.

Outros estudiosos avançaram em interpretações não-ideológicas do racismo, mas não chegaram a desenvolver uma conceituação estrutural das questões raciais. A partir da perspectiva institucionalista (Alvarez et al 1979; Carmichael 1971; Carmichael e Hamilton de 1967; Chesler 1976; Knowles e Prewitt 1969; Wellman 1977), o racismo é definido como uma combinação de preconceito e poder que permite à raça dominante institucionalizar a sua posição dominante em todos os níveis da sociedade. Da mesma forma, a partir da perspectiva colonialista interna (Barrera 1979; Blauner 1972; Moore 1970), o racismo é visto como uma questão institucional baseada em um sistema no

etnocentrismo era a crença de que "o próprio grupo está no centro de tudo, e todos os outros são dimensionados e classificados com referência a ele" (p. 13).

qual a maioria branca “aumenta sua posição social, explorando, controlando e reprimindo outros que são categorizados em termos raciais ou étnicos” (Blauner 1972: 22).

A principal diferença entre estas duas perspectivas é que esta última considera as minorias raciais como súditos coloniais nos Estados Unidos; este ponto de vista conduz inequivocamente a soluções nacionalistas.¹¹ Ambas as perspectivas contribuem enormemente para a nossa compreensão do fenômeno racial, enfatizando a natureza social e sistêmica do racismo e a natureza estruturada de vantagens dos brancos. Além disso, o esforço da perspectiva institucionalista para descobrir mecanismos e práticas que reproduzem vantagens dos brancos contemporâneos ainda é empiricamente útil (por exemplo, Knowles e Prewitt 1969). No entanto, nenhuma destas perspectivas fornece um arcabouço conceitual rigoroso que permita aos analistas estudarem o funcionamento das sociedades racialmente estratificadas. A perspectiva de formação racial (Omi e Winant 1986, 1994; Winant, 1994) é a alternativa teórica mais recente de abordagens idealistas tradicionais. Omi e Winant (1994) definem a formação racial como “o processo sócio-histórico pelo qual categorias raciais são criadas, habitadas, transformadas e destruídas” (p. 55). Na opinião deles, a raça deve ser considerada como um princípio organizador das relações sociais que molda a identidade dos atores individuais no nível micro e modela todas as esferas da vida social no nível macro.

Embora essa perspectiva represente um avanço, ela ainda confere atenção indevida a processos ideológicos/culturais, não considera as raças como verdadeiras coletividades sociais¹² e superestima os projetos raciais (Omi e Winant 1994; Winant 1994) de certos atores (neoconservadores, membros da extrema-direita, liberais), obscurecendo assim o caráter social e geral das sociedades racializadas.

Neste artigo, aponto as limitações da maioria dos arcabouços teóricos contemporâneos usados para analisar as questões raciais e sugiro uma teoria estrutural alternativa construída sobre algumas das ideias e conceitos elaborados pelas perspectivas institucionalista, colonialista interno e de formação racial. Embora o “racismo” tenha um componente ideológico definido, reduzir fenômenos raciais a ideias limita a possibilidade de entender como ele molda as oportunidades de vida de uma raça. Em vez de ver o racismo como ideologia toda-poderosa, que explica todos os fenômenos raciais numa sociedade, uso o termo racismo apenas para descrever a ideologia racial de um sistema social racializado. Ou seja, o racismo é apenas uma parte de um sistema racial mais amplo.

¹¹ Carmichael e Hamilton (1967) também defendem estratégias nacionalistas. Ao contrário de outros institucionalistas, entretanto, eles insistem na relação colonial das minorias com a maioria nos Estados Unidos.

¹² Na edição mais recente de *Racial Formation in the United States*, Omi e Winant (1994) aproximam-se de uma visão estrutural, mas ainda mantêm o enfoque ideológico e jurídico-político que caracteriza a edição original.

LIMITAÇÕES DOS PRINCIPAIS PONTOS DE VISTA IDEALISTAS E DE ALGUNS ARCABOUÇOS TEÓRICOS ALTERNATIVOS

Descrevo abaixo algumas das principais limitações da concepção idealista de racismo. Como nem todas as limitações se aplicam às perspectivas institucionalista, colonialista interna e de formação racial, aponto aquelas que se aplicam e em que medida.

Racismo é excluído da fundação ou da estrutura do sistema social. Quando o racismo é considerado como uma ideologia sem fundamento, em última análise, depende de outras forças “reais” na sociedade, a estrutura da própria sociedade não é classificada como racista. A perspectiva marxista é particularmente culpada desta lacuna. Embora os marxistas tenham abordado a questão da origem histórica do racismo, eles explicam a sua reprodução de um modo idealista. Racismo, em seus escritos, é uma ideologia que surgiu com a escravidão e com outras formas de opressão de classe para justificar a exploração de pessoas de cor e sobrevive como um resíduo do passado. Embora alguns marxistas tenham tentado distanciar sua análise a partir dessa visão puramente ideológica (Solomos 1986; Wolpe 1988) e fundamentar os fenômenos raciais nas relações sociais, eles o fazem, em última análise, subordinando as questões raciais às questões de classe.

Mesmo que o institucionalismo, o colonialismo interno e as perspectivas de formação racial considerem o racismo como um fenômeno estrutural e forneçam algumas ideias e conceitos úteis, eles não desenvolvem o aparato teórico necessário para descrever como essa estrutura opera.

Racismo é, em última análise, visto como um fenômeno psicológico a ser examinado ao nível individual. A agenda de pesquisa que segue dessa conceituação é o exame das atitudes dos indivíduos para determinar os níveis de racismo na sociedade (Schuman et al 1985; Sears 1988; Sniderman e Piazza 1993). Dado que os constructos usados para medir o racismo são estáticos, ou seja, que há uma série de perguntas-padrão que não mudam significativamente com o tempo, estas pesquisas geralmente apontam que o racismo está em declínio na sociedade. Os analistas que descobrem que as atitudes racistas ainda estão entre nós geralmente não explicam por que isso acontece. (Sniderman e Piazza 1993).

Essa compreensão psicológica do racismo está relacionada à limitação que citei acima. Se o racismo não faz parte de uma sociedade, mas é uma característica dos indivíduos que são “racistas” ou “preconceituosos” - isto é, o racismo é um fenômeno operando no nível individual, então (1) as instituições sociais não podem ser racistas e (2) estudar o racismo é simplesmente uma questão de examinar a proporção de pessoas que mantêm crenças “racistas” em uma sociedade.

Marxistas ortodoxos (Cox 1948; 1975; Perlo Szymanski, 1983) e muitos neo-marxistas (Milhas de 1993; Miles e Phizaclea 1984; Solomos 1986), concebem o racismo como uma ideologia que pode afetar os membros da classe trabalhadora. Embora os autores associados às perspectivas institucionalista, colonialista interna e de formação racial enfoquem o caráter ideológico do racismo, todas elas enfatizam como essa ideologia torna-se emaranhada ou institucionalizada nas organizações e práticas sociais.

O racismo é tratado como um fenômeno estático. O fenômeno é visto como imutável; ou seja, o racismo de ontem é como o racismo de hoje. Assim, quando a estrutura racial de uma sociedade e suas práticas raciais costumeiras são rearticuladas, essa rearticulação é caracterizada como um declínio no racismo (Wilson, 1978), um processo natural em um ciclo (Park 1950), um exemplo de aumento da assimilação (Rex 1973, 1986), ou eficazes “mudanças de norma” (Schuman et al., 1985). Esta limitação, que se aplica particularmente para os psicólogos sociais e acadêmicos marxistas, deriva da não compreensão da existência de uma base estrutural independente no racismo. Se o racismo é apenas uma questão de ideias que não tem nenhuma base material na sociedade contemporânea, então essas ideias devem ser similares à sua configuração original, seja qual fosse. As ideias podem ser articuladas em um contexto diferente, mas a maioria dos analistas essencialmente acredita que as ideias racistas permanecem as mesmas. Por esta razão, com notáveis exceções (Kinder e Sears 1981; Sears 1988), a pesquisa de atitude ainda é baseada em respostas a perguntas desenvolvidas nos anos 1940, 1950, e 1960.

Os analistas que definem o racismo de maneira idealista veem o racismo como “pensamento incorreto” ou “irracional”; assim, eles rotulam “racistas” como irracionais e rígidos. Como o racismo é concebido como uma crença sem base social real, segue-se que aqueles que têm visões racistas devem ser irracionais ou estúpidos (Adorno 1950; Allport 1958, Santa Cruz, 1977; Sniderman e Piazza 1993; para uma crítica ver Blauner 1972 e Wellman 1977). Esta visão permite uma distinção tática entre indivíduos com a “patologia” e atores sociais que são “racionalistas” e livres do racismo. O problema dessa visão racionalista é duplo. Primeiro, ele perde os elementos racionais em que os sistemas raciais foram originalmente construídos. Segundo, e mais importante, ele negligencia a possibilidade de o racismo contemporâneo ainda ter uma base racional. Nesta conta, racistas contemporâneos são percebidos como indivíduos do tipo *Archie Bunker*¹³ (Wellman, 1977).

Dentre os arcabouços teóricos revistos aqui, apenas o marxismo ortodoxo insiste no caráter irracional e imposto de racismo. Os neo-marxistas e autores associados às perspectivas institucionalista, colonialista interno e de formação racial insistem, em diferentes graus, na racionalidade do racismo. Neo-marxistas (por exemplo, Bonacich, Wolpe, Hall) e autores da tradição de formação racial (por exemplo, Omi e Winant) reconhecem as vantagens de curto prazo que os trabalhadores obtêm com o racismo; os paradigmas institucionalista e colonialista interno realçam o caráter sistemático e de longo prazo dessas vantagens.

Racismo é entendido como comportamento manifesto. Como a abordagem idealista considera o racismo como “irracional” e “rígido”, suas manifestações devem ser bastante evidentes, geralmente envolvendo algum grau de hostilidade. Isso não apresenta problemas analíticos sérios para o estudo de certos períodos em sociedades racializadas, quando as práticas raciais eram evidentes (por exemplo, a escravidão e o apartheid), mas surgem problemas na análise do racismo em situações em que as práticas raciais são

¹³ NT: Referência a um personagem fictício do seriado de comédia norte-americano *All in the Family*, transmitido nos anos 1970 e caracterizado como racista. A referência permite aproximar com o que vem sendo discutido no Brasil como racismo recreativo. Para saber mais ver: *All in the Family*, na Wikipedia e MOREIRA, Adilson. Racismo recreativo. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

sutis, indiretas ou fluídas. Por exemplo, muitos analistas sugeriram que na América contemporânea as práticas raciais se manifestam de forma encoberta (Bonilla-Silva e Lewis 1997; Wellman 1977) e as atitudes raciais veladas tendem a ser simbólicas (Pettigrew 1994; Sears 1988). Por isso, é um desperdício de tempo tentar detectar “racismo” fazendo perguntas tais como: “Com que intensidade você se oporia se um membro de sua família desejasse trazer um amigo negro¹⁴ para jantar em casa?”.¹⁵ Além disso, muitas dessas questões foram desenvolvidas para medir a extensão de atitudes racistas na população durante a era Jim Crow das relações raciais; eles não são adequados para o período pós-1960.

Além disso, essa ênfase no comportamento manifesto limita a possibilidade de análise dos fenômenos raciais em outras partes do mundo, como no Brasil, Cuba e Porto Rico, onde as relações raciais não têm um caráter evidente. A forma das relações raciais - ostensivas ou encobertas - dependem do padrão de racialização das estruturas de uma sociedade em particular (Cox 1948, Harris 1964; Rex 1983; van den Berghe 1967) e de como o processo de contestação racial e de outras dinâmicas sociais afetam esse padrão (veja a seção seguinte).

O racismo contemporâneo é visto como uma expressão do “pecado original” - como um resquício de situações raciais históricas passadas. No caso dos Estados Unidos, alguns analistas argumentam que o racismo precedeu a escravidão e/ou o capitalismo (Jordan 1968; Marable 1983; Robinson 1983). Outros consideram o racismo nos Estados Unidos como resultado da escravidão (Glazer e Moynihan 1970). Mesmo se prometendo novos caminhos de pesquisa, como apresentado por Roediger (1991) em *The Wages of Whiteness* [O Salário da Branquitude, sem tradução], o racismo contemporâneo é visto como um dos “legados de operariado branco” (p. 176). Ao considerar o racismo como um legado, todos esses analistas minimizam a importância de sua materialidade ou sua estrutura contemporânea.

Mais uma vez a perspectiva marxista compartilha esta limitação. Os marxistas acreditam que o racismo foi desenvolvido no século XVI e tem sido usado desde então pelos capitalistas ou pelos trabalhadores para promover seus próprios interesses de classe. Todos os outros modelos reconhecem o significado histórico desta “descoberta”, mas associam a ideologia racial contemporânea às desigualdades raciais contemporâneas.

¹⁴ NT: *Black* na versão original, aqui optamos por traduzir por negro.

¹⁵ Esta pergunta é usada pelo NORC e foi empregada por Schuman et al. (1985).

O racismo é analisado de uma maneira circular. “Se o racismo é definido como o comportamento que resulta da crença, sua descoberta fica emaranhada em uma circularidade - o racismo é uma crença que produz comportamento, que é em si o racismo” (Webster 1992: 84). O racismo é estabelecido pelo comportamento racista, que por sua vez é comprovado pela existência do racismo. Essa circularidade resulta da não fundamentação do racismo nas relações sociais entre as raças. Se o racismo, visto como uma ideologia, fosse visto como possuindo um fundamento estrutural,¹⁶ a sua análise poderia ser associada a práticas raciais e não a meras ideias. Assim, o problema da circularidade seria evitado.

SISTEMAS SOCIAIS RACIALIZADOS: UM ARCABOUÇO ALTERNATIVO PARA ENTENDER OS FENÔMENOS RACIAIS

Como todos os tipos de questões raciais foram explicados como um produto do racismo, proponho o conceito mais geral dos sistemas sociais racializados como o ponto de partida para um arcabouço teórico alternativo. Esse termo refere-se a sociedades nas quais os níveis econômicos, políticos, sociais e ideológicos são parcialmente estruturados pela colocação dos atores em categorias raciais ou raças. As raças são tipicamente identificadas pelo seu fenótipo, mas (como veremos adiante) a seleção de certos traços humanos para designar um grupo racial é sempre baseada socialmente, e não biologicamente.

Estes sistemas são estruturados parcialmente por raça porque os sistemas sociais modernos articulam duas ou mais formas de padrões hierárquicos (Hall, 1980; Williams 1990; Winant, 1994).¹⁷ Embora os processos de racialização sejam sempre incorporados em outras estruturas (Balibar e Wallerstein 1991), adquirem autonomia e têm “efeitos pertinentes” (Poulantzas, 1982) no sistema social. Isto implica que o fenômeno que é codificado como racismo e é considerado como uma ideologia flutuante tem, de fato, uma base estrutural.

¹⁶ Por *estrutura*, quero dizer, seguindo Whitmeyer (1994), “as redes de relacionamentos (interacionais) entre atores, bem como as distribuições de características socialmente significativas de atores e agregados de atores” (p. 154). Para concepções semelhantes, porém mais complexas, do termo, que são relacionais e incorporam a agência dos atores, ver Bourdieu (1984) e Sewell (1992). Reservo o termo *material* para me referir às recompensas ou penalidades econômicas, sociais, políticas ou ideológicas recebidas pelos atores sociais por sua participação (seja voluntária, não voluntária ou indiferente) em arranjos sociais estruturais.

¹⁷ Algumas concepções potencialmente úteis sobre a interação de raça, classe e gênero (os eixos primários da hierarquia social nas sociedades modernas) são a “tripla opressão” de Segura (1990) e a análise de Essed (1991) do “racismo de gênero”. Ver também Andersen e Hill Collins (1995) e Fraser (1989).

Em todos os sistemas sociais racializados, o lugar de pessoas em categorias raciais envolve alguma forma de hierarquia¹⁸ que produz relações definidas socialmente entre as raças. A raça colocada na posição superior tende a receber maior remuneração econômica e acesso a melhores ocupações e/ou perspectivas no mercado de trabalho, ocupa uma posição primária no sistema político, recebe maior estima social (por exemplo, é vista como “mais inteligente” ou “de melhor aparência”), muitas vezes tem a licença para traçar limites físicos (segregação), bem como sociais (etiqueta racial) entre si e outras raças, e recebe o que DuBois (1939) chama de “salário psicológico” (Marable 1983; Roediger 1991).¹⁹ A totalidade destas relações e práticas sociais racializadas constitui a estrutura racial de uma sociedade.

Embora todos os sistemas sociais raciais sejam hierárquicos, o caráter particular da hierarquia, e, portanto, da estrutura racial, é variável. Por exemplo, a dominação dos negros nos Estados Unidos foi realizada por meios ditatoriais durante a escravidão, mas no período pós-direitos civis essa dominação foi hegemônica (Omi e Winant 1994; Winant 1994). [9]²⁰ Da mesma forma, as práticas e mecanismos raciais que mantêm os negros subordinados mudaram de ostensiva e eminentemente racista para converterem-se em indiretamente racista (Bonilla-Silva e Lewis 1997). O elemento imutável ao longo destes estágios é que as oportunidades de vida dos negros são significativamente menores do que as dos brancos e, em última análise, uma ordem social racializada se distingue por essa diferença de oportunidades de vida. Geralmente, quanto mais desiguais são oportunidades de vida entre as raças, mais racializado é o sistema social, e vice-versa.

Na medida em que as raças recebem diferentes recompensas sociais em todos os níveis, elas desenvolvem interesses objetivos diferentes, que podem ser detectados em suas lutas para transformar ou manter uma determinada ordem racial. Esses interesses são coletivos e não individuais, baseiam-se nas relações entre as raças e não nas necessidades de um grupo específico, e não são estruturais, mas práticos; ou seja, eles estão relacionados a lutas concretas e não derivados da localização das raças na estrutura racial. Em outras palavras,

¹⁸ Esse argumento se aplica apenas a sistemas sociais racializados. Em contraste, as situações *étnicas* não precisam ser baseadas em relações entre superiores e subordinados, como é o caso entre os Fur e os Baggara no oeste do Sudão (Barth 1969), os vários grupos étnicos na Suíça (Hunt e Walker 1974), os Tungus e os cossacos na Sibéria (Berry 1965), o lago Zwai Laki e os Arsi na Etiópia (Knutson 1969), e certas tribos das montanhas e os tailandeses no Laos (Izikowitz 1969). Certamente, as situações étnicas podem ser conflituosas e hierárquicas, como ilustram os tutsis e os hutus em Ruanda ou o conflito entre sérvios, croatas e bósnios no que antes era a Iugoslávia. O ponto é que etnia e raça são bases diferentes para a associação de grupos. A etnicidade tem uma base basicamente sociocultural, e os grupos étnicos têm exibido uma tremenda maleabilidade em termos de quem pertence (Barth 1969; Leach [1954] 1964); as atribuições raciais (inicialmente) são impostas externamente para justificar a exploração coletiva de um povo e são mantidas para preservar as diferenças de status. Portanto, os estudiosos apontaram que, apesar das semelhanças entre raça e etnia, elas devem ser vistas como produtoras de diferentes tipos de estruturas (Balibar e Wallerstein 1991; Cox 1948; Rex 1973; van den Berghe 1967; Wilson 1973). Sobre esse ponto, ver Horowitz (1985), Schermerhorn (1970) e Shibutani e Kwan (1965).

¹⁹ Herbert Blumer foi um dos primeiros analistas a argumentar sobre recompensas sistemáticas recebidas pela raça atribuída à posição primária em uma ordem racial. Blumer (1955) resumiu esses pontos de vista em seu ensaio “Reflections on Theory of Race Relations”. Veja também as obras de Blalock (1967), Schermerhorn (1970), Shibutani e Kwan (1965) e van den Berghe (1967).

²⁰ *Hegemônico* significa que a dominação é alcançada mais por consentimento do que por coerção.

embora os interesses das raças possam ser detectados a partir das suas práticas, eles não são subjetivos e individuais, mas coletivos e moldados pelo campo de alternativas práticas reais, que está enraizado nas lutas de poder entre as raças.²¹ Embora os interesses gerais das raças possam, em última análise, residir na completa eliminação da estrutura racial de uma sociedade, seu leque de alternativas pode não incluir essa possibilidade. Por exemplo, a luta histórica contra a escravidão não levou ao desenvolvimento de sociedades livres de raça, mas o estabelecimento de sistemas sociais com diferentes tipos de racialização. Sociedades sem raças não estavam entre as alternativas disponíveis porque as populações não-escravas tinham a necessidade de preservar algum tipo de privilégio racial. As “exceções” históricas ocorreram em sociedades racializadas em que o poder dos não-escravos foi quase completamente suplantado pela população escrava.[11]²²

Uma simples crítica ao argumento apresentado até agora seria a de que ele ignora as divisões internas das raças ao longo de linhas de classe e de gênero. Essa crítica, entretanto, não trata diretamente do assunto em questão. O fato de nem todos os membros da raça *superior* receber o mesmo nível de recompensas e (pelo contrário) que nem todos os membros da raça subordinada ou das raças que estão na base da ordem social não nega o fato de que as raças, como grupos sociais, estão em uma posição superior ou subordinada em um sistema social. Historicamente, a racialização dos sistemas sociais não implica a exclusão de outras formas de opressão. Na verdade, a racialização ocorreu em formações sociais também estruturadas por classe e gênero. Assim, nessas sociedades, a estruturação racial dos sujeitos é fragmentada ao longo de linhas de classe e de gênero.²³ A questão importante - quais interesses levam os atores a lutar? - é historicamente contingente e não pode ser determinada a priori (Anthias e Yuval-Davis 1992; Wolpe 1988). Dependendo do caráter de racialização em uma ordem social, interesses de classe podem prevalecer sobre os interesses raciais, como ocorre no Brasil contemporâneo, Cuba e Porto Rico. Em outras situações, interesses raciais podem ter precedência sobre interesses de classe, como no caso dos negros ao longo da história dos Estados Unidos.

Em geral, a relevância sistêmica da classe em relação à raça aumenta quando a distância econômica, política e social entre raças diminui substancialmente. No entanto, este argumento amplo gera pelo menos um alerta: O estreitamento das diferenças dentro da classe entre atores raciais geralmente provoca mais, em vez de menos, conflito, em vez de menos racial, pelo menos no curto prazo, à medida que aumenta a competição por recursos (Blalock 1967; Olzak 1992). Mais significativamente, mesmo quando o conflito baseado em classe se torna mais proeminente em uma ordem social, o

²¹ O *poder* é definido aqui como a capacidade de um grupo racial de defender seus interesses raciais em relação a outras raças.

²² Refiro-me a casos como o do Haiti. No entanto, pesquisas recentes sugerem que, mesmo nesses lugares, a abolição da escravatura não acabou com o caráter racializado da formação social (Trouillot 1990).

²³ Alguns autores desenvolveram noções combinando posições raciais/étnicas com classe. Gordon (1964) desenvolveu o conceito de “ethclass”, mas assumiu que este era um fenômeno temporário. Geschwender (1977) transformou a noção no conceito de raça-classe, definida como “uma coletividade social composta por pessoas que são simultaneamente membros da mesma classe e da mesma raça” (p. 221; ver também Barrera 1979, p. 174-279). Geschwender, no entanto, vê os interesses raciais como um pouco menos “objetivos” e menos “fundamentais” do que os interesses de classe.

componente racial sobrevive até que as oportunidades de vida das raças sejam equalizadas e os mecanismos e práticas sociais que produzem essas diferenças são eliminados. Daí as sociedades em que a raça tem sua importância reduzida, como o Brasil, Cuba e México, ainda tem um problema racial na medida em que os grupos raciais têm diferentes oportunidades de vida.

Como os atores raciais também são classificados e generificados, analistas devem controlar por classe e por sexo para determinar as vantagens materiais desfrutadas por uma raça dominante. Em uma sociedade racializada como a nossa, os efeitos independentes de raça são avaliados por analistas que (1) comparam os dados entre brancos e não-brancos nas posições da mesma classe e gênero, (2) avaliam a proporção, bem como o caráter geral de participação das raças em algum domínio da vida, e (3) examinam os dados raciais em todos os níveis-sociais, políticos, econômicos e ideológicos para determinar a posição geral de grupos raciais em um sistema social.

O primeiro destes procedimentos tem se tornado prática comum na sociologia. Nenhum sociólogo sério iria apresentar estatísticas raciais sem controle de gênero e de classe (ou pelo menos a classe da família de origem das pessoas). Ao fazer isso, os analistas supõem que podem medir os efeitos inalterados da “discriminação” que se manifesta em “residuais” inexplicáveis (Farley, 1984, 1993; Farley e Allen 1987). Apesar de sua utilidade, no entanto, esta técnica fornece apenas uma explicação parcial do “efeito raça” porque (1) uma quantidade significativa de dados raciais não pode ser recuperada por questionários e (2) a técnica de “controlar” uma variável negligencia o óbvio - por que um grupo é super ou sub-representado em certas categorias das variáveis de controle, em primeiro lugar (Whatley e Wright 1994). Além disso, esses analistas presumem que é possível analisar a quantidade de discriminações em um domínio (por exemplo, renda, situação ocupacional) “sem analisar a medida em que a discriminação afeta também os fatores que se mantêm constantes” (Reich, 1978: 383). Portanto, para avaliar os “efeitos raciais” em qualquer domínio, os analistas devem tentar entender suas descobertas em relação à posição de uma raça em outros domínios.

Mas qual é a natureza das raças ou, mais propriamente, de grupos sociais raciais? Omi e Winant (1986; ver também Miles 1989) afirmam que as raças são o resultado do processo de racialização, definido como “a extensão do significado racial a uma relação, prática social ou grupo previamente não classificado racialmente” (p. 64). Historicamente, a classificação de um povo em termos raciais tem sido um ato eminentemente político associado a práticas como a conquista e colonização, escravidão, peonagem, servidão, e, mais recentemente, imigração laboral colonial e neocolonial. Categorias como “índios” e “negros” foram inventadas (Allen 1994; Berkhoffer 1978; Jordan 1968), nos séculos XVI e XVII, para justificar a conquista e a exploração de vários povos. A invenção de tais categorias implica um processo dialético de construção; isto é, a criação de uma categoria de “outros” envolve a criação de uma categoria de “mesmo”. Se “índios” são descritos como “selvagens,” os europeus são caracterizados como “civilizados”; se os “negros” são definidos como os candidatos naturais para a escravidão, “brancos” são definidos como sujeitos livres (Gossett 1963; Roediger 1991, 1994; Todorov, 1984). No entanto, embora a racialização dos povos tenha sido inventada socialmente e não tenha substituído as formas anteriores de distinção social baseadas em classe ou gênero, ela não conduziu relações imaginárias, mas gerou novas formas de associação humana com diferenças de status definidas. Uma vez

instituído o processo de atribuição de sentido a um “povo”, a raça torna-se uma categoria real de associação e identidade grupal.²⁴

Como classificações raciais parcialmente organizam ou limitam as oportunidades de vida dos atores, surgem práticas raciais da oposição. Independentemente da forma de interação racial (ostensiva, encoberta ou inerte), as raças podem ser reconhecidas no âmbito das relações e posições raciais. Visto por este prisma, as raças são o efeito das práticas raciais da oposição (“nós” contra “eles”) com os níveis econômicos, políticos, sociais e ideológicos.²⁵

Raças, como a maioria dos cientistas sociais reconhecem, não são categorias de identidade e associação de grupo determinadas biologicamente, mas socialmente –.²⁶ Nesse sentido, elas são análogas a classe e gênero (Amott e Matthaei 1991). Atores em posições raciais não ocupam essas posições porque são da raça X ou Y, mas porque X ou Y foi socialmente definido como uma raça. Características fenotípicas dos atores (isto é, biologicamente herdadas), tais como o tom de pele e a cor e textura do cabelo, são geralmente, mas nem sempre (Barth 1969; Miles 1993), utilizadas para designar distinções raciais. Por exemplo, os judeus em muitos países europeus (Miles 1989, 1993) e os irlandeses na Inglaterra têm sido tratados como grupos raciais (Allen, 1994). Além disso, os indígenas nos Estados Unidos têm sido vistos como uma raça, apesar da tremenda variação fenotípica e cultural entre os povos. Como as raças são socialmente construídas, tanto o significado quanto a posição atribuída às raças na estrutura racial são sempre contestados (Gilroy, 1991). O que e quem é preto ou branco, ou índio, reflete e afeta as lutas sociais, políticas, ideológicas e econômicas entre as raças. Os efeitos globais dessas lutas podem mudar o significado das categorias raciais, bem como a posição de um grupo racial em uma formação social.

Este último ponto é ilustrado claramente pelas lutas históricas de vários “grupos étnicos” brancos nos Estados Unidos em seus esforços para tornarem-se aceitos como “Branco” ou “Americano” legítimos (Litwack de 1961; Roediger, 1991; Saxton 1990; Williams 1990). Nem de pele clara, nem, aliás, de pele escura – imigrantes necessariamente vieram para este país como membros da raça X ou Y. Europeus de pele clara, após breves períodos sendo “ainda-não brancos” (Roediger, 1994), se tornaram “Branco”, mas não perderam o seu caráter “étnico”. Sua luta pela inclusão teve implicações específicas: inclusão racial como membros da comunidade branca permitia a americanização e a mobilidade de classe. Por outro lado, entre os imigrantes de pele escura da África, América Latina e Caribe, a luta foi para evitar a classificação como “*Black*”. Estes imigrantes desafiaram a reclassificação de sua identidade por uma simples razão: Nos Estados Unidos, “*Black*” significa um status subordinado na sociedade. Daí muitos desses grupos se esforçarem para manter sua própria identidade étnica ou cultural, como indicado em expressões

²⁴ Este ponto tem sido enfatizado por muitos analistas sociais desde o trabalho crucial de Barth (1969) concebendo a etnicidade como uma forma de organização social.

²⁵ Este último ponto é uma extensão da visão de Poulantzas sobre classe. Raças (como classes) não são uma “coisa empírica”; denotam relações sociais racializadas ou práticas raciais em todos os níveis (Poulantzas 1982, p. 67).

²⁶ Weber ([1920] 1978) fez uma das primeiras declarações dessa visão. Ele considerava raça e etnia como “identidades presumidas” nas quais os atores atribuíam significados subjetivos aos chamados traços comuns. Leach ([1954] 1964), em seu estudo sobre os Kachin nas terras altas da Birmânia, foi um dos primeiros cientistas sociais a ilustrar a maleabilidade das fronteiras étnicas.

como “*Eu não sou preto, eu sou jamaicano,*” ou “*Eu não sou preto, eu sou senegalês*” (Kasinitz e Freidenberg- Herbstein 1987; Rodriguez 1991; Sutton e Makiesky-Barrow 1987). No entanto, eventualmente, muitos desses grupos resolvem esta situação contraditória ao aceitar a dualidade da sua classificação social como negro nos Estados Unidos, mantendo e nutrindo sua própria herança cultural ou étnica profundamente influenciada pelas tradições africanas.

Embora o conteúdo das categorias raciais mude ao longo do tempo através de lutas e processos múltiplos, a raça não é uma categoria secundária de associação de grupo. O significado de preto e branco, a “formação racial” (Omi e Winant 1986), muda dentro da estrutura racial mais ampla. Isso não significa que a estrutura racial é imutável e completamente independente da ação dos atores racializados. Significa apenas que as relações sociais entre as raças se tornam institucionalizadas (formando tanto estrutura, quanto cultura) e afetam sua vida social, quer os membros individuais das raças queiram ou não. Nas palavras de Barth (1969), “A identidade étnica implica uma série de restrições sobre os tipos de papéis que um indivíduo tem permissão para desempenhar [e] é semelhante ao sexo e à posição, na medida em que restringe o titular em todas as suas atividades” (p. 17). Por exemplo, os negros livres durante o período de escravidão se esforçaram para mudar o significado de “negritude”²⁷, e, especificamente, para dissociá-la da escravidão. No entanto, eles não podiam escapar da estrutura de maior dimensão racial que restringiu suas oportunidades de vida e sua liberdade (Berlim 1975; Franklin 1974; Meir e Rudwick 1970).

A colocação de grupos de pessoas em categorias raciais decorreu inicialmente²⁸ dos interesses de atores poderosos no sistema social (por exemplo, a classe capitalista, a classe senhorial, colonizadores). Depois que as categorias raciais foram usadas para organizar as relações sociais em uma sociedade, a raça tornou-se um elemento independente da operação do sistema social (Stone, 1985).

Aqui eu vou me apartar de analistas como Jordan (1968), Robinson (1983), e Miles (1989, 1993), que tomam a mera existência de um discurso racial como manifestação da presença de uma ordem racial. Essa posição permite-lhes falar de racismo nos tempos medievais (Jordan) e para classificar os pontos de vista anticamponês de habitantes urbanos franceses (Miles) ou os preconceitos da aristocracia contra camponeses na Idade Média (Robinson) como expressões de racismo. Em meu ponto de vista, podemos falar de ordens raciais somente quando um discurso racial é acompanhado por relações sociais de subordinação e autoridade entre as raças. As evidências sugerem que as ordens sociais raciais surgiram depois da expansão imperialista da Europa para o Novo Mundo e a África (Boggs 1970; Cox 1948; Furnivall de 1948; Magubane 1990; E. Williams [1944], 1961; R. Williams 1990).

²⁷ NT: *blackness* no original, aqui optamos por traduzir por negritude, fazendo menção ao processo de valorização do ser negro.

²⁸ A motivação para racializar as relações humanas pode ter se originado nos interesses de atores poderosos, mas depois que os sistemas sociais são racializados, todos os membros da raça dominante participam da defesa e reprodução da estrutura racial. Esta é a razão crucial pela qual os analistas marxistas (Cox 1948; Reich 1981) não tiveram sucesso em analisar o racismo. Eles não foram capazes de aceitar o fato de que, depois que o fenômeno se originou com a expansão do capitalismo europeu no Novo Mundo, ele adquiriu vida própria. Os sujeitos racializados como pertencentes à raça superior, fossem ou não membros da classe dominante, tornaram-se zelosos defensores da ordem racial.

Qual é a dinâmica de questões raciais nos sistemas racializados? Mais importante, depois que uma formação social é racializada, sua dinâmica “normal” sempre inclui um componente racial. As lutas sociais baseadas na classe ou no gênero contêm um componente racial porque ambas as categorias sociais também são racializadas; ou seja, tanto a classe quanto o gênero são construídos ao longo de linhas raciais. Em 1922, por exemplo, os trabalhadores sul-africanos brancos no meio de um ataque inspirado pela Revolução Russa se reuniram sob o lema “*Trabalhadores do mundo unam-se por uma África do Sul Branca.*” Uma das “concessões” do Estado para esta luta de “classe”, foi a aprovação da Lei de Aprendizagem de 1922, “que impediu os trabalhadores negros de adquirirem aprendizes” (Ticktin 1991: 26). Em outro exemplo, a luta das mulheres nos Estados Unidos para atingir os seus direitos civis e humanos tem sido sempre atormentada por profundas tensões raciais (Caraway 1991; Giddings 1984).

No entanto, alguns dos conflitos que existem em uma formação social racializada têm um caráter racial distinto; chamo tal conflito de “contestação racial” – a luta dos grupos raciais para mudanças sistêmicas em relação à sua posição em um ou mais níveis. Essa luta pode ser social (Quem pode estar aqui? Quem pertence?), política (Quem pode votar? Quanto poder deve ter? Devem ser cidadãos?), econômica (Quem deve trabalhar, O que deveriam fazer? Eles estão tomando nossos trabalhos!), ou ideológica (*Black is beautiful!*)²⁹. O termo que designa as pessoas de ascendência africana nos Estados Unidos mudou de *Black* para *African-american*)³⁰.

Embora grande parte dessa contestação se expresse no nível individual e seja desconexa, às vezes torna-se coletiva e geral, podendo efetuar alterações sistêmicas significativas na organização racial de uma sociedade. A forma de contestação pode ser relativamente passiva e sutil (por exemplo, em situações de fundamental dominação racial ostensiva, como a escravidão e o apartheid) ou mais ativa e mais evidente (por exemplo, em situações de quase-democracia [474], como os Estados Unidos atualmente). Como regra geral, no entanto, mudanças fundamentais nos sistemas sociais raciais são acompanhadas por lutas que chegam ao ponto de protesto ostensivo.³¹ Isso não significa que uma revolução violenta com base racial é a única maneira de realizar mudanças efetivas na posição relativa dos grupos raciais. É uma simples extensão do argumento de que os sistemas sociais e os seus apoiadores devem ser “abalados” se transformações fundamentais são necessárias.³² Nesta base estrutural repousa o fenômeno do racismo identificado por cientistas sociais.

Reservo o termo *racismo* (ideologia racial) para o segmento da estrutura ideológica de um sistema social que cristaliza estereótipos e noções raciais. Racismo fornece as racionalizações para interações sociais, políticas e econômicas entre as raças (Bobo 1988). Dependendo do caráter particular de um sistema social racializado e das lutas das raças subordinadas, a ideologia

²⁹ NT: Negro é lindo.

³⁰ NT: De negro para africano-americano.

³¹ Este argumento não é novo. Analistas da história racial dos Estados Unidos sempre apontaram que a maioria das mudanças históricas significativas nas relações raciais deste país foram acompanhadas por algum grau de violência aberta (Button 1989; Cruse 1968; Franklin 1974; Marable 1983).

³² Este ponto é importante na literatura sobre revoluções e democracia. Sobre o papel da violência no estabelecimento das democracias burguesas, ver Moore (1966). Sobre o papel da violência nos movimentos sociais que levam à mudança, ver Piven e Cloward (1979) e Tilly (1978).

racial pode ser altamente desenvolvida (como no apartheid), ou vagamente (como na escravidão), e o seu conteúdo pode ser expresso em termos abertos ou velados (Bobo e Smith no prelo; Jackman 1994; Kinder e Sears 1981; Pettigrew 1994; Sears 1988).

Embora o racismo ou a ideologia racial se origine nas relações raciais, adquire autonomia relativa no sistema social e executa funções práticas.³³ Nas palavras de Gilroy (1991), a ideologia racial “media o mundo dos agentes e as estruturas que são criadas pela sua práxis social” (p 17; também ver Omi e Winant, 1994; van Dijk 1984, 1987, 1993). Racismo cristaliza o “dogma” cambiante sobre o qual operam os atores do sistema social (Gilroy, 1991), e torna-se o “senso comum” (Omi e Winant, 1994); ele fornece as regras para se perceber e lidar com o “outro” em uma sociedade racializada. Nos Estados Unidos, por exemplo, os encontros entre Negros e Brancos são permeados por noções acerca do que eles são ou deveriam ser. Por causa disso, os Brancos ainda têm dificuldades em lidar com banqueiros, advogados, professores e médicos negros (Cose 1993; Graham 1995). Assim, embora a ideologia racista seja falsa, em última instância, ela cumpre um papel prático nas sociedades racializadas.

Neste ponto, é possível esboçar os elementos do arcabouço teórico alternativo aqui apresentado. Em primeiro lugar, sistemas sociais racializados são sociedades que alocam recompensas econômicas, políticas, sociais e até mesmo psicológicas diferenciadas para grupos ao longo das linhas raciais; linhas socialmente construídas. Depois que uma sociedade se torna racializada, um conjunto de relações e práticas sociais baseadas em distinções raciais desenvolve-se em todos os níveis da sociedade. Designo o conjunto dessas relações e práticas como a estrutura racial de uma sociedade. Em segundo lugar, as raças são constituídas historicamente de acordo com o processo de racialização; tornam-se o efeito de relações de oposição entre grupos racializados em todos os níveis de uma formação social. Em terceiro lugar, com base nesta estrutura, desenvolve-se uma ideologia racial (o que analistas codificaram como racismo). Essa ideologia não é simplesmente um fenômeno “superestrutural” (um mero reflexo do sistema racializado), mas se torna o mapa organizacional que orienta as ações de atores raciais na sociedade. Torna-se tão real quanto as relações raciais que organiza. Em quarto lugar, a maioria das lutas em um sistema social racializado contém um componente racial, mas às vezes elas adquirem e/ou exibem um caráter racial distinto. A contestação racial é o resultado lógico de uma sociedade com uma hierarquia racial. Uma formação social que incluía alguma forma de racialização sempre apresentará alguma forma de contestação racial. Finalmente, o processo de contestação racial revela os diferentes interesses objetivos das raças em um sistema racializado.

³³ A noção de autonomia relativa vem do trabalho de Poulantzas (1982) e implica que os níveis ideológico e político de uma sociedade são parcialmente autônomos em relação ao nível econômico; ou seja, não são meras expressões do nível econômico.

CONCLUSÃO

Meu argumento central é o de que o racismo, tal como definido pelos cientistas sociais tradicionais, consiste apenas em ideias, não fornece embasamento teórico adequado para compreender fenômenos raciais. Sugiro que, até um arcabouço teórico estrutural ser desenvolvido, os analistas estarão enredados em visões ideológicas infundadas do racismo. Na falta de uma visão estrutural, eles vão reduzir fenômenos raciais a uma derivação da estrutura de classe (como fazem intérpretes marxistas) ou vão ver esses fenômenos como o resultado de uma ideologia irracional (como fazem os cientistas sociais dominantes). Embora outros tenham tentado desenvolver uma compreensão estrutural da questão racial (tais como autores associados às perspectivas institucionalista, colonialismo interno e formação racial) e/ou para escrever sobre questões raciais como estrutural (Bobo e Smith 1998; Cose 1993; Essed 1991; Feagin e Feagin 1993; Page 1996; van Dijk 1993), eles não conseguiram elaborar um arcabouço teórico que se estenda para além da sua crítica das visões dominantes.

No arcabouço teórico alternativo desenvolvido aqui, sugiro que o racismo deve ser estudado do ponto de vista de racialização. Afirmo que depois que uma sociedade se torna racializada, a racialização desenvolve uma vida própria.³⁴ Embora interaja com estruturas de classe e gênero no sistema social, torna-se um princípio organizador das relações sociais em si (Essed 1991; Omi e Winant 1986; Robinson 1983; van Dijk 1987). A raça, como a maioria dos analistas sugere, é uma construção social, mas construções, como classe e gênero, têm efeitos independentes na vida social. Após a estratificação racial ser estabelecida, a raça torna-se um critério independente para a hierarquia vertical na sociedade. Deste modo, diferentes raças experimentam posições de subordinação e autoridade na sociedade e desenvolvem interesses diferentes.

O arcabouço alternativo para o estudo de ordens raciais apresentado aqui tem as seguintes vantagens sobre as visões tradicionais de racismo:

Os fenômenos raciais são considerados como o resultado “normal” da estrutura racial de uma sociedade. Assim podemos explicar todas as manifestações raciais. Em vez de explicar fenômenos raciais como derivados de outras estruturas ou do racismo (concebido como uma ideologia flutuante), podemos atribuir os fenômenos raciais, nos âmbitos culturais, políticos, econômicos, sociais, e até mesmo psicológicos, à organização racial da sociedade.

A natureza mutável do que os analistas rotulam “racismo” é explicada como o resultado normal da contestação racial em um sistema social racializado. Nesse arcabouço teórico, as mudanças no racismo são explicadas em vez de descritas. As mudanças se devem a lutas específicas em diferentes níveis entre as raças, resultantes de diferenças de interesses. Tais mudanças podem transformar a natureza da racialização e o caráter global das relações raciais no sistema (a estrutura racial). Portanto, a mudança é vista como um componente normal do sistema racializado.

³⁴ O historiador Eugene Genovese (1971) desenvolve um argumento semelhante. Embora ainda considere o racismo uma ideologia, ele afirma que, uma vez que "surge, altera profundamente a realidade material e, de fato, torna-se uma característica parcialmente autônoma dessa realidade" (p. 340).

O arcabouço teórico de racialização permite que os analistas expliquem o comportamento racial aberto e oculto. A natureza encoberta ou aberta dos contatos raciais depende de como o processo de racialização se manifesta; isso, por sua vez, depende de como a raça foi originalmente articulada em uma formação social e do processo de contestação racial. Este ponto implica que, em vez de conceber o racismo como um fenômeno universal e uniformemente orquestrado, os analistas deveriam estudar “racismos historicamente específicos” (Hall, 1980: 336). Essa percepção não é nova; Robert Park (1950) e Oliver Cox (1948) e Marvin Harris (1964) descreveram variedades de “situações de relações raciais”, com formas distintas de interação racial.

O comportamento motivado racialmente, estejam os atores conscientes ou não, é considerado como “racional” - isto é, baseado nos diferentes interesses das raças.³⁵ Este arcabouço teórico explica o comportamento racial do tipo Archie Bunker, bem como as variedades mais “sofisticadas” de conduta racial. Os fenômenos raciais são vistos como sistêmicos; portanto, todos os atores do sistema participam dos assuntos raciais. Alguns membros do grupo racial dominante tendem a exibir menos virulência em relação aos membros das raças subordinadas porque têm maior controle sobre a forma e o resultado de suas interações raciais. [P. 476] Quando eles não podem controlar esta interação - como no caso de revoltas, ameaças gerais aos brancos, negros se mudando para a “sua” vizinhança - eles se comportam como outros membros da raça dominante.

A reprodução de fenômenos raciais nas sociedades contemporâneas é explicada neste arcabouço teórico, não por referência a um passado longínquo, mas em relação a sua estrutura contemporânea. Como o racismo é visto como sistêmico (possuindo uma estrutura racial) e organizado em torno de diferentes interesses das raças, os aspectos raciais dos sistemas sociais hoje são vistos como fundamentalmente ligados às relações hierárquicas entre as raças nesses sistemas. A eliminação do caráter racializado de um sistema social implica o fim da racialização e, portanto, de todas as raças. Esse argumento se choca com a prescrição da política mais popular dos cientistas sociais para “curar” o racismo, nomeadamente a educação. Essa “solução” é o resultado lógico da definição do racismo como uma crença. A maioria dos analistas considera o racismo como uma questão de indivíduos subscreverem uma visão irracional, portanto, a cura é educá-los a perceber que o racismo é errado. A educação também é a “pílula” prescrita pelos marxistas para curar trabalhadores do racismo. A teorização alternativa oferecida aqui implica que, como o fenômeno tem consequências estruturais para as raças, a única maneira de “curar” a sociedade do racismo é eliminando suas raízes sistêmicas. Se isso pode ser feito democraticamente ou apenas por meios revolucionários é uma questão em aberto, que depende da estrutura racial particular da sociedade em questão.

Um arcabouço teórico da racialização explica as maneiras em que os estereótipos raciais/étnicos emergem, são transformados, e desaparecem. Os estereótipos raciais são cristalizados no nível ideológico de um sistema social. Estas imagens, em última análise, indicam (embora de forma distorcida) e justificam a posição estereotipada do grupo em uma sociedade. Os

³⁵ As ações da Ku Klux Klan têm um tom inequivocamente racial, mas muitas outras ações (escolher viver em um bairro suburbano, enviar os filhos para uma escola particular ou se opor à intervenção do governo nas políticas de contratação) também têm conotações raciais.

estereótipos podem se originar de (1) realidades materiais ou condições enfrentadas pelo grupo, (2) ignorância genuína sobre o grupo, ou (3) visões rígidas e distorcidas sobre a natureza física, cultural ou moral do grupo. Uma vez que surjam, no entanto, os estereótipos devem se relacionar - embora não necessariamente se encaixem perfeitamente - com a verdadeira posição social do grupo no sistema racializado se quiserem desempenhar a sua função ideológica. Os estereótipos que não tendem a refletir a situação de um grupo não funcionam e estão fadados a desaparecer: por exemplo, as noções de irlandeses como estúpidos ou de judeus como atleticamente talentosos praticamente desapareceram desde a década de 1940, quando os irlandeses subiram na escada educacional e os judeus ganharam acesso a múltiplas rotas de mobilidade social. Geralmente, então, os estereótipos são reproduzidos porque refletem a posição e o status distintos do grupo na sociedade. Como corolário, as noções raciais ou étnicas sobre um grupo desaparecem apenas quando o status do grupo é idêntico ao do grupo racial ou étnico dominante na sociedade.

O arcabouço teórico desenvolvido aqui não é uma teoria universal explicando fenômenos raciais nas sociedades. Destina-se a desencadear uma discussão séria sobre como a raça molda sistemas sociais. Além disso, a importante questão de como a raça interage e se cruza com classe e gênero ainda não foi abordada de forma satisfatória. Provisoriamente, defendo que uma leitura não-funcionalista do conceito de sistema social pode nos dar pistas para a compreensão das sociedades “estruturadas em dominância” (Hall 1980). Se as sociedades são vistas como sistemas que articulam diferentes estruturas (princípios organizadores nos quais conjuntos de relações sociais são sistematicamente padronizados), é possível afirmar que a raça – assim como gênero – tem efeitos individuais e combinados (interação) na sociedade.

Para testar a utilidade da racialização como uma base teórica para a pesquisa, devemos realizar um trabalho comparativo sobre racialização em várias sociedades. Um dos principais objetivos deste trabalho comparativo deve ser o de determinar se as sociedades possuem mecanismos, práticas e relações sociais específicas que produzem e reproduzem a desigualdade racial em todos os níveis, isto é, se possuem uma estrutura racial. Acredito, por exemplo, que a desigualdade persistente vivida por negros e outras minorias raciais nos Estados Unidos hoje é devido à existência de uma estrutura racial (Bonilla-Silva e Lewis 1997). Em contraste com as relações raciais no período de Jim Crow, no entanto, práticas raciais que reproduzem a desigualdade racial na América contemporânea (1) estão cada vez mais encobertas, (2) estão incorporadas em operações rotineiras das instituições, (3) evitam a terminologia racial direta, e (4) são invisíveis para a maioria dos brancos. Ao examinar se os outros países têm práticas e mecanismos que explicam a persistente desigualdade vivida por suas minorias raciais, os analistas podem avaliar a utilidade do arcabouço teórico que apresentei.

EDUARDO BONILLA-SILVA

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodore W. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Row, 1950.
- ALLEN, Theodore W. *The Invention of the White Race*. Vol. 1, Racial Oppression and Social Control. London, England: Verso, 1994.
- ALLPORT, Gordon W. *The Nature of Prejudice*. New York: Doubleday Anchor Books, 1958.
- ALVAREZ, Rodolfo, Kenneth G. Lutterman, and Associate. *Discrimination in Organizations: Using Social Indicators to Manage Social Change*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1979.
- AMOTT, Theresa and Julie A. Matthaei. *Race, Gender, and Work: A Multicultural Economic History of Women in the United States*. Boston, MA: South End Press, 1991.
- ANDERSEN, Margaret and Patricia Hill Collins. *Race, Class, and Gender: An Anthology*. Belmont, NY: Wadsworth, 1995.
- ANTHIAS, Floya and Nira Yuval-Davis. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. London, England: Routledge, 1992.
- BALIBAR, Ettiienne and Immanuel Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Verso, 1991.
- BANTON, Michael. The Concept of Racism. In: ZUBAIDA, S.. In: *Race and Racialism*. London, England: Tavistock, 1970, p. 17-34.
- BARRERA, Mario. *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, F.. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Norway: Universitetsforlaget, 1969, p. 9-38.
- BENEDICT, Ruth F. *Race and Racism*. London, England: Routledge and Kegan Paul, 1945.
- BERKHOFFER, Robert E. *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbo the Present*. New York: Vintage, 1978.
- BERLIN, Ira. *Slaves without Masters: The Free Negro in Antebellum South*. New York: Pantheon, 1975.
- BERRY, Brewton. *Race and Ethnic Relations*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1965.
- BLALOCK, Hubert M., Jr. *Toward a Theory of Minority-Group Relations*. New York: John Wiley and Sons, 1967.
- BLAUNER, Robert. *Racial Oppression in America*. New York: Harper and Row, 1972.
- BLUMER, Herbert G. Reflections on Theory of Race Relations In: LIND, A. W.. *Race Relations in World Perspective*. Lind. Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1955, p. 3-21.
- BOBO, Lawrence. Group Conflict, Prejudice and the Paradox of Contemporary Racial Attitudes. In: KATZ, P. A.; TAYLOR, D. A.. *Eliminating Racism: Profiles in Controversy*. New York: Plenum. 1988, p. 85-114.
- BOBO, Lawrence; SMITH, Ryan. From Jim Crow Racism to Laissez-Faire Racism: An Essay on the Transformation of Racial Attitudes in America. In: KATCHIN, W.; TYREE, A.. *Beyond Pluralism*. IL: University of Illinois Press, 1996, p. 182-220.
- BOGGS, James. *Racism and the Class Struggle: Further Pages from a Black Worker 's Notebook*. New York: Monthly Review Press, 1970.
- BONACICH, Edna. Advanced Capitalism and Black/White Relations in the United States: A Split Labor Market Interpretation. In: PETTIGREW, T.. In: *The Sociology of Race Relations: Reflection and Reform*. New York: Free Press, 1980a, p. 341-362.

- BONACICH, Edna. A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market. *American Sociological Review*, 37: 547-559, 1980b.
- BONILLA-SILVA, Eduardo; LEWIS, Amanda. *The 'New Racism': Toward an Analysis of the U.S. Racial Structure, 1960s-1990s*. Department of Sociology, University of Michigan, Ann Arbor, MI. Unpublished manuscript, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- BUTTON, James W. *Blacks and Social Change: Impact of the Civil Rights Movement in Southern Communities*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.
- CARAWAY, Nancy. *Segregated Sisterhood: Racism and the Politics of American Feminism*. Knoxville, TN: The University of Tennessee Press, 1991.
- CARCHEDI, Guglielmo. *Class Analysis and Social Research*. Oxford, England: Basil Blackwell, 1987.
- CARMICHAEL, Stokely. *Stokely Speaks: Black Power Back to Pan-Africanism*. New York: Vintage Books, 1971.
- CARMICHAEL, Stokely; HAMILTON, Charles. *Black Power: The Politics of Liberation in America*. New York: Vintage Books, 1967.
- Chesler, Mark. Contemporary Sociological Theories of Racism. In: KATZ, P. A.. *Towards the Elimination of Racism*. New York: Pergamon, 1976, p. 21-71.
- Cohen, Gerry A. Reconsidering Historical Materialism. In: GALLINICOS, A.. *Marxist Theory*. Oxford, England: Oxford University Press, 1989, p. 88-104.
- COSE, Ellis. *The Rage of a Privileged Class: Why Are Middle Class Blacks Angry? Why Should America Care?*. New York: Harper Collins, 1993.
- COX, Oliver C. *Caste, Class, and Race*. New York: Doubleday, 1948.
- CRUSE, Harold. *Rebellion or Revolution*. New York: William Morrow, 1968.
- DUBOIS, William E. B. *Black Folk, Then and Now: An Essay in the History and Sociology of the Negro Race*. New York: Henry Holt, 1939.
- ESSED, Philomena. *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Approach*. London, England: Sage, 1991.
- FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove, 1967.
- FARLEY, Reynolds. *Blacks and Whites: Narrowing the Gap?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- FARLEY, Reynolds. The Common Destiny of Blacks and Whites: Observations about the Social and Economic Status of the Races. In: HILL, H; JONES, J. E.. *Race in America: The Struggle for Equality*. WI: University of Wisconsin Press, 1993.
- Farley, Reynolds and Walter R. Allen. *The Color Line and the Quality of Life in America*. New York: Russell Sage, 1987.
- FEAGIN, Joe R. and Clarence Booher Feagin. *Racial and Ethnic Relations*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1993.
- FRANKLIN, John Hope. *From Slavery to Freedom: A History of Negro Americans*. New York: Alfred A. Knopf, 1974.
- FRASER, Nancy. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989.
- FURNIVALL, J. S. *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1948.
- GENOVESE, Eugene. *In Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro-American History*. New York: Pantheon, 1971.

- GESCHWENDER, James A. *Class, Race, and Worker Insurgency: The League of Revolutionary Black Workers*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1977.
- Giddings, Paula. *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*. New York: Bantam, 1988.
- Gilroy, Paul. *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1991.
- GLAZER, Nathan; Daniel P. Moynihan. *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge, MA: MIT Press, 1970.
- GORDON, Milton M. *Assimilation in American Life*. New York: Oxford University Press, 1964.
- GOSSETT, Thomas. *Race: The History of an Idea in America*. Dallas, TX: Southern Methodist University Press, 1963.
- GRAHAM, Otis Lawrence. *Member of the Club: Reflections on Life in a Racially Polarized World*. New York: Harper Collins, 1995.
- HALL, Stuart. Race Articulation and Societies Structured in Dominance. In: UNESCO. *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris, France: UNESCO, 1980, p. 305-345.
- HARRIS, Marvin. *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker, 1964.
- Horowitz, Donald. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.
- HUNT, Chester L.; Lewis Walker. *Ethnic Dynamics: Patterns of Intergroup Relations in Various Societies*. Homewood, IL: Dorsey, 1974.
- IZIKOWITZ, Karl G. Neighbors in Laos. In: BARTH, F.. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Norway: Universitetsforlaget, 1969, p. 135-144.
- JACKMAN, Mary R. *Velvet Glove: Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994.
- JORDAN, Winthrop. *White Over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*. New York: W. W. Norton, 1968.
- KASINITZ, Philip; FREIDENBERG-HERBSTSTEIN, Judith. The Puerto Rican Parade and West Indian Carnival: Public Celebrations in New York City. In: SUTTON, C. R.; CHANNEY, E. M.. *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*. New York: Center for Migration Studies of New York, 1987, p. 305-325.
- KINDER, Donald R.; SEARS, David O.. Prejudiced and Politics: Symbolic Racism versus Racial Threats to the Good Life. *Journal of Personality and Social Psychology* 40: 414-431, 1981.
- KNOWLES, Louis L.; PREWITT, Kenneth. *Institutional Racism in America*. Patterson, NJ: Prentice Hall, 1969.
- KNUTSON, Eric. Dichotomization and Integration. In: BARTH, F.. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Norway: Universitetsforlaget, 1969, p. 86-110.
- LEACH, Edmund R.. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London, England: G. Bell and Sons, 1964 [1954].
- LITWACK, Lenn F. *North of Slavery: The Negro in the Free States*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961.
- MAGUBANE, Bernard M. *The Political Economy of Race and Class in South Africa*. New York: Monthly Review Press, 1990.
- MARABLE, Manning. *How Capitalism Underdeveloped Black America*. Boston, MA: South End, 1983.

- MEIR, August; RUDWICK, Elliot. *From Plantation to Ghetto*. New York: Hill and Wang, 1970.
- MEIR, August; RUDWICK, Elliot. *Racism*. London, England: Routledge, 1989.
- MEIR, August; RUDWICK, Elliot. *Racism after "Race Relations"*. London, England: Routledge, 1993.
- MILES, Robert; PHIZACLEA, Annie. *White Man's Country*. London, England: Pluto, 1984.
- MOORE, Barrington, Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston, MA: Beacon Press, 1966.
- MOORE, Joan W. Colonialism: The Case of the Mexican-Americans. *Social Problems* 17: 463-72, 1970.
- MYRDAL, Gunnar. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York: Harper and Brothers, 1944.
- OLZACK, Susan. *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
- OMI, Michael; WINANT, Howard. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1986.
- OMI, Michael; Howard Winant. *Racial Formation in the United States: From 1960s to the 1980s*. 2d ed. New York: Routledge, 1994.
- PAGE, Clarence. *Showing My Color: Impolite Essays on Race and Identity*. New York: Harper Collins, 1996.
- Park, Robert Ezra. *Race and Culture*. Glencoe, IL: Free Press, 1950.
- PERLO, Victor. *Economics of Racism U.S.A.: Roots of Black Inequality*. New York: International Publishers, 1975.
- PETTIGREW, Thomas. New Patterns of Prejudice: The Different Worlds of 1984 and 1964. In: PINCUS, F. L.; ERLICH, H. J.. *Race and Ethnic Conflict*. CO: Westview, 1994, p. 53-59.
- PIVEN, Frances Fox; Richard A. Cloward. *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*. New York: Vintage, 1979.
- POULANTZAS, Nicos. *Political Power and Social Classes*. London, England: Verso, 1982.
- POULANTZAS, Nicos. The Economics of Racism. In: REICH, R. Edwards; WEISSKOPF, T.. *The Capitalist System: A Radical Analysis of American Society*. NJ: Prentice Hall, 1978, p. 381-388.
- POULANTZAS, Nicos. *Racial Inequality: A Political-Economic Analysis*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- REUTER, Edward B. Introduction: Race and Culture Contacts. In: REUTER, E. B.. *Race and Culture Contacts*. New York: McGraw Hill, 1934, p. 1-12.
- REX, John. *Race, Colonialism and the City*. London, England: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- REX, John. *Race Relations in Sociological Theory*. London, England: Weidenfeld and Nicolson, 1983.
- REX, John. *Race and Ethnicity*. Philadelphia, PA: Open University Press, 1986.
- ROBINSON, Cedric J.. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. London, England: Zed, 1983.
- RODRIGUEZ, Clara. *Puerto Ricans: Born in the U.S.A.* Boulder, CO: Westview, 1991.
- ROEDIGER, David. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. London, England: Verso, 1991.

- ROEDIGER, David. *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics, and Working Class History*. London, England: Verso, 1994.
- SANTA CRUZ, Hernan. *Racial Discrimination: Special Rapporteur of the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities*. New York: United Nations, 1977.
- SAXTON, Alexander. *The Rise and Fall of the White Republic: Class Politics and Mass Culture in Nineteenth-Century America*. London, England: Verso, 1990.
- SCHAEFER, Richard T. *Racial and Ethnic Groups*. 4th ed. CITY, IL: Scott Foresman/Little Brown Higher Education, 1990.
- SCHERMERHORN, Richard A. *Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research*. New York: Random House, 1970.
- SCHUMAN, Howard, Charlotte Steeh, and Lawrence Bobo. *Racial Attitudes in America: Trends and Interpretations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- SEARS, David O. Symbolic Racism. In: KATZ, P. A.; TAYLOR, D. A.. *Eliminating Racism. Profiles in Controversy*. New York: Plenum, 1988, p. 53-84.
- Segura, Denise. Chicanas and the Triple Oppression in the Labor Force. In: National Association for Chicano Studies. *Chicana Voices: Intersection of Class, Race, and Gender*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990, p. 47-65.
- SEWELL, William H., Jr. A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. *American Journal of Sociology*, 98:1-29, 1992.
- SHIBUTANI, Tamotsu and Kian Kwan. *Ethnic Stratification*. New York: MacMillan, 1965.
- SNIDERMAN, Paul M.; PIAZZA, Thomas.. *The Scar of Race*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- SOLOMOS, John. Varieties of Marxist Conceptions of 'Race,' Class and the State: A Critical Analysis. In: REX, J.; MASON, D.. *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1986, p. 84-109.
- SOLOMOS, John. *Race and Racism in Contemporary Britain*. London, England: MacMillan, 1989.
- STONE, John. *Racial Conflict in Contemporary Society*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985.
- SUMMER, Willaim Graham. *Folkways*. New York: Ginn, 1906.
- SUTTON, Constance R.; MAKIESKY-BARROW, Susan R.. Migration and West Indian Racial and Ethnic Consciousness. In: SUTTON, C. R.; CHANNEY, E. M.. *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*. New York: Center for Migration Studies of New York, 1987, p. 86-107.
- SZYMANSKI, Albert. The Political Economy of Racism. In: McNall, S. G.. *Political Economy: A Critique of American Society*. Dallas: Scott Foresman, 1981, p. 321-346.
- SZYMANSKI, Albert. *Class Structure: A Critical Perspective*. New York: Praeger Publishers, 1983.
- THOMAS, William I.; ZNAIECKI, Florian. *The Polish Peasant in Europe and America*. Vol. 1. New York: Knopf, 1918.
- TICKTIN, Hillel. *The Politics of Race: Discrimination in South Africa*. London, England: Pluto, 1991.
- TILLY, Charles. *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1978.
- TODOROV, Tzevetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York: Harper Colophon, 1984.
- TROULLOT, Michel-Rolph. *Haiti, State Against Nation: Origins and Legacy of Duvalierism*. New York: Monthly Review Press, 1990.

- BERGHE, Pierre Van Den. *Race and Racism: A Comparative Perspective*. New York: John Wiley and Sons, 1967.
- DJIK, Teun A. Van. *Prejudice in Discourse: An Analysis of Ethnic Prejudice in Cognition and Conversation*. Amsterdam, The Netherlands: John Benjamins, 1984.
- DJIK, Teun A. Van. *Communicating Racism: Ethnic Prejudice in Thought and Talk*. Newbury Park, CA: Sage, 1987.
- DJIK, Teun A. Van. *Elite Discourse and Racism*. Newbury Park, CA: Sage, 1993.
- WEBER, Max. *Economy and Society*. Vol. 1. Edited by G. Roth and C. Wittich. Berkeley, CA: University of California Press, 1978 [1920].
- WEBSTER, Yehudi O. *The Racialization of America*. New York: St. Martin's, 1992.
- WELLMAN, David. *Portraits of White Racism*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1977.
- WHATLEY, Warren and Gavin Wright. Race, Human Capital, and Labour Markets in American History. *Working Paper #7*, Center for Afroamerican and African Studies, University of Michigan, Ann Arbor, MI, 1994.
- WHITEMYER, Joseph. Why Actors Are Integral to Structural Analysis. *Sociological Theory* 12:153-65, 1994.
- WILLIAMS, Eric. *Capitalism and Slavery*. New York: Russell and Russell, 1961 [1944].
- WILLIAMS, Richard. *Hierarchical Structures and Social Value: The Creation of Black and Irish Identities in the United States*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990.
- WILSON, William J. *Power, Racism, and Privilege: Race Relations in Theoretical and Sociohistorical Perspectives*. New York: Mac-Millan, 1973.
- WILSON, William J. *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1978.
- WINANT, Howard. *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994.
- WINANT, Howard. Class Concepts, Class Struggle and Racism. In: REX, J.; MASON, D.. *Theories of Race Relations*. Cambridge University Press, 1986, p. 110-130.
- WINANT, Howard. *Race, Class and the Apartheid State*. Paris, France: UNESCO Press, 1988.

REPENSAR O RACISMO: RUMO A UMA INTERPRETAÇÃO ESTRUTURAL
 Tradução recebida em 10/05/2023 • Aceito em 15/06/2023
 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

TRADUÇÃO

ATIENO-ODHIAMBO, E. S. From African Historiographies to an African Philosophy of History In: FALOLA, Toyin; CHRISTIAN, Jennings (eds.) *Africanizing Knowledge: African Studies Across the Disciplines*. London: Routledge, 2002, p. 13-63.

GIOVANNA MARTINS GOMES

Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil
giovanna.gomes@aluno.ufop.edu.br
orcid.org/0009-0004-2772-2115

APRESENTAÇÃO DA TRADUTORA

Eisha Stephen Atieno-Odhiambo foi um historiador e acadêmico queniano conhecido pelos seus contributos para a compreensão dos perigos inerentes à política do conhecimento e à sociologia do poder. Nascido em 1945 (há divergências em relação ao seu ano de nascimento – algumas fontes afirmam ser 1946), em Muhoroni, no Quênia. Atieno-Odhiambo se casou com Jane Erore Audi em 15 de março de 1968, fez seu bacharelado na Universidade de Makerere (Kampala, Uganda), concluído em 1970, e obteve seu doutorado em 1973 pela Universidade de Nairobi. Foi apenas em 1988 que emigrou para os Estados Unidos.

Em 1989, o Dr. E. S. Atieno-Odhiambo passou a ser professor de História na *William Marsh Rice University*, conhecida como Universidade Rice, nos Estados Unidos, onde se dedicou ao estudo das culturas. É autor de *The Paradox of Collaboration and Other Essays* e *Siaya: Politics and Nationalism in East Africa (1905-1939)*. É também editor de *African Historians and African Voices* e coeditor, com David William Cohen, de *The Risks of Knowledge*. Atieno-Odhiambo aposentou-se da Universidade Rice quando adoeceu e regressou com a esposa à sua casa em Ndere, Siaya, no Quênia, antes de falecer em 25 de fevereiro de 2009 no Hospital Aga Khan, em Kisumu.

“Das Historiografias Africanas a uma Filosofia Africana da História” foi publicado no livro *Africanizing Knowledge: African Studies Across the Discipline*, editado por Toyin Falola e Christian Jennings, cuja proposta consiste em reunir textos com o objetivo de mobilizar vários métodos inovadores num esforço para estudar África nos seus próprios termos. Atieno-Odhiambo divide seu texto em

nove tópicos: Visão geral da historiografia africana; A recuperação da iniciativa; Variações temáticas; Impacto Institucional; História Nacionalista: África Oriental; Historiografia Bifurcada: África do Sul; Vidas comuns; Historiografias indígenas; e, por fim, Rumo a uma filosofia africana da história.

Em seu ensaio, Atieno-Odhiambo procura fazer um apanhado do que já foi feito na historiografia africana em todas as suas formas. Para tanto, o autor abrange os trabalhos desenvolvidos em cada etapa ou tema da historiografia africana, assim como lista os pesquisadores que os trabalharam. Ele parte da época em que as sociedades africanas ainda eram consideradas povos “sem história” pela intelectualidade europeia, momento em que praticamente não houve participação dos africanos na elaboração de um discurso sobre si mesmos, passa pelo esforço de construção de uma história verdadeiramente africana através de fontes orais e tradicionais do continente, considerando uma historiografia pré-colonial, e finda com os questionamentos recentes acerca das possibilidades e desafios da construção de uma História africana.

Seu ensaio permite compreender a produção do conhecimento da historiografia colonial acerca da África, baseada na premissa da superioridade europeia e na natureza “civilizadora” de suas ações, assim como os movimentos que desafiam a noção de africanos sem história e a aceitação e refinamento da metodologia das tradições orais como forma de recapturar as vozes africanas. Dessa forma, os mais diferentes temas puderam ser pesquisados no contexto africano, mas frequentemente, ainda, sob o filtro da erudição ocidental. Em paralelo, Atieno-Odhiambo narra também a produção de uma literatura histórica popular na África, que permite múltiplos espaços de narração histórica e apresenta o surgimento de um paradigma alternativo para escrever histórias organizadas por regiões em vez de por Estados nacionais, uma alternativa mais próxima das experiências dos povos africanos com a história do que a prática histórica ocidental.

O ensaio “Das Historiografias Africanas a uma Filosofia Africana da História” se constitui, assim, como uma forma de entender o panorama geral das historiografias africanas através do tempo e as questões suscitadas na construção de uma filosofia da história própria da África, partindo da exposição de uma gama de títulos e autores organizados de acordo com cada período e perspectiva historiográfica. O trabalho de Atieno-Odhiambo, além de nos oferecer uma extraordinária síntese, permite situar os interessados na vasta bibliografia disponível acerca de cada um dos temas e momentos apresentados.

DAS HISTORIOGRAFIAS AFRICANAS A UMA FILOSOFIA AFRICANA DA HISTÓRIA*

INTRODUÇÃO

O pensamento recente sobre a filosofia da história delineou suas preocupações básicas como sendo, em primeiro lugar, a natureza do conhecimento historiográfico e, em segundo lugar, os pressupostos metafísicos da historiografia (Tucker 2001). O status aparentemente fraco dessa subdisciplina (Stanford 1998, 5-8) contradiz a difusão interdisciplinar de artigos e livros em disciplinas como história, filosofia, direito, ciência política e sociologia. Essa difusão é particularmente marcante no campo dos estudos africanos (Karp e Bird 1987; Mudimbe e Jewsiewicki 1993; Karp e Masolo 2000), e pode, de fato, induzir o pesquisador à falsa ideia da inexistência de uma filosofia africana de história. E, no entanto, uma leitura correta dos fundadores africanistas da historiografia africana deve, desde logo, nos livrar dessa postura errônea, dadas suas preocupações iniciais com o Egito antigo como a completude de toda a história e base de toda a civilização negra (Diop 1954); com antigas inscrições egípcias em hieróglifos como os primeiros exemplos de escrita fonética do mundo (Dreyer 1992, 293-99); com o faraó Akhenaton como “o primeiro indivíduo na história humana” (Breasted 1905 *apud* Montserrat 2000, 3); com a metodologia e pressupostos da historiografia africana (Ranger 1968, ix-x); como precursora da consciência histórica (Ogot 1978); com uma ordem mundial africana ou uma visão africana da realidade que informa os campos de interesse político, histórico, filosófico, ético-valorativo e epistemológico (Ogot 1961, 1972); com a aquisição de sabedoria que vem com a idade (Lonsdale 2000, 5) e com a relação da historiografia africana com as realidades africanas (Ranger 1976, 17-23). Os historiadores africanos podem recuperar esse espaço histórico e reintroduzir uma filosofia africana da história que enfatize a autonomia da África?

Ao longo da recente era pós-estruturalista e pós-modernista virou moda pensar em continentes, comunidades, identidades, pertencimento, tradição, herança e lugar de origem como entidades imaginadas, inventadas, criadas. A ideia da África tem sido sedutora para o Ocidente desde que Homero concebeu a fuga dos deuses gregos do Monte Olimpo para a África, para festejar com os imaculados etíopes. No século XV, uma bula papal imaginou a África como uma *terra nullius* e estabeleceu sua divisão entre Espanha e Portugal cristãos. O poeta inglês Jonathan Swift pensou uma “África distante” onde os geógrafos, por falta de cidades, costumavam preencher os espaços em branco com elefantes. A divisão da África na Conferência da África Ocidental de Berlim, em 1884-1885, dividiu ostensivamente o continente entre as potências europeias porque ele tinha uma história ignóbil de comércio de escravos e escravidão que só poderia ser eliminada através da colonização europeia. Assim, os antigos cidadãos e

* Publicado originalmente em FALOLA, Toyin; CHRISTIAN, Jennings (eds.) *Africanizing Knowledge: African Studies Across the Disciplines*. London: Routledge, 2002, p. 13-63. Tradução: Giovanna Martins Gomes. Revisão: Sérgio da Mata. Agradecemos ao Prof. Dr. Toyin Falola pela autorização para a tradução e publicação do ensaio de Atieno-Odhiambo e à Profa. Dra. Ana Mónica Henrique Lopes pela leitura da versão prévia do texto em português.

súditos dos reinos africanos e das comunidades apátridas foram chamados de povos sem história. Em vez disso, afirmou-se que havia apenas a história dos europeus na África. A intelectualidade europeia, de Hegel a H. R. Trevor-Roper, afirmou que a África constituía uma escuridão vazia, e “a escuridão não era um assunto adequado para a história” (Trevor-Roper 1966, 9). O período colonial foi uma época de perversão pelo poder: “[O] poder foi usado para forçar os africanos a assumir identidades distorcidas; as relações de poder perverteram a ciência social colonial, tornando-a incapaz de fazer algo mais do que refletir as construções coloniais” (Ranger 1996, 273). Uma dessas distorções foi a de pensar os africanos como povos sem história.

A outra África, a África dos africanos realmente existente, não participou desse discurso. O fato de a história ser um registro do passado do homem, e de a filosofia da história consistir em reflexões de segunda ordem sobre o pensamento dos historiadores sobre o processo histórico, ocupou o historiador oral do império do Mali, Mamadou Kouyate, bem como, simultaneamente, o erudito muçulmano Ibn Khaldun, pertencente ao mesmo império. Essa tradição de produção e trabalho com a memória de suas próprias histórias continuou através dos tempos até o século XX, a era dos intelectuais camponeses africanos (Feierman 1990). Aqui, tradição significa:

as versões socialmente consolidadas do passado, e, particularmente, os relatos de origem das instituições que serviam para definir comunidades e imbuí-las de autoridade. A memória refere-se àqueles traços da experiência passada presentes na consciência de cada ser humano que forneceram a base essencial, embora problemática, para o senso de identidade pessoal, bem como a base que impulsiona ou capacita para a ação futura. A tradição era social e hierárquica, a memória era individual e aberta a todos (Peel 1998, 77).

VISÃO GERAL DA HISTORIOGRAFIA AFRICANA

As historiografias pré-coloniais da África consistiam em histórias orais, bem como em relatos escritos. As histórias orais incluíam mitos, lendas, épicos, poesia, parábolas e narrativas. Elas variavam de relatos dinásticos e listas de reis – que eram um registro das cortes reais e das elites estatais – até as histórias dos clãs das sociedades sem Estado. Por sua valorização seletiva e seus silêncios, configuravam historiografias em si mesmas. Essas interpretações orais foram os recursos que as primeiras elites cristãs africanas utilizaram para escrever suas histórias no século XIX e início do século XX: Apolo Kagwa em Buganda, John Nyakatura e Kabalega Winyi em Bunyoro, Samuel Johnson entre os iorubás, Akiga Sai entre os tiv, e J. Egbarehva no Benin. Da mesma forma, entre as sociedades sem Estado, as histórias dos clãs se tornariam os recursos para escrever histórias mais amplas dos Luo por Paul Mbuya (Ogot 2001).

As fontes escritas da história africana pertencem a três tradições historiográficas diferentes. Primeiro, havia o enorme *corpus* de fontes muçulmanas dos séculos VIII ao XV d.C. Escrito por missionários islâmicos, viajantes e estudiosos que percorreram o Sudão e a costa oriental da África, esse *corpus* incluía as obras de Al Masudi, Al Bakri, Al Idrisi, Ibn Batuta, Ibn Khaldun e Al Wazzan (conhecido como Leo Africanus). Tais fontes consistiam em observações diretas e relatos sobre as sociedades locais. As fontes eram tendenciosas a favor dos governantes muçulmanos e diziam pouco de positivo

sobre os não-crentes. Depois do século XVI, os estudos islâmicos sobre a África incorporaram as tradições orais locais em suas interpretações. Essa produção intelectual assumiu protagonismo com o surgimento do *Tarikh al-Sudan* de Al Sadi de Timbuktu em 1665, *Tarikh al-Fatiash* (1664) e *Tarikh Mai Idris* do Imam Ahmad Ibn Fartua. A erudição islâmica suaíli também surgiu, a partir do século XVIII, incorporada em histórias de cidades-estados como a Crônica de Pate ou na poesia de resistência do século XIX de Mombasa, da autoria de Muyaka bin Haji. O mesmo aconteceu nos Reinos Hauçás, dando origem à Crônica Kano como forma narrativa genérica. Esses documentos se concentravam no poder do Estado e não nos processos sociais mais amplos. No século XIX, uma vigorosa intelectualidade islâmica floresceu também no califado de Sokoto, representado pelos vastos escritos do califa fundador Shehu, Usuman dan Fodio e os de seus sucessores.

O segundo *corpus* de fontes escritas consistia em relatos de comerciantes europeus e de viajantes datados do século XV. Eles transmitiam a imagem de uma África exótica e primitiva, muitas vezes em guerra consigo mesma, particularmente no século XIX. O terceiro tipo de escritos veio dos africanos na diáspora das Américas, começando com Olaudah Equiano em 1791, estendendo-se até Edward Wilmot Blyden no século XIX e W. E. B. Du Bois e Leo Hansberry no século XX. Essa tendência marcou o oposto do esforço europeu: procurou glorificar o passado africano. Na África, Cheikh Anta Diop tentou provar que a base da antiga civilização egípcia era negra e africana. Essa tendência foi apreendida pela escola do afrocentrismo norte-americana, liderada por Molefi K. Asante.

A historiografia colonial produziu seu próprio conhecimento da África, baseado na premissa da superioridade europeia e na natureza civilizadora de sua missão. A historiografia colonial apresentou os europeus como os principais atores em qualquer transformação significativa do continente africano desde sua “descoberta”, exploração e conquista. *White Man’s Country: Lord Delamere and the Making of Modern Kenya* (1935), de Elspeth Huxley, era típico desse gênero. Os africanos eram vistos pelos administradores, missionários, historiadores e antropólogos como estáticos e primitivos, os receptores passivos do progresso europeu. As óbvias realizações artísticas da África, seus monumentos históricos, seus reinados – que se assemelhavam a qualquer outra burocracia do tipo ocidental – e suas complexas instituições religiosas foram atribuídas a estrangeiros, os conquistadores hamitas do nordeste. A “hipótese hamítica” (Sanders 1969) foi baseada na doutrina *ex oriente lux* (do leste vem a luz). Serviu como “uma explicação conveniente para eventos históricos complexos, uma explicação que preenchia um vácuo histórico e servia como justificativa para o domínio colonial” (Fagan 1997, 52). Ela era onipresente e foi empregada para explicar a urbanização da costa oriental, bem como os mitos de origem iorubás. O fator externo no século XX foi o colonialismo europeu, visto como uma missão civilizadora entre povos inferiores. A história serviu como uma legitimação ideológica da Europa na África. Aos olhos de pelo menos um historiador africano, isso era uma “historiografia bastarda” (Afigbo 1993, 46).

O movimento nacionalista foi, em parte, um desafio a essa noção de africanos como povos sem história. Com a conquista da independência na década de 1960, surgiu uma historiografia pós-colonial centrada no continente, mas também com significativo apoio liberal do exterior. A historiografia liberal da década de 1960 procurou ajudar os africanos a recuperar e reivindicar suas próprias histórias, em consonância com a conquista da independência política, a

distinguir a história dos europeus na África da história dos povos africanos e a escrever a história do “ponto de vista africano”. Conceitualmente, os liberais trabalharam dentro de uma estrutura interdisciplinar ao lado de arqueólogos, cientistas políticos e historiadores econômicos. Metodologicamente, eles desenvolveram o campo da história oral e se apropriaram e ampliaram o leque de perguntas que eram feitas pelos antropólogos sociais sobre a mudança social. O tema favorito do período era a resistência africana, e seu oposto, a opressão sobre a África. O par *resistência e opressão* (Cooper 1994) inspirou a pesquisa magistral sobre Samori Toure da autoria de Yves Person, sobre a guerra Maji Maji em Tanganica realizada por John Iliffe e Gilbert Gwassa, sobre a guerra Chimurenga na Rodésia do Sul (Zimbabwe), feita por Terence O. Ranger, e sobre a revolta Herero/Nama na Namíbia, feita por Helmut Bley. “O povo na resistência africana” tornou-se um mantra nesse período. Uma visão oposta inicial sugeria que dentro das comunidades africanas havia um paradoxo de colaboração e resistência; que dentro das texturas das sociedades africanas os resistentes de hoje seriam os colaboradores de amanhã, criando assim “o paradoxo da colaboração” (Steinhart 1972; Atieno-Odhiambo 1974). O par *resistência e opressão* ainda dominava a historiografia africana na década de 1980.

Na década de 1960, a Universidade de Dar es Salaam tornou-se a mais associada a esse entusiasmo pela recuperação da iniciativa africana. A escola de história de Dar es Salaam foi criada sob a liderança de Terence O. Ranger. Buscou-se elucidar o valor explicativo da história africana como disciplina, dar à Tanzânia sua história nacional e engajar-se em debates relacionados à construção do socialismo Ujamaa no país. O breve impulso nacionalista (1965-1974) dessa historiografia começou a ser desafiado, no início dos anos 1970, por seu fracasso em se envolver com os contextos imperiais e globais em que as ações e iniciativas foram realizadas, e por sua tendência a reduzir estratégias complexas de engajamento em níveis diversos com forças internas e externas à comunidade em uma única estrutura a fim de enfatizar o agir, a adaptação, as opções e a iniciativa africanas.

Essa resposta radical ao paradigma dominante foi motivada pelo aparecimento de historiadores, antropólogos e cientistas políticos marxistas na década de 1970, o que levou a enfatizar a análise de classe nos níveis global e local (Rodney 1974). A história econômica tornou-se o primeiro *locus* dos debates progressistas/radicais. Uma escola demandava análise substantiva focada na cultura enquanto força operante na história econômica africana, e aplicou a análise ocidental de mercado à atividade econômica africana. A abordagem liberal privilegiava o agir individual, enquanto a abordagem radical via o poder político e as restrições econômicas como as principais características operativas do processo histórico (Newbury 1998, 304). Os radicais deram ênfase à história da pobreza africana no contexto do capitalismo global.

A RECUPERAÇÃO DA INICIATIVA

A criação de universidades de tipo ocidental na África às vésperas da independência representou um importante marco naquilo que os estudiosos africanos passaram a considerar como a recuperação da iniciativa africana. Os novos departamentos de história colocaram o ensino da história africana em vez da história europeia no centro do currículo, com um compromisso total em favor da africanização do aprendizado através de professores africanos, treinados na Europa e nos Estados Unidos por indivíduos com formação em história imperial ou história das missões. Eles, por sua vez, assumiram a liderança nas universidades africanas criadas em Ibadan (Nigéria), Legon (Gana), Nairobi (Quênia) e Dar es Salam (Tanzânia). Seu maior desafio era metodológico: a história tal como entendida no Ocidente era baseada em documentos escritos. A maior ruptura veio com a aceitação e refinamento da metodologia das tradições orais como forma de recapturar as vozes africanas do passado. *De la tradition orale* (1961), de Jan Vansina, traduzido para o inglês como *Oral Tradition* (1965), exerceu enorme influência.

As tradições foram tratadas como narrativas e estudos posteriores as definiram como equivalentes a documentos primários escritos, bem como representações de interpretações secundárias contendo núcleos de textos originais. O estabelecimento de cronologias relativas foi outra grande inovação, pois a datação calendarizada de eventos com base em listas de governantes em estados africanos e eclipses solares e lunares foram correlacionados com fontes escritas. Disciplinas auxiliares, particularmente a arqueologia e a linguística histórica, estenderam a escala de tempo do passado remoto, pois a técnica do carbono 14 forneceu aos arqueólogos datas que remontam a quatro milênios (Thornton 1997). Além disso, a glotocronologia e metodologias comparativas mais complexas permitiram que os linguistas históricos fornecessem datas que remontam a dois milênios em locais como a África oriental. Assim, as origens das civilizações antigas, a disseminação do trabalho do ferro, as migrações e assentamentos bantos – questões-chave nos discursos históricos do período – encontraram ressonância em disciplinas que trabalham em conjunto (Ehret 1998).

A incorporação das tradições orais encorajou uma tremenda expansão nos programas de pós-graduação nas universidades africanas, pois a primeira geração de estudiosos africanos assumiu a supervisão de estudantes que procuravam dar histórias aos muitos grupos étnicos que até então não tinham história. Além disso, a exigência de que os alunos de graduação em história preparassem uma monografia permitiu que milhares de alunos fizessem pesquisas orais e de arquivo, levando a um envolvimento com as histórias locais, uma vez que os alunos passavam dois a três meses em campo entrevistando especialistas orais. Tal contribuição colocou a história acadêmica em contato com a sociedade em geral e ajudou a construir ligações entre a academia e o público durante um período de vinte anos, antes que os recursos das universidades africanas se esgotassem. A existência de mais de seis mil dessas dissertações é um marco da retomada da iniciativa perseguida pelos pioneiros, assim como da institucionalização da história na África. Além disso o esforço resultou em algumas publicações de ensaios de qualidade (McIntosh 1969; Mutahaba 1969; Webster 1974; Atieno-Odhiambo 1975).

VARIAÇÕES TEMÁTICAS

Desde o início da década de 1970 a história africana se ramificou em diversas especializações. Os estudos sobre o tráfico atlântico de escravos, inicialmente inspirados no trabalho de P. D. Curtin (1969), floresceram em debates sobre os números envolvidos; a natureza da escravidão doméstica na África antes e depois da fase atlântica; o impacto do comércio atlântico de escravos nas economias, demografias e desenvolvimento africanos; estudos comparativos sobre a escravidão na costa leste africana e no Novo Mundo; e a morte lenta da escravidão na África do século XX. A sua dimensão recente mais significativa foi a expansão do quadro analítico para a história atlântica (Miller 1988) e o enriquecimento do campo dos estudos comparativos. Como resultado,

Pode-se ver agora como as aldeias nas profundezas da África equatorial se uniram às *plantations* em partes remotas do Brasil, nas ilhas do Caribe e no interior da Carolina do Sul. Não é simplesmente que os estudos, como o esplêndido livro de Joseph Miller sobre o tráfico português de escravos, tenham seguido todos os elos da grande corrente que unia a África à América. Mais do que isso: a escravidão em toda a bacia atlântica – aquela enorme área pan-ocêânica que incluía grandes partes de dois continentes – foi vista de forma abrangente como um único “sistema, fundamental para todo o comércio atlântico” (Bailyn 1996, 33).

O estudo histórico das religiões africanas, dos missionários cristãos, dos cristãos africanos independentes e das religiões tradicionais africanas atraiu Terence O. Ranger, Isaria Kimambo e B. A. Ogot. A. G. Hopkins aplicou a análise substantivista ao comportamento econômico africano em *An Economic History of West Africa* (1973). A revista de David Henige, *History in Africa*, surgiu como a principal revista dedicada a questões de método, criticando o uso acrítico das tradições europeias e africanas. *Ecology, Control and Economic Development in East Africa* de Helge Kjekshus (1977) foi o texto fundador da história ambiental na historiografia da África Oriental. Com a intenção de restaurar o povo como agente das iniciativas africanas, o autor esboçou como as sociedades pré-coloniais controlavam seu meio ambiente e foram vitoriosas na luta ecológica até o final do século XIX, quando a peste bovina e a varíola devastaram as populações humana e bovina. Esse colapso foi exacerbado pela violenta conquista feita pelos alemães; pelo recrutamento compulsório para a Primeira Guerra Mundial e pelas políticas britânicas de assentamentos forçados, recrutamento de mão de obra, preservação da vida selvagem e exploração econômica. O declínio populacional resultante deu vantagem à “natureza” e a infestação de moscas tsé-tsé, a doença do sono e o declínio na produção agrícola se instalaram. Nas duas décadas seguintes essa historiografia tornou-se mais complexa à medida que histórias arquivísticas e orais foram usadas para iluminar as relações complexas entre meio ambiente, pessoas, história, cultura e estruturas político-econômicas. Em *Custodians of the Land* (Maddox, Gilbin e Kimambo 1996), os africanos colonizados são retratados como avançando apesar da adversidade colonial, aprendendo não apenas a sobreviver, mas a prosperar sob novos desafios. O trabalho enriquece a análise da relação entre mudanças populacionais e economia política. Na opinião de um resenhista, isso marca uma pesquisa sobre o estado da arte a respeito das relações entre ecologia e história, sugerindo que a condição ecológica atual é produto de uma interação complexa e contestada entre meio ambiente, iniciativa local e impulso imperial ao longo do século passado (Maddox, Gilbin e Kimambo 1996). Surgiram histórias

demográficas, médicas e trabalhistas africanas, estas últimas impulsionadas pelos interesses estruturais marxistas nas lutas de classes e pelo surgimento da consciência da classe trabalhadora (Cooper 1995). Os estudos sobre o campesinato surgiram com *Rise and Fall of the South African Peasantry* (1979), de Colin Bundy, e se difundiram continuamente na África central e oriental. Este campo floresceu como história da agricultura (Vail e White 1980; Mandala 1990). Como tema da historiografia pós-colonial, ela surgiu inicialmente pelo reconhecimento da ausência geral de camponeses da literatura colonial e floresceu na esteira do desenvolvimento de metodologias que permitiram a inclusão dos temas rurais na investigação histórica. Um aspecto marcante desse processo foi que os métodos históricos para estudar os camponeses na África se desenvolveram através do uso de dados qualitativos, como testemunhos, em vez de dados quantitativos, como estatísticas (Newbury e Newbury 2000, 834).

A agenda global sobre as mulheres inspirou as primeiras histórias das mulheres em África relacionadas com os papéis das mulheres no desenvolvimento econômico e sobre as mulheres africanas e o direito. Estes foram enriquecidos pela multidisciplinaridade proporcionada pelos estudos feministas, de gênero e literários, resultando em uma historiografia distinta das especializações mais ortodoxas por sua familiaridade no diálogo com outros continentes (Oyewumi 1997, 1998). A primeira onda de estudos sobre mulheres na década de 1970 concentrou-se principalmente nas atividades economicamente produtivas e na agência social das mulheres africanas. Este trabalho tratou as mulheres no desenvolvimento, especialmente a mudança agrária, a posse da terra, a urbanização e seus papéis nas economias formais e informais. A segunda onda se concentrou no período colonial e estudou questões relativas à domesticidade colonial, direito consuetudinário, maternidade, reprodução, sexualidade e corpo. O estudo sobre prostituição feito por Luise White, *The Comforts of Home* (1990), é representativo. A onda cultural mais recente cobriu o gênero e a masculinidade, identidades sócio-institucionais, lutas homosociais e geracionais (Hunt 1996). O léxico da história cultural cobriu significados de gênero, modernidade, colonialidade, pós-colonialidade, consumo e cultura pública. Assim, houve uma mudança de paradigma da história das mulheres para a história de gênero, colocando este conceito em primeiro plano como um conjunto de relações sociais e simbólicas (Cohen e Atieno-Odhiambo 1992; Robertson 1997).

A historiografia da história religiosa cristã passou da missiologia para a adoção do cristianismo pelos africanos à medida que as comunidades cristãs se sentiram capazes de se deslocar das margens da sociedade para mais perto de seu centro e se apropriar de algo dos valores de um passado que antes era visto como hostil a ele (Spear 1999). Esse movimento posterior levou ao estudo da apropriação e adaptação das tradições para inserir o cristianismo na história africana. Trabalhos anteriores sobre missiologia incluíram *The Missionary Factor in East Africa* (1962), de Roland Oliver. O estudo de igrejas independentes desde os *Bantu Prophets* de B. Sundkler (1948) tem se preocupado com a percepção de discriminação e a discriminação real no interior das igrejas missionárias. Eles enfatizaram a autonomia africana, a continuidade com elementos das culturas africanas passadas, o caráter instrumental e o uso da cura pela fé, e ainda a busca por “comunidade”. As comunidades espirituais de igrejas independentes oferecem um espaço de pertencimento, *A Place to Feel at Home* (Welbourn e Ogot 1967).

Uma importante tendência na historiografia do cristianismo surgiu na década de 1980, que descrevia a religião como um aspecto indivisível de mudança geral e mesmo de mudança especificamente econômica, política e social (Fields 1986). Isso contrasta com o trabalho de teólogos africanos que continuam a manter um foco na religião como um domínio autônomo específico cujo texto central é a Bíblia traduzida para as diferentes culturas (Sanneh 1990), uma mistura de traduzibilidade e pluralismo cultural radical – a capacidade do cristianismo de transcender fronteiras culturais (Spear 1999, 10). Na década de 1990, os estudos se concentraram na história intelectual, explorando a contribuição missionária para as ideias de etnia, meio ambiente e gênero (Hoehler-Fatton 1996). Os debates sobre a história social do cristianismo buscam trazer uma compreensão dialógica e dialética para a história das missões no período colonial. As obras de Jean e John Comaroff (1991/1997) articularam as fontes sociais, as ideologias dos missionários e a etnografia dos Tswana. A gama inovadora de evidências que eles pesquisaram incluiu encontros culturais, econômicos e políticos, dando peso ao simbólico. Empregaram as noções de hibridismo e bricolagem para demonstrar como tanto os missionários quanto os Tswana fizeram e refizeram a si mesmos. As historiografias atuais buscam deslocar o discurso sobre o cristianismo vernacular da sede da missão para a aldeia, colocando em primeiro plano os papéis da juventude, das mulheres e das elites migrantes. Ao enfatizar o significado social da religião, esses estudos exploram o tema da inculturação a partir de baixo: um processo pelo qual os africanos se apropriaram e assenhoraram dos símbolos, rituais e ideias do cristianismo. A preeminência do local se evidencia (Landau 1995). E o encontro religioso da África com o Ocidente agora assumiu uma forma global de um discurso (Sanneh 1993).

Para resumir: do ponto de vista do final do século XX, a historiografia africana passou da história institucional para a econômica, depois a social e agora a história cultural. A rubrica de história social capta muito da historiografia mais recente. Sua força tem sido sua multidisciplinaridade e sua multivocalidade. Os insights da história, economia política, antropologia histórica, estudos literários e outras formas de ciência social foram combinados para iluminar os seguintes parâmetros de compreensão: paisagens da memória e imaginação, a construção da identidade, a colonização da consciência, textos coloniais e transcrições como práticas sociais, o consumo do lazer, a produção e os riscos do conhecimento, o oculto e o imaginário (White 2000), bem como os rituais do poder. A anatomia da “experiência, identidade e auto-expressão que ligam as glórias da independência passada, as misérias da dominação e da pobreza e as esperanças de um futuro totalmente autônomo” (Austen 1993, 213) estão no centro mesmo desse esforço, em *ReInventing Africa*, para evocar o título apropriado de Andre Brink. De fato, pode-se afirmar corretamente que, no final do século XX, alcançamos o objetivo que Cheikh Anta Diop estabeleceu para nós em 1954, ou seja, o estabelecimento de uma “história fundacional” (Feierman 1999) para todo o continente, como é evidenciado pela conclusão dos projetos História Geral da África da UNESCO e História da África da Cambridge.

IMPACTO INSTITUCIONAL

Em termos de distinção institucional, a “Escola de História de Ibadan” teve suas origens na década de 1950, quando Kenneth Onwuka Dike e Saburi Biobaku assumiram cargos acadêmicos na universidade. A obra de Dike, *Trade and Politics in the Niger Delta* (1956), abriu caminho para o estudo das iniciativas e lutas africanas no momento do contato com o imperialismo europeu no século XIX. Estudiosos associados a Ibadan dominaram o conhecimento acadêmico nigeriano por três décadas: Dike, Biobaku, J. F. Ade Ajayi, E. A. Afigbo, E. A. Ayandele, J. E. Alagoa e Obaro Ikime. Eles, por sua vez, treinaram gerações de estudiosos mais jovens que emergiram por conta própria desde a década de 1970. A escola de Ibadan caracterizou-se por sua ênfase no comércio e na política, no impacto missionário, nas revoluções islâmicas e no surgimento do Estado nigeriano. A preocupação inicial era estabelecer uma cronologia e reconstruir os acontecimentos políticos e militares. Materiais de arquivo foram complementados com tradições orais, e uma estrutura de história política para a Nigéria foi estabelecida. Esquemáticamente, a escola de Ibadan lidava com comércio e política; as novas elites africanas criadas em torno das estações missionárias; a luta pelo controle de instituições modernas como igrejas, profissões e cargos governamentais; e, finalmente, o traçado de uma genealogia do nacionalismo. Com a expansão das universidades na Nigéria das décadas de 1960 e 1970, a influência de Ibadan foi estendida aos novos *campi*. O maior desafio a essa tendência veio dos legitimistas islâmicos baseados na Universidade Ahmadu Bello, liderados por Abdullahi Smith, que clamaram por um retorno aos “ideais e tradições de erudição consagrados pelo tempo que formaram a base do esforço intelectual no mundo islâmico por séculos: tradições e ideais que as antigas universidades do mundo islâmico foram fundadas para preservar” (Lovejoy 1986, 202). À medida que a política nigeriana se tornou cada vez mais polarizada, a escola de Ibadan continuou a dominar as universidades do sul da Nigéria, enquanto os legitimistas islâmicos se mantiveram no norte.

A historiografia senegalesa tem base universitária e privilegia os últimos quinhentos anos de contato e intercâmbio com a Europa e o mundo atlântico. A região da Senegâmbia presta-se a um campo unificado de estudo além dos limites do estado nação e tem sido tratada como tal por gerações de estudiosos. A historiografia reflete a predominância das tradições francesas de erudição e priorização, bem como a proeminência anglófona norte-americana nas dotações de pesquisa. A erudição local baseada em Dakar foi subjugada por essas influências metropolitanas e sufocada durante o longo período de gestação exigido para o doutorado francês, além do subimperialismo básico dos africanistas franceses (Gondola 1997; Cahen 1997; Chretien 1997). Assim, a “escola de Dakar” de história – história produzida pelos próprios senegambianos – tem sido um parceiro menor neste empreendimento tricontinental. Ainda assim, ela tem um *pedigree* impressionante. A primeira geração pioneira foi liderada por Cheikh Anta Diop, Abdoulaye Ly e Joseph Ki-Zerbo na década de 1950; eles foram seguidos pela geração de Djibril Tamsir Niane na década seguinte. A preocupação então era com a história política nacionalista, salientando o paradigma da resistência africana e enfatizando protonacionalistas como Lat Dior Lator Diop, Bai Bureh e Ahmadu Bamba. Na década de 1970 a geração de Cissene Moody Cissoko, Boubacar Barry, Abdoulaye Bathily, Mamadou Diouf e Rukhaya Fall abraçou os métodos das ciências sociais para a compreensão das crises de subdesenvolvimento e dependência no período

moderno e procurou reinterpretar os últimos quinhentos anos como um período de declínio contínuo da riqueza daquela região. Essa perspectiva informa o anseio pela dissolução das fronteiras do estado colonial e um retorno à unidade histórica da Grande Senegâmbia (Barry 1998).

A região da África Oriental, lar de numerosas comunidades sem Estado, foi beneficiada com a aceitação da tradição oral como um método legítimo de história. O precursor historiador B. A. Ogot argumentou com sucesso que esse método poderia ser usado de forma válida para sociedades não estatais. Seu *History of the Southern Luo* (1967) inspirou pesquisas e publicações nas universidades de Nairobi e Makerere, e mais tarde no Malawi e na Nigéria Ocidental por influência de J. B. Webster. A construção das identidades étnicas e da história tiveram um lugar central a princípio, dando a dezenas de “tribos” uma história própria (ver, por exemplo, Ochieng’ 1974). As entrevistas tornaram-se uma metodologia de trabalho de campo aceita também para a história colonial, especialmente porque os africanos comuns dificilmente eram representados nos arquivos oficiais como criadores de sua própria história. Assim, o resgate das histórias de resistência africana, dos camponeses, da mão de obra migrante, posseiros, comércio regional, história religiosa, lutas agrárias, histórias das mulheres, história intelectual, tradições orais da zona rural e questões de equidade moral foram todos realizados por estudantes de graduação e por historiadores locais e estrangeiros ao longo de duas décadas. A atmosfera de pesquisa relativamente favorável no Quênia, até o final da década de 1970, permitiu a construção de uma historiografia sólida, na esteira das iniciativas de Ogot.

Um aspecto importante da profissionalização da disciplina foi a fundação de Associações Históricas nacionais, mais proeminentes na Nigéria, Quênia e Tanzânia, e que se completa com o surgimento de seus próprios periódicos como o *Journal of the Historical Society of Nigeria* e o *Kenya Historical Review*. As associações serviram como pontes reunindo professores do ensino médio e acadêmicos universitários em conferências anuais regulares. Um importante subproduto desses esforços foi a publicação de livros didáticos adequados para uso por professores e alunos nas escolas secundárias, em especial *A Thousand Years of West African History* (1960) de Jacob Ajayi e Ian Espie e *Zamani* (1969) de B. A. Ogot e J. A. Kieran. Além disso, a Associação Histórica da Tanzânia produziu uma série de excelentes panfletos sobre tópicos importantes, escritos por historiadores de Dar es Salaam, como *Early Trade in East Africa* por J. E. G. Sutton, *The East African Slave Trade*, de Edward Alpers, e *The West African Slave Trade*, de Walter Rodney. A destruição precoce da Universidade Makerere pelo ditador Idi Amin interrompeu a série de panfletos *Makerere Historical Papers* logo após a publicação de *The Kingdom of Bunyoro-Kitara: Myth or Reality?* de M. Kiwanuka, e *Lugard in Kampala* de John Rowe. Destaca-se também a revista pan-africana *Tarikh*, também um produto da Associação Histórica da Nigéria, cujos ensaios foram muito utilizados por alunos de graduação. Um legado duradouro das crises econômicas e políticas africanas foi o desaparecimento de todos esses veículos profissionais desde o início dos anos 1980. Muita esperança é, portanto, investida no surgimento da Associação Histórica da África do Sul sob a liderança de Arnold Temu em 1999.

HISTÓRIA NACIONALISTA: ÁFRICA ORIENTAL

O devotado fantasma do africanismo pode ser representado nas duas faces da mesma moeda: com o Estado de um lado e a nação do outro. Quer se tente ignorá-la, trabalhar nela ou adorá-la, a história, escrita ou recitada publicamente, não escapa ao Estado (Jewsiewicki 1986, 14).

A meta-narrativa da historiografia nacionalista começa com *Nationalism in Colonial Africa*, de Thomas Hodgkin (1956), um texto populista que buscava equiparar o nacionalismo a qualquer fenômeno de protesto em geral. Com a conquista da independência política surgiu uma historiografia nacionalista. Ela procurava estudar as origens e a trajetória do nacionalismo africano através das lentes da teoria da modernização, enfatizou o surgimento das elites africanas e o lançamento de partidos políticos de estilo ocidental. Uma vertente do gênero procurou desnudar as conexões entre os principais atores da resistência à conquista colonial, as elites modernizadoras do período do Entre-guerras e os nacionalistas territoriais posteriores dos anos 1950, que viam na conquista da independência política o objetivo do nacionalismo. Isso facilitou a escrita da história dos novos estados como a história da “voz africana”, e dessa voz como a voz das elites (Ranger 1970). Tais elites estavam conscientes das aspirações das massas e foram capazes de atrair um amplo público, além de articular as preocupações populares, falando em nome “daqueles que não falaram”. Movimentos rurais radicais foram, assim, articulados através dos notáveis locais, como a família Samkange na Rodésia do Sul, a um panorama mais amplo de discursos nacionalistas (Ranger 1996). Assim, no caso de Tanganica, membros das elites políticas como Julius Nyerere encontraram uma causa comum com organizações locais desafiando tudo, desde regulamentações comerciais injustas a controles restritivos de colheitas, de banho de imersão de gado a alienação de mais terras europeias. No contexto de uma Grã-Bretanha imperial que era ambivalente quanto à sua necessidade de manter a Tanganica sob controle e que estava ansiosa para conter a disseminação de atividades como a dos insurgentes Mau Mau, Julius Nyerere e seus aliados na União Nacional Africana de Tanganica, principal partido político que lutou pela independência da Tanzânia (TANU), galvanizaram a demanda do movimento de base pela independência (Illiffe 1979). A historiografia mais recente tem criticado essa narrativa por sua centralidade masculina, defendendo o protagonismo das mulheres no movimento nacionalista da Tanzânia, enfatizando seu papel na política partidária rural e urbana. Assim, surgiu uma versão mais inclusiva que integra o trabalho político, cultural e simbólico das mulheres no passado e no presente do nacionalismo (Geiger 1997).

Poder sobre a história

Há um contraste marcante entre Tanganica, onde a ideia de nação era uma possibilidade, e o Quênia, onde o Estado não conseguiu estabelecer seu “regime da verdade” na narrativa nacionalista. O Quênia foi um Estado conquistado desde o início, cuja historiografia inicial estava ancorada nos colonizadores europeus para os quais era aquele era um país do homem branco. Assim, a política britânica para seus súditos coloniais africanos atraiu a atenção acadêmica (Dilley 1937) e também gerou um debate historiográfico à medida que as tensões se desenvolviam entre africanos e colonos (Huxley 1944). A própria construção dessa ordem colonial engajou historiadores na década de 1960 que buscavam compreender as origens do Estado (Mungeam 1966), da colonização europeia como parte da tese da fronteira (Sorrenson 1967) e da participação europeia na descolonização (Wasserman 1974). Perspectivas marxistas críticas surgiram na década de 1970, quando o papel do colonialismo no subdesenvolvimento do Quênia ganhou destaque (Zwanenberg 1975; Brett 1973; Leys 1974) e o quadro geral de dominação e controle foi explicado (Berman 1990).

A antítese local dessa narrativa de conquista britânica era o anticolonialismo, diferentemente entendido como nacionalismo africano (Rosberg e Nottingham 1966), revolta camponesa (Maloba 1994), resistência africana contra o colonialismo (Ochieng⁷ e Ogot 1995), ou, como na historiografia da rebelião Mau Mau, um fenômeno específico da região central do Quênia (Lonsdale 1992). A historiografia da revolta tem se deslocado cada vez mais da narrativa nacionalista para os níveis locais, com foco significativo nos posseiros (Kanogo 1987) no Vale do Rift (Furedi 1989), no distrito de Muranga (Throup 1987) e no distrito sul do Kiambu (Kershaw 1997). A participação de mulheres Kikuyu no movimento Mau Mau tanto como mobilizadoras quanto como combatentes no sul de Kiambu ficou demonstrada (Presley 1992). O próprio poder das “descrições densas” locais criou, assim, espaço para o desenvolvimento da história intelectual do Quênia central como um componente vital da historiografia do Quênia (Berman e Lonsdale, manuscrito). O poder dos Mau Mau como um evento histórico com profundo significado cultural e simbólico para os próprios Kikuyu foi capturado pelo trabalho de John Lonsdale sobre a economia moral dos Mau Mau, um trabalho que lhe confere especificidade étnica e histórica, derrubando totalmente a possibilidade de se reinventar uma narrativa nacionalista queniana (Berman e Lonsdale 1992). A narrativa Mau Mau tem outro poder manifestado através dos muitos debates em arenas públicas; e tem sido um tropo para as críticas do estado pós-colonial a partir de baixo (Atieno-Odhiambo 1992). Essas preocupações com as problemáticas internas não consideram o nacionalismo como um pré-requisito ideológico para a construção de um futuro Estado-nação (Atieno-Odhiambo 1999).

Além do Quênia, a fascinação pelo levante Mau Mau suscitou o interesse pela consciência camponesa na luta de libertação posterior no Zimbábue, por debates sobre o significado da consciência camponesa e pelo envolvimento com a questão mais ampla da guerra e da sociedade no Zimbábue (Ranger 1985; Kriger 1992; Ranger e Bhebe 1996). Emergiu uma narrativa da sociedade zimbabuense como uma narrativa de luta, mas também uma crítica subjacente que aponta para uma aliança profana das elites dominantes e das guerrilhas às custas do resto da sociedade na era pós-colonial (Ranger 1999).

A produção de uma história no Malawi foi atrofiada devido à idiossincrasia sem limites do Presidente Kamuzu Banda. Por trinta anos, a ditadura de Banda procurou controlar a pesquisa, a escrita, o ensino, as exposições em museus e as discussões de temas históricos no rádio e na mídia impressa. O estudo acadêmico de história na universidade seguiu sua liderança, inicialmente ensinando a partir de um arquivo colonial estabelecido por Sir Harry Johnston. Este arquivo foi a base da pesquisa histórica profissional durante grande parte das décadas de 1960 e 1970. O pano de fundo em que se deram esses desenvolvimentos transformou cada vez mais a narrativa nacionalista em odisséia pessoal, transformando a história pré-colonial no triunfo do grupo étnico Chewa sobre os demais grupos (Kalinga 1998). No final da década de 1960, a narrativa triunfalista do nacionalismo estava virtualmente morta em todos os lugares, exceto na Tanzânia (Iliffe 1979).

As decepções com os resultados da independência política a partir de meados da década de 1960 levaram a um pessimismo radical, capturado pelo título do livro de Oginga Odinga *Not yet Uhuru* (1967), e às críticas aos projetos de construção da nação inspirados pelo marxismo, pelas teorias do subdesenvolvimento e pelos escritos de Frantz Fanon e Kwame Nkrumah. O livro *How Europe Underdeveloped Africa* (1974), de Walter Rodney, foi uma afirmação saliente da tese do subdesenvolvimento. Essa literatura foi relevante pelo radicalismo que injetou nos discursos acadêmicos e populares; mas seu impacto nas pesquisas de campo foi mais limitado. Uma consequência não intencional disso foi levantar a questão da possibilidade mesma de uma história africana, dado o fato de que, de acordo com tal tese, o desenvolvimento autônomo da África foi subvertido por quinhentos anos. Uma variante ortodoxa desse pessimismo radical se caracterizou pela mudança de foco das elites africanas para o estudo dos camponeses e trabalhadores como as verdadeiras apostas da luta anticolonial. Os historiadores leram as obras de antropólogos e cientistas políticos, além de conduzirem pesquisas de história oral; o resultado foi um grande impulso nos estudos sobre camponeses (Bundy 1979; Klein 1980; Vail e White 1980; Mandala 1990), bem como em estudos de lutas rurais de posseiros e meeiros (Kanogo 1987; Onselen 1996).

HISTORIOGRAFIA BIFURCADA: ÁFRICA DO SUL

A historiografia dominante da África do Sul é ortodoxa porque foi construída por estudiosos brancos treinados e apegados ao cânone ocidental. É também contemporânea aos contornos rotineiros do desenvolvimento da disciplina histórica desde o século XIX na Europa, ao assumir a história da nação como paradigma de análise (Lorenz 1999). O historiador dominante do século XIX foi G. M. Theal, cujo trabalho canônico nas universidades emergentes na África do Sul forneceu uma defesa da colonização dos africanos. O tratado de Theal era uma justificativa para a colonização branca, pois seus africanos eram retratados como imigrantes recentes no país, quase contemporâneos das populações brancas do século XVII. Ele sugeriu que os africanos, devido à sua necessidade de gado, lutavam continuamente entre si e, portanto, estavam prontos para a “pacificação” europeia. De qualquer forma, a população africana era escassa e, portanto, os *Voortrekkers* [pioneiros] africanos da década de 1830 haviam se mudado para um território largamente despovoado. O autor aceitou as políticas segregacionistas dos britânicos contra os africanos ao longo do

século com base na superioridade racial branca e na inferioridade africana. Em uma palavra, a Grã-Bretanha tinha direito à África do Sul porque o poder branco havia triunfado sobre os povos africanos.

A segunda etapa dessa historiografia foi associada à tradição liberal de William Miller Macmillan, cujos estudos na década de 1920 argumentavam contra as políticas segregacionistas que então estavam sendo implementadas. Macmillan defendeu uma visão holística da história sul-africana que incluísse o papel dos africanos na construção da história da África do Sul. Ele foi o primeiro historiador sul-africano a insistir que se estudasse “a vida cotidiana das pessoas, como elas viviam, no que pensavam e no que trabalhavam, quando elas pensavam e trabalhavam, o que produziam, o que e onde elas comercializavam e toda a sua organização social” (Saunders 1987, 139). Macmillan, que não estava interessado na história africana exceto como antiquarianismo, aceitava que os africanos eram menos civilizados, mas negava que as diferenças raciais fossem inerentes e permanentes, defendendo o estudo de um todo complexo que visasse a criação da África do Sul como uma única sociedade, cimentada por uma economia que ligava proprietários brancos, arrendatários brancos sem-terra e africanos reduzidos à servidão.

C. W. de Kiewet aceitou esse quadro econômico com uma síntese da história sul-africana no contexto da política imperial britânica na década de 1880. Como Macmillan, ele estava menos interessado em dar aos africanos a sua história do que em explicar a política britânica em relação aos africanos. J. S. Marais, que foi aluno de Macmillan, seguiu a mesma tradição com estudos empíricos baseados no pressuposto de uma sociedade sul-africana única, embora heterogênea. Tanto de Kiewet quanto H. M. Robertson, na década de 1930, consideravam a fronteira como o lugar da contínua interação entre negros e brancos, um local de cooperação onde novos laços sociais e econômicos eram forjados. Eric Walker, influenciado por Frederick Jackson Turner, fez da tese da fronteira um dos principais pilares da historiografia sul-africana, a fim de explicar o desenvolvimento histórico do país (Saunders 1987). Todos os autores estavam unidos em sua rejeição do racismo e da segregação como os objetivos últimos do governo porque isso só poderia significar a continuação da dominação branca.

Após a Segunda Guerra Mundial, houve um interesse renovado na ideia do Império Britânico e de suas relações com a África do Sul branca à luz da conquista do poder estatal pelos africâners em 1948. O período desde o ataque de Jameson em 1895 até o Ato de União em 1910 foi revisitado como a grande virada histórica entre bôeres e britânicos, levando à disjunção entre as historiografias africâner e inglesa. Leonard Thompson se afirmou como o historiador imperial desta época. Um grande marco historiográfico veio com a publicação da *Oxford History of South Africa* no final dos anos sessenta. Pela primeira vez a história dos africanos foi incluída no âmbito da história sul-africana. Tal gesto se deve aos estudos africanistas que surgiram em universidades independentes da África Negra, bem como ao surgimento da história africana nos Estados Unidos e na Europa. Os primeiros capítulos delinearam estruturas e instituições africanas pré-coloniais. Sua marca de nascença sul-africana ficou evidente na preocupação com o tema da interação como agenda para uma sociedade plural. Com sua ênfase em escrever uma história de todos os povos da África do Sul, a *Oxford History* foi vista como “fiel ao humanismo liberal, um marco importante na historiografia da África do Sul”

(Butler e Schreuder 1987, 163). No entanto, ela não se dedicou ao problema da relação entre estrutura e poder.

Esse hiato foi o ponto de partida seguinte na historiografia sul-africana. A historiografia revisionista surgida na década de 1970 foi influenciada por novas tendências nos estudos históricos na Europa ocidental, em torno dos quais a nova geração de historiadores brancos sul-africanos havia gravitado. Sua formação de pós-graduação foi marcada pela historiografia africanista, bem como pelas grandes estruturas da história mundial (Barrington Moore Jr., Eric Wolf, Immanuel Wallerstein); escritos norte-americanos sobre raça; tradições marxistas britânicas e europeias (Poulantzas, Althusser, Gramsci e Habermas); debates sobre o subdesenvolvimento latino-americano (André Gunder Frank); a escola dos Annales; e ainda pelo movimento *History Workshop* (Marks 1986). Os historiadores revisionistas – Shula Marks, Stan Trapido, Martin Legassick, Dan O’Meara, Charles van Onselen, Colin Bundy, F. A. Johnstone e H. Wolp incorporaram novas interlocuções. A historiografia marxista infundiu a economia política em todos os campos, postulando o paradigma dos modos de produção como *de rigueur*. O trabalho desses sul-africanos sobre as formações sociais pré-capitalistas levou a estudos de um passado africano diferenciado, sucessivamente penetrado pelo capital mercantil e pela escravidão, seguido pelas conquistas dos exércitos imperiais no século XIX e transformado pela industrialização. O surgimento da história das mulheres africanas também coincidiu com a ênfase nos modos de análise marxista e marxista-feminista. Os últimos escritos centravam-se na relação entre produção e reprodução. Eles conceituaram as mulheres africanas pré-capitalistas como dominadas: o controle sobre as mulheres e sua subordinação geral na sociedade forneceram a base conceitual da análise. Era a tese dos “animais de carga”, adornada em trajes estruturalistas (Berger 1994).

A corrente mais numerosa dos revisionistas compartilhava essas preocupações com uma análise materialista de classe e raça, e com a natureza do Estado sul-africano e sua relação com a acumulação de capital. Um marcador-chave foi a identificação da intervenção estatal como crucial para a industrialização bem-sucedida da África do Sul, estruturando simultaneamente a destruição do campesinato africano e criando uma divisão racial-hierárquica do trabalho. Os estudos sobre o Estado também sublinharam o poder crucial do capital internacional e das agências de colonização na formação dos destinos dos negros africanos. Deste modo, havia uma demanda por uma análise materialista de raça e classe (Magubane 1979). Os revisionistas, portanto, aceitaram a centralidade da economia política da África do Sul; as conexões entre o capitalismo e o Estado do *apartheid*, a centralidade das minas de ouro no processo de industrialização sul-africano; a complexa dialética do trabalho migrante e as políticas de segregação nas reservas nativas; bem como as fronteiras indistintas entre camponeses africanos, meeiros e africânderes rurais. Típico dessa historiografia foi *Industrialization and Social Change in South Africa* (1982), editado por Shula Marks e Richard Rathbone. O volume destilava muito do que havia sido alcançado na última década no campo da história social. Os autores foram além das preocupações da historiografia marxista do início dos anos 1970 – trabalho da terra e capital, raça e classe – para narrar as experiências vividas pelos trabalhadores africanos, meeiros, mulheres e família, artes, música e esportes.

A historiografia revisionista foi além dos preceitos liberais e marxistas originais de várias maneiras. Enquanto os marxistas limitaram seus estudos às estruturas de opressão, a nova história colocou em primeiro plano as lutas dos oprimidos. Preocupava-se com grupos que estavam “escondidos da história” e com suas culturas de sobrevivência, oposição, resistência, consciência popular rural e revolução. Buscou-se, assim, oferecer uma concepção de história alternativa à tradição liberal e positivista dos anos 1950 e 1960. Na década subsequente, de meados da década de 1980 a meados da década de 1990, essa iniciativa amadureceu com a publicação de monografias inovadoras, tais como *The Seed is Mine*, de Charles van Onselen (1996), uma biografia do meeiro Kas Maine, e *The Moon is Dead! Give us Our Money!* de Keletso Atkins (1993), um estudo sobre trabalhadores urbanos em Durban. Estes trabalhos são típicos da importância da revolução industrial para as pessoas que a vivenciaram na base. É de se lamentar, no entanto, que não haja negros africanos treinados por essa equipe nas universidades sul-africanas para trazer a voz africana para a construção de suas próprias histórias.

A historiografia radical ou marxista foi ultrapassada a partir da década de 1980 pelo movimento *History Workshop* sediado na Universidade de Witwatersrand, tendo como características definidoras o seu compromisso com a história popular para a recuperação de homens e mulheres “comuns”, sua preocupação em torná-los comunicáveis e acessíveis a um público mais vasto, e a seu formato interdisciplinar (Bonner 1999). O movimento foi inspirado de várias maneiras pelo surgimento do pessimismo radical na África negra como consequência do fracasso das elites nacionais em emancipar seus cidadãos (Gutkind e Waterman 1977); o ativismo de alguns membros do movimento sindicalista que levou à busca de um passado sindical útil no chão de fábrica; o Ruskin College, modelo do *history workshop* de Oxford, cuja preocupação era com a consciência popular, a cultura e a experiência das pessoas; e pela presença de uma equipe multidisciplinar ativista na Universidade de Witwatersrand. O formato dos seminários consistiu em uma série de conferências trienais que resultou em publicações populares intermitentes, bem como monografias individuais. Estas incluem *Studies in the Social and Economic History of the Witwaterstrand* de C. Van Onselen, 1886-1914, em dois volumes (1982); *The New African. A Study of the Life of H. I. Dhlomo* de T. Couzens (1985); *Cast in a Racial Mould* de E. Webster (1985); *Women of Phokeng: Consciousness, Life Strategy and Migrancy in South Africa, 1900-1983* de B. Bozzoli (1991); *The Making of Apartheid, 1948-1961* de D. Posel (1991); *We Spend Our Years As a Tale That Is Told: Oral Historical Narrative in a South African Chiefdom* de I. Hofmeyr (1994); *A Lion among the Cattle: Reconstruction and Resistance in the Northern Transvaal* de P. Delius (1996).

A crescente politização da história empurrou o *Workshop* em novas direções. Tal era a sede de história popular que o grupo redobrou seus esforços de divulgação. Desde 1978 o *History Workshop* é responsável por três histórias ilustradas escritas por Luli Callinicos, das quais a segunda ganhou o prêmio Noma de publicação na África; três cartilhas sobre temas históricos; uma série de vinte e nove artigos históricos escritos por membros da *History Workshop* para o semanário *New Nation*, posteriormente publicados como *New Nation, New History*; um manual de Leslie Witz chamado *Write Your Own History*, uma série de cinco conferências de professores de ensino fundamental sobre novas questões da história sul-africana; uma série de apresentações de slides acompanhados de trilhas sonoras em fitas K7; e um documentário de televisão de seis partes intitulado *Soweto: A History*. Todas estas iniciativas também fizeram uso extensivo

de depoimentos orais. O *Working Lives* de Callinico é organizado em torno da vida de cinco trabalhadores e trabalhadoras; *Soweto: A History* é impulsionado por depoimentos em vídeo emoldurados por um mínimo de comentários. Na conferência de 1984, dois dias inteiros foram dedicados a trabalhos e apresentações sobre popularização, nas quais colaboraram mais de uma centena de participantes. “Os festivais de cultura popular que concluíram os anais da conferência a partir de 1981 também se tornaram cada vez maiores e mais ricos, atraindo audiências de até 5.000 pessoas em seu auge” (Bonner 1999, 11).

E o futuro? Em 1987, Richard Elphick previu que um novo governo africano pós-*apartheid* daria muito valor à educação e que os historiadores poderiam em breve se deparar com “uma enorme sede de história, particularmente entre os jovens negros e africâners” (Elphick 1987, 166). Ele estava singularmente errado nesse prognóstico. Atualmente, a história está muito em segundo plano na África do Sul. O governo a incluiu sob o nebuloso guarda-chuva dos estudos sociais e os alunos do ensino médio estão se deslocando para as áreas técnicas. A população está cautelosa com a real importância histórica e significado de tais conjunturas históricas, como as audiências perante a Comissão da Verdade e Reconciliação. Historiadores profissionais afirmam que a nação prefere esquecer a dor do passado recente do *apartheid* (Bonner, comunicação pessoal, 21 de maio de 1999), enquanto jovens estudantes africâners se distanciam dos pecados de seus pais declarando ao presidente Thabo Mbeki que o passado é um outro país.

VIDAS COMUNS

Esta é uma biografia de um homem que, se fosse abordada apenas pelos registros oficiais, jamais teria existido. É a história de uma família que não tem existência documental, de camponeses que viveram suas vidas em uma parte da África do Sul que poucos amam, em um século que o país sempre vai querer esquecer. Os arquivos públicos, supostamente a mola mestra da memória da União, contêm apenas uma linha a respeito de Kas Maine. O Registro do Tribunal Periódico Criminal de Makwassie registra que, em 8 de setembro de 1931, um trabalhador de 34 anos de Kareepoort chamado ‘Kas Tau’ compareceu perante o magistrado por infringir a Seção Dois, Parágrafo primeiro da Lei 23 de 1907. Um volume encadernado revela que Tau, morador do Distrito Policial No. 41, foi multado em cinco xelins por não poder apresentar uma licença de seu cão. Fora isso, nada mais sabemos deste homem (Onselen 1996, 1).

Assim começa a biografia épica de Charles van Onselen sobre Kas Maine, um meeiro sul-africano no noroeste do Transvaal. Ao fazê-lo, Onselen segue uma tradição fundada na mesma região oito décadas antes por Sol Plaatje, cujos escritos capturaram o momento histórico da desapropriação africana de suas terras em 1913 (Plaatje 1916). Kas Maine pertence à África rural, aos “povos sem história” cuja atuação é quase invisível nos arquivos coloniais, tão valorizados pela erudição ocidental. Os historiadores do Quênia enfrentaram o desafio dessa ausência desde o início dos anos sessenta enquanto buscavam rescrever o movimento Mau Mau na narrativa da nação emergente. Tal esforço continua controverso. Uma abordagem mais acomodatória veio com a apropriação quase simultânea de estudos camponeses feitos por antropólogos por historiadores da Rodésia do Sul, Quênia e África do Sul (Arrighi 1967; Atieno-Odhiambo 1972; Bundy 1979). Nas últimas duas décadas, historiadores

da África do Sul rural têm buscado recapturar seus mundos por meio da história oral (Marks e Rathbone 1982; Marks e Trapido 1985). Isso rendeu detalhes sobre o papel desempenhado pelos africanos no desenrolar dos eventos históricos, a dialética de sua própria história e relatos culturalmente reflexivos de suas próprias experiências. A biografia de Kas Maine é o epítome dessa restauração.

Onselen logra reintegrar Kas Maine na corrente dominante da história colonial escavando as paisagens da memória retidas pelos milhares de contatos, transações, trocas, brigas e ódios que os habitantes desta região guardaram sobre sua própria identidade e agência na construção de seu longo século entre 1870 e 1985, quando morre seu protagonista. No processo, ele constrói uma figura histórica que nunca esteve longe de compreender seu próprio senso de valor, e do “valor da normalidade”, enfatizando a equidade moral mesmo nos abismos de raça e de classe, apelando para a humanidade comum de todos (Cohen e Atieno-Odhiambo 1989, 119-120).

Os folcloristas também exploraram bastante esse terreno, enfatizando performances no contexto em sua interpretação e compreensão de textos orais. Essa abordagem provou ser útil tanto para as histórias domésticas e familiares de gênero na África meridional, quanto para a política masculina de status e posição associada à poesia oral da chefia. Cumulativamente, tivemos a reintrodução dos negros africanos sul-africanos, enfatizando suas próprias percepções dos eventos que se desenrolavam. As perspectivas contrastantes do problema sul-africano pelo nacionalista Nelson Mandela e pelo meeiro Kas Maine reforçam-se mutuamente a este respeito (Mandela 1994).

HISTORIOGRAFIAS INDÍGENAS

Para além da guilda de historiadores, o século XX testemunhou a produção de literatura histórica popular na África, produzida localmente, muitas vezes em línguas não ocidentais, por indivíduos e coletividades que acreditam em seu passado, dando-se suas próprias histórias que narram esses passados, os quais são dotados de significado, autoridade e importância para as populações locais. O reconhecimento desse gênero popular leva a uma compreensão estreita sobre a natureza da história, evidências históricas e o que deve constituir as histórias de outros povos (Cohen 1994). Somos levados a múltiplos espaços de narração histórica: por exemplo, a canção, a poesia de louvor, a alegoria no conto popular, os silêncios na memória do passado. Tem havido uma produção contínua das histórias orais da África, capturadas na afirmação de que “nós vivemos nossas vidas como uma história que é contada” (Hofmeyr 1994). Ao mesmo tempo, o advento da alfabetização levou à proliferação do âmbito do mundo escrito. Os autores vernaculares procuraram dar uma história aos seus povos. A primeira geração de homens modernos da África no século XX apropriou-se do conhecimento dos intelectuais orgânicos do século anterior, preenchendo através de publicações a lacuna entre oralidade e alfabetização. As bases para este gênero foram lançadas no início do século por Apolo Kagwa na África Oriental e Samuel Johnson na África Ocidental (Kiwauka 1970; Ajayi 1998). Eles coletaram as tradições orais de seus clãs e reinos e, ao fazê-lo, criaram uma narrativa mestra para os Baganda e os Iorubá. Em termos de método, ocupavam um terreno bastante moderno. Eles entrevistaram informantes experientes, guardiões de santuários, historiadores da corte e guardiões da tradição dos clãs. Cinquenta anos depois, a academia – Jan Vansina na década

de 1950 e B. A. Ogot na década de 1960 – percorreu o mesmo caminho, entrevistando informantes detentores de um saber enciclopédico, realizando sessões formais com historiadores da corte e anciãos de clãs, além de ler os arquivos missionários e coloniais para chegar a uma história dos Kuba ou dos Luo que acomodasse todas as linhagens principais, ou deixasse espaço suficiente para a acomodação flexível de incorporações mais recentes na suposta genealogia de todos os Kuba ou todos os Luo (Cohen e Atieno-Odhiambo 1987). O trabalho de Johnson gerou um século de historiografia iorubá (Falola 1991), assim como o trabalho de Carl Reindorf (Akyeampong 1998; Peel 1998; Jones 1998; Quayson 1998). O trabalho de Kagwa influenciou os estudos ocidentais nos campos da história, antropologia e religião na região por um século e gerou uma historiografia específica dos Ganda que continua a prosperar (Reid 1997). Críticas a esses cânones surgiram com interpretações revisionistas. Na área dos Grandes Lagos, a historiografia mudou do modelo original de conquista difusionista – o mito hamítico – para uma preocupação com a mudança ecológica e a contextualização das lutas por autoridade e riqueza (Schoenbrun 1999; Willis 1999).

Temas transnacionais

Um subproduto significativo dessa postura acomodacionista tem sido a produção de histórias regionais, em contraste com as histórias do Estado-nação tanto na África ocidental quanto na oriental, tal como exemplificado pelos estudos de caso dos mundos Mandê e Luo. O cenário Mandê mais amplo cobre um período de sete séculos, desde a ascensão do Império do Mali sob Sundiata Keita no século XIV até a destruição do estado de Samory Touré pelos franceses no final do século XIX. Durante este período, a paisagem cultural permaneceu reconhecível como um mundo Mandê, o *locus* movendo-se para o sul do Sahel para a costa atlântica como resultado do tráfico de escravos (Barry 1998). Da mesma forma, a cronologia Luo tem seu epicentro no berço do Sudão central por volta do ano 1000. Marcos sucessivos na historiografia Luo, tais como J. P. Crazzolaro nos anos 1950, Ogot nos anos 1960, Cohen e Atieno-Odhiambo nos anos 1980, e Ronald Atkinson nos anos 1990, todos assumem a constância do mundo Luo. As histórias de Mandê e Luo atravessam várias etnias, Estados e comunidades políticas ao longo dos séculos sem se limitar a nenhum deles. A etnia acholi evoluiu durante o século XVIII (Atkinson 1994). Havia nações e esferas culturais Mandê e Luo bem antes da incursão do estado colonial no século XX. O seu senso de pertencimento múltiplo aos vários estados pós-coloniais naquelas áreas sugere um paradigma alternativo para escrever histórias organizadas por regiões em vez de Estados nacionais, uma alternativa mais próxima das experiências históricas das pessoas na *longue durée* do que a prática histórica ocidental e que lança desafios para o pesquisador de história comparada (Lorenz 1999).

A Produção da Localidade

No passado recente, a produção de histórias locais floresceu no delta do Níger, à medida em que aldeias, bairros e distritos administrativos reivindicaram a autoridade sobre seus passados. As histórias das comunidades locais perfazem um corpo autônomo fora da academia. Eles consistem em livros publicados que descrevem a história e a cultura de cidades, aldeias, clãs ou áreas geográficas. De autoria de amadores, estes trabalhos se baseiam em questões relativas à identidade e localizam cidadãos individuais dentro dos discursos e do ambiente de desenvolvimento local. Essa literatura pertence ao gênero da “produção da localidade” de dentro da comunidade, fora do alcance do Estado. A produção e o consumo deste material permanecem no plano local. A escolha da língua inglesa sugere que as histórias da comunidade são um produto da modernidade (Harneit-Sievers 1997). Os autores consideram que estão escrevendo a história, inscrevendo a essência da sociedade existente por meio da história, da cultura e dos símbolos da modernidade. O formato desses livros, e são muitos, é no mais das vezes uma narrativa das origens da aldeia, a chegada dos missionários ocidentais, escolas e hospitais, o surgimento dos notáveis locais e as últimas tendências de desenvolvimento. É a história do progresso tal como foi testemunhado e vivido. É também um espaço de contestação. Historiadores profissionais, encomendados pelas comunidades para escrever uma história, são frequentemente contestados sobre sua autoridade sobre o domínio da história local e sobre a veracidade dos textos produzidos (Alagoa 1997).

Representações Escópicas

Uma versão da história vernácula que constitui um desafio para a historiografia acadêmica são as pinturas que surgiram no Congo Belga a partir da década de 1920. Sua primeira etapa marcou as invenções africanas dos regimes escópicos² da modernidade (Jay 1989), a invenção do Ocidente no imaginário africano através da pintura. A leitura intelectual e artística do Ocidente colonizador no papel e na tela começou com Albert Lubaki e Tshyela Ntendu nas décadas de 1920 e 1930. “Esses pintores tentaram entender o que significava a modernidade colonial, procurando colocar os colonialistas, seus objetos e seu povo em uma estrutura significativa – fazendo uso de papel, bem como as paredes rebocadas das casas, para representar por meio da pintura a sua compreensão da percepção ocidental de si mesmos e de seu universo” (Jewsiewicki 1991, 139). As pinturas retratavam os bens e posturas da modernidade: o missionário, o homem de bicicleta, retratos de família, o exército colonial, o telefone, a máquina de escrever, o trem, o carro e o navio a vapor. Uma geração posterior das décadas de 1940 e 1950, representada por Mwenze Kibwanga e Pilipili, eram professores de arte nas escolas. O gênero de pintura urbana foi “inventado” por e para a pequena burguesia letrada das cidades na década de 1960. Caracterizavam-se pelas lembranças da violência da conquista e dominação colonial, assim como pelas lembranças da violência política após a independência.

² O termo “regimes escópicos”, cunhado por Martin Jay, significa a tentativa de identificar diferentes regimes que, expressos na arte, na técnica, na linguagem e em dispositivos sociotécnicos singulares, produzem ou registram uma certa imagem do mundo (N. R.).

Uma nova geração surgiu na década de 1970, dominada por preocupações com justiça social, arbitrariedade política e novos conflitos de gênero e gerações. Seus principais artistas incluíam Cheri Samba, Moke, Sim Simaro e Vuza Ntuko. Suas criações são tanto crônicas da vida social e política quanto materializações da imaginação e da memória social. Chéri Samba é sobretudo um moralista e professor. Bogumil Jewsiewicki nos lembra que esses são membros da pequena burguesia urbana com aspirações burguesas. Deve-se, portanto, ter cuidado ao se referir a esses artistas como pintores “populares”, pois suas esperanças e gostos são burgueses (Jewsiewicki 1991, 146). Cada pintura remete a uma história e veicula uma narrativa. A conceituação de Tshibumba Kanda-Matulu sobre seu trabalho é que ao pintar ele está fazendo história. “Não escrevo, mas trago ideias, mostro como aconteceu um determinado evento. De certa forma estou produzindo um monumento” (Fabian 1996, 14). O significado social de sua pintura se expressa em sua afirmação de que ele é um historiador de seu país e um educador de seu povo. *A História do Zaire* de Tshibumba é uma narrativa de mais de cem pinturas que o pintor considera um livro, parte da historiografia colonial e pós-colonial do Zaire. “Como intérprete da história de seu país, Tshibumba concorre com reportagens jornalísticas e com a historiografia acadêmica sobre cronologia e datação, e sobre contextos e interpretações de certos eventos. Ele considera suas obras como fixações com uma mensagem: fazer seu público pensar” (Fabian 1996). Para o historiador, o desafio está em integrar essas representações da história em nossa tela escópica.

RUMO A UMA FILOSOFIA AFRICANA DA HISTÓRIA

A busca por uma filosofia africana da história continuou a preocupar três gerações de historiadores africanos. Já em 1965, Terence O. Ranger escreveu que havia a necessidade de “examinar se a história africana era suficientemente africana; se havia desenvolvido os métodos e modelos adequados às suas próprias necessidades ou dependia do emprego de métodos e modelos desenvolvidos em outros lugares; se seus principais temas discursivos surgiram da dinâmica do desenvolvimento africano ou se foram impostos por causa de sua importância primordial na historiografia de outros continentes” (Ranger 1968, X). No final da década de 1970, Allan Ogot revisitou a mesma questão:

Para concluir, é pertinente dizer algumas palavras sobre a necessidade de desenvolver uma filosofia da história na África... O que precisamos é de uma visão para nos mostrar como devemos atuar. Temos lutado arduamente para rejeitar uma estrutura conceitual que é ocidental tanto em suas origens quanto em suas orientações. Mas ainda não conseguimos desenvolver um corpo de pensamento teórico autônomo. Aqui está a raiz de nossa dependência cultural. É também o maior desafio que os pensadores e universidades africanos enfrentam. Pois embora seja função de uma universidade transmitir conhecimentos e valores de geração em geração, bem como descobrir novos conhecimentos por meio da pesquisa, devemos nos perguntar: valores de quem? (Ogot 1978, 33).

Essas questões foram levantadas, embora não respondidas, nas décadas seguintes. No início dos anos 1990, elas estavam obviamente se tornando um constrangimento até mesmo para os fundadores da historiografia africanista. Jan Vansina chamou a atenção para o fato de que a história africana foi escrita em grande parte para um público acadêmico fora da África, mais do que para os africanos que vivem no continente. A historiografia africana foi dominada por estrangeiros cerca de quatro décadas após a independência. E lamentou:

Esta é uma anomalia contínua. Em todas as outras grandes partes do mundo, e isso abrange as principais partes das chamadas áreas do Terceiro Mundo, a escrita da história, incluindo livros acadêmicos, tem sido conduzida principalmente na própria área, nas línguas da área. Mas na África tropical a escrita da história acadêmica foi organizada por “forasteiros” e, desde então, os epicentros dessa atividade permaneceram fora da África, apesar dos esforços artísticos para alterar a situação. É uma anomalia crucial.

Vansina continua:

Forasteiros iniciaram, aqui, a história africana. Eles criaram os departamentos universitários nos quais os historiadores africanos trabalharam mais tarde e os “treinaram” a escrever história acadêmica. Os pioneiros escreveram para um público externo que compartilhava suas visões de mundo e práticas sociais, não para um público na própria África, exceto para historiadores africanos da África e alguns outros que haviam absorvido a cultura acadêmica euro-americana. Quando os estudiosos africanos começaram a tomar seus destinos em suas próprias mãos, eles involuntariamente continuaram a escrever suas principais obras em grande parte para o mesmo público acadêmico e não para seus próprios compatriotas... Enquanto esses autores atacavam a história imperial e promoviam a história nacional, eles continuaram a escrever em inglês ou francês, limitando assim o acesso de seu público local. Implicitamente, ainda buscavam a aprovação de seus trabalhos na Europa ou na América do Norte como garantia de seu alto padrão técnico (Vansina 1990, 240).³

Não se poderia concordar mais. De fato, a tirania do *doctorat d'état* francês, até recentemente, e os requisitos alemães de reconhecimento da livre-docência obtida em outras universidades, fizeram muito para deixar os acadêmicos africanos exaustos ao atingir a meia-idade, antes de enfrentar os desafios dos estudos africanistas. Mas, voltando a Vansina novamente: “Por mais difícil que seja, os autores, tanto de dentro quanto de fora, devem se esforçar para alcançar audiências ‘nativas’ e assim acabar com essa anomalia na historiografia africana” (Vansina 1990, 242).

Mas a questão do “forasteiro” refere-se apenas à dimensão da questão levantada por Ogot. A outra parte tem a ver com a epistemologia desenvolvida por historiadores africanos por conta própria. A África é, afinal, seu continente e lar e eles devem liderar quaisquer direções futuras na formação da disciplina. Quase uma década atrás, a questão foi bem elaborada por John Fage, ele próprio um pioneiro “forasteiro”, nesses termos:

³ Atieno-Odhiambo não inseriu na bibliografia a referência completa deste texto. Apesar de nossos esforços em corrigir vários lapsos semelhantes, presentes no original em inglês, não foi possível identificar a qual publicação de Vansina ele se refere nesta passagem (N. R.).

Em última análise, é preciso perguntar se os conceitos europeus de história são adequados para a compreensão da história africana. De fato, é possível acreditar que a ideia de história como a conhecemos na Europa moderna não era aplicável à história africana pré-colonial... No momento, temos muito pouca história africana escrita por africanos que não estão contaminados pelas concepções e significados europeus a respeito de seu próprio passado (Fage 1993, 25).

Na última reunião da Associação de Historiadores Africanos, patrocinada em 1994 pelo Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África, em Bamako, articulei esta resposta ao comentário acima do Professor Fage:

Chegou a hora de questionar a aceitação unitária da episteme hegemônica que postula que a disciplina da história pertence exclusivamente à civilização ocidental? Por outro lado, os africanos podem articular uma gnose africana que seja independente dessas tradições ocidentais em nosso estudo da história africana? As epistemes africanas têm de ser inteligíveis para o Ocidente? O estudo e a prática da história precisam estar vinculados à corporação dos estudos históricos nas academias universitárias? Existe ainda a possibilidade persistente de que qualquer um de nós, trabalhando ao modo ocidental, possa fazer a cirurgia de ponte de safena que ainda pode ser o viaduto a montante para o reservatório africano da história? (Atieno-Odhiambo 1996, 31).

Concluo, como fez recentemente Ogot, com a pergunta: “Em suma, é possível a autonomia da história africana?” (Ogot 1999, 219).

EISHA STEPHEN ATIENO-ODHIAMBO

REFERÊNCIAS

- AFIGBO, A. E. 1993. Colonial Historiography. *In*: FALOLA, Toyin (ed.). *African Historiography*. Harlow: Longman, 1993.
- AJAYI, J. F. A. History and the Social Sciences. *In*: FALOLA, Toyin (ed.). *Tradition and Change in Africa: The Essays of J. F. A de Ajayi*. Trenton: Africa World Press, 2000.
- AJAYI, J. F. A. Samuel Johnson and Yoruba Historiography. *In*: JENKINS, Paul (ed.). *The Recovery of the West African Past*. Basel: Basler Afrika Bibliographien, 1998.
- AJAYI, J. F. A. The Ibadan School of History. *In*: FALOLA, Toyin (ed.). *Tradition and Change in Africa: The Essays of J. F. Ade Ajayi*. Trenton: Africa World Press, 2000.
- AKYEAMPONG, E. C. C. Reindorf on the Cultural Articulation of Power in Precolonial Ghana: Observations of a Social Historian. *In*: JENKINS, Paul (ed.). *The Recovery of the West African Past*. Basel: Basler Afrika Bibliographien, 1998.
- ALAGOA, J. *Village History in the Niger Delta*. Bellagio: Mimeo, 1997.
- ARRIGHI, G. *The Political Economy of Rhodesia*. The Hague: Mouton, 1967.
- ATIENO-ODHIAMBO, E. S. “Seek Ye First the Economic Kingdom”: The Early History of the Luo Thrift and Trading Corporation (LUTATCO), 1945-1956. *In*: OGOT, B. A. (ed.). *Hadith V: Economic and Social History of East Africa*. Nairobi: East African Publishing House, 1975.
- ATIENO-ODHIAMBO, E. S. 1972. The Rise and Fall of the Kenya Peasantry, 1888-1922. *East Africa Journal*, vol. 5, No. 2, p. 5-11, 1972.

- ATIENO-ODHIAMBO, E. S. Democracy and the Emergent Present in Africa: Interrogating the Assumptions, *Afrika Zamani*, vol. 2, p. 27–42, 1996.
- ATIENO-ODHIAMBO, E. S. *Ethnicity and Democracy in Kenya*. Lincoln: University of Nebraska-Lincoln, 1999.
- ATIENO-ODHIAMBO, E. S. *The Paradox of Collaboration*. Nairobi: East African Publishing House, 1974.
- ATIENO-ODHIAMBO, E. S. The Production of History in Kenya: The Mau Mau Debates. *Canadian Journal of African Studies*, vol. 25, No. 2, p. 300–307, 1992.
- ATKINS, K. *The Moon is Dead! Give us Our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic. Natal, South Africa, 1843-1900*. Portsmouth: Heinemann, 1993.
- ATKINSON, Ronald R. *The Roots of Ethnicity: The Acholi of Uganda Before 1800*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- AUSTEN, R. “Africanist” Historiography and Its Critics: Can There Be an Autonomous African History? In: FALOLA, Toyin (ed.). *African Historiography*. Harlow: Longman, 1993.
- BAILYN, Bernard. The Idea of Atlantic History, *Itinerario*, vol. 33, p. 19–43, 1996.
- BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BATES, R.; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, J. (eds.). *Africa and the Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- BERGER, Iris. “Beasts of Burden” revisited: Interpretations of Women and Gender in Southern African Societies. In: HARMS, Robert W. et al. *Paths toward the Past*. Atlanta: African Studies Association Press, 1994.
- BERMAN, Bruce. *Control and Crisis*. London: James Currey, 1990.
- BERMAN, Bruce; LONSDALE, John. *Unhappy Valley*. Athens: Ohio University Press, 1992.
- BONNER, Philip. *The University of the Witwatersrand History Workshop: A Retrospect*. Mimeo, 1999.
- BOZZOLI, Belinda. *Women of Phokeng: Consciousness, Life Strategy and Migrancy in South Africa, 1900-1983*. Johannesburg: Raven, 1991.
- BREASTED, J. H. *A History of Egypt from the Earliest Times to the Persian Conquest*, London: Hodder and Stoughton, (1905) 1935.
- BRETT, E. A. *Colonialism and Underdevelopment in East Africa*. New York: Nok Publishers, 1973.
- BUNDY, C. *The Rise and Fall of the South African Peasantry*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- BUTLER, J.; SCHREUDER, D. Liberal Historiography since 1945. In: ELPHICK, R; WELSH, David (eds.). *Democratic Liberalism in South Africa*. Cape Town: David Philip, 1987.
- CAHEN, Michel. Africains et africanistes: A propos de l'article de Ch. Didier Gondola, *Politique Africaine*, vol. 68, p. 149-156, 1997.
- CHRETIEN, Jean-Pierre. Une crise de l'histoire de l'Afrique en langue française?, *Politique Africaine*, vol. 68, p. 141-148, 1997.
- COHEN, David William. *The Combining of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- COHEN, David William; ATIENO-ODHIAMBO, E. S. *Burying S. M.: The Politics of Knowledge and the Sociology of Power in Africa*. Portsmouth: Heinemann, 1992.

- COHEN, David William; ATIENO-ODHIAMBO, E. S. Ogot, Ayany and Malo: Historians in Search of a Luo Nation. *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 27, No. 107-8, p. 269-86, 1987.
- COHEN, David William; ATIENO-ODHIAMBO, E. S. *Siaya: The Historical Anthropology of an African Landscape*. London: James Currey, 1989.
- COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean. *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1991/1997.
- COOPER, F. Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History. *American Historical Review*, vol. 99, p. 1516-1525, 1994.
- COOPER, F. *Confronting Historical Paradigms*. Madison: University of Wisconsin Press, 1993.
- COOPER, F. Work, Class and Empire: An African Historian's Retrospective on E. P. Thompson. *Social History*, vol. 20, No. 2, p. 235-241, 1995.
- CORDELL, Dennis D. African Historical Demography in the Years since Edinburgh. *History in Africa*, vol. 27, p. 61-89, 2000.
- COUZENS, TIM. *The New African. A Study of the Life of H. I. Dhlomo*. Johannesburg: Raven Press, 1985.
- CRUMMEY, D. Society, State and Nationality in the Recent Historiography of Ethiopia. *Journal of African History*, vol. 31, p. 103-119, 1990.
- CURTIN, P. D. *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
- DELIUS, P. *A Lion among the Cattle: Reconstruction and Resistance in the Northern Transvaal*. London: Heidemann, 1996.
- DILLEY, M. R. *British Policy in Kenya Colony*. New York: Barnes and Noble, (1937) 1966.
- DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture*. Paris: Présence Africaine, 1954.
- DREYER, Gunter, Recent Discoveries at Abdyos Cemetery U. In: *The Nile Delta in Transition: 4th-3rd Millenium B.C.*, edited by E.C.M. van den Brink. Tel Aviv: Israel Exploration Society, 1992.
- EHRET, C. *An African Classical Age: Eastern and Southern Africa from c. 1000 B.C. to 400 A.D.* Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.
- ELPHICK, Richard. Historiography and the Future of Liberal Values in South Africa. In: ELPHICK, R.; WELSH, D. (ed.). *Democratic Liberalism in South Africa*. Cape Town: David Philip, 1987.
- FABIAN, Johannes. *Remembering the Present*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- FAGAN, B. Archeology in Africa: Its Influence. In: VOGEL, C. (ed.). *Encyclopedia of Precolonial Africa*. Walnut Creek: Altamira Press, 1997.
- FAGE, John. Reflections on the Genesis of Anglophone African History after World War II. *History in Africa*, vol. 20, p. 15-26, 1993.
- FALOLA, Toyin (ed.). *African Historiography: Essays in Honour of Jacob Ade Ajayi*. Harlow: Longman, 1993.
- FALOLA, Toyin (ed.). *Yoruba Historiography*. Madison: African Studies Center, University of Wisconsin, 1991.
- FEIERMAN, Steven. African Histories and the Dissolution of World History. In: BATES, Robert et al. *Africa and the Disciplines* Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- FEIERMAN, Steven. Colonizers, Scholars, and the Creation of Invisible Histories. In: BONNEL, Victoria; HUNT, Lynn (eds.). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press, 1999.

- FEIERMAN, Steven. *Peasant Intellectuals*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
- FIELDS, Karen E. *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- FUREDI, F. *The Mau Mau War in Perspective*. London: James Currey, 1989.
- GEIGER, Susan. *TANU Women*. Athens: Ohio University Press, 1997.
- GONDOLA, Didier. 1997. La crise de la formation en histoire africaine em France, vue par les étudiants africains. *Politique Africaine*, vol. 65, p. 132-139, 1997.
- GREENE, Sandra E. A Perspective from African Womens' History. *Journal of Women's History*, vol. 9, No. 3, p. 95-103, 1997.
- GUTKIND, P.; WATERMAN, P. *African Social Studies: A Radical Reader*. Harlow: Longman, 1977.
- HARNEIT-SIEVERS, Axel. Igbo Community Histories: Locality and History in Eastern Nigeria. *Basel: Africa Bibliographien Working Paper*, No. 6, 1997.
- HODGKIN, Thomas L. *Nationalism in Colonial Africa*. London: Frederick Muller, 1956.
- HOEHLER-FATTON, Cynthia. *Women of Fire and Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- HOFMEYR, Elizabeth. *We Live Our Lives as a Tale That is Told*. New York: Little Brown, 1994.
- HOPKINS, A. G. *An Economic History of West Africa*. London: Longman, 1973.
- HUNT, Nancy Rose. Introduction: Gendered Colonialisms in African History. *Gender and History*, vol. 8, No. 3, p. 323-337, 1996.
- HUXLEY, Elspeth. *Race and Politics in Kenya*. London: Faber and Faber, 1944.
- ILIFFE, John. *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- JAY, Martin. Scopic Regimes of Modernity. In: FOSTER, Hal (ed.). *Vision and Visuality*. New York and Boston: Dia Art Foundation and Bay Press, 1989.
- JEWSIEWICKI, Bogumil. One Historiography or Several? A Requiem for Africanism. In: JEWSIEWICKI, B.; LOVEJOY, P. (eds.). *African Historiographies*. Beverly Hills: Sage, 1986.
- JEWSIEWICKI, Bogumil. Painting in Zaire: From the Invention of the West to the Representation of Social Self. In: VOGEL, Susan. *Africa Explores*. New York: The Center for African Art, 1991.
- JONES, A. Reindorf the Historian. In: JENKINS, P. (ed.). *The Recovery of the West. African Past*. Basel: Basler Afrika Bibliographien, 1998.
- KALINGA, Owen. The Production of History in Malawi in the 1960s. *African Affairs*, vol. 97, p. 523-539, 1998.
- KANOGO, Tabitha. *Squatters and the Roots of Mau Mau*. London: James Currey, 1987.
- KARP, Ivan; BIRD, Charles S. *Explorations in African Systems of Thought*. Washington: The Smithsonian Institution Press, 1987.
- KARP, Ivan; MASOLO, D. A. *African Philosophy as Cultural Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- KERSHAW, Greet. *Mau Mau from Below*. Athens: Ohio University Press, 1997.
- KIWANUKA, M.S.M. *History of Buganda*. Harlow: Longman, 1970.
- KJEKSHUS, Helge. *Ecology, Control and Economic Development in East Africa: the Case of Tanganyika 1850-1950*. London: Heinemann, 1977.
- KLEIN, M. (ed.). *Peasants in Africa*. Beverly Hills, Calif.: Sage, 1980.

- KRIGER, Norma. *Zimbabwe's Guerrilla War: Peasant Voices*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- LANDAU, P. *The Realm of the Word*. London: James Currey, 1995.
- LEYS, Colin. *Underdevelopment in Kenya*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- LONSDALE, John. Agency in Tight Corners: Narrative and Initiative in African History. *Journal of African Cultural Studies*, vol. 13, No. 1, p. 5-16, 2000.
- LONSDALE, John; BERMAN, Bruce. *The House of Custom: Jomo Kenyatta, Louis Leakey, and the Making of the Modern Kikuyu* (manuscrito).
- LONSDALE, John; BERMAN, Bruce. *Unhappy Valley*. London: James Currey, 1992.
- LORENZ, Chris. Comparative Historiography: Problems and Perspectives. *History and Theory*, vol. 38, No. 1, p. 25-39, 1999.
- LOVEJOY, Paul. The Ibadan School and Its Critics. In: JEWSIEWICKI, B.; NEWBURY, D. (eds.). *African Historiographies*. Beverley Hills, Calif: Sage, 1986.
- MADDOX, G; GILBIN, J.; KIMAMBO, I. (eds.). *Custodians of the Land. Ecology and Culture in the History of Tanzania*. Athens: Ohio University Press, 1996.
- MAGUBANE, B. M. *Political Economy of Race and Class in South Africa*. New York: Monthly Review Press, 1979.
- MALOBA, W. *Mau Mau and Kenya*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- MANDALA, E. *Work and Control in a Peasant Economy*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
- MANDELA, Nelson. *Long Walk to Freedom*. Boston: Little, Brown and Company, 1994.
- MARKS, Shula. The Historiography of South Africa: Recent Developments. In: JEWSIEWICKI, B.; NEWBURY, D. (eds.). *African Historiographies*. Beverly Hills: Sage, 1986.
- MARKS, Shula; RATHBONE, R. *Industrialization and Social Change in South Africa*. New York: Longman, 1982.
- MARKS, Shula; TRAPIDO, S. *The Politics of Race, Class and Nationalism in 20th Century South Africa*. London: Longman, 1987.
- McINTOSH, B. *Ngano*. Nairobi: East African Publishing House, 1969.
- MILLER, J. C. History and Africa/Africa and History. *American Historical Review*, vol. 104, No. 1, p. 1-32, 1999.
- MILLER, J. C. History and the Study of Africa. In: MIDDLETON, J. (ed.). *Encyclopedia of Sub-Saharan Africa*, vol. 2. New York: Charles Scribners' Sons, 1998.
- MILLER, J. C. *The Southern Atlantic in Global Perspective*. Mimeo, 1999.
- MONTSERAT, Dominic. *Akhenaten: History, Fantasy and Ancient Egypt*. London: Routledge, 2000.
- MUDIMBE, V. Y.; JEWSIEWICKI, B (eds.). *History Making in Africa*. Middletown: Wesleyan University Press, 1993.
- MUNGEAM, G. H. *British Rule in Kenya, 1895-1912*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- MUTAHABA, G. *Portrait of a Nationalist: The Life of All Migeyo*. Nairobi: East African Publishing House, 1969.
- NEWBURY, David. *Contradiction at the Heart of the Canon: Oral Historiography in Africa, 1960-1980*. Mimeo, s/d.
- NEWBURY, David. Historiography. In: MIDDLETON, J. (ed.). *Encyclopedia of Sub-Saharan Africa*, vol. 2. New York: Charles Scribners' Sons, 1998.
- NEWBURY, David.; NEWBURY, Catharine. Bringing the Peasants Back In: Agrarian Themes in the Construction and Corrosion of Statist Historiography in Rwanda. *American Historical Review*, vol. 105, No. 3, p. 832-877, 2000.

- NWAUBANI, Ebere. Kenneth Onukwa Dike, Trade and Politics, and the Restoration of the African in History. *History in Africa*, vol. 27, p. 229-248, 2000.
- OCHIENG', W. R. *History of the Gusiü*. Nairobi: East African Literature Bureau, 1974.
- OGOT, B. A. On the Making of a Sanctuary. In: RANGER, T. O.; KIMAMBO, I. (eds.). *The Historical Study of African Religion*. London: Heinemann, 1972.
- OGOT, B. A. The Concept of Jok. *African Studies*, vol. 20, No. 2, p. 123-130, 1961.
- OGOT, B. A. The Construction of Luo Identity and History. In: OGOT, B. A. (Org.) *Building on the Indigenous: Selected Essays 1981-1998*. Kisumu: Anyange Press, 1999.
- OGOT, B. A. The construction of Luo identity and history. In: WHITE, L.; MIESCHER, S.; COHEN, D. W. (eds.). *African Words, African Voices: Critical Practices in Oral History*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- OGOT, B. A. Three Decades of Historical Studies in East Africa, 1949-1977. *Kenya Historical Review*, vol. 6, No. 1-2, p. 22-33, 1978.
- OGOT, B. A.; OCHIENG', W. R. *Decolonization and Independence in Kenya*. London: James Currey, 1995.
- OLIVER, Roland Anthony. *The Missionary Factor in East Africa*. London: Longmans, 1969.
- ONSELEN, Charles van. *Studies in the Social and Economic History of the Witwatersrand, 1886-1914*. Harlow: Longman, 1982.
- ONSELEN, Charles van. *The Seed is Mine: The Life of Kas Maine, a South African Sharecropper, 1894-1985*. New York: Hill and Wang, 1996.
- OYEWUMI, Oyeronke. Making History, Creating Gender: Some Methodological and Interpretive Questions in the Writing of Oyo Oral Traditions. *History in Africa*, vol. 25, p. 263-305, 1998.
- OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- PEEL, J. D. Y. Two Pastors and Their "Histories": Samuel Johnson and C. C. Reindorf. In: JENKINS, P. (ed.). *The Recovery of the West African Past*. Basel: Easier Afrika Bibliographien, 1998.
- PLAATJE, S. *Native Life in South Africa*. Harlow: Longman, (1916) 1987.
- POSEL, Deborah. *The Making of Apartheid, 1948-1961*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- PRESLEY, Cora A. *Kikuyu Women, the Mau Mau Revolt and Social Change*. Boulder: Westview, 1992.
- QUAYSON, Ato. Means and Meanings: Methodological Issues in Africanist Interdisciplinary Research. *History in Africa*, vol. 25, p. 307-318, 1998.
- RANGER, T. O. *Are We Not Also Men? The Samkange Family and African Politics in Rhodesia, 1920-1964*. Portsmouth: Heinemann, 1995.
- RANGER, T. O. Introduction. In: RANGER, T. O. (ed.). *Emerging Themes in African History*. Nairobi: East African Publishing House, 1968.
- RANGER, T. O. *Peasant Consciousness and Guerrilla War*. London: James Currey, 1985.
- RANGER, T. O. Postscript: Colonial and Postcolonial Identities. In: RANGER, T. O.; WERBNER, R. (eds.). *Postcolonial Identities in Africa*. London: Zed Books, 1996.
- RANGER, T. O. Power, Religion and Community: The Matobo Case. In: CHATTERJEE, P.; PANDEY, G. (eds.). *Subaltern Studies VII*. Delhi: Oxford University Press, 1992.
- RANGER, T. O. *The African Voice in Southern Rhodesia*. London: Heinemann, 1970.
- RANGER, T. O. The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa. In: RANGER, T. O.; VAUGHAN, O. (eds.). *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*. Oxford: Macmillan, 1993.

- RANGER, T. O. Towards a Usable Past. In: FYFE, C. (ed.). *African Studies since 1945*. Harlow: Longman, 1976.
- RANGER, T. O. *Voices from the Rocks*. Oxford: James Currey, 1999.
- RANGER, T. O.; BHEBE, N. *Society in Zimbabwe's Liberation War*. Oxford: James Currey, 1996.
- REID, R. The Reign of Kabaka Nakibinge: Myth or Watershed? *History in Africa*, vol. 24, p. 287-297, 1997.
- ROBERTSON, Clare. *Trouble Showed the Way*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- RODNEY, Walter. *How Europe Underdeveloped Africa*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House, 1974.
- ROSBURG, C. G.; NOTTINGHAM, J. *The Myth of Mau Mau*. New York: Praeger, 1966.
- ROSENBERG, S. Monuments, Holidays, and Remembering Moshoeshoe: The Emergence of National Identity in Lesotho, 1902-1966. *Africa Today*, vol. 63, p. 54-65, 1998.
- SANDERS, Edith R. The Hamitic Hypothesis: Its Origin and Function in Time Perspective. *Journal of African History*, vol. 10, No. 4, p. 521-532, 1969.
- SANNEH, L. *Encountering the West: Christianity and the Global Cultural Process: the African Dimension*. London: Marshall Pickering, 1993.
- SANNEH, L. *Translations of Culture*. New York: Maryknoll, 1990.
- SAUNDERS, Christopher. Liberal Historiography before 1945. In: ELPHICK, R.; WELSH, D. (eds.). *Democratic Liberalism in South Africa*. Cape Town: David Philip, 1987.
- SCHOENBRUN, D. *A Green Place, A Good Place*. Kampala: Fountain Publishers, 1999.
- SPEAR, Thomas. Africa's Population History. *Journal of African History*, vol. 37, p. 479-485, 1996.
- SPEAR, Thomas. Towards the History of African Christianity. In: SPEAR, T.; KIMAMBO, N. (eds.). *East African Expressions of Christianity*. Athens: Ohio University Press, 1999.
- STANFORD, Michael. *An Introduction to the Philosophy of History*. Oxford: Blackwell, 1998.
- STEINHART, E. I. *Conflict and Collaboration*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1972.
- SUNDKLER, Bengt G. M. *Bantu Prophets in South Africa*. Cambridge: Lutterworth, 1948.
- THORNTON, J. Historiography in Africa. In: VOGEL, C. (ed.). *Encyclopedia of Precolonial Africa*. Walnut Creek: Altamira Press, 1997.
- THROUP, D. *Economic and Social Origins of Mau Mau*. London: James Currey, 1987.
- TREVOR-HOPER, H. R. *The Rise of Christian Europe*. London: Thames and Hudson, 1966.
- TUCKER, Azievert. The Future of the Philosophy of Historiography. *History and Theory*, vol. 40, p. 37-56, 2001.
- VAIL, Leroy; WHITE, L. *Capitalism and Colonialism in Mozambique*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.
- VANSINA, J. *De la tradition orale: essai de méthode historique*. Tervuren: Musée royal de l'Afrique centrale, 1961.
- VANSINA, J. *Oral tradition: A study in historical methodology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- VANSINA, J. Some Perceptions on the Writing of African History, 1948-1992. *Itinerario*, vol. 16, No. 1, p. 77-91, 1992.

- WASSERMAN, G. *The Politics of Decolonization in Kenya*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- WEBSTER, J. B. *Cast in a Racial Mould. Labour Process and Trade Unionism in the Foundries*. Raven Press: Johannesburg, 1985.
- WEBSTER, J. B. *The Iteso during the Asonya*. Nairobi: East African Publishing House, 1974.
- WELBOURN, F.; OGOT, B. A. *A Place to Feel at Home*. Nairobi: Oxford University Press, 1967.
- WHITE, Luise. *Speaking with Vampires: Rumor and History in East and Central Africa*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- WHITE, Luise. *The Comforts of Home. Prostitution in Colonial Nairobi*. Chicago: Chicago University Press, 1990.
- WILLIS, J. Kinyonyi and Kateizi: The Contested Origins of Pastoralist Dominance in South-Western Uganda. In: CHRETIEN, J.-P.; TRIAULD, J.-L. (eds.). *Histoire d'Afrique: Les enjeux de memoire*. Paris: Karthala, 1999.
- WOLF, R. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- ZACHERNUK, P. Of Origins and Colonial Order: Southern Nigerian Historians and the “Hamitic Hypothesis”, ca. 1870–1970. *Journal of African History*, vol. 35, p. 427-455, 1994.
- ZWANENBERG, R. van. *Colonial Capitalism and Labour in Kenya, 1919–1939*. Nairobi: East African Literature Bureau, 1975.

DAS HISTORIOGRAFIAS AFRICANAS A UMA
FILOSOFIA AFRICANA DA HISTÓRIA
Tradução recebida em 22/05/2023 • Aceito em 15/06/2023
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

ENTREVISTA

JULIO BENTIVOGLIO

Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória | Espírito Santo | Brasil
juliobentivoglio@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-7424-8733

CONVERSA SOBRE
TEORIA DA HISTÓRIA
COM O CHATGPT

Esta *entrevista* foi realizada em português, no dia 17 de fevereiro de 2023, na página do portal OpenAI com o ChatGPT – sigla de *Chat Generative Pre-trained Transformer* – um *chatbot anabolizado* desenvolvido em parceria com a Microsoft e que usa um mecanismo generativo capaz de examinar extensos bancos de dados e *dialogar* em diferentes línguas com os usuários. *Chatbots* são programas de computador que interagem com usuários mediante regras e frases pré-definidas existentes em um conjunto limitado de dados, usados no atendimento de companhias telefônicas, comércio e algumas empresas algum tempo. O ChatGPT, entretanto, com seu sistema avançado de aprendizagem, denominado GPT3, trouxe uma comunicação mais *natural*, fluida e rápida. Ele é capaz de elaborar respostas longas combinando informações variadas de forma mais criativa. Ou seja, ele não recorta textos ou frases – como se os plagiasse –; segundo seus criadores ele *aprende* e aperfeiçoa suas respostas cada vez mais, criando uma versão própria sobre assuntos variados. Lançado como protótipo em 30 de novembro de 2022, tornou-se desde então uma sensação pela qualidade de suas respostas, gerando um amplo debate sobre seus usos, riscos e repercussão. Após seu lançamento, em janeiro de 2023, o programa alcançou mais de 100 milhões de usuários e seu valor foi estimado em aproximadamente 30 bilhões de dólares. Segundo seus desenvolvedores, o ChatGPT é capaz ainda de ajustar suas respostas com o perfil do usuário, facilitando a comunicação e o entendimento. Foi com o intuito de conhecer suas *habilidades*, que resolvi conhecer melhor esta ferramenta e *testar* seus conhecimentos em Teoria da História.

O que é teoria da história?

ChatGPT: A teoria da história é um campo da filosofia¹ que se dedica ao estudo crítico e reflexivo das bases epistemológicas, metodológicas e conceituais da história como disciplina acadêmica. Ela busca compreender como as pessoas constroem narrativas históricas a partir de fatos e eventos passados, e como essas narrativas são moldadas por diferentes perspectivas, interesses e valores.

A teoria da história explora questões como a natureza da evidência histórica, os critérios para a seleção e interpretação de dados históricos, a relação entre a história e a memória, a importância do contexto histórico e cultural na compreensão do passado, entre outras.

Essa área de estudo tem se expandido significativamente nas últimas décadas, com o surgimento de novas abordagens teóricas e metodológicas, como a história cultural, a história das mentalidades, a história oral, a história das mulheres, a história ambiental, entre outras. A teoria da história ajuda a tornar a prática histórica mais reflexiva, crítica e consciente de suas próprias limitações e possibilidades.

A teoria da história não é um campo autônomo do conhecimento histórico?

ChatGPT: A teoria da história não é considerada um campo autônomo, pois ela não busca produzir novos conhecimentos históricos em si, mas sim analisar e refletir sobre as questões teóricas e epistemológicas relacionadas à prática da história como disciplina.²

A teoria da história é, portanto, uma disciplina reflexiva que busca entender como a história é produzida, como são construídas as narrativas históricas e como as práticas históricas se relacionam com as ciências humanas e sociais. Essa área de estudo tem uma abordagem interdisciplinar, envolvendo a filosofia, a sociologia, a antropologia, a literatura, entre outras áreas do conhecimento.

É importante ressaltar que a teoria da história não se separa da prática histórica, pois ela se baseia em pesquisas empíricas e utiliza a análise de fontes históricas para desenvolver suas reflexões teóricas. Dessa forma, a teoria da história contribui para aprimorar e desenvolver a prática histórica, tornando-a mais crítica, reflexiva e consciente de suas próprias limitações e possibilidades.

¹ Penso que essa informação é problemática, tendo em vista que a disciplina e as pesquisas em teoria da história estão hegemonicamente vinculadas ao campo da história em diferentes países. Ainda que existam filósofos se dedicando a pensar a teoria da história e historiadores a refletir a dimensão mais estritamente epistemológica da teoria da história, trata-se de um campo vinculado à área de história e não à filosofia, pelo menos como podemos ver no trabalho de Jörn Rüsen (2001) e (2015). Provavelmente o algoritmo tenha se baseado sobremaneira na experiência anglo-saxã a este respeito.

² Não deixa de ser uma caracterização questionável, pois, vários teóricos da história discordariam dela. Como reflexão sugestão para pensar este ponto, é oportuno perguntar-se, como Zoltán Boldizsár Simon (2019) se os teóricos da história têm uma teoria da história? De fato, é uma questão provocativa.

Qual é o objeto dos estudos em História?

ChatGPT: O objeto dos estudos em História é o passado humano e suas múltiplas dimensões.³ A história é uma disciplina que investiga os acontecimentos, as práticas, as instituições, as ideias e as culturas que moldaram as sociedades e as civilizações ao longo do tempo. Em outras palavras, a história busca compreender como as pessoas viviam, pensavam, se organizavam e se relacionavam em diferentes períodos e lugares.⁴

O objeto de estudo da história é amplo e diverso, abrangendo desde a pré-história até a atualidade, e envolvendo diversas áreas temáticas, tais como a história política, a história social, a história cultural, a história econômica, a história das ciências e da tecnologia, entre outras.

O historiador utiliza fontes variadas para reconstruir o passado, como documentos escritos, testemunhos orais, imagens, objetos, vestígios arqueológicos, entre outros. A partir dessas fontes, o historiador busca interpretar o passado e compreender as relações entre os diferentes eventos e processos históricos, de forma a produzir conhecimentos sobre a história das sociedades humanas.

Como podemos definir o passado?

ChatGPT: O passado pode ser definido como um período anterior ao presente⁵, que abrange todos os eventos, práticas e ideias que ocorreram em tempos anteriores. O passado é uma dimensão temporal que se refere ao que aconteceu antes do momento presente. Ele é constituído por uma série de acontecimentos, fatos e processos que ocorreram em épocas anteriores e que deixaram marcas e consequências que podem ser estudadas e compreendidas pelos historiadores.

No entanto, é importante destacar que a definição do passado é relativa e depende do ponto de vista do observador. O passado pode ser dividido em diferentes períodos, dependendo da perspectiva que se adote e das escolhas que se façam sobre quais fatos e processos são relevantes para determinada análise histórica. Por exemplo, o período medieval pode ser definido de diferentes maneiras, dependendo do critério temporal utilizado (por exemplo, século V ao século XV) ou da ênfase temática adotada (por exemplo, a história política, a história social, a história cultural).⁶

³ A inteligência artificial trouxe uma resposta bastante simplória. Há bastante tempo a história estuda não só o passado, mas também o presente e até o futuro. Igualmente abarca novos objetos que não somente o humano. Animais, plantas ou o clima, para citar alguns exemplos, podem ser estudados historicamente. Algo que já havia sido sugerido, entre outros, por Droysen (2009), Bernheim (2021), Michelet (1858), Bloch (2002), Nora (1978), Ewa Domanska (2013) e, mais recentemente por Giorgio Agamben (2017), para citar apenas alguns nomes.

⁴ Uma resposta generalista, marcada por apontamentos convencionais e atualmente objeto de questionamento e de novas proposições. Afinal a história, cada vez mais autorreflexiva, pode, inclusive, estudar ela mesma, questionando seus limites e seu estatuto, como pode ser visto no debate sobre a história indisciplinada (Cf.: Ávila 2020). Ademais, não por acaso houve considerável incremento em estudos de história das ideias, história intelectual, história dos conceitos ou história da historiografia, a título de alguns exemplos.

⁵ Definição semelhante encontramos em diversos autores e manuais de história, como Ernst Bernheim (2021), Keith Jenkins (2004) ou Marc Bloch (2002), o que não significa que o algoritmo tenha buscado dentro do texto de algum deles a resposta.

⁶ É interessante ver que o *chatbot* mencionou este aspecto relacionado à duração do passado que o torna elástico em função de recortes e de compreensões históricas particulares. Nesta

Assim, a definição do passado é uma construção que depende da perspectiva e das escolhas feitas pelo historiador ou pela sociedade em geral. O passado é uma dimensão temporal que pode ser estudada e interpretada a partir de diferentes ângulos e por meio de diferentes fontes e métodos.⁷

Esse caráter relativo, esse critério temporal ou esse ponto de vista histórico tem algo a ver com o que entendemos por historicidade?

ChatGPT: Sim, o caráter relativo, o critério temporal e o ponto de vista histórico estão relacionados ao conceito de historicidade. A historicidade se refere à ideia de que tudo o que faz parte do passado é influenciado pelo contexto histórico em que ocorreu, e que as interpretações do passado são moldadas pelas perspectivas, valores e crenças dos sujeitos que realizam essas interpretações.

A historicidade implica que o passado não é um conjunto de fatos objetivos e imutáveis, mas sim uma construção que depende da perspectiva e dos valores dos observadores. Isso significa que as interpretações históricas são relativas e estão sujeitas a revisões e reinterpretções à medida que novas fontes são descobertas ou novas perspectivas são adotadas.

Além disso, a historicidade implica que o passado não pode ser compreendido fora do contexto histórico em que ocorreu. Cada época tem suas próprias características culturais, sociais, políticas e econômicas, que influenciam as práticas, ideias e valores das pessoas que vivem nesse período. Portanto, é preciso levar em conta o contexto histórico em que os eventos ocorreram para compreender adequadamente o passado.

Em resumo, a historicidade implica que a interpretação do passado é influenciada pela perspectiva e pelos valores dos observadores, e que o contexto histórico em que os eventos ocorreram é fundamental para a compreensão do passado.⁸

O que isso representa em termos científicos, sobre a possibilidade da história de analisar o passado?

ChatGPT: A noção de historicidade e de relatividade do passado não implica que a história seja uma ciência sem fundamentos ou que não possa alcançar um conhecimento confiável sobre o passado. Ao contrário, a história é uma ciência que se baseia em métodos e técnicas rigorosas para estudar o passado e compreender as múltiplas dimensões das sociedades humanas.

A natureza relativa do passado e a influência do contexto histórico em sua compreensão representam um desafio para a história, mas não invalidam a possibilidade de produzir um conhecimento confiável sobre o passado. A

direção temos algumas obras que examinam em maior profundidade o problema, com destaque para os recentes Salomon (2018) ou Pimenta (2021).

⁷ A resposta não explora a conexão e a contiguidade do passado com o presente, por exemplo, tanto em fenômenos ou estruturas de longa duração (como o machismo ou a crença cristã no divino), quanto em passados-presentes, seja em eventos traumáticos, seja em fenômenos contemplados pelas pesquisas sobre a história do tempo presente. A este respeito sugiro, especialmente, ver Lorenz & Bevernage 2013.

⁸ Não deixa, apesar de pequenos senões, de ser uma boa resposta para o problema da historicidade e sua definição. Mais sobre isso ver Dosse, Delacroix & Garcia (2010) e Koselleck (2006).

história se baseia em fontes variadas, que são analisadas crítica e rigorosamente para verificar sua autenticidade e sua relevância para determinado tema ou período histórico. Além disso, a história utiliza métodos de análise que permitem compreender as relações entre os diferentes eventos e processos históricos, e que possibilitam a elaboração de interpretações fundamentadas sobre o passado.

O fato de que as interpretações históricas são influenciadas pela perspectiva e pelos valores dos historiadores não implica que essas interpretações sejam subjetivas ou arbitrárias. Pelo contrário, a história se baseia em um diálogo constante entre diferentes interpretações e perspectivas, o que permite a construção de um conhecimento cada vez mais preciso e abrangente sobre o passado.

Em resumo, a noção de historicidade e de relatividade do passado não impede a possibilidade da história de analisar o passado. Pelo contrário, esses conceitos representam um desafio para a história, mas também uma oportunidade de produzir um conhecimento cada vez mais complexo e preciso sobre as sociedades humanas ao longo do tempo.

Que métodos históricos você destacaria para uma investigação do passado?

ChatGPT: Existem diversos métodos e técnicas utilizados pela história para investigar o passado. Aqui estão alguns métodos que podem ser destacados:⁹

1. Pesquisa em fontes primárias: a pesquisa em fontes primárias é uma das principais atividades do historiador. Essas fontes podem incluir documentos escritos, como cartas, diários, jornais, registros oficiais, entre outros, bem como fontes orais, como depoimentos e entrevistas. O objetivo é acessar informações originais e confiáveis sobre os eventos e processos históricos.
2. Análise crítica de fontes: uma vez coletadas as fontes, o historiador deve analisá-las crítica e rigorosamente, verificando sua autenticidade, veracidade e relevância para a pesquisa em questão. Essa análise inclui também uma avaliação dos possíveis preconceitos e limitações das fontes.
3. Contextualização: a história enfatiza a importância do contexto histórico em que os eventos ocorreram. Por isso, é importante situar os eventos e processos em seu contexto histórico mais amplo, levando em conta as condições sociais, culturais, econômicas e políticas em que eles se desenvolveram.
4. Comparações: a história muitas vezes utiliza a comparação para investigar semelhanças e diferenças entre sociedades, períodos históricos e eventos. A comparação pode ajudar a identificar padrões, tendências e particularidades.
5. Periodização: a história utiliza períodos históricos para organizar e analisar o tempo histórico. Esses períodos podem ser definidos por fatores políticos, econômicos, culturais, sociais ou outros, e podem ser adaptados às necessidades de cada pesquisa.¹⁰

⁹ A resposta não aprofunda diferentes caminhos ou ferramentas heurísticas de abordagem das fontes históricas, ou na definição do método em relação às operações críticas voltadas para o trabalho com as fontes. As tradicionais operações envolvendo heurística, crítica, interpretação ou compreensão, síntese e exposição foram fixadas há bastante tempo, em manuais consagrados como os de Bernheim (2021) publicado em 1889 ou o de Langlois e Seignobos de 1898, por exemplo.

¹⁰ Falar em contextualizar e periodizar é enfatizar perspectiva contextualista demais para a análise histórica. Com isso a análise passaria a depender dessas construções exteriores como se

6. Interpretação e narrativa: a história é uma ciência interpretativa que busca compreender o passado por meio da elaboração de narrativas e interpretações. O historiador deve selecionar, organizar e apresentar as informações de forma clara e coerente, para que o leitor possa compreender o sentido e o significado dos eventos e processos históricos.¹¹

Esses são apenas alguns dos métodos utilizados pela história para investigar o passado. A escolha dos métodos depende do objeto de pesquisa e dos objetivos do historiador. O importante é que a pesquisa seja realizada com rigor metodológico e crítico, buscando sempre um conhecimento mais preciso e abrangente do passado.

O uso destes métodos garante objetividade no conhecimento produzido, ou mesmo assim há subjetividade no trabalho dos historiadores?

ChatGPT: Embora os métodos utilizados pela história sejam fundamentais para garantir a qualidade e a precisão do conhecimento produzido, é importante lembrar que a história não é uma ciência exata e objetiva como a matemática ou a física, por exemplo.¹² Isso porque o passado não é diretamente acessível à observação e experimentação, e o historiador trabalha com informações fragmentárias e muitas vezes incompletas.

Assim, a interpretação é um aspecto central do trabalho do historiador, e não é possível eliminar completamente a subjetividade do processo de construção do conhecimento histórico. Os historiadores selecionam e organizam as fontes, formulam hipóteses e interpretações, e constroem narrativas a partir dessas interpretações. Cada historiador pode ter uma visão diferente do mesmo evento ou período histórico, e é possível que haja divergências e debates entre eles.

No entanto, isso não significa que a história seja uma ciência subjetiva e arbitrária. Os historiadores são treinados em métodos rigorosos de pesquisa e análise, e trabalham com fontes confiáveis e verificáveis. Eles buscam sempre validar suas hipóteses e interpretações com base em evidências sólidas e argumentos coerentes. Além disso, a história é uma ciência crítica e autocorretiva, que está sempre revendo e questionando suas próprias interpretações e narrativas à luz de novas evidências e perspectivas.

elas fossem uma moldura ou um grande quadro no qual historiadores e historiadoras conectam os eventos sincrônica ou diacronicamente.

¹¹ Essa definição pensa a divulgação histórica exclusivamente subsumida à narrativa sobretudo textual, ao que parece. Mas há outras formas e linguagens que atualmente podem e têm sido utilizadas pelos profissionais da história, como em vídeos, ilustrações, *memes*, etc.

¹² Pergunto-me o que exatamente seria essa definição de “ciência exata e objetiva” atribuída à física ou à matemática. Imagino que esta distinção consagrada entre as ciências humanas e naturais, que advém de textos clássicos, como a conferência de 1823 proferida por Humboldt (2010) ou o livro de Dilthey (2010) cujo primeiro volume saiu em 1883, não deixa de ser problemática, idealizando ou desconsiderando a intercorrência da subjetividade mesmo nas ciências exatas. Qualquer ciência trabalha com informações incompletas e precisa isolar fenômenos ou sistemas para conseguir produzir modelos explicativos de validade mais geral e pode usar objetos não diretamente acessíveis à observação.

Em resumo, embora a subjetividade esteja presente no trabalho dos historiadores, isso não significa que o conhecimento histórico seja totalmente subjetivo e relativo. A história é uma ciência que busca produzir conhecimento crítico, fundamentado em fontes confiáveis e argumentos coerentes, e que está sempre aberta ao questionamento e ao diálogo.

Como evitar que interesses políticos, ideológicos ou mercadológicos interfiram na produção e divulgação do conhecimento histórico?

ChatGPT: A produção e a divulgação do conhecimento histórico podem ser influenciadas por interesses políticos, ideológicos ou mercadológicos de diversas maneiras. Alguns exemplos incluem a seleção tendenciosa de fontes, a manipulação de evidências, a distorção de fatos, a construção de narrativas enviesadas, entre outras práticas que comprometem a objetividade e a qualidade do conhecimento histórico produzido.

Para evitar que esses interesses interfiram na produção e divulgação do conhecimento histórico, é importante que os historiadores e as instituições responsáveis pela pesquisa e ensino da história adotem alguns princípios e práticas éticas, tais como:

1. Independência e autonomia: os historiadores devem ter liberdade para conduzir suas pesquisas e apresentar suas interpretações sem interferência de pressões políticas, ideológicas ou mercadológicas.
2. Rigor metodológico: os historiadores devem seguir métodos científicos rigorosos na coleta, seleção, organização e análise de fontes, a fim de minimizar a subjetividade e a distorção de evidências.
3. Transparência e honestidade intelectual: os historiadores devem apresentar claramente suas fontes, métodos, hipóteses e interpretações, e estar abertos ao debate e à crítica.
4. Respeito à diversidade: os historiadores devem estar atentos à diversidade de perspectivas, valores e experiências que existem na sociedade, e buscar incluir e valorizar diferentes vozes e pontos de vista em suas pesquisas e narrativas.
5. Compromisso com a verdade e a objetividade: os historiadores devem buscar a verdade histórica com base em evidências sólidas e argumentos coerentes, e não permitir que interesses políticos, ideológicos ou mercadológicos comprometam a qualidade e a objetividade do conhecimento produzido.¹³

Além disso, é importante que as instituições responsáveis pela pesquisa e ensino da história, como universidades, museus, centros de pesquisa e instituições de preservação do patrimônio, tenham autonomia e recursos adequados para realizar seu trabalho com independência e qualidade. A sociedade também deve valorizar a importância do conhecimento histórico para a compreensão do presente e do futuro, e apoiar a produção e a divulgação de uma história crítica e comprometida com a verdade e a diversidade.

¹³ Não resta dúvida de que aqui obteve-se uma resposta bastante satisfatória, atenta a muitas dimensões do problema e com o encaminhamento de soluções ou alternativas para o equacionar que são muito plausíveis e adequadas. Os debates sobre os usos do passado, sobre história pública e a questão da divulgação histórica têm discutido muitos desses pontos. Nesta direção ver, em especial, Almeida & Rovai (2011), Malerba (2021) ou ainda Boutier & Julia (1998).

Um pouco antes você mencionou contexto e fatos relacionando-os à pesquisa histórica. Como definiria esses dois conceitos?

ChatGPT: O contexto e os fatos são conceitos fundamentais na pesquisa histórica, pois permitem entender os eventos passados de maneira mais completa e coerente.

O contexto se refere às circunstâncias e condições em que um evento ou fenômeno ocorreu. Isso inclui aspectos como o ambiente social, político, econômico, cultural e tecnológico em que os acontecimentos se desenrolaram. Para compreender o contexto histórico, é preciso analisar as fontes disponíveis, que podem incluir registros escritos, artefatos materiais, testemunhos orais, entre outros.

Já os fatos históricos são eventos ou fenômenos que ocorreram no passado e que podem ser identificados e descritos a partir das fontes disponíveis. Os fatos históricos podem ser mais ou menos complexos, variando em escala, duração e significado. Eles podem incluir desde eventos específicos, como uma batalha ou uma revolução, até fenômenos mais amplos, como mudanças econômicas, políticas ou culturais.¹⁴

Ao estudar o contexto e os fatos históricos, os historiadores buscam construir uma narrativa coerente e plausível que explique as causas, consequências e significados dos eventos passados. Esse processo envolve uma seleção cuidadosa de fontes, a avaliação crítica de evidências e a elaboração de interpretações que levem em conta as múltiplas perspectivas envolvidas.

É importante ressaltar que a interpretação dos fatos históricos pode variar de acordo com as diferentes perspectivas dos historiadores, e que não há uma única narrativa “verdadeira” ou objetiva da história. No entanto, a análise cuidadosa do contexto e dos fatos históricos pode ajudar a compreender as complexidades e nuances dos eventos passados, contribuindo para uma compreensão mais profunda e crítica da história.

Isso significa que exista uma realidade exterior ou dada passível de ser encontrada de forma precisa, independentemente das perspectivas ou pontos de vistas existentes nas fontes?

ChatGPT: Na pesquisa histórica, os historiadores buscam identificar e descrever¹⁵ fatos e eventos que ocorreram no passado a partir das fontes disponíveis. No entanto, é importante lembrar que essas fontes são, em si mesmas, produtos de perspectivas e pontos de vista específicos, o que significa

¹⁴ A resposta simplificou bastante a questão tanto do contexto quanto, sobretudo, na definição que escolheu para caracterizar o conceito de fato. Em ambos, não obstante, deixou de considerar a intencionalidade ou as operações mobilizadas para a construção seja de contextos, seja de fatos, afinal, eles são elaborações não raro posteriores e subjetivamente orientadas, como aponta, por exemplo, a crítica de Keith Jenkins (2004). Reforçar a importância de contextos como realidades em si também implica reforçar interpretações que podem ser marcadas por alto teor de determinismo histórico.

¹⁵ Os dois verbos – identificar e descrever – não expressam corretamente o trabalho de historiadores e historiadoras que vai muito além disso, pois, envolve interpretação, explicação e, na melhor das hipóteses a compreensão do problema investigado. Na verdade, esse seria um primeiro passo, no sentido humboldtiano, por exemplo, de encaminhar a pesquisa: encontrar e descrever os fatos, organizando-os. Mas, disto resultaria um esqueleto da história, a ser enfrentado no segundo passo do trabalho histórico: penetrar na vida interior e localizar os nexos (Humboldt 2010).

que não há uma realidade exterior ou dada que possa ser encontrada de forma precisa e objetiva.

As fontes históricas podem incluir documentos escritos, artefatos materiais, registros orais e outras formas de evidência. Cada tipo de fonte tem suas próprias limitações e pontos fortes, e todas elas devem ser analisadas criticamente pelos historiadores para avaliar sua confiabilidade e relevância para a pesquisa em questão.

Além disso, os historiadores devem levar em conta que a interpretação dos fatos e eventos históricos pode variar de acordo com as diferentes perspectivas dos indivíduos envolvidos, incluindo os próprios historiadores. Por essa razão, é importante que os historiadores estejam conscientes de suas próprias suposições e preconceitos, e que busquem construir narrativas históricas que levem em conta múltiplas perspectivas e pontos de vista.

Dessa forma, embora não seja possível encontrar uma realidade exterior ou dada de forma precisa e objetiva, é possível, por meio da análise crítica das fontes e da consideração de múltiplas perspectivas, construir narrativas históricas coerentes e plausíveis que nos ajudem a compreender o passado de maneira mais profunda e crítica.

Pouco atrás falamos sobre o passado. E como podemos estudar o tempo na história, sobretudo, pensando na relação passado-presente-futuro?

ChatGPT: O estudo do tempo é fundamental para a história, uma vez que essa disciplina se dedica a compreender e interpretar eventos e processos que ocorreram em um período anterior ao presente.¹⁶ A relação entre passado, presente e futuro é um tema constante na pesquisa histórica, pois o passado influencia o presente e o futuro, assim como o presente e o futuro afetam a maneira como compreendemos e interpretamos o passado.

Uma das principais maneiras de estudar a relação entre passado, presente e futuro na história é por meio da análise da continuidade e da mudança ao longo do tempo. Através dessa análise, os historiadores podem identificar padrões e tendências que se repetem ao longo do tempo, bem como eventos e transformações que levam a mudanças significativas em uma sociedade ou cultura.

Outra abordagem importante é a compreensão das diferentes perspectivas temporais existentes no passado. Os indivíduos e grupos sociais no passado tinham seus próprios modos de compreender o tempo e suas relações com o passado, presente e futuro. É importante para o historiador levar em conta essas perspectivas temporais distintas para uma compreensão mais precisa do passado.¹⁷

A relação entre passado, presente e futuro também é importante na medida em que as narrativas históricas são utilizadas para moldar a maneira como entendemos e tomamos decisões no presente e no futuro. As narrativas históricas podem ser usadas para legitimar ou contestar políticas, justificar ou questionar identidades culturais e sociais, entre outras questões importantes.

¹⁶ Mais uma vez é uma definição restritiva, como se apenas o passado pudesse ser objeto de estudo por parte da história, mas não o presente. A este respeito ver, em especial, Rouso (2016) e Delgado & Ferreira (2003).

¹⁷ Eu diria não exatamente do passado, mas do tempo ou da própria temporalidade. Uma boa reflexão a este respeito pode ser encontrada em Huyssen (2004).

Por fim, é importante lembrar que o estudo do tempo na história não é apenas uma questão de identificar fatos e eventos que ocorreram no passado. Os historiadores também estão preocupados em compreender como as pessoas no passado experimentaram e interpretaram o tempo e como essas experiências e interpretações afetaram suas vidas e seus mundos sociais, culturais e políticos.¹⁸

Certo. Fala-se muito, no Brasil, que o brasileiro não tem memória, que o brasileiro não se interessa pela história. Como vê estas duas afirmativas?

ChatGPT: A afirmação de que o brasileiro não tem memória ou não se interessa pela história é uma generalização que não reflete a diversidade de atitudes e comportamentos em relação à história no país. Embora haja indivíduos que não se interessem pela história, também há muitas pessoas e grupos que valorizam e se dedicam ao estudo e preservação do patrimônio histórico e cultural brasileiro.

É importante ressaltar que o Brasil é um país com uma história rica e complexa, marcada por conflitos, desigualdades e lutas por direitos e justiça social. Em muitos casos, a falta de interesse pela história pode estar relacionada à falta de acesso a informações e recursos educacionais que permitam uma compreensão mais ampla e crítica da história brasileira.

Além disso, a história também pode ser vista como uma disciplina distante das preocupações cotidianas e práticas da população, o que pode levar a uma percepção de que o estudo da história não é relevante ou útil. No entanto, a história é fundamental para a compreensão do presente e para a construção de uma sociedade mais justa e democrática, uma vez que permite a reflexão sobre a origem e a evolução de fenômenos sociais, culturais e políticos, além de auxiliar na formulação de políticas públicas e no fortalecimento da cidadania.

Assim, a afirmação de que o brasileiro não tem memória ou não se interessa pela história não é totalmente precisa, e deve ser entendida dentro de um contexto mais amplo de desigualdades, desinformação e falta de acesso a recursos educacionais e culturais. É importante incentivar e promover o estudo e a valorização da história no país, como forma de construir uma sociedade mais justa, democrática e consciente de seu passado e presente.¹⁹

Que tipo de iniciativas poderiam ampliar o interesse histórico na população brasileira?

ChatGPT: Existem diversas iniciativas que podem contribuir para ampliar o interesse histórico na população brasileira. Algumas delas incluem:

1. Investimento em educação: a formação de professores qualificados, a disponibilidade de recursos didáticos e o acesso à educação em todos os níveis são fundamentais para a difusão do conhecimento histórico.

¹⁸ Entre outras coisas, faltou sublinhar como estas perspectivas e dinâmicas temporais permitem falar em tempos da história, no plural, destacando sua diversidade e sua complexidade. Além disso faltou discorrer sobre modos e ritmos da experiência temporal na atualidade. Há duas obras que trazem contribuições muito significativas nesta direção: Turin (2019) e Araujo & Pereira (2022).

¹⁹ Neste ponto destaco como os elementos escolhidos pelo algoritmo foram levantados com precisão, não perdendo de vista aspectos importantes da questão em sua resposta. Os argumentos usados também me pareceram bastante adequados.

2. Democratização do acesso aos bens culturais: o acesso a museus, arquivos, bibliotecas e patrimônios históricos deve ser garantido a toda a população, a fim de que as pessoas possam conhecer e se apropriar de sua própria história.
3. Promoção de atividades culturais: a realização de eventos, exposições, palestras e outras atividades culturais que abordem a história de forma acessível e interativa pode ajudar a despertar o interesse das pessoas pela disciplina.
4. Estímulo à pesquisa: a produção de conhecimento histórico é fundamental para o avanço da disciplina e para a difusão do conhecimento. É importante incentivar a realização de pesquisas e a formação de novos pesquisadores.
5. Valorização do patrimônio cultural: a preservação e valorização do patrimônio histórico e cultural do país é fundamental para a construção de uma identidade nacional e para a valorização da história brasileira.
6. Abertura ao diálogo: a história é uma disciplina que envolve diferentes perspectivas e interpretações. É importante que haja um ambiente de diálogo e debate, no qual diferentes pontos de vista possam ser expressos e discutidos.

Essas são apenas algumas das iniciativas que podem ser adotadas para ampliar o interesse histórico na população brasileira. É importante ressaltar que a valorização da história não se resume apenas ao conhecimento do passado, mas também é fundamental para a construção de uma sociedade mais justa, democrática e consciente de seus direitos e deveres.²⁰

Pensando em duas formas importantes da divulgação histórica – impressa nos livros e digital em sites, páginas e canais – como se defender das informações falsas, do negacionismo ou do relativismo?

ChatGPT: A disseminação de informações falsas, o negacionismo e o relativismo são desafios para a divulgação histórica tanto em livros impressos quanto em meios digitais. Algumas medidas que podem ser adotadas para enfrentar esses problemas incluem:

1. Valorização do método científico: a história é uma disciplina científica e, como tal, requer a utilização de métodos e técnicas específicas para a coleta e análise de informações. É importante valorizar e difundir a utilização desses métodos para garantir a qualidade das informações divulgadas.
2. Checagem de fontes: é fundamental verificar a veracidade das fontes utilizadas na produção de informações históricas. Isso significa analisar a credibilidade das fontes e avaliar sua consistência com outras fontes e evidências disponíveis.
3. Promoção do pensamento crítico: é importante incentivar o desenvolvimento do pensamento crítico na população, para que as pessoas sejam capazes de avaliar e interpretar informações históricas de forma consciente e responsável.

²⁰ Outra boa resposta, pois, depois de elencar propostas consistentes de valorização do conhecimento histórico, sublinhou sua utilidade prática na construção da cidadania que nos remete ao sentido ético do trabalho histórico que deve combater usos impróprios ou falsificações do passado. Ver a este respeito Avelar & Valim (2021).

4. Diálogo e debate: o diálogo e o debate são importantes para a construção de um entendimento compartilhado sobre a história. É importante promover espaços de discussão nos quais diferentes pontos de vista possam ser expressos e debatidos.
5. Educação: a educação é uma das ferramentas mais importantes para combater a disseminação de informações falsas, o negacionismo e o relativismo. É fundamental investir na formação de professores capacitados e na elaboração de materiais didáticos que valorizem o método científico e o pensamento crítico.
6. Criação de plataformas de confiança: é importante que as informações históricas sejam divulgadas em plataformas de confiança, que tenham um compromisso com a veracidade das informações e com a promoção do pensamento crítico.

Essas são algumas medidas que podem ser adotadas para enfrentar os desafios da disseminação de informações falsas, do negacionismo e do relativismo na divulgação histórica. É importante ressaltar que esses problemas não são exclusivos da história e que a luta contra a desinformação é uma tarefa de toda a sociedade.

Para quem queira conhecer melhor a teoria da história e algumas destas questões sobre as quais falamos, que autores ou obras recomendaria?

ChatGPT: Há uma grande variedade de autores e obras que abordam a teoria da história e as questões que discutimos. Aqui estão algumas recomendações:²¹

1. *Meta-história*: a imaginação histórica do século XIX de Hayden White: nesta obra, White explora a natureza da escrita da história e questiona a ideia de que a história pode ser uma narrativa objetiva.
2. *A estrutura das revoluções científicas* de Thomas Kuhn: embora seja um livro sobre a história da ciência, a obra de Kuhn apresenta uma teoria da mudança paradigmática que pode ser aplicada à história.
3. *Apologia da História ou o ofício do historiador* de Marc Bloch: nesta obra, Bloch discute o trabalho do historiador, incluindo a importância da crítica de fontes e da análise histórica.
4. *O que é História?* de Edward Hallett Carr: neste livro, Carr argumenta que a história não é uma narrativa objetiva, mas sim uma interpretação do passado.
5. *História e verdade* de Paul Veyne: neste livro, Veyne aborda a questão da objetividade na escrita da história e argumenta que a história é uma interpretação subjetiva do passado.²²

²¹ Aqui seria importante analisar melhor as escolhas do algoritmo. Por que exatamente estes autores e não outros? Um exercício interessante seria pedir a outros historiadores e outras historiadoras que fizessem a mesma pergunta ao ChatGPT e comparar as respostas.

²² Um erro crasso da plataforma. Paul Veyne não redigiu este livro. A Inteligência Artificial deu uma informação errada. Seguramente *ela* se refere a outro livro daquele autor: *Como se escreve a história* (Veyne 2008). *História e verdade*, em inglês *History and Truth* é título de dois livros consagrados: um publicado por Adam Schaff (1976) e outro por Paul Ricoeur (2007).

6. *A ordem do tempo* de Carlo Rovelli: nesta obra, Rovelli discute a natureza do tempo e como nossa compreensão do tempo afeta nossa compreensão da história.²³

Essas são apenas algumas recomendações de autores e obras que podem ser úteis para quem deseja conhecer mais sobre a teoria da história e as questões relacionadas. É importante lembrar que a lista é extensa e que há muitos outros autores e obras que também são relevantes.

Atualmente tenho alunos usando obras literárias como fontes históricas. Que tipo de apontamentos faria para o uso de narrativas ficcionais em pesquisas históricas? Poderia dar algum exemplo nessa direção?

ChatGPT: O uso de obras literárias como fontes históricas pode ser muito interessante, mas é importante levar em consideração algumas questões. Aqui estão algumas orientações para o uso de narrativas ficcionais em pesquisas históricas:

1. Contextualização: é importante contextualizar a obra literária em seu tempo e lugar, bem como considerar o gênero literário em que a obra se insere. Por exemplo, um romance histórico pode ser útil para entender como uma determinada época foi percebida por seus contemporâneos, mas não deve ser tomado como um retrato preciso da história.
2. Análise crítica: assim como com outras fontes históricas, é importante fazer uma análise crítica da obra literária. Isso inclui questionar as intenções do autor, examinar as suposições subjacentes à narrativa e avaliar a precisão histórica da obra.
3. Complementaridade: obras literárias podem ser usadas em conjunto com outras fontes históricas para fornecer uma compreensão mais completa de um período ou evento histórico. Por exemplo, um romance pode ajudar a iluminar os aspectos emocionais ou psicológicos de um evento, enquanto fontes primárias, como cartas ou diários, podem fornecer informações mais precisas sobre o que realmente aconteceu.
4. Consciência dos limites: é importante reconhecer que as obras literárias têm limitações como fontes históricas. Por exemplo, um romance pode ser útil para entender a perspectiva de um personagem em particular, mas pode não refletir a perspectiva de outras pessoas envolvidas no evento.

²³ Este talvez não seja um dos melhores livros ou autores sobre a questão. De todo modo, todos nomes mencionados nos dão pistas sobre o algoritmo: os títulos indicados estavam entre aspas e como as primeiras palavras vinham em letra maiúscula, tal como na referência americana e não segundo a norma brasileira, suponho que a base mais elementar para as respostas vieram de bancos de dados em inglês. Embora esta *entrevista* tenha sido realizada em língua portuguesa provavelmente o ChatGPT estava *pensando* em inglês. Não obstante, as respostas vieram em um português bem redigido e desprovido de erros gramaticais ou ortográficos. Voltando à escolha de Rovelli; publicado em inglês por uma editora pequena em 2019, provavelmente o algoritmo encontrou esta publicação recente, que tinha boa quantidade de *downloads* e avaliações no Kindle, aliando isso à existência de muitas resenhas positivas de jornais e revistas importantes como *Time*, *Guardian*, *Washington Post*, *Wall Street Journal*, *Financial Times*, *Nature* ou *Science Magazine*. Talvez isso tenha pautado esta escolha. Seria necessária pesquisa mais detida para compreender melhor a escolha. Outro destaque que eu faria: ausência de autoras ou historiadoras no rol das recomendações.

Um exemplo de uso de uma obra literária como fonte histórica é o romance *Budapeste*, de Chico Buarque. Embora seja um romance ficcional, a obra apresenta informações históricas precisas sobre a Hungria durante o período de transição do comunismo para a democracia nos anos 1980 e 1990. O romance oferece uma perspectiva emocional sobre as mudanças políticas na Hungria e pode ser usado em conjunto com outras fontes para fornecer uma compreensão mais completa daquele período histórico.

Perfeito. Há um grande crescimento na pesquisa histórica recente de estudos marcados por recortes analíticos de gênero, ideologia e etnia, particularmente no Brasil. Como analisa esse perfil da historiografia atual?

ChatGPT: O perfil da historiografia atual, que inclui estudos com recortes analíticos de gênero, ideologia e etnia, é extremamente importante para a produção de um conhecimento histórico mais plural, diverso e inclusivo. Afinal, a história não pode ser reduzida a um relato neutro e objetivo dos fatos, mas é construída a partir de perspectivas e experiências diversas, que devem ser consideradas e valorizadas.²⁴

A incorporação desses recortes analíticos permite a identificação e análise de aspectos históricos que antes passavam despercebidos ou eram negligenciados, como, por exemplo, as experiências de grupos sociais historicamente marginalizados. Além disso, contribui para o desenvolvimento de uma abordagem crítica da história, que busca compreender os processos sociais e políticos que moldaram e continuam a moldar as relações de poder na sociedade.

No caso do Brasil, em particular, esses estudos são fundamentais para a compreensão da formação do país e de suas diversas dinâmicas sociais e culturais. O país é marcado por uma história de exclusão e desigualdades, que somente podem ser compreendidas a partir de uma análise cuidadosa das interações entre gênero, ideologia e etnia, entre outros aspectos.

No entanto, é importante ressaltar que a inclusão desses recortes analíticos na pesquisa histórica não deve ser vista como uma forma de fragmentar ou segmentar a história, mas sim como uma forma de enriquecê-la e torná-la mais abrangente e reflexiva.

O historiador François Dosse viu com reservas o processo de fragmentação da História. Como se trata de um movimento sem retorno e em expansão, isso significa o fim das grandes sínteses ou das histórias mais globais, universais?

ChatGPT: O processo de fragmentação da História em estudos com recortes analíticos específicos, como gênero, etnia e ideologia, não necessariamente significa o fim das grandes sínteses ou das histórias mais globais e universais. Pelo contrário, a inclusão desses recortes pode enriquecer e ampliar essas sínteses, ao permitir uma compreensão mais completa e complexa dos processos históricos.

²⁴ Não deixa de ser uma excelente resposta. Uma declaração de guerra à história única e ao mesmo tempo uma expressão da importância da pluralidade no universo da pesquisa histórica. Sobre estas novas tendências e recortes ver Bentivoglio & Avelar (2019) ou ainda Oliveira (2018).

François Dosse, assim como outros historiadores, pode ter visto com reservas esse processo de fragmentação da História por conta de possíveis excessos ou desvios em relação ao rigor metodológico e à precisão factual.²⁵ No entanto, é importante lembrar que o uso desses recortes analíticos não deve ser visto como um fim em si mesmo, mas sim como uma ferramenta para a construção de uma história mais plural e inclusiva.

As grandes sínteses e histórias globais e universais ainda têm um papel importante na compreensão da história, desde que sejam construídas a partir de uma abordagem crítica e reflexiva que leve em consideração a diversidade de experiências e perspectivas. Nesse sentido, a fragmentação da História em estudos mais específicos pode ser vista como uma oportunidade para ampliar e enriquecer essas grandes narrativas históricas, em vez de substituí-las.

Você mencionou Hayden White, cujo livro Meta-história completará 50 anos de publicação neste ano de 2023. O que poderia nos falar sobre a nova filosofia da história que ele inaugurou?

ChatGPT: Hayden White é conhecido por sua abordagem pós-moderna²⁶ da teoria da história, que busca questionar e desafiar as noções tradicionais de história como uma disciplina objetiva e imparcial. Em sua obra *Meta-história*, ele argumenta que a escrita da história é um ato narrativo e retórico, e que os historiadores não podem escapar de suas próprias perspectivas e ideologias ao analisar o passado.

White introduziu o conceito de “narratividade” na teoria da história, que enfatiza a natureza narrativa da história. Ele argumenta que os historiadores criam histórias baseadas em estruturas narrativas e que a história é, em última análise, uma forma de ficção baseada em fatos. Essa abordagem desafia a noção tradicional de história como um registro objetivo e imparcial do passado.

White também argumentou que a história é uma forma de discurso e que os historiadores usam a linguagem e a retórica para moldar a interpretação do passado. Ele enfatizou a importância de analisar o discurso histórico e o uso de tropos, ou figuras de linguagem, pelos historiadores.

Em resumo, a abordagem de Hayden White questiona a noção tradicional de história como uma disciplina objetiva e imparcial, enfatizando a importância da narratividade e do discurso na criação de histórias. Sua obra tem sido influente na teoria da história e na historiografia pós-moderna.

²⁵ A Inteligência Artificial evitou entrar no mérito da discussão sobre o livro de François Dosse (1992), derivado de um ensaio publicado no *Politique Hebdo* em 1974 no qual questionava a reflexão metodológica e epistemológica na historiografia francesa devido aos ataques e à crise de hegemonia dos *Annales* vividas a partir dos anos 1980.

²⁶ Essa caracterização não deixa de ter problemas, afinal, o conceito de pós-modernidade opera em uma clivagem confusa junto à comunidade historiadora, sobretudo no Brasil. Ademais, enquadrar a perspectiva formalista e racional de White na agenda do pós-estruturalismo que coloca em questão referente e referência não é algo que aquele historiador norte-americano fez ou defendeu. Em resumo, chamar Hayden White de pós-moderno é bastante controverso. Mais a esse respeito ver: Paul (2011), Domanska (1998), Bentivoglio & Tosi (2017).

E como avaliar esse teor ficcional ou essa ficcionalidade no interior das narrativas históricas?

ChatGPT: A questão da ficcionalidade na narrativa histórica é um tema complexo e controverso. Alguns autores argumentam que a história é, por natureza, uma narrativa ficcional, uma vez que os historiadores selecionam e organizam os fatos de acordo com uma determinada perspectiva ou interpretação. Essa abordagem vê a história como uma forma de arte, em que o historiador é um narrador que utiliza técnicas literárias para produzir uma narrativa cativante e envolvente.²⁷

Outros autores, porém, criticam essa abordagem, argumentando que a ficcionalidade na história pode comprometer a veracidade dos fatos e distorcer a compreensão do passado. Eles defendem uma abordagem mais objetiva e científica, em que o historiador busca registrar os fatos de forma precisa e imparcial, sem inserir elementos fictícios ou distorcer a narrativa.²⁸

De maneira geral, a ficcionalidade na narrativa histórica pode ser avaliada por meio da análise crítica do texto. É preciso considerar a perspectiva do autor, os valores e ideologias que permeiam a narrativa, as fontes utilizadas, a consistência e coerência da narrativa, entre outros fatores. Além disso, é importante avaliar a intenção do autor ao utilizar elementos ficcionais e o impacto que esses elementos têm na compreensão do passado.²⁹

Na base desta discussão não poderíamos localizar também a questão do empirismo ou do realismo histórico como vetores mais ou menos intransponíveis sobre os quais se erige a história e o conhecimento histórico?

ChatGPT: Sim, a questão do empirismo e do realismo histórico também é relevante nessa discussão. O empirismo é uma corrente filosófica que sustenta que todo o conhecimento humano é baseado na experiência sensorial, e que, portanto, é possível construir uma história objetiva e factual baseada em fontes empíricas. Já o realismo histórico é uma abordagem que defende que é possível reconstruir o passado de forma objetiva, sem levar em consideração a subjetividade dos historiadores ou os contextos de produção das fontes.

No entanto, tanto o empirismo quanto o realismo histórico são perspectivas questionadas por muitos historiadores e filósofos da história. Argumenta-se que todo conhecimento humano é interpretativo e que não é possível chegar a uma compreensão objetiva e completa do passado. Além disso, é possível identificar nos discursos históricos a presença de elementos narrativos,

²⁷ Acredito que eu deveria ter perguntado quais são esses autores, pois tornaria a resposta ainda mais didática e representativa. Provavelmente os mais influenciados pelo pós-estruturalismo de Roland Barthes (1984). Seria, contudo, um erro incluir Hayden White (1995) ou Frank Ankersmit (2013) nesta rubrica. Ambos discutem a construção narrativa dos textos históricos – que não deixa de ser uma atividade criadora e uma representação dotada de maiores ou menores qualidades estéticas e literárias. Dizer que história é ficção é uma incompreensão construída, sobretudo, a partir da caricatura que Carlo Ginzburg (2006) tentou fazer de White.

²⁸ O contraste apresentado é apressado, nos debates sobre o tema é possível depreender gradações e posições intermediárias. O próprio Leopold von Ranke, para citar um historiador renomado, já dizia que a história é ciência e arte ao mesmo tempo (Ranke 2010). Ou seja, ela precisa de teoria e método, mas também de imaginação e criatividade humanas para existir.

²⁹ Um teórico brasileiro que seguiu esta trilha, inicialmente tomando como baliza o conceito de *mimesis* foi Luiz Costa Lima (1989; 1999; 2006).

ficcionalis e interpretativos, que não podem ser reduzidos apenas a fatos objetivos.³⁰

Nesse sentido, a crítica ao empirismo e ao realismo histórico faz parte de um movimento mais amplo que questiona a possibilidade de uma história objetiva e factual, e que valoriza a subjetividade e a pluralidade de perspectivas na construção do conhecimento histórico.

No Brasil e em vários países, cursos de graduação em história têm sido fechados, a carga horária do ensino de história tem diminuído drasticamente face a de outras disciplinas. Enquanto crescem disciplinas e cursos de programação, redes, ou computação, cursos de história diminuem. Como avalia esse quadro?

ChatGPT: É preocupante o fato de que os cursos de graduação em história estejam sendo fechados ou que a carga horária do ensino de história esteja diminuindo em relação a outras disciplinas. Isso pode refletir uma falta de compreensão sobre a importância da história como disciplina que permite a compreensão do mundo em que vivemos, além de enfraquecer a formação cidadã dos indivíduos.

Por outro lado, o aumento de disciplinas relacionadas à tecnologia e à computação reflete a crescente importância dessas áreas na sociedade contemporânea. No entanto, é importante ressaltar que a tecnologia não pode ser vista como uma panaceia para todos os problemas e desafios que enfrentamos hoje. A compreensão da história é fundamental para contextualizar os desenvolvimentos tecnológicos e para entender o impacto que eles têm na sociedade e na cultura.

Em vez de ver a história e as disciplinas relacionadas à tecnologia como concorrentes, é importante que haja uma complementaridade entre elas. A história pode contribuir para a formação de profissionais mais conscientes e responsáveis em relação aos desenvolvimentos tecnológicos, e a tecnologia pode ajudar na divulgação e no acesso ao conhecimento histórico.

Que tipo de cenário ou de futuro é possível depreender para a ciência histórica neste século?

ChatGPT: É difícil prever com exatidão o futuro da ciência histórica, mas é possível apontar algumas tendências e desafios que podem ser enfrentados ao longo do século XXI.

Por um lado, a história continuará a ser fundamental para a compreensão do passado, presente e futuro da humanidade. Com a globalização e a crescente interconexão entre diferentes partes do mundo, a história comparada e transnacional pode se tornar cada vez mais importante para compreender as relações entre sociedades e culturas.³¹ Além disso, o avanço das tecnologias digitais e o acesso a fontes cada vez mais diversas e fragmentadas podem levar a uma maior diversificação e sofisticação das metodologias históricas.

³⁰ Alguns destaques nessa perspectiva podem ser localizados, sobretudo, nas obras de Frank Ankersmit especialmente *Historical Representation* (2002) e *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation* (2012).

³¹ É o que defende, entre outros, Georg Iggers, Edward Wang e Supriya Mukherjee (2008) no já clássico *A global history of modern historiography*.

Por outro lado, a história também pode enfrentar desafios, como a redução do investimento em pesquisas em ciências humanas e sociais, a polarização política e ideológica, a desinformação e a manipulação de informações históricas para fins políticos ou ideológicos, entre outros. É importante que os historiadores continuem a trabalhar para manter a integridade da disciplina e promover o valor da pesquisa histórica para a compreensão crítica do mundo em que vivemos.

Muito obrigado pelas respostas.

ChatGPT: Por nada, foi um prazer conversar sobre História com você. Se tiver mais dúvidas no futuro, não hesite em me perguntar. Estou sempre à disposição. Até mais!

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Org.). *Introdução à História Pública*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- ANKERSMIT, Frank. *Historical Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- ANKERSMIT, Frank. *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. Cornell: Cornell University Press, 2012.
- ANKERSMIT, Frank. *Narrativismo y teoría historiográfica*. Santiago: Finis Terrae, 2013.
- ARAÚJO, Valdeir L. de; PEREIRA, Mateus H. *Atualismo 2.0*. Edição revista e ampliada. Vitória: Milfontes, 2022.
- AVELAR, Alexandre de Sá; VALIM, Patrícia. Apresentação do dossiê: Negacionismos e usos da história. *Revista Brasileira de História*, n. 41, v. 87, 2021.
- ÁVILA, Arthur, NICOLAZZI, Fernando (Org.). *A história indisciplinada*. Vitória: Milfontes, 2020.
- BARTHES, Roland. A escrita da história. In: *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENTIVOGLIO, Julio; TOSI, Verónica (Org.). *Do passado histórico ao passado prático: 40 anos de Meta-história*. Vitória: Milfontes, 2017.
- BENTIVOGLIO, Júlio; AVELAR, Alexandre de Sá (Org.). *O futuro da história: da crise à reconstrução de teorias e abordagens*. Vitória: Milfontes, 2019.
- BERNHEIM, Ernst. *Introdução à ciência histórica*. Vitória: Milfontes, 2021
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique (Org.). *Passados recompostos*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- CARR, Edward H. *O que é a história?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- DELGADO, Lucília de A. N.; FERREIRA, Marieta de Moraes. *História do tempo presente: desafios*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às Ciências Humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DOMANSKA, Ewa. *Encounters: Philosophy of history after postmodernism*. Richmond: University of Virginia Press, 1998.

- DOMAŃSKA, Ewa. Para Além do Antropocentrismo nos estudos históricos. *Expedições: Teoria da História & Historiografia*, v. 4, n. 1, 2013.
- DOSSE, François; DELACROIX, Christian; GARCIA, Patrick. *Historicidade*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2010.
- DOSSE, François. *A história em migalhas*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- DROYSEN, Johann G. *Manual de teoria da história*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GINZBURG, Carlo. O extermínio dos judeus e o princípio da realidade. In: MALERBA, Jurandir. *A História escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. A tarefa dos historiadores. In: MARTINS, Estevão R. C. *A história pensada*. São Paulo: Contexto, 2010.
- IGGERS, Georg G. et al. (Org.). *A global history of modern historiography*. Harlow: Pearson Longman, 2008.
- JENKINS, Keith. *A história repensada*. São Paulo: Contexto, 2004.
- KOSELLECK, Reinhart. Espaço de Experiência e Horizonte de Expectativa. In: *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Victor. *Introduction aux études historiques*. Paris, Hachette, 1898.
- LIMA, Luiz Costa. *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- LIMA, Luiz Costa. *História, ficção, literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LIMA, Luiz Costa. *Máscaras da mimesis*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber (Org.). *Breaking up time: negotiating the borders between present, past and future*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- MALERBA, Jurandir. *Fazendo história pública*. Vitória: Milfontes, 2021.
- MICHELET, Jules. *L'Oiseau*. Paris: Hachette, 1858.
- NORA, Pierre et al. (Org.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- OLIVEIRA, Maria da Glória. Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à História da historiografia. *História da Historiografia*, v. 11, n. 18, 2018.
- PAUL, Herman. *Hayden White*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- PIMENTA, João Paulo G. *O livro do tempo: uma história social*. Lisboa: Edições 70, 2021.
- RANKE, Leopold von. A história como ciência e como arte. In: MALERBA, Jurandir (Org.). *Lições de história: o caminho da ciência no longo século XIX*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- RICOEUR, Paul. *History and truth*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- ROUSSO, Henri. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Rio de Janeiro: FGV, 2016.
- ROVELLI, Carlo. *A ordem do tempo*. São Paulo: Objetiva, 2018.
- RÜSEN, Jörn. *Razão histórica*. Brasília: Unb, 2001.
- RÜSEN, Jörn. *Teoria da História: uma teoria da história como ciência*. Curitiba: Editora UFPR, 2015.
- SALOMON, Marlon J. *Heterocronias: estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ricochete, 2018.
- SCHAFF, Adam. *History & truth*. New York: Pergamon, 1976.

- SIMON, Zoltán Boldizsár. *Os teóricos da história têm uma teoria da história?* Reflexões sobre uma não-disciplina. Vitória: Milfontes, 2019.
- TURIN, Rodrigo. *Tempos precários: aceleração, historicidade e semântica neoliberal*. São Paulo: Zazie Edições, 2019
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história?* Lisboa: Edições 70, 2008.
- WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica no século XIX*. São Paulo: Edusp, 1995.

CONVERSA SOBRE TEORIA DA HISTÓRIA
COM O CHATGPT
Entrevista recebida em 20/02/2023 • Aceito em 15/04/2023
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

COELHO, Fabiano; LEITE, Eudes; PERLI, Fernando
(Org.). *História: O que é, quanto vale, para que serve?* São
Paulo: Letra e Voz, 2021.

DEFENDER A IMPORTÂNCIA
DA HISTÓRIA EM
TEMPOS DE CRISE

GUSTAVO BALBUENO DE ALMEIDA
Universidade Federal da Grande Dourados
Dourados | Mato Grosso do Sul | Brasil
gustavobalbueno@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-8988-2569

Para nós, historiadores de ofício, é redundante afirmar que nos últimos anos a História corre sérios riscos, devido a ataques sofridos de setores da sociedade ligadas, principalmente à ultradireita conservadora brasileira, e também internacional. Neste sentido, a disciplina se vê envolvida na grande crise política que envolve o Brasil desde, ao menos, o ano de 2013, quando os protestos que se tornaram conhecidos como “Jornadas de Junho” deram início a uma série de eventos que desembocariam no *impeachment* da presidenta Dilma Roussef, ocorrido em 2016, e a eleição de Jair Bolsonaro à presidência, em 2018. A figura deste político se tornou uma espécie de centro de reunião para inúmeras pessoas que compartilhavam um sentimento antipetista, que gradativamente misturou-se a uma capa de patriotismo e deu início a uma polarização que as eleições de 2022 não apenas não encerraram, como viram sua acentuação, o que sugere sua extensão para os anos seguintes.

E dentre os diversos discursos construídos por esse grupo em seu enfrentamento ao “sistema” brasileiro, a História foi um dos alvos escolhidos para constar em suas críticas. Nesse sentido, a disciplina e seus profissionais são creditados como manipuladores de informação, agentes de má-fé, que propositalmente criariam análises fraudulentas que coadunariam com o poder corrupto que a esquerda representa. Em suma, a História contribuiria para a instalação do “Comunismo” no país, regime esse que alegadamente visaria acabar com qualquer elemento “de bem” da sociedade, ao trazer consigo o fim da religião cristã, o aborto, e outros elementos imorais que devem ser banidos da nação.

E é a partir dessa percepção que os historiadores continuamente vêm recebendo ataques dessa parcela da população de maneira direta, seja através de compartilhamentos em redes sociais. Um dos exemplos destes ataques é de que o “cidadão de bem” deve aprender a História ensinada na escola pelos professores doutrinadores, e em um momento posterior, buscar aprender a História “verdadeira”, sem a contaminação da esquerda.¹ Assim, eventos como o golpe civil-militar de 1964 ganham status de “Revolução” por revisionistas, e situações como o massacre sofrido pelos povos originários desde a chegada europeia continente são relativizados ante a ideia da formação de uma nação cristã. Ao mesmo tempo, se legitimam politicamente as invasões às terras indígenas como algo necessário para o progresso da nação.

Portanto, se a reflexão em torno da utilidade da História para a sociedade faz parte da prática historiográfica de maneira cotidiana, realiza-la em um momento de crise, manifestada a partir de negacionismos e *fake News*, torna-se ainda mais necessária. Se é unânime na historiografia há ao menos um século que são as questões do presente que influenciam a construção de objetos de pesquisa por parte dos pesquisadores, nada mais natural que no momento em que a História enquanto disciplina é atacada, sua pertinência torne-se objeto de reflexões de uma maneira mais urgente. Nesse sentido, o livro “História: O que é, quanto vale, para que serve” busca trazer algumas destas reflexões. Ele foi organizado pelos professores Fabiano Coelho, Eudes Leite e Fernando Perli, todos da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), local onde, em outubro de 2018, ocorreu o XIV Encontro de História da ANPUH/MS, evento que deu a origem e o nome ao livro.

¹ Para a discussão sobre o status de “verdade” na História, sua validação por métodos e os limites da construção historiográfica, ver o clássico trabalho de PROUST, Antoine. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

Como destaca a então presidente da ANPUH nacional, professora Joana Maria Pedro, na abertura do livro (07), normalmente a escolha dos temas dos encontros de História desta instituição são definidos dois anos antes de sua realização, ao fim dos encontros que o precedem. Ou seja, nesse caso, a escolha do tema do Encontro de História da ANPUH/MS de 2018 ocorreu no ano de 2016, o que demonstra que os ataques à disciplina ocorrem de maneira contínua há anos. A definição dessa temática, segundo a autora, não se deu apenas no Mato Grosso do Sul, ocorrendo também nos encontros de diversas outras seções regionais da ANPUH, cujos principais temas correram em torno de “democracias, Ensino de História, ameaças, utopias e violências”. Cabe ressaltar que o evento sul-mato-grossense, em específico, teve início dois dias após o primeiro turno das eleições de 2018, cujo resultado já indicava uma tendência de vitória a Jair Bolsonaro no segundo turno, o que se comprovou semanas depois. Esse fato ditou os ânimos e falas de alguns palestrantes principais, incluindo a da própria Joana Maria Pedro (08).

Assim, a história do livro em questão tem uma trajetória de cinco anos, entre 2016, ano da idealização do tema para o encontro de 2018, e 2021, ano de seu lançamento. Nos mais de dois anos ocorridos entre o encontro e a publicação, como se sabe, o país assistiu a posse do presidente Jair Bolsonaro e o início de uma pandemia de caráter global, tratada por este e por seus apoiadores não como uma questão de saúde pública, mas como uma cruzada política em torno do conceito de “liberdade”, aos moldes estadunidenses, que levou, até o momento de escrita dessa resenha, a aproximadas setecentas mil mortes documentadas. Como a pandemia teve início em março de 2020, ela é apenas mencionada em um ou outro texto da coletânea, sem análises aprofundadas das ações do governo federal em relação a ela, até então.

A exposição do contexto de surgimento do livro, e sua relação com o seu tempo, permite uma melhor compreensão de seus textos, das escolhas dos temas, e também dos historiadores convidados. Alguns não participaram do evento, mas, devido aos seus objetos de pesquisa, permitem trazer relevantes contribuições para o entendimento de nossa história recente. Os temas, como não podiam deixar de ser, tomam como métodos principais a Teoria da História, a História do Tempo Presente e a História Pública², em muitos casos dialogando com dois ou os três deles ao mesmo tempo. Ainda que não haja uma divisão deliberada dos capítulos em partes temáticas, é possível perceber confluências ao longo deles. Muitas vezes, inclusive, temas próximos estão elencados em sequência, dando-se uma sensação de continuidade.

Porém, antes de salientar estas divisões, cabe destacar o primeiro capítulo, “As tempestades que habitam os paraísos: reflexões em torno das utopias no mundo contemporâneo”, de Durval Muniz de Albuquerque Júnior. O autor, em sua escrita poética e característica, dialoga com Walter Benjamin e chama a atenção para o cuidado que devemos ter enquanto historiadores para, ao estudarmos as violências do passado, não nos esquecermos de nos preocupar com as violências do presente. Neste sentido, ele responde aos que duvidam da utilidade da História, e dá um objeto proposital à profissão do historiador: a de denúncia dos problemas do presente, algo necessário para a conjuntura atual. De certa maneira, o propósito deste texto serve de guia aos demais que o sucedem.

² A História Pública, ao menos no Brasil, é uma temática recente, e sua discussão ainda é incipiente. Dentre os mais importantes trabalhos na área, ver: ALMEIDA, Juniele Rebelo de; MAUAD, Ana Maria; SANTHIAGO, Ricardo (Org.). *História Pública no Brasil: sentidos e itinerários*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

Os quatro próximos textos, por sua vez, entram na seara da História Pública, nas maneiras da divulgação histórica em tempos digitais e de expansão audiovisual dos meios de comunicação, das redes sociais, bem como nas maneiras de recepção e ressignificações dos conteúdos históricos divulgados por estes meios. O texto “Visitar os mortos, compreender a vida. Para quê serve a História?”, de Eudes Leite e Fabiano Coelho, é dividido em duas partes. Num primeiro momento, os autores realizam a trajetória da disciplina histórica no país desde o período imperial até o século XXI, destacando suas alterações em correlação com conjunturas históricas e historiográficas mundiais. Em um segundo momento, eles analisam que chamam de “O negacionismo como negócio” (42), tomando como objeto o grupo comercial “Brasil Paralelo”, que, destarte se apresentam como “apartidários e imparciais”, realizam um trabalho de revisionismo histórico que beneficia politicamente as direitas. Um dos exemplos, dentre outros, se dá no documentário “1964: entre armas e livros”, no qual, sem apresentar qualquer tipo de método que se aproxime de uma análise historiográfica, “critica a historiografia acadêmica, universitária, como se fosse ficção, sugerindo que os professores das universitárias seriam todos de esquerda, e não reconheceriam os méritos do golpe de 1964” (p46).

O negacionismo também é tema do texto de Sônia Meneses, “Negacionismo à brasileira: os desafios de pensar a História em tempos de pós-verdade”. A autora relaciona as redes sociais e as *fake News*, e como essas influenciam a compreensão do passado por parte de grupos sociais. Ao fim do texto, ela analisa algumas respostas a uma postagem da embaixada alemã do Brasil, que buscava esclarecer como o Nazismo era visto na Alemanha. A postagem, segundo Meneses, tornou-se um palco de disputa, com pessoas negando o holocausto, relativizando ações nazistas, igualando o Nazismo ao Comunismo, ou mesmo o questionamento se a Alemanha seria capaz de escrever a sua própria História.

Os dois textos seguintes, ainda no campo da História Pública, analisam meios de comunicação e sua divulgação da História para o grande público. Fernando Perli, em seu texto “A História e o público amplo: um ensaio sobre divulgação histórica no Brasil”, toma como fontes as revistas de História destinada às bancas de revista, que visavam uma divulgação historiográfica séria, porém, com textos acessíveis ao público não-especializado. O autor analisa a Revista de História da Biblioteca Nacional (RHBN), a Aventuras na História e a História Viva, concluindo que o diálogo e aprendizado mútuo entre historiadores e jornalistas pode ser um bom caminho para a realização dessa divulgação.

Já o texto de Edvaldo Correa Sotana, “História Pública, televisão, e a experiência *History*”, não é tão esperançoso quanto o anterior. Ao comparar o canal *History*, tanto no Brasil, quanto nos EUA, com experiências televisivas de História em outros países (especialmente na França), o autor demonstra que há por parte do canal uma falta de comprometimento com uma divulgação historiográfica mais séria, à maneira das revistas analisadas por Fernando Perli. A proposta *History* visa mais o entretenimento que um conhecimento mais “tradicional” e “professoral”, segundo as palavras do presidente da emissora. Como exemplo, o autor trata da polêmica envolvendo historiadoras profissionais, como Mary Del Priory e Isabel Lustosa, e Leandro Nardoch, criador da série “Guia politicamente incorreto da História do Brasil”, que as entrevistou sem esclarecer o objetivo do programa, e usaram suas falas fora de contexto. Nardoch, que tem boas relações com canais conservadores, já chamou

professores universitários de membros de “grupinhos ideológicos irrelevantes” (107).

O próximo eixo temático encaixa-se na “História do Tempo Presente”, privilegiando a História político-social. Vitor Wagner Neto de Oliveira, no texto “Movimentos sociais na contemporaneidade: o historiador e seu tempo”, analisa os movimentos sociais brasileiros desde o fim da década de 1970, suas alterações conjunturais, e sua relação com os governos democráticos a partir 1985, principalmente nos governos petistas, entre 2003 e 2016, momento no qual o envolvimento, inclusive na ocupação de cargos, se deu de maneira mais íntima. Mariana Esteves de Oliveira, por sua vez, no texto “Educação no tempo presente: cenário político e notícias do dia seguinte”, analisa primeiro ano de governo Bolsonaro, em um período ainda pré-pandêmico, a partir de notícias dos principais portais do país. A autora se atenta mais profundamente à questão da educação e dos projetos da extrema-direita para ela, que teriam se iniciado ainda no governo de Michel Temer, a partir do Teto de Gastos, que limitou um maior investimento em educação. Também está no campo de análise da autora os mandatos de Ricardo Vélez e Arthur Weintraub no Ministério da Educação, e os seus projetos de governo de desconsiderar a nomeação dos reitores eleitos por suas respectivas comunidades acadêmicas, e a nova resolução do MEC, de 2019, que alterou a formação dos professores sob uma perspectiva neoliberal.

Já Luís Carlos Castrillon Mendes, no texto “Narrativas ‘didatizadas’ da nação: memórias em disputa, identidades em conflito”, aproxima-se da História da Educação e do Ensino de História. O autor aponta um novo caminho para um ensino que vise formar uma nova identidade brasileira, fundada não mais na ideia colonizadora, que a fundou nos séculos XIX e XX, mas em uma educação que se atente às minorias sociais e que amplie a cidadania. O autor sustenta que, apesar de haver algumas determinações no PNL D e nas PCN’s, de 2015, que apontem para esse caminho, essa perspectiva ainda não se encontra nos livros didáticos.

O texto “Guerras culturais, neoconservadorismo e o tempo presente”, de Reinaldo Lindolfo Lohn, traz uma primorosa discussão, apoiada na História Cultural, do fenômeno que ele chama de neoconservadorismo. Para tal, ele reconstitui a História do conservadorismo desde seu surgimento, ao fim do século XVIII, suas apropriações ao longo do tempo, e privilegiando o século XX, a partir da História do surgimento do neoconservadorismo nos EUA, sua relação com o neoliberalismo, sua apropriação no Brasil, e sua acentuação desde o período Trump, estendendo-se para o Bolsonarismo. Se o texto de Durval Albuquerque serve como um guia para os demais, este texto age como um grande resumo panorâmico das questões centrais discutidas na coletânea. Não à toa, é o último texto do livro.

Reservamos o espaço final da nossa resenha para mencionar o texto da professora Marlene de Fáveri, “O Ensino e a pesquisa em História podem prescindir da categoria gênero para a análise social?” e tal escolha se dá por dois motivos. O primeiro é o seu destaque em relação aos demais, por ter pretensões claramente mais metodológicas, ao defender substancialmente o conceito de gênero não só para os estudos históricos, mas para todas as Ciências Humanas. O segundo motivo se deve à motivação de seu surgimento, afinal, ele foi escrito como uma resposta aos ataques intelectuais e no âmbito judicial sofrido pela autora em 2016, vindo de uma de suas orientandas de mestrado, que a denunciou por perseguição religiosa e doutrinação de gênero, pois a estudante não considerava necessário o uso de tal categoria para a realização de seu trabalho.

Marlene de Fáveri, então, utiliza sua experiência de vinte e sete anos trabalhando com o tema para explicar sua relevância. Nesse caso, em especial, portanto, o objeto do texto da autora não se dá apenas a partir da atual conjuntura atual do país, mas também, de um caso diretamente vivida por quem escreve. Infelizmente, neste caso, a professora sofreu pessoalmente os efeitos dos temas que formam o objeto principal de análise da coletânea: a violência política.

As eleições de 2022, a nível do poder executivo, tiraram o presidente Jair Bolsonaro do poder, a partir da vitória de Luís Inácio Lula da Silva para o cargo da presidência da República. Porém, o bolsonarismo, como um resumo das características da extrema-direita ultraconservadora, se mostrou um personagem político permanente. Essa constatação se dá não apenas na votação expressiva de Jair Bolsonaro, mas também na eleição de diversos dos bolsonaristas “raízes” no senado e na câmara federal. Por isso mesmo, as discussões do livro “História: o que é, quanto vale, para que serve”, continuam totalmente pertinentes para a compreensão das práticas de confronto, negacionismos — não apenas da História — e disseminação de *Fake News* por essa parcela da direita, e também para a compreensão de nossa atual conjuntura. Para além das análises e interpretações sobre a História do Tempo Presente, a Teoria da História e a História Pública, por fim, podemos afirmar que a força do livro também está na sua capacidade de apresentar diversas aplicabilidades teóricas e metodológicas para a inspiração e uso do leitor especializado, indicando novos caminhos para a escrita da História em tempos tão perigosos para a credibilidade da disciplina.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Juniele Rebelo de; MAUAD, Ana Maria; SANTHIAGO, Ricardo (Org.). *História Pública no Brasil: sentidos e itinerários*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.
- PROUST, Antoine. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DEFENDER A IMPORTÂNCIA DA HISTÓRIA EM
TEMPOS DE CRISE

Artigo recebido em 05/02/2023 • Aceito em 03/04/2023
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

26 | 1 · 2023

journal of
theory of
history

revista de teoria da história

Na Teoria da História e da
Literatura há Questão
Racial, em Teoria
In Theory of History and
Literature there is a Racial
Question, in Theory

26 | 1 · 2023

editado por

Allan Kardec Pereira

Ana Carolina Barbosa

Fernando Baldráia

Marcello Felisberto Moraes De Assunção

Maria Dolores Sosin Rodriguez

FH | **UFG**
FACULDADE DE
HISTÓRIA | UNIVERSIDADE
FEDERAL DE GOIÁS