

# revista de teoria da história

26 | 2 · 2023

# journal of theory of history

# revista de teoria da história

Pensamento Latino-Americano  
identidades, redes e produção  
de conhecimento  
Pensamiento latino-americano  
intelectuales, historiografía y  
producción de conocimiento

26 | 2 · 2023

editado por

*Sabrina Costa Braga*

*Thiago Prates*

*Raul Lanari*

**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. Durval Mello Rangel | Universidade Federal do Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil  
Dr. Marcelo Durão Rodrigues da Cunha | Instituto Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil  
Dr. Mateus Henrique de Faria Pereira | Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil  
Dr. Pietro Gori | Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal  
Dr. Tiago Santos Almeida | Universidade Federal de Goiás Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr. Thiago Lenine Tito Tolentino | Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Minas Gerais, Brasil  
Dr. Thiago Lima Nicodemo | Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil  
Dr. Walderez Simões Costa Ramalho | Universidade Estadual de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil  
Dr.ª Walkiria Oliveira Silva | Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, Minas Gerais, Brasil

## | Conselho Científico

Dr. Alfonso Maurizio Iacono | Università degli Studi di Pisa, Pisa, Itália  
Dr. Alexandre Escudier | Centre de recherches politiques de Sciences Po (FNSP), Paris, França  
Dr. Anderson Zalewski Vargas | Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil  
Dr. Arthur Alfaix Assis | Universidade de Brasília Brasília, Brasil  
Prof. Bennett Gilbert | Portland State University Portland, Oregon, EUA  
Dr. Carlos Oiti Berbert Junior | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr. Cristiano Arrais Alencar | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior | Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil  
Dr. Estevão Rezende Martins | Universidade de Brasília, Brasília, Brasil  
Dr. Fernando Felizardo Nicolazzi | Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil  
Dr. Fernando José de Almeida Catroga | Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal  
Dr.ª Francismary Alves Silva | Universidade Federal do Sul da Bahia, Itabuna, Bahia, Brasil  
Dr. Fulvio Tessitore | Università degli Studi di Napoli Federico II, Nápoles, Itália  
Dr. Henrique Espada Rodrigues Lima Filho | Universidade Federal de Santa Catarina Florianópolis, Santa Catarina, Brasil  
Dr.ª Joana Duarte Bernardes | Universidade de Coimbra Coimbra, Portugal  
Dr. Luis Reis Torgal | Universidade de Coimbra Coimbra 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 Saggi | 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](mailto: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. 1, n. 1 (2009). – Dados eletrônicos. – Goiânia : Universidade, 2009.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.

Modo de acesso: World Wide Web:

<https://www.revistas.ufg.br/teoria/index>

Semestral

Descrição baseada em: v. 26, n. 2 (2023)

ISSN: 2175- 5892

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

CDU: 930.1

Bibliotecária responsável: Adriana Pereira de Aguiar / CRB1: 3172

## índice

### DOSSIÊ

*Pensamento Latino-Americano  
identidades, redes e produção de conhecimento*

*Pensamiento latino-americano  
intelectuales, historiografía y producción de conocimiento*

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ | 5 • 14

*Naturaleza, Etnicidad y Democracia  
una Re-Lectura de Nuestra América de José Martí*  
STEFAN RINKE | 15 • 27

*O Projeto Educativo-Pastoral dos Intelectuais da Libertação  
e suas Estratégias de Difusão na América Latina*  
MAIRON ESCORSI VALÉRIO | 28 • 44

*Revista Ciclón  
Redes de Sociabilidade e Polêmicas Intelectuais Durante a Ditadura de Fulgencio Batista*  
CAROLINE DRUMMOND | 45 • 59

### LIVRE

*The Concept of Individuality in  
Friedrich Meinecke's Early Work*  
MARCELO DURÃO RODRIGUES DA CUNHA | 60 • 82

*Outono da Teoria?  
Sobre o significado de uma teoria do conhecimento histórico sem história*  
SÉRGIO RICARDO DA MATA | 83 • 103

## ENSAIOS

Mudança, Permanência & Razão  
LUIZ SÉRGIO DUARTE | 104 • 120

## TRADUÇÃO

A Escrita da História como Crítica  
JOAN W. SCOTT | 121 • 140

## ENTREVISTA

Colonialidad y Decolonialidad Combativa  
*Entrevista con Nelson Maldonado-Torres*  
CLÁUDIA MORTARI & MARCELLO F. MORAIS DE  
ASSUNÇÃO & LUÍSA TOMBINI WITTMANN & TATHIANA  
C. DA SILVA ANIZIO CASSIANO | 141 • 164

## RESENHAS

Historiografia, Memórias e Lutas Sociais  
*Tecituras da Balaiada*  
FRANCISCO GLEISON DA COSTA MONTEIRO | 165 • 176

Tempo, Espaço e Subjetividades  
*A Emergência do Conceito de Colonialidade do Ser*  
ANA LUIZA RIOS MARTINS | 177 • 183

# PENSAMENTO LATINO-AMERICANO

## *identidades, redes e produção de conhecimento*

### *Apresentação*

#### A IDEIA E O CONCEITO DE AMÉRICA LATINA

Há um pensamento latino-americano? Em caso de resposta positiva, o que o constitui e como concebê-lo no tempo? As possíveis respostas a essas perguntas levam ainda ao questionamento sobre o que é, afinal, a América Latina, e como a ideia/conceito alterou-se ao longo da história. A discussão sobre o conceito e a ideia de América Latina não é uma novidade. Políticos apropriaram-se desse construto ainda no século XIX, pouco após a sua criação, não apenas para diferenciar-se de seu outro vizinho ao Norte, os Estados Unidos, mas também para condenar seus desígnios e práticas imperialistas.

Ao traçar um panorama das interpretações da história latino-americana, Octavio Ianni (1993, 9-10) afirma que “a formação do pensamento latino-americano pode ser vista como a história da ideia de América Latina”, uma ideia que passa por crises, se recria e se reorienta várias vezes ao longo dessa história, de forma a se colocar como “uma síntese de multiplicidades e contrapontos”. Para refletir sobre como a América Latina se pensa, Ianni recorre à referência a García Márquez em seu romance *O general em seu labirinto* sobre os últimos momentos de um Simón Bolívar como libertador impossível. O labirinto latino-americano se apresenta em sua imprecisão de contornos geográficos, culturais e identitários.

Tratar a ideia de América Latina como um conceito vai ao encontro da definição de Koselleck (2006, 109) acerca da passagem da palavra ao conceito com a agregação das “circunstâncias político-sociais e empíricas, nas quais e para as quais essa palavra é usada”. O conceito como objeto de investigação também foi abordado há décadas por intelectuais como Arturo Ardao (1980; 1987) e Miguel Rojas Mix (1991; 1992) sobretudo em relação à sua origem e ao

imaginário ao seu redor. Bethell (2009) aponta para um consenso entre historiadores de que a origem do termo América Latina é francesa, uma expressão utilizada por intelectuais franceses para justificar o imperialismo no México à época de Napoleão III tomando a ideia de América Latina como um anexo da noção de latinidade. O argumento seria o da existência de uma unidade entre os povos “latinos”, uma afinidade linguística e cultural que tomava a França como líder natural e nação defensora contra a influência anglo-saxã, particularmente dos Estados Unidos, de modo que se incluía na concepção de uma América Latina, também uma raça latina diferente de uma raça anglo-saxã. A expressão “*race latine*” foi utilizada em consonância com a ideia e o termo América Latina pela primeira vez por Michel Chevalier, conselheiro de Napoleão III, em *Lettres sur l'Amérique du Nord* de 1836. Arturo Ardao (1980, 91-98) destaca José María Torres Caicedo, poeta e jornalista colombiano, como um dos primeiros a passar da ideia de uma América Latina para o nome América Latina. Segundo o próprio Torres Caicedo (1875, 151), desde 1851 tentou-se qualificar a América Espanhola como latina em um apelo dos “*pueblos del sur*” contra a “*América en el Norte*”. Já Rojas Mix (1992) destaca Francisco Bilbao como um dos primeiros a expor, em 1956, suas ideias em termos de uma “*unidad latinoamericana*”. Mónica Quijada (1998, 597), em sua análise sobre as origens do conceito, critica a defesa da paternidade francesa do conceito, argumentando justamente que ele teria sido elaborado em 1856 nas Américas.

A ideia de uma unidade latino-americana que diferenciava e afastava a América Latina da América do Norte, particularmente dos Estados Unidos, abarcou o termo América Latina, mas não a hegemonia francesa nesta América Latina. Podemos afirmar sem que isso gere muitas discordâncias que tal ideia antecede o termo, afinal, entre as décadas de 1850 e 1860, muitos dos intelectuais e escritores que passaram a utilizar o termo América Latina o relacionavam à ideia anteriormente propaganda por Simón Bolívar de uma identidade e unidade latino-americana (mesmo que ainda não nesses termos) supraregional que distinguia a “*Nuestra América*”<sup>1</sup> da “*outra América*”. Há de se destacar, entretanto, o fato para o qual Mignolo (2005, 57-58) chama a atenção de que os conceitos de “*raza latina*” e “*Latinoamérica*” foram utilizados pelas elites *criollas* da América Hispânica para dar destaque às suas raízes europeias separando-os como brancos em contraposição às massas de indígenas, mestiços e negros escravizados. Dessa forma, em meados do século XIX, a ideia de América Latina se forma a partir de uma identificação inevitável entre a formação dos modernos Estados-nação nas Américas e as suas histórias imperiais que, ao sul, remetiam a uma civilização européia, latina e católica. É assim que, inicialmente, esse conceito reproduz relações de poder e exclusão que se iniciaram no período colonial e que marcam sua ligação com as noções de Colonialidade e Modernidade.

A imprecisão conceitual do que é América Latina não pode ser separada da popularidade do seu uso atual, que certamente se distanciou e se modificou desde sua origem de seu uso em meados do século XIX. Como se passa, então, do conceito de América Latina como justificativa da união de uma raça latina para uma imagem muito mais múltipla e nuançada como a colocada por Ianni? Há fases e concepções muito variadas do que se convencionou chamar de América Latina. Como dito, o México foi a principal localidade da malograda tentativa de expansionismo francês, de modo que pensando a própria história

---

<sup>1</sup> *Nuestra América* é o título da influente obra de José Martí (1853-1895) analisada pelo artigo de Stefan Rinke que compõe este dossiê.

mexicana, podemos verificar uma face da mudança daquela pretensa e inicial identidade latino-americana.

A Revolução Mexicana de 1910 é o primeiro evento do século XX latino-americano a ser chamado de revolução com o adendo de um caráter social, o que se deve à intensa mobilização popular e às disputas políticas e de memória que acompanharam o pós-revolução. A revolução é marco de uma mudança intelectual na maneira de ver e teorizar o papel dos mestiços e dos camponeses indígenas na composição do Estado nacional em contraposição a como Porfirio Díaz tinha em torno dele uma rede de intelectuais que postulava que o “sangue empobrecido” do México deveria ser melhorado por meio de “altas doses de sangue forte, fornecido sob a forma da imigração [europeia]” (Sierra apud Gerstle 2008, 421). É nesse contexto que José Vasconcelos (1881-1959) escreve o ensaio *La raza cósmica* (1925), no qual ele procura reinventar a concepção oitocentista de raça abandonando o foco cientificista para forjar uma nova identidade para o povo mexicano que se pautasse em uma espécie de transcendência metafísica a partir união espiritual de tipos humanos diferentes. Essa nova identidade visaria reorientar o lugar que o povo mexicano em particular, e o latino-americano em geral, ocuparia na história.

A obra de José Vasconcelos foi influente na literatura latino-americana, a exemplo da obra *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz, mas principalmente nas reflexões que marcaram a abertura para a tentativa de superação da predominância das teorias eugenistas nas Américas e para uma nova maneira de se pensar a questão da multiplicidade racial, como acontece no Brasil notadamente a partir de *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freyre. Longe de definirem essas discussões, tais obras apontam para uma ampliação necessária das identidades nacionais na América Latina e, conseqüentemente, para uma mudança no próprio conceito de América Latina como unida por uma identidade cultural em comum.

O tema da identidade cultural atravessa a reflexão de diversos autores que representam o que poderíamos denominar correntes intelectuais na América Latina (arielismo, indigenismos etc) e perpassa, quase sempre, os debates sobre tradição e os imaginários e propostas de modernização (Devés Valdés 2000, 15-21). Além disso, tais debates incorporaram na historiografia a busca pelo caráter nacional e as origens das nações em meio a instabilidades políticas diversas e uma população de composição múltipla. Um vínculo intelectual possível, portanto, entre os países latino-americanos pode estar justamente na busca por traçar identidades possíveis e nas “redes intelectuais” (Wasserman 2004, 52) criadas a partir da colocação de tais problemas.

Outra possibilidade para se pensar tal vínculo foi aberta pelos estudos “decoloniais”, especialmente a partir da emergência da corrente autodenominada “Modernidade/Colonialidade” e dos estudos a respeito da colonialidade do poder que perpassa a construção - material e simbólica - das nações latinoamericanas à imagem e semelhança do colonizador. Autores como Walter D. Mignolo (2003), Aníbal Quijano (2005), María Lugones (2008) e Silvia Rivera Cusicanqui (2021) colocaram em perspectiva as dinâmicas de dominação social, racial e de gênero que atravessaram a construção da América Latina, encontrando ecos, no Brasil, na obra de Lélia Gonzalez, Ailton Krenak (2019; 2020; 2022) e Davi Kopenawa (2015), dentre outros, que implodem as fronteiras nacionais e defendem uma visada mais ampla para os processos ocorridos na *Latinoamérica* a partir de sua conquista pelos europeus. Emergem desse pensamento identidades insurgentes, comprometidas com pautas do tempo

presente e questionadoras dos símbolos nacionais, em movimento que redundava, contemporaneamente, na derrubada e nas intervenções de/em monumentos oficiais em busca de reparação histórica no âmbito das políticas de memória.

Se existe uma “teoria latino-americana” e se ela está diretamente ligada à afirmação de uma identidade, em que ela corrobora ou rompe com dinâmicas de dominação material e simbólica historicamente construídas? Como garantir, dentro desse amplo debate, lugares de enunciação para diferentes visadas a respeito do processo de construção da América Latina como elemento de pensamento e base para a ação política em bases democráticas? Emerge da obra desses e outros autores uma espécie de “contra-teoria” latino-americana que aponta para demandas identitárias e materiais dos povos afro-ameríndios e para a legitimação de seus conhecimentos como epistemologias nativas e relevantes ao fazer social no passado e no presente. O impacto desses autores no campo intelectual latino-americano e, mais especificamente, brasileiro foi enorme à medida em que se associou a “viradas” nas políticas voltadas para o patrimônio cultural e a promoção do direito à memória no continente.

O Brasil e a América Latina: (des)encontros e histórias comuns?

Em 2009 Leslie Bethell, renomado brasilianista, publicou na revista *Estudos Históricos* um polêmico artigo sobre o não-pertencimento do Brasil ao que se convencionava chamar América Latina. O historiador inglês argumentou que o governo imperial e republicano brasileiro esforçaram-se para criar uma distância de seus vizinhos sul-americanos, ao passo em que reforçavam seus laços simbólicos com o legado português e com a política estadunidense, e que, por outro lado, diversos intelectuais brasileiros viam-se como parte das Américas, mas identitariamente distintos da América Espanhola. Para Bethell, o Brasil foi incluído na América Latina a partir de iniciativas externas, ou seja, a partir do momento em que estadunidenses, europeus e outros latino-americanos os incorporaram naquele conjunto. Essa perspectiva apenas ganharia força após a Segunda Guerra Mundial, sobretudo a partir da década de 1960, quando a Revolução Cubana e os discursos terceiro-mundistas criaram a imagem de uma América Latina pobre, oprimida, problemática e rebelde que facilitou a inclusão do Brasil. A expansão da política externa regional brasileira em finais dos anos 1990 e começos dos anos 2000 complementaria esse processo. Entretanto, Bethell mostrou-se cético. De fato, a maior parte do seu artigo dissertou sobre a mútua exclusão entre brasileiros e latino-americanos e o autor termina por concluir que

É chegada a hora de o mundo parar de considerar o Brasil como parte daquilo que, na segunda metade do século XX, foi chamado de América Latina, um conceito que seguramente perdeu a utilidade que talvez tenha tido alguma vez (Bethell 2009, 314).

A polêmica aberta por Bethell incomoda aos (latino)americanistas brasileiros por levantar uma questão bastante simples, porém importante: escrever a história da América Latina consiste em escrever uma história do Outro ou uma história de si a partir de um marco maior? Dito de forma mais simples: há um lugar para o Brasil nas histórias da América Latina? A pergunta encontra ecos nas formas que as tradições intelectuais nos diversos países latino-americanos pensaram as identidades nacionais. Em grande medida, há uma separação entre Brasil e América Latina resultante das escolhas presentes nas elaborações de histórias pátrias, ou seja, em marcos estritamente nacionais, e nas necessidades da historiografia profissional em delinear um campo autônomo

(História das Américas ou História do Brasil), algo não exclusivo à academia brasileira. Entretanto, é comum notar que em outros países sul-americanos os diversos cursos superiores de História integram a narrativa dos passados nacionais ao continental pautados, sobretudo, em uma suposta herança política e administrativa comum, ou seja, nas divisões coloniais e nas fronteiras que precederam a formação dos estados nacionais.

Há de se reconhecer, portanto, que a perspectiva da separação é também permeada por uma certa ideia de excepcionalidade histórica utilizada por alguns grupos para pensar e inventar a identidade nacional desde o século XIX e que continua a exercer sua influência no imaginário brasileiro. Isto não implica a total desconexão entre a produção intelectual brasileira e a de seus vizinhos. Desde o século XIX o Brasil recebeu diversos viajantes e exilados sul-americanos, o que propiciou certo intercâmbio de ideias e práticas. Entretanto, após o advento da república e da Primeira Conferência Pan-Americana (1889-1890), o país progressivamente inseriu-se em uma rede intelectual americanista que questionava as identidades e devires nacionais.

Como bem demonstrado por Katia Baggio (1998), diversos intelectuais passaram a indagar sobre as relações entre o país e o continente americano a partir de perspectivas que reforçavam a excepcionalidade nacional, seja pelo seu passado monárquico e por suas suas conexões com a Europa (Eduardo Prado, *A Ilusão Americana*, 1893) ou pela ordem e estabilidade trazidas pelo Império (Oliveira Lima, *Impressões da América Espanhola*, 1904-1906), ambos igualmente críticos aos pan-americanismos que colocavam os Estados Unidos como líder natural da região. Outros autores, entretanto, trataram de aproximar o Brasil de seus vizinhos latino-americanos, e de opô-los em conjunto ao imperialismo estadunidense, ainda que reconhecessem as diferenças nas formações sociais de cada país (Manoel Bomfim, *A América Latina: males de origem*, 1903; *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, 1929).

Essas reflexões díspares, muitas vezes permeadas por estereótipos negativos, assim como a dos entusiastas do pan-americanismo como Joaquim Nabuco e Euclides da Cunha, traziam dois pontos em comum, a saber, a comparação da história brasileira e a de seus vizinhos, e a pergunta sobre o destino de tais nações. Desta maneira, é interessante notar que essas narrativas sobre a identidade, o passado e o futuro brasileiro terminaram por retirar o país de um suposto isolamento e incorporaram a análise da realidade nacional a um marco continental mais amplo, ainda que algumas dessas indagações levassem à recusa de uma história e um devir comuns.

A inserção do Brasil na história e na historiografia latino-americana também foi levada à cabo nos países vizinhos. De fato, entre as décadas de 1920 e 1940 surgiu no Cone Sul uma rede de intelectuais dedicada a traduzir e disseminar as histórias nacionais da região, encabeçada por historiadores como o argentino Ricardo Levene e Emilio Ravignani (Rota 2022). Essa rede reforçava o caráter “americanista” apontado por Bethell, ou seja, uma história continental que não separava por completo Brasil, Estados Unidos e a América Hispânica, embora tendesse a ignorar ou marginalizar as outras Américas (índigena, francesa ou holandesa).

Posteriormente novos repertórios ideológicos e metanarrativas supranacionais colaboraram para que as histórias de Brasil e América Latina fossem entremeadas juntas, sobretudo após a disseminação dos discursos desenvolvimentistas da Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL), da expansão do marxismo como instrumento de análise histórica e do

surgimento da Teoria da Dependência. Apesar das diferenças entre essas correntes e de seus matizes internos, é possível afirmar que todas inventaram uma América Latina situada na periferia do capitalismo global e subordinada aos Estados Unidos e Europa, mesmo após as suas independências. Isso garantia à região, o Brasil incluso, uma certa homogeneidade e permitia a elaboração de uma história comum. Novos repertórios teóricos e conceitos fundamentaram essa leitura, sobretudo as releituras da tese leninista sobre o imperialismo, as teses cepalinas do centro e periferia e da deterioração dos termos de troca e, por fim, a “lei” trotskista do desenvolvimento desigual e combinado que serviria de fundamento para as vertentes marxistas do dependentismo. Tais teorias eram amplamente fundamentadas em uma leitura específica do passado que buscava entender as causas da pobreza, submissão e do “subdesenvolvimento” latino-americano.

Não tardou, portanto, para que historiadores e ensaístas incorporassem esses temas em suas obras e pensassem a América Latina a partir de um *problema comum*. Livros como *América Latina: un país* (1949) e *Historia de la Nación Latinoamericana* (1968) do trotskista argentino Jorge Abelardo Ramos e o polêmico e altamente popular *Las Venas Abiertas de América Latina* (1971) do uruguaio Eduardo Galeano são exemplos dessa tentativa de narrar um passado compartilhado no qual o Brasil era uma peça central.

A circulação dessas ideias e discursos ganhou imensas proporções e logo recebeu o reconhecimento, e a crítica, de intelectuais estadunidenses, europeus e, também, de outras periferias. O dependentismo e o desenvolvimentismo foram considerados, antes do surgimento dos postulados decoloniais, algumas das principais contribuições do *pensamento latino-americano* para as ciências sociais e para a economia. Eles contribuíram, também, para a disseminação de uma imagem da América Latina como um conjunto. Ademais, essas narrativas também conquistaram os mercados internacionais, fomentados pelo fenômeno editorial do chamado *boom* latino-americano e pela epopéia revolucionária cubana. O livro de Eduardo Galeano, por exemplo, conta com pelo menos 18 traduções oficiais e centenas de edições.

Essas leituras das realidades e passados latino-americanos surgidas no pós Segunda Guerra Mundial continham uma interessante mudança de paradigma em relação às interpretações anteriores: elas pensavam a América Latina a partir da perspectiva da modernização e da geopolítica econômica (Devés Valdés 2000). Diferenciar-se do Outro americano, os Estados Unidos, não estava pautado em diferenças identitárias, religiosas ou espirituais, mas sim nas relações econômicas e políticas estabelecidas no sistema capitalista.<sup>2</sup> A América Latina não seria marcada principalmente por traços culturais comuns ou por uma alma transcendental que a tornava distinta de outras regiões, mas sim pelo seu passado de exploração colonial, pelo extrativismo e dificuldade de industrializar-se e pela pobreza. Isso implicava também um horizonte compartilhado e a busca por soluções comuns. O deslocamento da cultura para a geopolítica permitiu que o Brasil fosse facilmente inserido nessa América Latina. A sua língua, a sua colonização portuguesa e a sua excepcionalidade imperial eram secundários se comparados à sua configuração subdesenvolvida, dependente e explorada por atores do capitalismo global.

---

<sup>2</sup> Não buscamos reduzir os pensamentos latino-americanistas dos chamados Longos Anos 1960 ao paradigma modernizador. Diversos grupos da intelectualidade latino-americana buscaram (re)descobrir e (re)definir as identidades nacionais e o “povo”. Conferir Ridenti (2014) e Schmiedecke (2022).

Parte da intelectualidade brasileira aderiu a esse impulso “latino-americanizador”. A iniciativa foi fortalecida pelo crescimento da indústria cultural e das camadas letradas, mas também pelo aumento de intercâmbios intelectuais propiciados por instituições internacionais (CEPAL, CLACSO, FLACSO etc), redes revolucionárias em Cuba e no Chile e, paradoxalmente, pelos exílios impostos pelas ditaduras militares nos anos 1960 e 1970 que levaram à circulação e aos (des)encontros dos mais variados grupos. A aproximação entre brasileiros e outros latino-americanos ganhava, portanto, uma dimensão maior do que em períodos anteriores, fosse pelo trabalho compartilhado, como Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, ou pelo deslocamento de grupos inteiros para o exterior, caso da rede dependentista mineiro-brasiliense conformada por Vânia Bambirra, Theotonio dos Santos e Ruy Mauro Marini, acolhidos por chilenos e mexicanos.

Um dos casos mais exemplares é, talvez, o de Darcy Ribeiro (Costa 2023). O antropólogo e educador brasileiro construiu e se inseriu em uma vasta rede latino-americanista e tratou de pensar Brasil e América Latina de formas conectadas. Ribeiro instalou-se e participou ativamente da vida intelectual e política de países como Uruguai, Chile, México e Peru, e organizou debates e propostas de reformas do ensino superior a partir da concepção de uma “Universidade Latino-Americana”. Diversos de seus textos publicados ao longo dos anos 1960-1980, compilados em *América Latina: Pátria Grande* (2012), tratam de elementos que caracterizariam as culturas latino-americanas, as suas tipologias políticas e, em suas palavras, a “uniformidade sem unidade”. Os temas elencados retomam os debates que apresentamos nos parágrafos anteriores: as elites autoritárias, os debates sobre atraso e progresso, a pluralidade cultural, o eurocentrismo em um continente mestiço e o vanguardismo revolucionário. Os Estados Unidos, mais uma vez, aparecem como o “antagonismo essencial” da América Latina (Ribeiro 2012, 14). Os escritos trazem, ainda, conceitos e termos que remontam aos ideários integradores latino-americanos, a saber, a *Nuestra América* de José Martí, a *Patria Grande* de José Artigas e a *Nación Latinoamericana* de Jorge Abelardo Ramos (Ribeiro 1982).

Essa longa trajetória de latino-americanização do Brasil encontrou respaldo na historiografia profissional e disciplinada produzida nas universidades, sobretudo a partir da década de 1980. Houve, claro, certa delimitação temática e curricular de um campo, a História das Américas, e a criação de instituições dedicadas a congregar (latino)americanistas, a saber, a Comissão Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha (CONAPHLAC, 1992) e a Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas (ANPHLAC, 1993). Entretanto, o campo sempre foi aberto às pesquisas que colocavam o Brasil em diálogo com a América Latina e o inseriam no mesmo marco, seja a partir da história comparada (*Multidões em Cena*, Capelato 1998; *Sob o Signo da Nova Ordem*, Beired 1999; *Brasil e Argentina*, Fausto e Devoto 2004), das relações internacionais (*Maldita Guerra*, Doratioto 2002), dos intercâmbios intelectuais (Baggio 1998; *Desloca(l)iza(r) o direito*, Silveira 2018), entre outros tantos. Desde a sua criação, a revista da ANPHLAC aceita e encoraja a publicação de textos que inserem o Brasil no marco (latino)americano.

O esforço de décadas de vários intelectuais brasileiros para inserir seu país na América Latina, bem como o trabalho de outros latino-americanos para integrar o Brasil em seus escritos, e a existência de um forte e crescente campo de estudos que se recusa a excluir o Brasil já são indícios suficientes para contrariar o decreto de Bethell. É possível argumentar que a historiografia

brasileira se constituiu em um marco *americano* e, de fato, os estudos sobre os Estados Unidos crescem na academia nacional, mas a profissionalização da História das Américas no Brasil a partir dos anos 1970 teve como vanguarda a História da América Latina. Cabe ressaltar ainda que essa historiografia não separou o Brasil de seu objeto de estudo. Mais do que pensar uma diferença irreconciliável entre Brasil e América Latina, essa historiografia aprofundou os estudos das particularidades e complexidades acerca do (não) pertencimento brasileiro à América Latina e, desta forma, contribuiu para o debate sobre identidades latino-americanas e sobre a produção intelectual da região. Está bem estabelecido que América Latina é um constructo ideológico e cultural historicamente datado e que ganha existência a partir do momento em que indivíduos creem nele. Assim, seria possível afirmar, também, que a historiografia brasileira sobre a América Latina contribuiu para a sua (re)invenção e para a latino-americanização do Brasil.

#### Considerações Finais

Os três artigos que compõem este dossiê trazem contribuições importantes para os estudos das histórias intelectuais latino-americanas. Eles abordam autores e movimentos centrais para a conformação de cânones que marcaram o continente, bem como a importância das redes intelectuais na produção e na circulação de discursos.

O artigo de Stefan Rinke, intitulado “Naturaleza, etnicidad y democracia: Una re-lectura de Nuestra América de José Martí”, traz uma releitura do clássico *Nuestra América* de José Martí e o tensiona a partir de debates sobre raça, etnicidade, democracia e natureza. Rinke revisita um nome que inevitavelmente insurge quando se questiona acerca de um pensamento latino-americano e questiona se e como José Martí seria um pensador original da identidade latino-americana, bem como disserta a respeito de suas próprias influências intelectuais e o contexto no qual ele se inseria. Como dito, o artigo se centra na análise de *Nuestra América* como um marco do clamor pela união da América Latina, mas com destaque para sua análise a respeito da composição do povo latino-americano como uma mescla de diferentes grupos étnicos.

Mairon Escorsi Valério contribui para este dossiê com o artigo “O projeto educativo-pastoral dos intelectuais da libertação e suas estratégias de difusão na América Latina”, no qual ele trata de uma rede de intelectuais na América Latina que inclui também o Brasil. Valério analisa a historiografia que parte da teologia da libertação como um movimento transnacional em rede. Para isso, utiliza como fontes publicações e editoras voltadas para um público alvo diverso, mas que visavam a ampla divulgação das ideias que formavam a teologia da libertação como um movimento intelectual-religioso.

Redes intelectuais também são o objeto de Caroline Drummond, quem, no artigo “Revista *Ciclón*: redes de sociabilidade e polêmicas intelectuais durante a ditadura de Fulgencio Batista” contribui para a reflexão sobre objetos clássicos da história intelectual latino-americana, as revistas culturais, e o seu papel como vetores na conformação das redes e na estruturação das relações entre agentes do campo intelectual em nível nacional e internacional. Drummond analisa *Ciclón*, revista editada entre 1955 e 1959 e que não se censurou durante a ditadura de Fulgencio Batista em Cuba e acabou por ir de encontro às demandas culturais acerca do papel dos intelectuais durante a Revolução Cubana.

Por fim, destacamos a entrevista realizada com o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres. A entrevista passa pelo percurso da teoria decolonial inserida no escopo do pensamento latino-americano, assim como os vícios de suas apropriações. O caminho é feito a partir da noção de uma decolonialidade combativa a fim de nos responder o que seria uma atitude decolonial e uma consciência decolonial e se/como a noção de emancipação se inseriria no pensamento decolonial. A entrevista contribui ainda para uma discussão iniciada nesta apresentação acerca da relação entre o Brasil e a América Latina ao discutir as leituras do pensamento decolonial (e suas aproximações e/ou confusões com o pensamento pós-colonial e os estudos subalternos) no Brasil. O número conta ainda com uma resenha, feita por Ana Luiza Rios Martins, da obra de Maldonado-Torres intitulada *Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito* (2022).

Desejamos a todos/as uma boa leitura!

SABRINA COSTA BRAGA  
 THIAGO PRATES  
 RAUL LANARI

## REFERÊNCIAS

- ARDAO, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.
- ARDAO, Arturo. *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo: Universidad de la República, 1987.
- BAGGIO, Kátia Gerab. *A “outra” América: a América Latina na visão dos intelectuais brasileiros das primeiras décadas republicanas*. Tese (doutorado) - São Paulo, Universidade de São Paulo, 1998.
- BEIRED, José Luis Bendicho. *Sob o signo da nova ordem*. Intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina. São Paulo: Loyola, 1999.
- BETHELL, Leslie. O Brasil e a ideia de “América Latina” em perspectiva histórica. *Estudos Históricos*, v. 22, n. 44, p. 289-321, 2009.
- CAPELATO, Maria Helena. *Multidões em cena*. Propaganda política no varguismo e no populismo. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. Tradução de Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: N-1 Edições, 2021.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *El pensamiento latino-americano en el siglo XX*. Entre la modernización y la identidad. Tomo I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). Buenos Aires: Biblos, 2000.
- DORATIOTO, Francisco. *Maldita guerra*. Nova história da Guerra do Paraguai. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- FAUSTO, Boris; DEVOTO, Fernando. *Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada (1850-2002)*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- GERSTLE, Gary. Raça e nação nos Estados Unidos, México e Cuba, 1880-1940. In: PAMPLONA, Marco A.; DOYLE, Don H. (Orgs.). *Nacionalismo no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GONZALES, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

IANNI, Octavio. *O labirinto latino-americano*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *Tabula Rasa*. n. 9, p. 73-101, 2008.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell, 2005.

QUIJADA, Mónica. Sobre el origen y difusión del nombre “América Latina” (o uma variação heterodoxa em torno al tema de la construcción social de la verdade). Madrid: *Revista de Indias*, 1998, v. 58, n. 214. p. 595-616.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Darcy. La nación latinoamericana. *Nueva Sociedad*, n. 62, 1983, p. 5-23.

RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a pátria grande*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2012.

ROJAS MIX, Miguel. *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. Barcelona: Lumen, 1991.

ROJAS MIX, Miguel. *América Imaginaria*. Barcelona: Lumen, 1992.

ROTA, Alesson R. El uso de la minería de datos como heurística para la teoría de la historia y la historia de la historiografía. *Amoxthli*, n. 07, 2022.

SILVEIRA, Mariana de Moraes. *Desloca(liz)ar o direito: intercâmbios, projetos partilhados e ações públicas de juristas (Argentina e Brasil, 1917-1943)*. Tese (Doutorado) - São Paulo - Universidade de São Paulo.

TORRES CAICEDO, José María. *Mis ideas y mis principios*. Paris, 1875.

WASSERMAN, Claudia. Percursos intelectuais latino-americanos: “Nuestra América” de José Martí, e “Ariel” de José Enrique Rodó – As condições de produção e o processo de repercussão do pensamento identitário. *Diálogos*, DHI/UEM, v. 8, n. 1, p. 51-66, 2004.

ARTÍCULO

*Naturaleza, Etnicidad y  
Democracia*  
UNA RE-LECTURA DE  
*NUESTRA AMÉRICA* DE  
JOSÉ MARTÍ

STEFAN RINKE

Freie Universität Berlin

Berlin | Alemanha

rinke@zedat.fu-berlin.de

orcid.org/0000-0001-9548-1756

José Martí, destacado pensador latinoamericano de finales del siglo XIX y principios del XX, es venerado como un símbolo de inflexión histórica en el pensamiento de la región. Su obra más famosa, *Nuestra América*, presenta la idea de una identidad latinoamericana independiente de las antiguas potencias coloniales y de las influencias francesas panlatinistas. Aunque su figura se ha apropiado políticamente, su legado se centra en el concepto de “Nuestra América”. A pesar de la falta de desarrollo sistemático de ideas políticas en su obra, Martí se destaca como un republicano convencido, influido por pensadores independentistas y constitucionales estadounidenses y franceses. Su título, más que el contenido, sigue siendo un llamado a la unidad y la integración en América Latina, manteniendo su relevancia hasta hoy. Para debatir estas cuestiones, este artículo analizará la obra más famosa de Martí, el ensayo *Nuestra América*, que dio nombre al mencionado concepto de identidad americana. Pero antes, arrojará luz sobre algunos aspectos de la biografía de Martí y sobre su contexto histórico.

*José Martí—Nuestra América—democracia—etnicidad*

ARTIGO

*Natureza, Etnia e Democracia*  
UMA RELEITURA DE  
*NUESTRA AMÉRICA* DE  
JOSÉ MARTÍ

STEFAN RINKE

Freie Universität Berlin

Berlim | Alemanha

rinke@zedat.fu-berlin.de

orcid.org/0000-0001-9548-1756

José Martí, um proeminente pensador latino-americano do final do século XIX e início do século XX, é reverenciado como um símbolo de inflexão histórica no pensamento da região. Sua obra mais famosa, *Nuestra América*, apresenta a ideia de uma identidade latino-americana independente das antigas potências coloniais e das influências francesas pan-latinistas. Embora sua figura tenha sido apropriada politicamente, seu legado centra-se no conceito de “Nossa América”. Apesar da falta de desenvolvimento sistemático de ideias políticas em sua obra, Martí se destaca como um republicano convicto, influenciado pela independência americana e francesa e por pensadores constitucionais. O seu título, mais do que o seu conteúdo, continua a ser um apelo à unidade e à integração na América Latina, mantendo a sua relevância até aos dias de hoje. Para debater essas questões, este artigo analisará a obra mais famosa de Martí, o ensaio *Nuestra América*, que deu nome ao referido conceito de identidade americana. Mas, primeiro, lançará luz sobre alguns aspectos da biografia de Martí e do seu contexto histórico.

*José Martí—Nuestra América—democracia—etnicidade*

Cuando se pregunta por el pensamiento latinoamericano y sus protagonistas, surge inevitablemente el nombre de José Martí. El cubano se sitúa en la encrucijada de finales del siglo XIX y principios del XX y en el estudio más reciente de la historia del pensamiento latinoamericano se erige como símbolo de un punto de inflexión histórico (Granés 2022, 7-13).<sup>1</sup> En particular, es un ídolo para las diversas corrientes de la izquierda en América Latina. Su idea reguladora de “Nuestra América” como contraposición a la América del Norte, a la Hispanoamérica o Lusoamérica de las viejas potencias coloniales, pero también a la América Latina de influencia francesa panlatinista, sigue teniendo muchos seguidores hoy en día (Acosta 2012, 48). En su país natal, Cuba, se le venera incluso como apóstol de la libertad y la revolución. La literatura sobre José Martí llena bibliotecas enteras, pero la inmensa mayoría de los libros sobre él son acríticos.<sup>2</sup> Pero, ¿fue Martí el gran pensador original de la identidad latinoamericana que generalmente se considera? ¿A qué influencias se vio sometido y en qué contexto escribió? Para debatir estas cuestiones, este artículo analizará la obra más famosa de Martí, el ensayo *Nuestra América*, que dio nombre al mencionado concepto de identidad americana. Pero antes, arrojará luz sobre algunos aspectos de la biografía de Martí y sobre su contexto histórico.

## JOSÉ MARTÍ: DE POETA A LUCHADOR POR LA LIBERTAD

José Martí nació el 28 de enero de 1853 en La Habana, capital de la entonces colonia española de Cuba. Sus padres eran emigrantes de la madre patria que, como muchos de sus compatriotas, habían llegado al Caribe en el siglo XIX huyendo de la pobreza de su tierra natal. En 1865, este niño superdotado se convirtió en discípulo del poeta e intelectual cubano Rafael María de Mendive, quien le animó a dar lo mejor de sí mismo. Mendive simpatizaba abiertamente con el movimiento patriótico del país, que abogaba por la autonomía de la isla.

Por diversas razones, Cuba había permanecido en posesión colonial de España tras las revoluciones independentistas hispanoamericanas de las décadas de 1810 y 1820. Un motivo importante fue que las clases altas esclavistas se beneficiaron del fin de la esclavitud y del colapso de la economía de plantación en Saint Domingue. Como consecuencia, la economía azucarera cubana estuvo en auge hasta mediados de siglo. Sin embargo, algunos grupos criticaron la continuación de la esclavitud y el estatus colonial, sobre todo porque España, a pesar de algunos intentos de reforma, no hizo ninguna concesión a los cubanos en términos de autodeterminación política y gastó los cuantiosos ingresos fiscales en sus propios intereses.

---

<sup>1</sup> Véase también Yamandú Acosta, *Reflexiones desde “Nuestra América”: estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo: Nordan-Comunidad 2012, pp. 21-42.

<sup>2</sup> Los mejores estudios sobre Martí incluyen: Mauricio A. Font y Alfonso W. Quiroz (coord.), *The Cuban Republic and José Martí*, Lanham: Lexington, 2006. Paul Estrade, *José Martí: Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, Madrid: Doce Calles, 2000. Ottmar Ette, *José Martí*, Tübingen: Niemeyer, 1991. Jesús Serna Moreno et al. (coord.), *José Martí a cien años de Nuestra América*, México: UNAM, 1993. Para una perspectiva cubana: Roberto Fernández Retamar, *“Nuestra América”: cien años y otros acercamientos a Martí*, Havana, 1995.

Cuando se produjo una crisis económica a mediados de la década de 1860, en octubre de 1868 estalló en la parte oriental de la isla una rebelión dirigida por las élites blancas contra el dominio colonial, acompañada de la liberación de los esclavos y la proclamación de la independencia. Durante diez años, los españoles no consiguieron sofocar la rebelión, a pesar de que los rebeldes no tenían ni mayor experiencia militar ni un liderazgo unificado.<sup>3</sup>

Aunque el levantamiento no se extendió a la parte occidental más rica del país, hubo simpatizantes, especialmente entre los cubanos cultos. El joven Martí, que aún no había cumplido los 16 años, era un buen ejemplo. En enero de 1869 fundó dos periódicos patrióticos, entre ellos el de título programático *La Patria Libre*. El periódico sólo llegó a ver un número – que contenía su primera publicación poética – porque Martí fue detenido en el contexto de la represión que siguió a los sucesos del 22 de enero en un teatro de La Habana, donde algunos criollos se habían solidarizado con el movimiento independentista, y condenado a seis años de trabajos forzados en una cantera.

Dos años más tarde, por mediación de sus padres, se exilió a España y allí completó una educación universitaria en los años siguientes. Más tarde viajó a París y, vía Nueva York, a México, donde conoció a su futura esposa. A principios de 1877 regresó a Cuba de incógnito durante dos meses. Tras una estancia en Guatemala, se instala de nuevo oficialmente en La Habana en 1878. Poco después nace su único hijo.

Martí comenzó a publicar artículos de prensa socialmente críticos y ensayos junto con poemas durante esta fase. Ya en 1873 había publicado en España su ensayo sobre *La República Española ante la revolución cubana*, en el que proclamaba la necesidad de la independencia de Cuba (Aguilar 2011, 57-72). También ingresó en el Club Central Revolucionario Cubano, del que llegó a ser vicepresidente, y se dedicó a trabajar por la liberación de su patria. Tras el final de la Guerra de los Diez Años, con la Paz de Zanjón en mayo de 1878, en la que los españoles hicieron algunas concesiones en materia de libertad de prensa, la situación parecía favorable. Sin embargo, cuando ya en 1879 se produjo otro levantamiento dirigido por exiliados cubanos desde Estados Unidos, Martí fue desterrado de nuevo a España tras su represión. Sin embargo, pronto viajó a Nueva York, donde vivió la mayor parte del tiempo hasta la década de 1890, aparte de un interludio en Caracas en 1881/82. En Nueva York se unió a la resistencia cubana en el exilio.

A la edad de 26 años, Martí ya era una figura conocida como poeta y líder de pensamiento en la lucha cubana, en la que había diferentes grupos de interés a mediados del siglo XIX. Además de los que no querían sacudirse el estatus colonial e incluso apoyaban voluntariamente a los españoles, había diferentes posturas en el bando de los patriotas. Algunos defendían una mayor autonomía dentro del sistema colonial, mientras que otros exigían la anexión a Estados Unidos en el norte, que se había ido expandiendo desde el final de su guerra civil. Martí pertenecía al bando de los que aspiraban a la independencia completa y a una Cuba soberana y que determinaron cada vez más el discurso a partir de la década de 1870, aunque en esta agrupación también había muchas corrientes diferentes.

---

<sup>3</sup> Para el contexto histórico véase por ejemplo Michael Zeuske, *Kleine Geschichte Kubas*, München: Beck 2000, pp. 120-146.

En la década de 1880, la fama de Martí volvió a aumentar bruscamente. Alcanza la cima de su producción literaria. Aparecen sus poemarios *Ismaelillo* (1882), *Versos libres* (1882) y *Versos sencillos* (1891). Se consideran importantes contribuciones al modernismo latinoamericano. Martí también publicó la revista infantil *Edad de Oro* (1878-1882), tradujo numerosos textos del inglés e intentó escribir una novela y una obra de teatro con menos éxito. También mantuvo una extensa correspondencia.

Martí también se convirtió en un astuto observador de la vida en Estados Unidos y un crítico de los males sociales en el país del norte. Sus artículos aparecieron en los principales periódicos latinoamericanos, como *La Nación* de Buenos Aires o *El Partido Liberal* de México. Tuvo una presencia especialmente fuerte en las publicaciones centroamericanas. Su fama fue tal que fue nombrado cónsul de Uruguay en Nueva York.

Martí escribió sobre el fútbol americano, así como sobre el sistema educativo y la religión en Estados Unidos. A pesar de las muchas contradicciones y de la falta de un programa claro en su obra, se puede discernir una tendencia hacia las ideas liberales. Como escritor, expresó repetidamente su opinión sobre las condiciones políticas y no ocultó su postura como partidario de la república y la democracia. Tuvo un duro enfrentamiento con los revolucionarios que, como los jefes militares de los tiempos de la Guerra de los Diez Años, aspiraban a un régimen autoritario para la Cuba independiente. Quería evitar a toda costa el caudillismo, que había conocido en sus viajes por América Latina. En su opinión, los militares debían dejar el gobierno a los civiles. Sin embargo, se convirtió en el principal portavoz de las aspiraciones separatistas entre los exiliados cubanos en Estados Unidos, dominando las discusiones sobre el futuro desarrollo de la isla (Poyo 1986, 485).

Para evitar una dictadura militar tras la independencia, Martí estaba dispuesto a asumir responsabilidades políticas y se hizo elegir presidente del Comité Ejecutivo de la Resistencia en 1887. Cinco años más tarde, exiliado en Nueva York, fundó el Partido Revolucionario Cubano (PRC), de cuya dirección se hizo cargo y cuya revista *Patria* dirigió. El PRC quería unir las diferentes corrientes del movimiento independentista y llevar la guerra de liberación a su conclusión de la forma más eficiente posible. Aunque algunos líderes militares tenían reservas sobre Martí como civil, fue capaz de imponerse debido a su alta reputación internacional e incluso veteranos como los generales Máximo Gómez y Antonio Maceo reconocieron su derecho al liderazgo.

Quizás el motivo más importante para la transformación de Martí de líder de pensamiento a líder de las fuerzas revolucionarias fue su preocupación por el expansionismo de los Estados Unidos, que desde 1889 se presentaba bajo el disfraz del nuevo panamericanismo. En la así llamada Edad Dorada, el crecimiento económico de EEUU era enorme y buscaba nuevos mercados, especialmente en América Latina. El Caribe, que también era importante para la estrategia militar, desempeñaba un papel especial en la planificación, y Cuba había sido considerada un patio trasero central de todos modos desde la sentencia de John Quincy Adams sobre la manzana madura que algún día tendría que caer en el regazo de los Estados Unidos (Rinke 2014, 9798).

Cuando en 1889 se celebró en Washington una conferencia para revivir la idea panamericana de Simón Bolívar, a la que asistieron representantes de casi todos los estados latinoamericanos, los temores de Martí parecieron hacerse realidad, ya que la reunión estaba claramente bajo los nuevos auspicios de la pretensión hegemónica de EEUU. Como cónsul, tuvo acceso a la conferencia y a las delegaciones, algunos de cuyos miembros conocía personalmente. Como corresponsal, informó para numerosos periódicos sobre la vida cotidiana de la conferencia, que duró varios meses (Martí 1955). De esta manera también se enteró de los esfuerzos de los delegados norteamericanos por convencer discretamente a sus colegas latinoamericanos de la necesidad de expulsar a España del Caribe y establecer un protectorado norteamericano sobre Cuba. Desde el punto de vista de Martí, ahora era necesario apresurarse si su patria no quería ser anexionada por el gran vecino del norte.

### EL ENSAYO PROGRAMÁTICO: “NUESTRA AMÉRICA”

La obra más influyente de Martí, el ensayo *Nuestra América*, fue escrita bajo la impresión de la Conferencia Panamericana, y ya la estaba redactando durante las sesiones de la conferencia. Con su ensayo, dio nombre a un movimiento y expuso las ideas básicas que iban a dar forma a generaciones de pensadores latinoamericanos. El 1 de enero de 1891, el texto apareció en la *Revista Ilustrada* de Nueva York.<sup>4</sup> En aquella época, la *Revista Ilustrada* que se publicó ya desde 1881 era uno de los principales periódicos de las más de doscientas publicaciones periódicas en español que había en Estados Unidos. En ella publicaban los intelectuales y escritores más importantes de España y América Latina. El público lector iba mucho más allá de la población hispanohablante culta de Estados Unidos, ya que el área de difusión abarcaba toda Latinoamérica. Entre los editores y redactores había muchos exiliados, sobre todo de Cuba, lo que se reflejaba en la orientación política. Martí había mantenido correspondencia con el editor, Elías de Losada, que compartía su actitud hacia los Estados Unidos, desde 1890, por lo que no es de extrañar que colocara aquí primero su ensayo seminal.

El breve texto se divide en seis partes sin subtítulo que se caracterizan por sus redundancias. La erudición de Martí, pero también su eclecticismo, quedan patentes por las numerosas alusiones implícitas que recorren el ensayo. El ensayo comienza con una acusación al “aldeano vanidoso” (Martí 1891, 3) que, atrapados en el provincianismo, no entienden los signos de los tiempos. Con esto Martí se refiere a los americanos – y no a los americanos de Estados Unidos – que no reconocen y no reconocerán los peligros de la situación mundial y en su lugar se pelean entre ellos y persiguen mezquinamente sus propios intereses. Según Martí, no saben nada de los “gigantes que llevan siete leguas en las botas” (Martí 1891, 3). Tomó la imagen del cuento de hadas *Le Petit Poucet* del autor francés Charles Perrault de 1697 (en español: *Pulgarcito*), aludiendo a los grandes vecinos del norte, los EEUU, que se desarrollaron a una velocidad vertiginosa, pero, al igual que el ogro del cuento de hadas,

---

<sup>4</sup> Para la historia de la revista véase Vernon A. Chamberlin y Ivan A. Schulman, *La Revista Ilustrada de Nueva York: History, Anthology, and Index of Literary Selections*, Columbia 1976.

también se caracterizaron por su torpeza. La advertencia contra los EEUU es el primer y más importante motivo de todo el ensayo.

Un segundo elemento, que ya aparece en el párrafo inicial y que caracteriza el conjunto de la escritura martiana en este punto, es el laborioso equilibrio entre las exigencias civiles y militares de la liberación de Cuba. Martí da preferencia a la razón sobre el uso de las armas, lo repite una y otra vez en su texto: “Una idea enérgica, flameada á [sic] tiempo ante el mundo, pára, como la bandera mística del juicio final, á [sic] un escuadrón de acorazados” (Martí 1891, 3). Pero al mismo tiempo es lo suficientemente realista como para exigir que sus “hermanos” latinoamericanos permanezcan unidos, incluso que marchen juntos, contra las amenazas del exterior. Por supuesto, reconoce las disputas internas – con un toque de atención a las anexiones chilenas de territorio boliviano y peruano tras la Guerra del Pacífico – y la falta de conocimiento mutuo entre los Estados de la región. Pero no considera que estos problemas sean insuperables.

En el segundo párrafo, el autor emprende una diatriba contra sus compatriotas en el sentido latinoamericano más amplio, que se complacen en el lujo europeo e imitan las costumbres europeas, pero desprecian su propia ascendencia. Los llama peyorativamente “sietemesinos”:

Los que no tienen fé en su tierra, son hombres de siete meses. Porque les falta el valor á ellos, se lo niegan á los demás. [...] Hay que cargar los barcos de esos insectos dañinos, que le roen el hueso á la patria que los nutre. [...] ¡Estos hijos de carpintero, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, bribones, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! (Martí 1891, 3).

Como contraejemplo, Martí cita a George Washington, a quien nunca se le habría ocurrido ponerse del lado de los ingleses. Hay esperanza a través de los “indios” que están haciendo “nuestra América” más fuerte de nuevo.

A continuación, elogia “nuestras repúblicas dolorosas de América” (Martí 1891, 3). El orgullo por la historia desde la independencia es claramente visible en este pasaje y el cubano contradice así abiertamente a los autores contemporáneos que describían América Latina como un continente enfermo cuya población debía ser “blanqueada” en la medida de lo posible mediante la inmigración procedente de Europa para contribuir al progreso. Martí contraataca con una vuelta a sus propios pueblos originarios “de composición singular y violenta” (Martí 1891, 3). En su opinión, sin embargo, estos solo pueden ser bien gobernados si el gobierno atiende a su pueblo: “El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse á la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país” (Martí 1891, 4).

Martí lleva el recurso a la naturaleza, que recorre todo el ensayo, más allá aquí al contrastar a los “hombres naturales” con los “letrados artificiales” (Martí 1891, 4). En opinión de Martí, el hombre natural es bueno y se doblega a las mentes superiores – se podría añadir: en el contrato social – siempre que no le traten injustamente. Pero entonces tiende a la violencia. Así explica el cubano el problema latinoamericano del gobierno tiránico, que marcó la historia del siglo XIX en la región:

En pueblos compuestos de elementos cultos é [sic] incultos, los incultos gobernarán, por su hábito de agredir y resolver las dudas con su mano, allí donde los cultos no aprendan el arte del gobierno. La masa inculta es perezosa, y tímida en las cosas de la inteligencia, y quiere que la gobiernen bien; pero si el gobierno le lastima, se lo sacude, y gobierna ella (Martí 1891, 4).

Pero, ¿por qué aparentemente no hay buenos gobernantes en América? Según Martí, se debe a la falta de educación, y de una educación adecuada. En su opinión, las universidades del subcontinente educan unilateralmente a los jóvenes sobre la base de ideas europeas y norteamericanas. El cubano, por su parte, pide que se investiguen las condiciones y necesidades reales de su propio pueblo. Los políticos, en primer lugar, deberían disfrutar de esa educación:

Conocer el país y gobernar conforme al conocimiento, es el único modo de liberarlo de las tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los Incas [...], ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos (Martí 1891, 4).

La América que Martí reclama para sí y los suyos se caracteriza por la mezcla de diferentes grupos étnicos: “[...] la cabeza blanca, y el cuerpo pinto de indio y criollo vinimos, denodados, al mundo de las naciones” (Martí 1891, 4). Otro momento formador de identidad es la historia dividida de la independencia. Pero por mucho que el autor reconozca el valor de estas gestas heroicas, también reconoce claramente las carencias: “la constitución jerárquica de las colonias resistía la organización democrática de la república” (Martí 1891, 4). Sin embargo, hay esperanza, porque gracias al espíritu de optimismo entre la juventud de América, los antagonismos entre la ciudad y el campo, la Iglesia y el Estado, el desprecio por los indígenas y la excesiva confianza en las ideas extranjeras podrían superarse en el futuro:

Las levitas sin todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear, es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino! Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales; que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos, y adelanta con todos, muere la república (Martí 1891, 5).

El retorno a las propias posibilidades es, por tanto, central. El ensayo se opone vehementemente a la adopción ciega de modelos extranjeros con el simultáneo desprecio por la cultura y la historia propias. Según Martí, las ideas importadas oscurecen los logros propios. La base para ello – y aquí Martí se repite de nuevo – es una educación adecuada que se pueda poner en práctica. Exige un compromiso directo con el entorno natural, a través del cual se formen caracteres capaces de asumir responsabilidades políticas. El conocimiento sólo es bueno si puede aplicarse en beneficio de todos. Esto se aplica también a las bellas artes, que él mismo defiende, porque deben representar los elementos típicos de sus países: “La prosa, centelleante y cernida, va cargada de ideas. Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio” (Martí 1891, 6).

El último párrafo del ensayo vuelve a dedicarse intensamente a las relaciones de América Latina con Estados Unidos. El balance se caracteriza por esperanzas y temores a partes iguales. El texto no llega a un juicio claro:

[...] es la hora próxima en que se le acerque, demandando relaciones íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y la desdén [a nuestra América]. Y como los pueblos viriles, que se han hecho de sí propios, con la escopeta y la ley, aman, y sólo aman, a los pueblos viriles; - como la hora del desenfreno y la ambición, de acaso se libre, por el predominio de lo más puro de su sangre, la América del Norte, ó en que pudieran lanzarla sus masas vengativas y sórdidas, la tradición de conquista, y el interés de un caudillo hábil, no está tan cercana, aún a los ojos del más espantadizo, que no dé tiempo a la prueba de altivez, continúa y discreta, con que se la pudiera encarar y desviarla. [...] El desdén del vecino formidable que no la conoce es el peligro mayor de nuestra América (Martí 1891, 6).

Martí destaca el carácter republicano de Estados Unidos, que impide a sus vecinos un imperialismo desenfrenado al estilo europeo. Sin embargo, es necesario que los distintos componentes del continente se conozcan mejor para que no se produzcan luchas unilaterales por la supremacía. Así, el autor da implícitamente la bienvenida a las actividades panamericanas, ya que crean una esfera pública ante la que se pueden denunciar los crímenes.

En un pasaje muy citado, Martí también aborda explícitamente el problema de las “razas” en América. Ya se refiere a ello aquí y allá en el curso del ensayo cuando habla de “indios” y “negros” y de la mezcla de grupos étnicos en América Latina. Al final, sin embargo, todo gira en torno al supuesto contraste con “el pueblo rubio del continente”. Así, el cubano escribe con apodíctica determinación: “No hay odio de razas, porque no hay razas. [...] Peca contra la humanidad, el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas”. En su opinión, esto se aplica a ambas partes, latinoamericanos y estadounidenses. Ni los latinoamericanos deben acusar a sus vecinos de maldad, ni los estadounidenses deben menospreciar a los habitantes del sur del doble continente, “a los que, con menos favor de la historia, suben a tramos heroicos la vía de las repúblicas” (Martí 1891, 6).

¿Fue Martí un antirracista, un pionero de la idea moderna de los derechos humanos? La historiografía que glorifica al cubano así lo ha declarado. No cabe duda de que en *Nuestra América* se opuso a la determinación biológica de las razas humanas y, por tanto, al espíritu que dominaba también en América Latina. Pero, ¿por qué lo hizo? Investigaciones recientes han demostrado que el principal objetivo de Martí en su ensayo programático era disipar los temores de una “guerra de razas” que se habían hecho fuertes en el Caribe y el sur de Estados Unidos desde la revolución de esclavos en Haití en la década de 1790. Atribuyó el fracaso de la Guerra de los Diez Años, entre otras cosas, al hecho de que las élites criollas se apartaron de los rebeldes porque desconfiaban de la fuerte participación de los negros (Hatfield 2010, 193).

Por razones pragmáticas, la negación del problema racial en el momento de la publicación fue también oportuna para Martí porque necesitaba el apoyo de los afrocubanos en la lucha que se avecinaba. Es por eso que repetidamente propagaba la unidad en la lucha. El hecho de que Martí mismo estaba bastante preocupado por el desencadenamiento de la violencia por parte de los negros en Cuba, fue dejado claro por él en otros contextos (Helg 1995, 54). Además, la negación del problema le quitó viento a las velas de aquellas voces de la población afrocubana que se formaron en la década de 1890 para luchar contra el racismo real en su patria.

En *Nuestra América*, Martí sustituye las razas por la naturaleza, pero esta naturaleza no está libre de jerarquías. Para Martí también existe un orden natural con diferentes grupos étnicos que pueden ser claramente separados unos de otros. Desde su perspectiva existen por un lado las masas “indias mudas” o la “raza india” cuya “sangre viscosa” debe preocupar a los políticos (Martí 1891, 5). Al mismo tiempo, sin embargo, Martí está convencido de que el mestizo indígena está vencido por el criollo extranjero. Martí habla de una masa inculca y tímida en cuestiones de inteligencia que sólo desea ser bien gobernada. Está, finalmente, el momento de la pertenencia biológica cuando Martí condena a los que traicionan a su madre indígena América Latina. En última instancia, los esencialismos de la diversidad racial y cultural siguen siendo constitutivos del ensayo de Martí.

¿Fue José Martí el antiimperialista que la Cuba socialista y sus simpatizantes, pero también muchos intelectuales críticos de Cuba, todavía hoy gustan de estilizar y venerar como tal? No cabe duda de que sentó las bases de la crítica a EEUU formulada un poco más tarde por numerosos intelectuales y escritores latinoamericanos, que daría forma al siglo XX hasta nuestros días. Esta crítica no sólo se dirigía contra el imperialismo estadounidense y la construcción de una supuesta superioridad de la “raza anglosajona”, sino también contra la civilización angloamericana, considerada materialista y a la que había que contraponer una auténtica identidad latinoamericana.

Con su texto clave, Martí abordó puntos que se convirtieron en los temas definitorios de los debates intelectuales en América Latina. Por un lado, el rechazo a la imitación de Estados Unidos y Europa, que no había traído el progreso esperado sino sólo el estancamiento; por otro, la denuncia de la progresiva desintegración entre las clases altas de orientación occidental y la amplia masa de la población; luego, la crítica a la dependencia cultural combinada con la advertencia de la amenaza de apropiación política; además, la confianza optimista en la capacidad regeneradora de una América Latina libre

de influencias extranjeras y verdaderamente independiente. Pero el lenguaje que eligió, las fuentes a las que recurrió y las metáforas que empleó procedían a menudo de culturas europeas, sobre todo de las culturas románicas.

A pesar de todas sus críticas al expansionismo de los Estados Unidos y toda su perspicacia sobre los peligros que amenazaban a los países independientes y esforzados de América Latina y especialmente de la región del Caribe, Martí siguió siendo un admirador de los logros de su país de exilio durante toda su vida (Rinke 2018, 106). No cometió el error de algunos intelectuales latinoamericanos que le seguirían de devaluar a Estados Unidos desde una posición de supuesta grandeza idealista porque era materialista y carente de cultura.

En cambio, la importancia de Martí para la independencia cubana parece indiscutible. Tras la publicación de su ensayo seminal, Martí se lanzó a la política con gran celo y preparó el renacimiento de la lucha cubana por la libertad. Su campaña no sólo se dirigió a los exiliados cubanos en Estados Unidos, sino que le llevó a numerosos países latinoamericanos. A finales de 1894, junto con los jefes militares de la resistencia, adoptó el Plan Fernandina, en el que los firmantes acordaban una acción concertada. Sin embargo, el plan no permaneció en secreto mucho tiempo y los barcos ya fletados para llevar a los rebeldes y suministros a la isla fueron apresados en Florida en enero de 1895 (de la Cova 2003, 16-42). Sin embargo, los conspiradores decidieron actuar. En abril, Martí desembarcó secretamente en el este de Cuba y se reanudaron las hostilidades. El 19 de mayo de 1895, a la edad de 42 años, cayó en Dos Ríos en una batalla contra las tropas coloniales españolas.

## CONCLUSIÓN

La temprana muerte de Martí, que no tuvo mucho éxito militar, le convirtió en objeto de una leyenda de mártir. Se le considera un cerebro de la independencia cubana, incluso el “padre de la patria”. Ya en 1899, poco después del final de la guerra hispano-cubano-estadounidense que puso fin al dominio colonial, en La Habana se recogían donativos para erigir un monumento a Martí y se trabajaba en la edición completa de sus obras. Además del homenaje de las élites cubanas, Martí experimentó la veneración de las masas, lo que se manifiesta en el éxito de las canciones folclóricas que se le dedicaron (Rojas 2006, 9). El culto a Martí se profundizaría a lo largo de los siglos XX y XXI y sería apropiado por los más diversos bandos políticos, desde el dictador Fulgencio Batista hasta su opositor Fidel Castro. Aunque el foco de atención se encuentra indiscutiblemente en Cuba, también se ha extendido por toda América Latina y más allá, siendo una figura central en el cultivo de la tradición, especialmente para la izquierda política.

Pero, ¿fue Martí el gran generador de ideas que la propaganda declara que fue? No desarrolló sistemáticamente ideas políticas ni en Nuestra América ni en ninguna otra parte de su extensa obra. Fue escéptico con los teóricos e intelectuales y criticó a los “eruditos artificiales” y a la “razón académica” en su programático ensayo (Martí 1891, 5-6). En este sentido, es un típico representante de los ensayistas latinoamericanos. Sin duda, fue un republicano convencido y también reconoció las implicaciones económicas del expansionismo estadounidense como casi ningún otro contemporáneo. Las ideas políticas que inspiraron al autor de “Nuestra América” pueden caracterizarse como republicanas clásicas. De este modo, se inspira en los pensadores de la etapa independentista, como Simón Bolívar en particular, pero también en los padres constitucionales estadounidenses y franceses (Rojas 2006, 13).

Aparte de su reivindicación como icono de Cuba, lo que ha quedado de Martí es sobre todo la expresión “Nuestra América”. Más que el contenido de la obra en sí, su título se erige en grito de guerra de un movimiento que hasta hoy continúa la reivindicación discursiva de un nombre cuya apropiación unilateral por parte de EEUU Martí había deplorado al principio de su correspondencia. Hasta el día de hoy, “Nuestra América” aboga por la solidaridad y la integración continentales, así como por la superación del colonialismo, objetivos que no han perdido ni un ápice de su relevancia.

## REFERENCIAS

- ACOSTA, Yamandú. *Reflexiones desde “Nuestra América”*: estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica. Montevideo: Nordan-Comunidad, 2012.
- AGUIAR, Fernando Aguiar. El modernismo republicano de José Martí. In: AGUIAR, Fernando Aguiar; RUIZ, Alicia García; RIBES, Alberto J. (Org.). *Entre líneas*: ensayos sobre literatura y sociedad. Madrid: CSIC, 2011.
- DE LA COVA, Antonio Rafael. Fernandina Filibuster Fiasco: Birth of the 1895 Cuban War of Independence. In: *Florida Historical Quarterly*, Vol. 82, No. 1, pp. 16-42, 2003.

- GRANÉS, Carlos. *Delirio americano: una historia cultural y política de América Latina*. Barcelona: Taurus, 2022.
- HATFIELD, Charles. The Limits of “Nuestra América”. *Revista Hispánica Moderna*, v. 63, No. 2, pp. 193-202, 2010.
- HELG, Aline. *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.
- MARTÍ, José. *Argentina y la primera conferencia panamericana*. Buenos Aires: Ediciones Transición, 1955.
- MARTÍ, José. Nuestra América. In: *La Revista Ilustrada de Nueva York*. New York, 1891.
- POYO, Gerald E. Evolution of Cuban Separatist Thought in the Emigré Communities of the United States, 1848-1895. *Hispanic American Historical Review*, v. 66, pp. 485-507, 1986.
- RINKE, Stefan. *América Latina y Estados Unidos: Una historia entre espacios desde la época colonial hasta hoy*. Madrid y México: Marcial Pons y El Colegio de México, 2014.
- RINKE, Stefan. Trans-amerikanische Stereotype: Rassistische und sexistische Repräsentationen zwischen den Amerikas im frühen 20. Jahrhundert. In: BRUNS, Claudia; HAMPF, Michaela (Org.). *Wissen, Transfer, Differenz: Transnationale und interdiskursive Verflechtungen von Rassismen ab 1700*. Göttingen: Wallstein, 2018.
- ROJAS, Rafael. “Otro gallo cantaría”: Essay on the First Cuban Republicanism. In: FONT, Mauricio A.; QUIROZ, Alfonso W. (Org.). *The Cuban Republic and José Martí: Reception and Use of a National Symbol*. Lanham/ Maryland: Lexington Books, 2006.

*Naturaleza, Etnicidad y Democracia*  
UNA RE-LECTURA DE NUESTRA AMÉRICA DE JOSÉ MARTÍ  
Artigo recebido em 13/07/23 • Aceito em 23/10/23  
DOI | doi.org/10.5216/rth.v26i2.78100  
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

*O Projeto Educativo-Pastoral  
dos Intelectuais da Libertação*  
E SUAS ESTRATÉGIAS  
DE DIFUSÃO NA  
AMÉRICA LATINA

MAIRON ESCORSI VALÉRIO

Universidade de São Paulo  
São Paulo | São Paulo | Brasil  
mairon.valerio@usp.br  
orcid.org/0000-0002-9574-9625

O presente artigo discute, a partir da historiografia da teologia da libertação, sua definição enquanto um movimento de intelectuais religiosos transnacionais em rede, que se reposiciona, em favor de um projeto educativo-pastoral de conscientização e mobilização popular a partir do contexto histórico de recrudescimento autoritário dos anos 1970. Analisa as táticas e estratégias de difusão de suas formulações a partir do mapeamento do papel de um conjunto de editoras e publicações cujo público-alvo oscilava entre setores eclesiais, acadêmicos e militantes, evidenciando a natureza ambivalente da teologia da libertação, pois mesmo se organizando a partir de centros ecumênicos híbridos não rompia o perfil clerical de viés pastoral de seu discurso e de suas ações.

*Teologia da Libertação—Intelectuais—Igreja Católica*

ARTICLE

*The Educational-Pastoral Project  
of the Liberation Intellectuals*  
AND THEIR DISSEMINATION  
STRATEGIES IN  
LATIN AMERICA

MAIRON ESCORSI VALÉRIO

Universidade de São Paulo  
São Paulo | São Paulo | Brazil  
mairon.valerio@usp.br  
orcid.org/0000-0002-9574-9625

This article discusses, from the historiography of liberation theology, its definition as a movement of transnational religious intellectuals in a network, which repositions itself, in favor of an educational-pastoral project of awareness and popular mobilization from the historical context of authoritarian resurgence in the 1970s. It analyzes the tactics and strategies of diffusion of its formulations from the mapping of the role of a set of publishers and publications whose target public oscillated between ecclesiastical, academic and militant sectors, evidencing the ambivalent nature of liberation theology, because even organizing itself from hybrid ecumenical centers did not break the clerical profile of pastoral bias of its speech and actions.

*Liberation Theology—Intellectuals—Catholic Church*

“*Agarra num livro, ele é uma arma*”.  
José Martí

## INTRODUÇÃO

A teologia da libertação tem sido geralmente denominada como um amplo movimento social pela historiografia. Essa interpretação ressaltou sua penetração social entre os setores subalternos evidenciando sua capacidade de engajar muitos cristãos politicamente em lutas sociais e políticas críticas ao capitalismo dependente ao longo das décadas de 1970 em diante.

Entretanto, a predominância dessa perspectiva, subestima o caráter intelectual da teologia da libertação e de seus principais atores sociais. Nesse sentido, procuro trazer à tona a especificidade dessa rede de intelectuais religiosos, suas estratégias e táticas de difusão por meio de intensa publicação de suas obras, o papel desempenhado pelas principais editoras, bem como os públicos-alvo que visavam atingir na intersecção entre setores eclesiais, acadêmicos e militantes.

### A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO INTELECTUAIS RELIGIOSOS TRANSNACIONAIS EM REDE

A teologia da libertação surgiu no final dos anos 1960 com a formalização intelectual-acadêmica-religiosa que legitimou um conjunto de experiências históricas de setores cristãos – mais católicos, mas com alguma presença protestante – que haviam desenvolvido uma religiosidade comprometida com a justiça social desde final dos anos 1950. Há um grande debate historiográfico sobre a questão do surgimento da teologia da libertação. Basicamente, podem ser apresentadas duas linhas cronológicas de análise. A primeira, mais próxima de uma perspectiva interna dos intelectuais da libertação como Oliveros Macqueo (1990), Dussel (1995) e Boff (1996) que dividem historicamente esse processo em quatro (ou mais) etapas. Oliveros Macqueo (1990), por exemplo, estabelece: Geração (1962-1968), Gênese (1968-1972), Crescimento (1972-1979) e Consolidação (1979-1987). Dussel (1995) e Boff (1996), alargam a temporalidade da primeira fase, entre 1958 e 1968. Em comum, o destaque dado a esse momento de “gestação” como parte da cronologia histórica da teologia da libertação. Por outro lado, Löwy (2000), Amaral (2006) e Valério (2012) ao enfatizarem o caráter discursivo, intelectual e institucional da teologia da libertação, consideram seu surgimento a partir daquilo que Oliveros Macqueo denominou de gênese, ou seja, o período entre 1968-1972. Esses autores, enfatizam a natureza intelectual e específica da teologia da libertação em detrimento do movimento anterior, mais amplo, difuso, subjetivo que emergiu fundamentalmente no seio do laicato católico<sup>1</sup> de classe média urbana denominado cristianismo da libertação (Löwy 2000), mas que a época era genericamente conhecida como a esquerda católica (Valério 2012).

---

<sup>1</sup> O termo se refere aos fiéis católicos extremamente integrados às dinâmicas institucionais e religiosas da Igreja Católica, mas que não são sacerdotes.

De todo modo, rigorismos historicistas a parte, ambas as vertentes afirmam que a religiosidade da libertação se constituiu como fenômeno histórico anterior à teologia da libertação. A atuação política de cristãos (católicos em sua maioria, mas com um importante papel de setores protestantes) nas lutas por transformação social na América Latina foram se radicalizando ao longo da década de 1960, de posições iniciais favoráveis ao desenvolvimento social e econômico (desenvolvimentismo) – típicas do catolicismo social com raízes nas redes terceiro-mundistas europeias – para posições mais nitidamente socialistas e revolucionárias, críticas do capitalismo. Para Löwy (2000), a incidência dos teóricos da dependência nas ciências sociais latino-americanas, o fracasso dos governos desenvolvimentistas (que “desenvolveram o subdesenvolvimento” – na expressão categórica de A. Gunder Frank), a vitória da Revolução Cubana e, por fim, a onda de renovação do catolicismo catalisado pelo Vaticano II que tematizou a questão social, foram as bases contextuais para essa radicalização, do qual a teologia da libertação foi expressão intelectual e pastoral a partir de 1968.

Segundo Löwy (2000), esse processo histórico de radicalização do catolicismo social na América Latina teve início na periferia institucional da Igreja, entre o laicato ligado à Ação Católica, especialmente entre estudantes da classe média urbana ligada à JUC, JEC e JOC. Já a teologia da libertação, expressão intelectual que estruturou acadêmica e institucionalmente as bases teológicas desse cristianismo de esquerda radicalizado, foi constituída por intelectuais religiosos prestigiados e bem posicionados nas redes institucionais e transnacionais do campo religioso e acadêmico.<sup>2</sup>

Esse caráter vanguardista e intelectual da teologia da libertação pode ser averiguado na percepção de seus atores de que empreendiam uma luta contra uma dupla alienação: social e religiosa. Os embates críticos dos primeiros formuladores da teologia da libertação, indicam a distância entre o catolicismo popular – com caráter mais devocional – e o catolicismo da libertação. A percepção desse conflito, permitiu, por um lado que André Corten (1999) questionasse o conceito de Igreja Popular (ou de uma Igreja que se organiza de baixo para cima, ou seja, a partir das camadas populares) além da associação imediata e não criteriosa, presente numa literatura militante, entre comunidades de base e a teologia da libertação. Para Corten (1999) a teologia da libertação deveria ser encarada como discurso intelectual de elites católicas transnacionais em rede. Amaral (2011), por sua vez, valendo-se do repertório conceitual weberiano que estabelece diferenças entre magia e religião, viu no conflito um projeto pastoral de constituição de uma religiosidade baseada numa ética da solidariedade e do compromisso político contra a injustiça social. Em comum, a percepção de ambos se assentam nas especificidades do papel de intelectuais orgânicos desempenhado pelos teólogos da libertação no campo religioso.

---

<sup>2</sup> A maioria dos teólogos da libertação eram nos anos 1960 professores, sacerdotes e intelectuais ligados a seminários, universidades e institutos da América Latina, Europa e também EUA. Atuavam como assessores, colaboradores e membros de instituições como o ISAL (Iglesia e Sociedad em America Latina), CMI (Conselho Mundial de Igrejas), IPLA (Instituto Pastoral Latino-Americano), CELAM (Conselho Episcopal Latinoamericano), ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina e Estudios Sociales), CLAR (Conferencia latinoamerica de religiosos), Centro de Investigación e Acción Social Diego Fabre, CIDOC (Centro de Información e Documentación), MIEC-JECI (Movimento Internacional Estudiantes Católicos/Juventude Estudiantil Católica Internacional), DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina) entre outros (Valério 2012).

Nesse sentido, o papel de intelectuais orgânicos desempenhados pelos teólogos da libertação, mudou de forma e sentido, no início dos anos 1970. Nos anos 1960, durante o processo de construção da teologia da libertação, predominou certo romantismo revolucionário em torno das guerrilhas de libertação nacional que vicejaram na esteira do modelo cubano (com adesão e simpatia dos setores cristãos radicalizados, cujo maior exemplo foi a adesão do padre Camilo Torres<sup>3</sup> ao Exército de Libertação Nacional (ELN) na Colômbia e sua subsequente morte em 1966) que indicavam a crença num rápido processo de ruptura política e de transformação social. Entretanto, os anos 1970 sinalizou o revés dessas lutas revolucionárias latino-americanas. A derrubada do presidente João Goulart no Brasil em 1964 inaugurou a reação conservadora que se consolidaria na década seguinte com a instalação de novas ditaduras militares nos países do Cone Sul: Chile (1973), Uruguai (1973) e Argentina (1976). Por seu lado, democracias oligárquicas – como as da Colômbia e Venezuela – intensificaram a repressão à esquerda revolucionária. Essa onda repressiva gerou certo desalento na expectativa de uma transformação política e social eminente na América Latina pela via revolucionária (Valério 2012).

Paralelamente ao recrudescimento autoritário, a teologia da libertação também teve que enfrentar o refluxo das aberturas eclesiais no seio da Igreja Católica latino-americana. Com a ascensão, em 1972, de Monsenhor Alfonso Lopez-Trujillo à secretaria geral do Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM), a teologia da libertação passou a ser combatida e seus espaços institucionais, fechados aos seus representantes. Essa repressão interna generalizou-se no âmbito das conferências nacionais dos bispos, salvaguarda a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que se manteve como um polo relevante de apoio à teologia da libertação. Esse desalojamento do CELAM possibilitou aos teólogos da libertação se reorganizarem diversas instituições de caráter híbrido, no meio do caminho, entre a universidade e a sacristia. Essas organizações eram entidades eclesiais, mas não eclesiásticas. Ecumênicas em sua grande parte, abrigavam sacerdotes católicos, pastores protestantes, cristãos leigos e acadêmicos. Muitos desses centros híbridos garantiram a organização, manutenção, produção, publicação e difusão do trabalho desses intelectuais religiosos.<sup>4</sup>

Esse contexto também reorientou o projeto político-pastoral dos teólogos da libertação para um trabalho de educação popular de longo prazo. A ideia de educar, evangelizar e conscientizar as camadas populares sobrepujou a expectativa revolucionária da década anterior. Dessa forma, os teólogos da libertação atuavam não apenas como formuladores intelectuais, mas como

---

<sup>3</sup> Camilo Torres Camilo Torres foi um sacerdote católico colombiano, sociólogo de formação e um dos fundadores da primeira Faculdade de Sociologia da América Latina e membro do grupo guerrilheiro Exército de Libertação Nacional (ELN). Para Camilo, o cristianismo bem entendido supunha a criação de uma sociedade justa e igualitária. Neste sentido, esse imperativo ético o teria levado à opção revolucionária, considerada única possibilidade de despojar do poder a oligarquia e construir uma sociedade socialista.

<sup>4</sup> Alguns exemplos de centros híbridos constituídos pelas redes transnacionais da teologia da libertação foram: Departamento Ecumênico de Investigações (DEI) na Costa Rica, Centro Antônio Montesinos (CAM) no México, Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) na Colômbia, Centro de Estudos Ecumênicos (CEE) no México, Centro Diego de Medellín (CDM) no Chile, o Centro Antonio Valdivieso (CAV) da Nicarágua, o Centro Ecumênico de Serviços para Evangelização e Educação Popular (CESEEP), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) no Brasil, o Instituto de Estudios y Acción Social (IDEAS) na Argentina, Centro Gumilla de Venezuela, o Centro de Teologia Popular (CTP) da Bolívia; o Instituto Bartolome de Las Casa, Peru.

organizadores, mobilizadores e promotores dessa pastoral da conscientização popular. Os embates acadêmicos e religiosos para afirmar a legitimidade da teologia da libertação combinava-se com uma proposta de atuação pastoral no qual a difusão de suas ideias, conceitos e representações históricas e religiosas eram fundamentais. Nessa dupla frente de atuação, várias estratégias de difusão das concepções libertadoras foram desenvolvidas, desde a extensa publicação de textos acadêmicos, além de um amplo arsenal variado de cartilhas, folhetos, imagens, pinturas, textos, cartazes, poesias, literatura de cordel, peças teatrais populares, músicas leigas e religiosas, símbolos e artefatos religiosos que ao vir em auxílio do processo de formação político-religiosa desejado das camadas populares, auxiliavam na difusão das ideias-síntese da teologia da libertação. Destaco aqui, o papel central das editoras, ponto de convergência para estratégias múltiplas de difusão da teologia da libertação.

### PUBLICAÇÃO E EDITORAS

Como um movimento intelectual-religioso, a teologia da libertação buscou a afirmação de seu discurso por meio de ampla publicação. Eram os livros, artigos e opúsculos os principais meios para a difusão de suas ideias, bem como a visibilidade construída por meio das participações nas redes acadêmicas, religiosas e de ativistas do campo, fosse em palestras, encontros, conferências e formações do qual faziam parte.

Em geral, as obras se destinavam a seus pares – intelectuais religiosos: teólogos, bispos, padres e militantes leigos com certo conhecimento acadêmico. Entretanto, durante os anos 1970, quando se afirmou a estratégia educativa-pastoral de conscientização dos setores populares, derivada em parte pela discussão acerca do sujeito da libertação (compreendido como os pobres), várias tentativas de popularização das teses da teologia da libertação aconteceram. Neste aspecto, podemos citar as várias cartilhas produzidas pelos peritos da teologia da libertação para se fazer uma leitura bíblica adequada nas CEBs<sup>5</sup> e fomentar as reuniões populares, ou ainda, a criação do CEHILA-Popular,<sup>6</sup> um esforço mais sistemático na tentativa de difusão popular de uma perspectiva histórica estruturada nos moldes teórico-metodológicos do CEHILA (Valério 2023).

Entretanto, devido seu caráter intelectual, a literatura produzida pelos teólogos da libertação circulava entre aqueles que tivessem alguma formação acadêmica, seja nas instituições religiosas (seminários, faculdades de teologia e cursos de formação de leigos) ou laicas (universidades). A própria natureza híbrida da maior parte dos textos da teologia da libertação, hegemonizada pelo campo católico, fazia com que as obras estivessem direcionadas ao público desses dois campos: da academia e do militantismo católico. Até mesmo as obras voltadas para a base, muitas delas produzidas com a finalidade de auxiliar no

<sup>5</sup> Comunidades Eclesiais de Base. As CEBs eram unidades pequenas de leigos católicos que se reuniam para celebrar, ler texto bíblico e pensar sua realidade social à luz de sua fé.

<sup>6</sup> A Comissão para Estudos de História da Igreja Latino Americana (CEHILA) se constituiu inicialmente num centro autônomo de acadêmicos ligados à teologia da libertação com interesse inicial em reconstruir a história da Igreja na América Latina, a partir de uma concepção mais social e cultural. O CEHILA foi profundamente influenciado pela ideia de uma história vista de baixo e propôs uma revisão historiográfica questionando a história institucional e positivista. Uma das propostas foi transcender a discussão acadêmica e publicar para os setores populares, o que deu origem ao projeto editorial CEHILA-Popular (Coutinho 1999).

processo educativo-pastoral das CEBs – que em muitas regiões funcionava como uma educação de jovens e adultos – exigia alguma formação, ainda que no âmbito dos próprios cursos de formação pastoral oferecidos pelas redes da teologia da libertação.

Como destacou Chauoch (2005), na lista dos textos mais citados e reconhecidos no campo, apenas dois corresponderam a uma produção estritamente acadêmica: a tese de Rubem Alves, *Rumo a uma Teologia da Libertação*, no Seminário Princeton (1968) e a de Clodóvis Boff *Teoria e prática: o método da teologia da libertação*, na Universidade Católica de Louvain (1978). No entanto, estes textos não eram os mais canônicos. Os dois textos considerados fundadores do campo eram: *Teología de la Liberación: perspectivas* (1971) de Gustavo Gutierrez e *Opresión-Libertação: desafio a los cristianos* (1971) de Hugo Assmann que foram publicados em um contexto militante, o CEP (Centro de Estudios y Publicaciones) de Lima e as edições *Tierra Nueva* do ISAL em Montevideu. Apesar de organizações militantes, a linguagem das obras pressupunha um público familiarizado com a linguagem acadêmica. A partir de meados da década de 1970, todos os textos da teologia da libertação, passaram a ser publicados por editoras católicas e organizações paralelas a ela identificadas, evidenciando um perfil institucional do movimento.

Dentre as principais editoras que publicaram os textos e obras da teologia da libertação em língua portuguesa estão: Vozes (Ordem Franciscana), Paulinas (Congregação das Irmãs Paulinas) e Edições Loyola (Companhia de Jesus). Nas regiões de língua espanhola foram: Paulinas, Sal Terrae (Companhia de Jesus), Sígueme (Irmandade de Sacerdotes Operários Diocesanos), e Verbo Divino (Congregação de Missionários do Verbo Divino). Em regiões de língua francesa predominaram Lumen Vitae (Companhia de Jesus) e Editions du Cerf (Ordem Dominicana). Por fim, em regiões de língua inglesa, a Orbis Books (Maryknoll).

Ao observarmos algumas das publicações de grande impacto, consideradas canônicas no campo da teologia da libertação nos anos 1970 e 1980, verificamos a presença das editoras acima mencionadas. A seleção abaixo representa apenas uma parte das obras publicadas pelos teólogos da libertação e possuem um caráter representativo diante de um campo intelectual que teve uma extensa produção bibliográfica.

QUADRO 1<sup>7</sup>

<b>Autor</b>	<b>Texto</b>	<b>Lugar e data de edição original</b>
Gustavo Gutiérrez	<i>Teología de la liberación</i>	CEP, Lima, 1971
Gustavo Gutiérrez	<i>La fuerza histórica de los pobres</i>	CEP, Lima, 1979
Gustavo Gutiérrez	<i>Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job</i>	CEP, Lima, 1986
Hugo Assmann	<i>Opresión-Libertação: desafio a los cristianos</i>	Montevideu, Tierra Nueva, 1971

<sup>7</sup> Quadro inspirado na tabela original de Chauoch (2005, 246).

Hugo Assmann / Franz Hinkelammert	<i>A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia</i>	Petrópolis, Vozes, 1989
Leonardo Boff	<i>Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo</i>	Petrópolis, Vozes, 1972
Leonardo Boff	<i>Teologia da libertação e do cativo</i>	Lisboa, Multinova, 1976
Leonardo Boff	<i>Eclesiogênese. As comunidades reiventan a Igreja</i>	Petrópolis, Vozes, 1977
Leonardo Boff	<i>Igreja, Carisma y Poder</i>	Petrópolis, Vozes, 1981
Enrique Dussel	<i>Para una ética de la liberación latinoamericana</i>  <i>Filosofía Ética latinoamericana</i>	Buenos Aires, Siglo XXI, 1973  México, Edicol, 1977 (tomos 1, 2 e 3) Bogotá, Universidad Santo Tomas, 1979 (tomos 4 e 5)
Enrique Dussel	<i>De Medellín a Puebla</i>	México, Edicol, 1979. (volumes 1, 2 e 3)
Enrique Dussel	<i>Caminhos de libertação Latinoamericana</i>	Buenos Aires, Latino-america Libros (tomos I e II) <sup>8</sup>
Enrique Dussel	<i>Ética Comunitária</i>	Madrid, Paulinas, 1985
Segundo Galilea	<i>¿A los pobres se les anuncia el evangelio?</i>	Bogotá, IPLA, 1972.
Segundo Galilea	<i>Teología de la liberación – ensayo de síntesis</i>	Bogotá, Indo-American Express Service, 1976.
Clodóvis Boff	<i>Teologia da política e suas mediações</i>	Petrópolis, Vozes, 1978
Clodóvis Boff/ Leonardo Boff	<i>Como fazer teologia da libertação</i>	Petrópolis, Vozes, 1985
Franz Hinkelammert	<i>Las armas ideológicas de la muerte</i>	San José, DEI, 1977
Franz Hinkelammert	<i>Crítica a la razón utópica</i>	San José, DEI, 1984
Juan Carlos Scannone	<i>Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación</i>	Salamanca, Sigueme, 1976
Juan Luis Segundo	<i>Liberación de la teología</i>	Buenos Aires, Carlos Lohé, 1975
Jon Sobrino	<i>Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico</i>	San Salvador, CRT, 1976
Jon Sobrino / Ignacio Ellacuría (eds.)	<i>Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación</i>	Madrid, Trotta, 1990

<sup>8</sup> O conjunto de textos que compõem a edição em português da Editora Paulinas, publicada em 1985, com quatro tomos, são do início dos anos 1970 (volume III) e de um período do mais amplo (1968-1980/volume IV).

O papel do CELAM foi relevante na fase de surgimento da teologia da libertação. Em suas assessorias departamentais, bem como no IPLA, estiveram teólogos como Segundo Galilea, Enrique Dussel, Juan Luís segundo, Juan Carlos Scannone, entre outros. Como afirmou Dussel (1985, p. 130): “*Num determinado momento, a teologia da libertação foi a teologia oficial do CELAM, mas a partir de 1972 deixou de sê-lo*”.

Segundo Galilea, publicou por meio do IPLA, ao qual esteve vinculado entre 1960 e 1970, oferecendo cursos de formação pastoral. Enrique Dussel, que por sua também esteve vinculado ao IPLA, tinham também vinculações com o campo acadêmico argentino o que criava condições de publicações fora da esfera institucional católica.

Alguns teólogos presentes na fase de Gênese (1968-1972) da teologia da libertação, tanto pelas características de sua obra teológica quanto pelas suas atividades intelectuais nas redes do CELAM, acabaram publicando suas obras centrais para a teologia da libertação posteriormente, se posicionando temporalmente na fase de Crescimento (1972- 1979). Juan Luís Segundo, teólogo presente e relevante para na fase de formulação da teologia da libertação, publicou sua obra de referência no campo apenas em meados dos anos 1970, pela mesma editora em que publicara no final da década de 1960 e início dos anos 1970<sup>9</sup>.

A primeira grande obra de Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador* (1972) poderia ser até incluída na fase Gênese (1968-1972), porém o autor se tornou uma referência muito importante no campo apenas a partir de meados de 1970, principalmente com a publicação de *Teologia da libertação e do cativo* (1976). As temáticas de Boff giram em torno dos temas do exílio, cativo e das comunidades eclesiais de base, indicando o giro no horizonte de expectativas da teologia da libertação presentes a partir de 1972, com foco na pastoral-educativa de mobilização e conscientização dos setores subalternos e a linguagem bíblico-hermenêutica preponderando sobre a análise dependentista. Por fim, *Igreja, carisma e poder* (1981) – centrado numa proposta de Igreja organizada por baixo – levou Boff ao silêncio obsequioso imposto pela Congregação da Doutrina da Fé, em 1984. Todas estas obras foram publicadas pela Editora Vozes e o próprio Leonardo Boff viria a se tornar um nome relevante no conselho editorial da editora franciscana.

O trabalho de Juan Carlos Scannone também correspondeu ao momento de Gênese (1968-1972) da teologia da libertação, apesar de publicação em 1976 de sua obra referencial pela Sígueme. Nela, o teólogo argentino expressa as linhas centrais da versão argentina da teologia da libertação, com ênfase no nacional-popular mais vinculada a antropologia cultural que à teoria da dependência marxista-estruturalista das versões de Gutiérrez e Assmann (Valério 2012).

A Sígueme também foi o grande veículo de publicação também para Enrique Dussel. Ligado ao IPLA desde fim dos anos 1960, Dussel se realocou no México, a partir de seu exílio em 1975, e se tornou um ator central do campo. Estabeleceu pontes importantes entre a teologia da libertação e a filosofia, ao

---

<sup>9</sup> Refiro-me à obra *Liberación de la Teología* (1975). Já a obra de cinco volumes intitulada *Teologia abierta para el laico adulto* foi publicada entre 1968-1972 e apesar de tematizar questões do campo da teologia da libertação não indica expressamente a filiação à corrente, apresentando um caráter de formulação mais vinculado aos debates realizados ao longo dos anos 1960 que levariam à teologia da libertação. Estas obras foram publicadas no Brasil pela Edições Loyola em colaboração com o Centro Pedro Fabro de Montevideú,

desenvolver sua filosofia da libertação, e entre a teologia da libertação e a história, principalmente por meio de seu projeto histórico no CEHILA. Aproximou-se da teoria marxista, porém, sem perder o ponto de partida para sua pesquisa baseado na ideia de ética latino-americana da libertação com raízes na vertente argentina.

Teólogo da primeira hora, Gustavo Gutiérrez, continuou a publicar livros de referência como *A força histórica dos pobres* (1979) que marcou um mergulho da sua obra no tema do pobre como sujeito da libertação, da memória histórica cristã subalterna na América Latina e do aprofundamento da questão hermenêutica-bíblica. Essas características indicaram o realinhamento de Gutiérrez com a virada discursiva e tática da teologia da libertação dos anos 1970. Sua obra de reflexão teológica sobre o livro de Jó, de meados os anos 1980, se tornou um clássico nas faculdades teológicas das universidades católicas da América Latina. Suas obras a partir de meados de 1970 foram lançadas em regime de cooperação com o centro fundado por ele em Lima, o Instituto Bartolomé de Las Casas.

Hugo Assmann também continuou a ter destaque no campo. Suas posições mais secularistas e acadêmicas se cristalizaram na obra em que analisou a idolatria do mercado, publicada em 1989, com Franz Hinkelammert. Já Franz Hinkelammert precisamente se tornou um dos autores de referência do campo, com as obras de 1977 e 1984. Ele trabalhou a partir da economia-política a reflexão na linha teologia-economia que se manteve no interior do Departamento Ecumênico de Investigações (DEI) – um centro híbrido muito relevante para as redes da teologia da libertação fundado na Costa Rica em 1977 com a presença de extraditados do Chile como Pablo Richard, Hugo Assmann e o próprio Franz Hinkelammert.

Na segunda metade da década de 1970, também apareceram novas contribuições teológicas. A cristologia de Jon Sobrino e a tese de Clodóvis Boff se estabeleceram no campo como textos que melhor articularam o fundamento e justificação epistemológica da teologia da libertação. Finalmente, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría dirigiram um livro de dois volumes em que escreveram a maioria dos teólogos da libertação. O título *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* editado pela Ed. Trotta na Espanha em 1990, supõe resumir e sistematizar as diretrizes e conceitos básicos da teologia da libertação.

Deve-se verificar bem a distribuição das condições originais de edição dos textos destes autores, entre os editores católicos (Vozes, Trotta, Paulinas, Sígueme) e os espaços paralelos do campo (DEI, CRT, CEP) com os quais se relacionavam boa parte destas publicações a partir de meados da década de 1970.

A tese de Clodóvis Boff foi posteriormente publicada pela Sígueme (Salamanca, 1980), Matthias Grünewald, (Mainz, 1983), Orbis Books (New York, 1987) e Editions du Cerf (Paris, 1990). Leonardo Boff foi amplamente publicado pelas editoras católicas. Na Espanha, a Paulina, Sal Terrae e Sígueme disputaram sua produção intelectual. Nos EUA a editora Orbis Book publicou o primeiro (1978), o terceiro (1986) e o quarto (1987) dos textos acima citados. Na França, a Editions du Cerf publicou sete dos seus textos. Entretanto *Igreja, Carisma e Poder* foi publicado na França pela editora *Lieu Commun* em 1985.

Enrique Dussel publicou sua *Ética comunitária* pelas Editions du Cerf (1991) na França, Espanha (Madri, Paulinas, 1985), Alemanha (Dusseldorf, Patmos, 1986), Estados Unidos (Nova York, Orbis Books, 1988), Londres, Grã-Bretanha (Burns & Oates, 1988), Itália (Assis, Cittadella Editrice, 1988) e Brasil (Petrópolis, Vozes, 1986).

Gustavo Gutiérrez originalmente publicou todos os seus textos pelo CEP, em Lima. Porém, foi levado por editoras estrangeiras. Os dois textos citados foram publicados pela Sígueme (Salamanca, 1982 e 1987), Cerf (Paris, 1986 e 1987) e Orbis Books (New York, 1983 e 1987). Franz Hinkelammert, pouco conhecido na França, teve editado apenas o texto em coautoria com Hugo Assmann, pela Editions du Cerf em 1993. O fato de ter sido previamente publicado pela editora Vozes foi provavelmente decisivo nesta promoção. No entanto, Franz Hinkelammert esteve melhor posicionado nas áreas germânicas, de onde era originário, bem como nas áreas hispânicas onde a Sígueme publicou *Las Armas ideológicas de la muerte* (1978).

Desse modo, pode-se perceber o deslocamento da produção e publicação dos teólogos da libertação em direção às organizações ecumênicas e religiosas. Essa mudança era resultado de um movimento mais geral de deslocamento do ativismo intelectual do campo na direção destas organizações, dos centros de formação e pesquisa híbridos, a partir de meados dos anos 1970, decorrentes em parte do processo de expurgo do CELAM devido ao recrudescimento conservador. Os centros híbridos se tornaram a principal plataforma do ativismo intelectual do campo. As revistas de maior circulação estavam no âmbito destes espaços alternativos, localizados de modo intermediário, entre o campo religioso e o acadêmico.

QUADRO 2<sup>10</sup>

<b>Publicação</b>	<b>Centros de difusão</b>
<i>Amanecer</i>	<i>Centro Antonio Valdivieso</i> , Managua
<i>Christus</i>	CRT, Mexico
<i>Cristianismo y Sociedad</i>	ISAL / ASEL
<i>Estudios Ecueménicos</i>	CEE, Mexico
<i>Estudios Centroamericanos</i>	UCA, San Salvador
<i>Iglesias</i>	CENCOS, Mexico
<i>Iglesia y Sociedad</i>	CAM, Mexico
<i>Páginas</i>	Centro Bartolomé de Las Casas, Lima, Peru
<i>Pasos</i>	DEL, San José, Costa Rica
<i>Relat</i>	Revista eletrônica - direção: José María Vigil e Pedro Casaldáliga
<i>Revista Brasileira de Teología</i>	<i>Vozes</i> , Petropolis, Brasil
<i>Revista Eclesiástica Brasileira</i>	<i>Vozes</i> , Petropolis, Brasil
<i>Revista Latinoamericana de Teología</i>	UCA, San Salvador, El Salvador
<i>Ribla</i>	Cooperação de biblistas e teólogos latino-americanos
<i>Teología y Sociedad</i>	CAM, Mexico
<i>Tópicos'90</i>	<i>Centro Diego de Medellín</i> , Santiago do Chile

<sup>10</sup> Quadro inspirado no original de Chauoch (2005, 246).

Apesar do significativo papel dos centros híbridos, universidades, seminários e as ordens religiosas continuaram a desempenhar um papel relevante na publicação e difusão da produção intelectual dos teólogos da libertação. A UCA (Universidad Centroamericana) dos jesuítas salvadorenhos e a editora franciscana Vozes desempenharam papéis significativos. Entretanto, a grande maioria das organizações publicadoras dependia mesmo da coordenação das redes transnacionais ligadas à articulação e manutenção dos mesmos. É importante observar que as revistas dos seminários protestantes e também das editoras das ordens religiosas, a exemplo da Vozes e Paulinas no Brasil, não se encontravam exclusivamente na perspectiva da teologia da libertação, mas estavam abertas a ela.

Em contrapartida, algumas revistas paralelas estiveram totalmente sob o controle dos atores no campo. Algumas delas entraram em circulação nos anos 1980 como a *Pasos*. Outras, como a *Amanecer*, declinaram e desapareceram após a eleição da derrota dos sandinistas na Nicarágua. O ativismo intelectual do campo também contou com algumas relevantes publicações antigas e prestigiadas, como a revista teológica *Christus* dos jesuítas no México.

A revista *Cristianismo y Sociedad* foi um dos principais fóruns da teologia da libertação. Sua sede foi transferida acompanhando o exílio dos atores sul-americanos as lutas internas pelo seu controle e financiamento. Esteve primeiro em Montevideu (1962-1973) e Buenos Aires (1973-1975) enquanto dependia do ISAL, que durou até 1975. Após um período de exílio no Brasil, a revista se mudou para Santo Domingo (1976-1982) e Cidade do México (1982-1992), onde dependia das redes ecumênicas entre católicos e protestantes no campo e, especialmente, do ASEL (Ação Social Ecumênica Latino-americana). Em 1992 os membros da ASEL a estabeleceram em Quito, onde, sem nomes de peso em sua equipe, a revista entrou em declínio e desapareceu.

Os centros híbridos e alternativos foram fundamentais na viabilidade das publicações dos teólogos da libertação. A UCA foi a única universidade católica da América Latina que verdadeiramente distinguiu-se por sua identidade com a teologia da libertação. Entretanto, apesar de se tornarem mais marginais no campo acadêmico, alguns dos intelectuais – como Pablo Richard, Franz Hinkelammert, Leonardo Boff entre outros – eram regularmente convidados a seminários, palestras, simpósios, etc. Outros se posicionaram academicamente no campo secular como Enrique Dussel e Miguel Concha Malo no México; Rubem Alves, Hugo Assmann e Leonardo Boff, no Brasil.

Foi extremamente relevante para sua visibilidade, a vocação militante da teologia da libertação. O privilégio dado à práxis e à ação política transformadora por meio do projeto pastoral-educativo de conscientização e mobilização dos setores subalternos possibilitou sua inserção e enraizamento nos espaços eclesiais e acadêmicos bem como uma constante interação com o ativismo político, social e religioso constituída nas franjas desses espaços. Quando certas portas institucionais se fecharam, os centros híbridos preservaram as preciosas redes de retransmissões que sustentaram a viabilidade desse movimento intelectual e transnacional.

Neste sentido, torna-se relevante mapear as condições de constituição específica do capital simbólico do campo na intersecção entre religião, ativismo e produções intelectuais. Conforme indicado anteriormente, a valorização do capital simbólico da teologia da libertação não poderia se fechar na mera normatividade acadêmica e eclesial, tampouco numa marginalização efetiva dos atores. As redes de publicação evidenciam essa posição intermediária, já que

foram os espaços híbridos do campo que asseguraram a convergência necessária para a visibilidade da teologia da libertação, seja em termos de publicação ou de uso do capital simbólico de sua proximidade com o ativismo.

Assim, o destino de seus textos foram tanto o meio ativista quanto o meio acadêmico. Sua justificativa era essencialmente militante. A teologia da libertação foi definida como a expressão de uma práxis orientada para a ação coletiva, e não como uma teoria teológica entre outras que busca exclusivamente o reconhecimento acadêmico ou tem como objetivo o conhecimento em si. Mesmo aí, gradativamente a identidade latino-americana da teologia da libertação criticava o eurocentrismo epistêmico e burguês da teologia europeia, fazendo do conhecimento científico-teológico uma arena de luta militante.

A ideia de que os próprios teólogos eram os autores e fundadores da teologia da libertação foi rejeitada por eles mesmos. Em seus textos, afirmavam que a teologia da libertação havia surgido do movimento popular social e religioso na América Latina. Esses teólogos e intelectuais leigos construíram uma metanarrativa na qual consideravam as experiências históricas de insurgências populares do passado – principalmente as que mobilizaram a fé cristã – a verdadeira origem da teologia da libertação. Na verdade, se colocavam como parte de algo maior: de um movimento coletivo, transcendente, mas com raízes nas lutas históricas dos setores subalternizados.

Em geral, a literatura do campo - muito prolífico - foi bastante repetitiva, dando origem a uma reciclagem permanente dos seus *leitmotifs*.<sup>11</sup> Além dos textos canônicos centrais, uma infinidade de outras obras, artigos, opúsculos foi publicada. Temas sociais, históricos, culturais e políticos eram abordados e contextualizados dentro do paradigma da teologia da libertação. A natureza híbrida e ampla de um campo de intersecção entre a academia e a militância católica permitia que gêneros textuais heterodoxos fossem vistos como oposição à normatividade acadêmica e teológica.

Essa ampla literatura fazia da repetição uma estratégia de afirmação de seu discurso dentro da lógica dos regimes de produção de verdade, como assinalou Foucault (1996). Isso pode ser verificado nas publicações. As obras de Enrique Dussel publicadas no Brasil eram invariavelmente coletâneas de artigos que se repetiam em livros distintos.<sup>12</sup>

A construção do capital intelectual dos atores do campo – que desenvolveram atividades de ensino, de publicações e pesquisa – certamente passou pelo impacto e recepção de publicações (livros, artigos e presença nas obras coletivas), mas, também, pela circulação em reuniões, eventos educativos e trocas militantes na área (por vezes mais decisiva do que a produção, já que tais eventos auxiliavam no fortalecimento das redes de sociabilidade que constituam um fator de recepção efetivo). Seu capital intelectual dependia, portanto, muitas vezes da vantajosa posição nas atividades de animação e coordenação de redes de campo. O investimento direto da atividade intelectual no domínio das redes de ativistas era coerente com o propósito militante assumido pelos atores do campo. Sem dúvida os cursos de formação, palestras,

<sup>11</sup> Ideia, fórmula que reaparece de modo constante em obra literária, discurso publicitário ou político, com valor simbólico e para expressar uma preocupação dominante. No caso da teologia da libertação era o binômio opressão-libertação como chave de leitura histórica e teológica, a defesa dos setores populares, a busca por justiça social, a crítica do capitalismo dependente, a releitura subalterna da Bíblia, entre tantos outros.

<sup>12</sup> Alguns textos de *Caminhos da libertação latinoamericana* (Paulinas) podem ser encontrados em *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança* (Loyola) e ainda em *Historia Liberationis. 500 Anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

conferências assessorias pastorais e todos os eventos militantes em geral foram instrumentos importantes na divulgação das ideias, do discurso, dos textos, dos livros e das representações elaboradas pela teologia da libertação.

O discurso ativista e o propósito militante nunca foram compreendidos como uma perda de qualidade teórica e intelectual, muito pelo contrário. O desdém com a produção intelectual voltada para a glória pessoal ou do conhecimento pelo conhecimento eram contrapostos à concepção de um conhecimento voltado para a transformação da realidade. Isso também explica a recepção dos textos fundadores da teologia da libertação no campo que, apesar de sua justificação ativista, se afirmou também como teologia profissional, sólida e sistemática no plano teórico e intelectual.

Desta forma, não se pode perder de vista as estratégias de valorização intelectual presentes nesta justificação militante. Os teólogos da libertação mobilizaram com eficiência os dois níveis: uma identidade militante que se opunha ao academicismo de outras vertentes teológicas e a valorização da posição do intelectual diante da base.

A contradição inerente à identidade militante da produção teologia da libertação foi tão marcante que ao mesmo tempo em que negava o caráter intelectualista de sua produção, criou mecanismos específicos para difundi-la, como no caso das coleções de divulgação do CEHILA. Segundo Rega (2007, 187):

No desenvolvimento do trabalho de CEHILA surgiu a ideia de se criar uma coleção de pequenos livros de aproximadamente 200 páginas cada que ficou conhecida como “História Mínima”, que também seria coordenada por Dussel logo no início, mas que também teve a parceria de Joaquim Carregal, mas também de Nils Myrland na coordenação. O objetivo desta coleção era apresentar uma história resumida e sintética, por países latino-americanos e caribenhos que seria útil para leitores de classe média, militantes e agentes de pastoral críticos. Em outras palavras foi uma opção pedagógica e pastoral para a escrita da história da Igreja, e aqui não se tratava de duplicar o que já estava sendo feito por intermédio da “História Geral” feita de forma erudita, mas se tratava “*de materiais sérios, documentados, mas apresentados de maneira mais atrativa para um público de professores secundários, agentes pastorais e cristãos leigos, que não vão em busca de ‘ladrillos eruditos’*”.

[...] O projeto “História Mínima”, no entender de Enrique Dussel, serviria para popularizar a produção do CEHILA [...] Você pode detectar nos boletins da CEHILA entre 1973 e 1980 diversos trabalhos sobre a necessidade de conseguir contato com os destinatários, que para nós eram basicamente os militantes das Comunidades de Base.

A coleção proposta trataria de divulgar o trabalho acadêmico-crítico do CEHILA de revisar, a partir da perspectiva da teologia da libertação, a história do cristianismo latino-americano. Em cada livro haveria mapas, ilustrações, esquemas, cronologia e bibliografia mínima fundamental. O sentido de difusão e popularização pressupunha que o caráter acadêmico dos textos da teologia da libertação era considerado um empecilho à difusão de suas ideias. A ideia de criar a coleção “História Mínima” no CEHILA indicou o desejo de atingir os militantes leigos, agentes de pastoral e pessoas letradas.

Algumas destas obras simplificadoras tiveram um impacto considerável. Caberia um desenvolvimento maior, uma pesquisa exclusiva para se estudar o impacto das representações construídas pela teologia da libertação sobre os grupos militantes. Entretanto, é significativo o fato de que obras

simplificadoras, voltadas para o mesmo público acima mencionado, tenham tido ampla publicação. Assim como a coleção *História Mínima* do CEHILA, obras voltadas para o público militante, dos próprios teólogos tiveram bastante difusão, como o ‘livro de bolso’ de Leonardo Boff e Clodóvis Boff, intitulado *Como fazer teologia da libertação?*, publicado originalmente em 1985 e que chegou em 2007 a sua nona edição pela editora Vozes.

A preocupação com a difusão popular das ideias do CEHILA e o aprofundamento das tensões entre uma escrita acadêmica e os interesses político-pastorais voltados para a militância e mobilização dos pobres acabou motivando o Projeto Edição Cehila-Popular. De acordo com Hoornaert (1984, 16) houve na segunda metade da década de 1970 a ideia de que era necessário “devolver ao povo sua memória de escravidão e resistência, em fazer com que os intelectuais do povo assumam aos poucos o projeto CEHILA e seu modo específico de encarar a história da Igreja a partir das classes subalternas”. Entendia-se que escrever uma história a partir do pobre implicava também em fazê-la para o pobre, sob pena de incoerência.

Entre 1975 e 1978 foram produzidos cerca de dez folhetos de literatura de cordel, lançados pela editora Vozes no Brasil. Além da ênfase na literatura de cordel e nos poetas populares e suas histórias regionalistas, livros maiores como: *Não se deve servir a dois senhores* de 110 páginas, foram publicados alcançando mais de 20 mil exemplares. O CEHILA-Popular visava, portanto, traduzir em linguagem acessível a história da Igreja na América Latina. De acordo com Beozzo (1987, 29):

[...] uma versão da história em linguagem mais simples, ilustrada e de baixo custo, buscando valer-se de gêneros literários de veículos de transmissão já presentes na tradição popular, como a literatura de cordel no Nordeste brasileiro; chamando poetas, compositores e artistas populares para colaborar na tarefa de ‘escrever’, narrar e ilustrar a história. A CEHILA Popular representa [...] um passo fundamental, pois visa à reapropriação da história pelo próprio povo e [...] a que este mesmo povo seja capaz de tomar a palavra, tanto para narrar, como para construir no presente sua história, através de sua organização e de suas lutas, iluminadas e animadas por seu passado redescoberto e reconquistado.

## CONCLUSÃO

A teologia da libertação, em suas mais diversas dimensões, procurou difundir por meio de uma excessiva publicação suas ideias, conceitos, interpretações e representações. Essa difusão buscava um público leitor que estava em dois campos institucionais principais ou entre eles: a academia e a Igreja Católica. A preocupação em conquistar tanto o público eclesial quanto o público acadêmico e letrado evidencia a natureza ambivalente da teologia da libertação que mesmo ao se distanciar do núcleo institucional e se organizar a partir dos centros híbridos, a partir dos anos 1970, não rompia o perfil clerical de viés pastoral de seu discurso e de suas ações.

A predominância de editoras católicas na publicação da maioria das obras da teologia da libertação evidencia o caráter institucional desse movimento intelectual-religioso que apesar de buscar a penetração social de seu discurso – ao difundir seus paradigmas e representações por meio de uma intensa publicação e da criação de espaços diretos (conferências, congressos, palestras, encontros, cursos de formação pastoral etc.) de contato com seus destinatários – fazia isso a partir de seu lugar institucional privilegiado e em função do fortalecimento desta instituição.

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, Roniere Ribeiro do. *Milagre político: catolicismo da libertação*. Brasília, Tese de Doutorado, UNB, 2006.
- BEOZZO, José Oscar. As Américas Negras e a História da Igreja: questões metodológicas. CEHILA. In: *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1987. pp. 27-64.
- BOFF, Leonardo (Org.). *A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.
- CHAUOCH, Malik Tahar. *La Théologie de la libération en Amérique Latine: champ et paradigme d'une expression historique*. 2005. (Tese de doutorado – Sociologia). Paris III - Sorbonne Nouvelle: Paris, 2005.
- CORTEN, André. *Pentecostalism In Brazil. Emotion Of The Poor And Theological Romanticism*. New York: Palgrave Macmillan, 1999.
- COUTINHO, Sérgio R. Os 25 Anos da CEHILA: da História da Igreja à história do fenômeno religioso na América Latina, 25-26 jun. 1999, Comunicação, *1º Simpósio sobre História das Religiões*, Departamento de História da UNESP/Assis. Disponível em <http://bmgil.tripod.com/csr09.html>. Acesso: 10 fev. 2023.
- DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana (vol. II)*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.
- DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação. Um panorama do seu desenvolvimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- HOORNAERT, Eduardo. A caminhada da CEHILA popular. *Boletim da CEHILA*, n. 25, p.16, jan-jul, 1984.
- LOWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: Política e Religião na América Latina*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2000.
- OLIVEROS MACQUEO, Roberto. Historia Breve de la Teologia de la Liberación (1962-1990). In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid, Trotta, 1990, pp. 17-50.

REGA, Lourenço Stelio. *A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro, pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel*. 2007. (Tese de Doutorado – Ciências da Religião) PUC, São Paulo, 2007.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. A história subalterna do cristianismo latino-americano da teologia da libertação e a preceptiva trágica lascasiana. In: MENDES, Luís César Castrillon; VALÉRIO, Mairon Escorsi; RIBEIRO, Renilson Rosa (Org.). *O ofício das palavras: encontros entre literatura e história*. São Paulo: Paruna Editora, 2023, v. 1, p. 219-233.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. A teologia da libertação argentina e a identidade cultural da América Latina. *RECONCAVO*, v. 2, p. 65-84, 2012.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. *O continente pobre e católico: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992)*. 2012. (Tese de Doutorado – História). IFCH-Unicamp, Campinas, SP, 2012.

*O Projeto Educativo-Pastoral dos Intelectuais da Libertação*  
E SUAS ESTRATÉGIAS DE DIFUSÃO NA AMÉRICA LATINA  
Artigo recebido em 05/09/23 • Aceito em 30/10/23  
DOI | [doi.org/10.5216/rth.v26i2.77139](https://doi.org/10.5216/rth.v26i2.77139)  
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

REVISTA *CICLÓN*  
*Redes de Sociabilidade e*  
*Polêmicas Intelectuais*  
*Durante a Ditadura de*  
*Fulgencio Batista*

CAROLINE DRUMMOND  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte | Minas Gerais | Brasil  
caroldrummond@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-8055-5679

*Ciclón* foi dirigida e editada pelo crítico literário José Rodríguez Feo e pelo escritor Virgilio Piñera entre 1955 e 1959. A revista debatia principalmente a poesia, o papel do intelectual na sociedade cubana e a sexualidade. A concepção de cultura dos editores de *Ciclón* se baseava na liberdade de criação e de ideias, não se ajustando à “moral oficial”, mas construindo uma cultura que não temeria os temas tabus nem a censura da ditadura de Fulgencio Batista. Neste artigo, analisaremos as redes de sociabilidade intelectual conformadas ao redor da publicação, bem como o editorialismo programático da revista e algumas das polêmicas suscitadas.

*Intelectuais—Cuba—Revistas*

ARTICLE

CICLÓN  
*Sociability Networks and  
Intellectual Controversies  
During Fulgencio Batista's  
Dictatorship*

CAROLINE DRUMMOND  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte | Minas Gerais | Brazil  
caroldrummond@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-8055-5679

Ciclón was directed and edited by the literary critic José Rodríguez Feo and the writer Virgilio Piñera between 1955 and 1959. The magazine primarily debated poetry, the role of intellectuals in Cuban society, and sexuality. The editors' conception of culture in *Ciclón* was based on freedom of creation and ideas, not conforming to the “official morality”, but rather building a culture that would be unafraid of taboo subjects or the censorship of the Fulgencio Batista dictatorship. In this article, we will analyze the networks of intellectual sociability formed around the publication, as well as the programmatic editorialism of the magazine and some of the controversies raised.

*Intellectuals—Cuba—Magazines*

## A CRIAÇÃO DA REVISTA *CICLÓN*

Como é sabido, os títulos das revistas são um sinal de seus programas, de como os editores se concebem, de como formulam a missão da publicação no campo das demais revistas com as quais competem ou se opõem, se surgem para transgredir ou para continuar com o *status quo* (Grillo 2010, 10). Representando violência tropical, a imagem do ciclone proposta por *Ciclón* pretendia simbolizar polêmica e contrapor-se à revista *Orígenes*.<sup>1</sup> *Ciclón* foi dirigida e editada pelo crítico literário José Rodríguez Feo e pelo escritor Virgilio Piñera. A publicação circulou de acordo com sua periodicidade bimestral de 1955 até 1957, totalizando 14 números, e seu 15º e último número, no qual realizou-se uma cobertura da Revolução Cubana, foi impresso em 1959. A revista debatia principalmente a poesia, o papel do intelectual na sociedade, a sexualidade e colocava em questão paradigmas de valor estético, apostando no absurdo e no grotesco, que estavam à margem dos círculos intelectuais (Moreno 2015, 5).

A publicação era composta por uma seção com artigos principais e outra de textos diversos, com notas da atualidade cultural, que se intitulava “Barómetro”. Entre essas duas seções havia “Textos futuros”, que depois se chamaria “Revaluaciones” e, em alguns números, publicou-se a seção “Teatro”. Em “Revaluaciones” veiculou-se textos de autores considerados transgressores ou pouco compreendidos, como Marquês de Sade, Oscar Wilde, Walt Whitman, Emilio Ballagas, Macedonio Fernanández e Rubén Martínez Villena. “Teatro” apresentou algumas peças próximas à estética do absurdo, de Niso Malaret e Antón Arrufat.

Foi assim que a proposta da revista começou a intervir no espaço cultural de Cuba em 1955, onde difundiam-se diversos projetos editoriais nos quais circulavam textos de autores já consagrados, como Jorge Mañach, Lezama Lima, Fernando Ortiz, Nicolás Guillén e Alejo Carpentier, bem como textos de autores mais jovens. Segundo Rafael Rojas (2006, 153), *Ciclón* começou a circular no momento que uma grande corrente niilista, ainda que refinada e cosmopolita, letrada e vanguardista, ganhava força no meio intelectual cubano.

A revista veiculou textos de jovens escritores cubanos, como Antón Arrufat, Calvert Casey e Guillermo Cabrera Infante, que depois seriam reconhecidos dentro e fora de Cuba como grandes escritores; produções de escritores franceses ligados à Escola de Patafísica; bem como textos de Jorge Luis Borges e aqueles escritores da conceituada revista argentina *Sur*<sup>2</sup> mais próximos a ele, como Adolfo Bioy Casares e Silvina Ocampo. Além disso, foram editados três números especiais, sendo um deles em homenagem a Ortega y Gasset, outro a Sigmund Freud e, em 1959, à Revolução que ocorria na ilha. Foram realizadas, ainda, traduções polêmicas para o espanhol, como a de “Las 120 jornadas de Sodoma”, do Marquês de Sade. Segundo artigo de Rodríguez Feo (1992, 44):

<sup>1</sup> Importante revista cultural publicada entre 1944 e 1956 em Cuba. Dirigida por José Lezama Lima e José Rodríguez Feo, a publicação congregou parte da intelectualidade vinculada ao republicanismo católico da ilha.

<sup>2</sup> Revista cultural argentina fundada por Victoria Ocampo, circulou de 1931 a 1992. Entre o início da década de 1940 e meados da década de 1950, *Sur* ocupou um lugar central e hegemônico no meio literário argentino e latino-americano. A revista preocupava-se principalmente com o resgate de valores perenes e com o papel do intelectual perante um mundo em crise (Moreno 2009, 16-18).

Sale *Ciclón*, y *Ciclón* desde que salió, ya con otro rumbo, hacia la tormenta, la tormenta *Ciclón*, un huracán. [...] Entonces el primer número de *Ciclón* aparece con un fragmento de *Las ciento veinte jornadas del Marqués de Sade*. Entonces nosotros ahí dimos la clarinada, esta revista no era *Orígenes*, era otra cosa. Y salió con lo del Marqués de Sade [...], por primera vez en español, creo, traducidas. Fue un escándalo, un escándalo. Claro, en la cultura oficial, los escritores de la gente del gobierno de Batista, Guillermo S...(?), del Ministerio de Cultura (sic), me llamó diciéndome: "es un escándalo". [...] Cuba era lo que era en aquella época, un país inculto, subdesarrollado, no le interesaba la cultura, etc, etc, un pueblo que no leía, no como ahora. [...] *Ciclón* fue igual [a *Orígenes*]: una revista con gran aceptación fuera. [...] *Orígenes* y *Ciclón* ofrecen gran importancia para la literatura cubana, la dan a conocer en el mundo. Octavio Paz, Alfonso Reyes, leían *Orígenes* y *Ciclón*, colaboraron en las revistas. Las leían en Buenos Aires Borges y la gente de Sur, las leía en Estados Unidos Wallace Stevens, las leía en Madrid Vicente Aleixandre.

A revista circulou por países como México, Argentina, Estados Unidos e Espanha, divulgando a literatura cubana. A sexualidade ocupou um lugar de destaque, e foi o eixo de três dos cinco ensaios publicados na seção "Revaluaciones", sendo eles "Oscar Wilde en prisión" de Robert Merle (n. 3, 1955), "Walt Whitman" de Leslie Fielder (n. 4, 1955) e "Ballagas en persona" de Piñera (n. 5, 1955).

A publicação era editada em Havana por Rodríguez Feo e Virgilio Piñera atuava como secretário e correspondente em Buenos Aires. Todas as colaborações e traduções publicadas eram inéditas e a revista remunerava seus colaboradores. *Ciclón* circulava por meio de sistema de assinaturas, venda em livrarias e Rodríguez Feo fazia questão de enviá-las por correio àqueles intelectuais que entendemos como o público desejado da revista. Em correspondência a Piñera em 25 de março de 1955, Rodríguez Feo lhe fez uma solicitação:

Quiero que me envíes las direcciones de Mallea, F.L. Bernárdez, C. Mastronardi, Fdez. Moreno, Silvina, Bioy Casares, H.A. Murena, María Rosa Oliver, Borges, González Garaño, Payró, Canal-Feijóo, Roberto Guisti, J. Adolfo Vázquez, V. Fattone, Alberti, Gómez de la Serna, Enrique Molina, Norah Lange, R. Molinari, Ferreyra Baso, M. Fingerit, Nalé Roxlo, O. Gironde, Luis Franco, A. Marasco, R. Rojas. Es una lata, pero quisiera tener esas direcciones para que reciban *Ciclón* y así tú no tienes que estar enviándolos desde allá. No te olvides, Virgilio!! (Pérez León 1995, 168)

Percebe-se, desta maneira, que *Ciclón* se destinava e circulava, majoritariamente, entre intelectuais. Segundo Severo Sarduy (1959, 2), que colaborou na publicação: "Creíamos los escritores que nuestro pueblo era, casi por definición, indiferente a la cultura: ello robusteció las 'torres de marfil' y el hermetismo". Ainda segundo Sarduy (1959, 2), "los escritores, de este modo, nos hemos vuelto nuestros propios lectores".

Nas correspondências entre Piñera e Rodríguez Feo, também transparece uma preocupação em serem mais bem-sucedidos que seus "adversários". Rodríguez Feo, anteriormente "mecenas" da revista *Orígenes*, dirigida pelo escritor José Lezama Lima, se afastou do escritor católico ao longo dos anos, principalmente entre 1950 e 1953, quando suas diferenças se tornaram insustentáveis. Nessa época, Rodríguez Feo havia transitado por setores da intelectualidade com os quais Lezama Lima e os poetas próximos a *Orígenes*

simpatizavam pouco. O crítico literário havia começado a seguir com entusiasmo escritores como Jorge Luis Borges, Macedonio Fernández, Marcel Schwob e Pedro Salinas. Após disputas judiciais, Lezama Lima permaneceu com a propriedade de *Orígenes*, enquanto Rodríguez Feo decidiu editar uma publicação com um perfil mais próximo às suas novas preferências estéticas (Moreno 2015, 114). Dessa forma, logo no primeiro texto programático de *Ciclón* (1955, 23), afirmou-se:

Lector, he aquí a *Ciclón*, la nueva revista. Con él, borramos a *Orígenes* de un golpe. A *Orígenes* que como todo el mundo sabe tras diez años de eficaces servicios a la cultura en Cuba, es actualmente sólo peso muerto. Quede, pues, sentado de entrada que *Ciclón* borra a *Orígenes* de un golpe. En cuanto al grupo *Orígenes*, no hay que repetirlo, hace tiempo que, al igual de los hijos de Saturno, fué devorado por su propio padre.

*Ciclón*, assim, questionava a vigência de *Orígenes*, propunha modos alternativos de se pensar o literário como intervenção social e criticava a atuação de Lezama Lima na revista anteriormente financiada por Rodríguez Feo. Ressaltamos que a rede de sociabilidade egocentrada conformada ao redor de Lezama Lima e da revista *Orígenes* abrigou uma série de disputas ao longo dos anos. O poeta Gastón Baquero, em entrevistas a Felipe Lázaro em 1987, por exemplo, ressaltou o caráter intransigente do diretor da revista e o fato de que seus colaboradores viviam brigados:

Siempre he tenido la impresión de que Lezama, que era una personalidad muy fuerte, que tenía un concepto exigentísimo para la selección y publicación de un material en “su” revista, aceptó a muchos de nosotros a regañadientes, porque no tenía a mano a nadie más. Creo que literalmente no nos estimaba en lo más mínimo. Lo que cada uno de nosotros hacía estaba tan lejos, a tantos kilómetros de distancia, de lo que él hacía, que la incompatibilidad era no sólo obvia, sino escandalosa. En lo personal mismo nos llevábamos bastante mal. Pero esto es propio del ambiente literario, o de los literatos de todos los tiempos. Mi veneración y mi respeto por la obra de Lezama y por su actitud ante la cultura, no me impidieron nunca reconocer que su carácter era muy fuerte, intransigente, con rigor excesivo para enjuiciar personas y obras. Casi siempre estábamos, como los niños en el colegio, “peleados”. No nos reuníamos en grupo jamás, porque no existía tal grupo, sencillamente. [...] Esto no quiere decir que desconozca o niegue el valor de la revista *Orígenes* (Lázaro 2012, 37).

Dessa forma, especulamos que, além de devido a diferenças estéticas e políticas, o desacordo entre Lezama Lima e Rodríguez Feo pode ser compreendido na ótica das disputas por poder dentro do meio intelectual cubano. Afinal, na origem do desentendimento entre os dois intelectuais esteve a publicação sem o consentimento de Rodríguez Feo de um texto de Juan Ramón Jiménez em *Orígenes*. Além disso, a relação de Virgilio Piñera com a revista de Lezama Lima foi conturbada, e teve seu ponto culminante na publicação de uma resenha de Cintio Vitier em 1945, sobre *Poesía e Prosa* (1944), na qual define a poesia de Piñera como vazia, “reverso humano de la nada”, reflexo da realidade do momento, de “superficie siniestra de irrealidad” e do “vacuo disparate que lo absorbe todo” (Sousa 2019, 98).

Adriana Kanzepolsky (2004) se detém na análise das capas dos primeiros números de *Ciclón* e *Orígenes* para compreender as diferenças e semelhanças entre seus projetos editoriais. *Ciclón* adota um desenho do artista plástico origenista Mariano Rodríguez como parte de sua estética visual, especificamente um desenho do deus grego Éolo. Kanzepolsky argumenta que, mais do que o estabelecimento de um dissenso, *Ciclón* teria, na verdade, estabelecido um movimento de torção em relação ao universo fundado pela revista de José Lezama Lima, em que não haveria uma destruição total dos valores da publicação do escritor católico, senão uma amarração que levaria a uma nova perspectiva, o que se veria, por exemplo, na escolha de um artista origenista para as capas da nova revista:

El primer número de la revista de Lezama también había salido con un grabado del pintor Mariano Rodríguez, quien volvería a ilustrar sus tapas repetidas veces. Ahora, si el pintor es el mismo, el tenor de la ilustración difiere sustancialmente, no solo porque en *Orígenes* la imagen no reduplica el título, sino porque mientras la nueva muestra una tormenta en tapa, la primera exhibe una armoniosa pareja que, entrelazada, surge de las aguas. [...] el pintor es el mismo pero el propósito del dibujo es outro (Kanzepolsky 2004, 842).

Kanzepolsky questiona, então, se o leitor estaria diante de uma prolongação de *Orígenes*. Apesar das continuidades, como o artista das capas e a publicação de literatura espanhola, *Ciclón*, em seu primeiro número, publicou autores mais jovens que aqueles de *Orígenes*. Além disso, a publicação de um fragmento de *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, do Marquês de Sade, marca uma diferença significativa em relação à revista de Lezama Lima, e ratifica a intenção da revista de produzir polêmica, indo contra a “hipocresía de los hombres y los Índices de todas las instituciones” (Kanzepolsky 2004, 844). A temática da sexualidade, fortemente presente em *Ciclón*, era ignorada em *Orígenes*.

## CICLÓN E AS REDES DE SOCIABILIDADE INTELECTUAL

As revistas destacam-se por seu diálogo com o tempo presente, por sua intencionalidade de intervir na esfera pública, por seu afã de questionar a hegemonia, formar e alterar a opinião pública e modificar a sociedade, como apontam Regina Crespo (2010), María del Carmen Grillo (2015), Alexandra Pita González (2008), Pablo Rocca (2004) e Beatriz Sarlo (1992). Segundo Crespo (2010, 1), por se associarem ao transitório, as revistas estabelecem um compromisso mais incisivo com sua própria conjuntura, o que, em certo sentido, lhes oferece a possibilidade de atuar sobre as circunstâncias imediatas, fazendo com que, frequentemente, adquiram caráter combativo. Assim, as revistas culturais abrigam a crítica como intervenção política, constituindo uma intervenção na esfera pública a partir do discurso intelectual (Patiño 2009, 461).

Alexandra Pita González (2008, 4) aponta que essas publicações periódicas servem de meio para que os intelectuais assumam seus posicionamentos e definam suas participações nos debates intelectuais de sua época, em relação a outros grupos de poder (econômicos, políticos, sociais), encontrando um espaço que legitime a posição que desejam alcançar. Adriane Vidal Costa (2018, 162) pontua, ainda, que as revistas podem ser percebidas como pontos de encontro de itinerários individuais e coletivos sob um interesse

ou concepções comuns e como meios de expressão coletivos, podendo ser um meio de compreensão das estruturas de sociabilidade intelectual.

Dessa forma, as revistas permitem o registro de um momento da cultural através dos debates, difusão de estéticas, divulgação de autores estrangeiros, traduções, enfim, do clima intelectual imperante, e, além disso, podem ser vistas como redes (Maíz 2018, 131). Entendemos por redes de sociabilidade intelectual, como proposto por Eduardo Devés-Valdés (2004, 338), a existência de contatos profissionais durante um período de anos, entre um conjunto de pessoas que se reconhecem como pares e que de maneira consciente utilizam estes contatos para promover algum tipo de atividade profissional, como circulação de informações, difusão de seus trabalhos, organização de equipes, criação de revistas ou instituições e até mesmo defesa de interesses corporativos. De acordo com Jean-François Sirinelli (2003, 248), todo grupo de intelectuais organiza-se também em torno de uma sensibilidade ideológica ou cultural comum. Apesar, porém, das redes de sociabilidade remeterem à associação de intelectuais por afinidade de ideias, elas não excluem a pluralidade de pensamentos dentro dos grupos.

A noção de redes, assim, implica o intercâmbio de ideias, conceitos, valores e bens simbólicos entre um grupo ou comunidade intelectual, restituindo a historicidade dos encontros e da circulação de ideias (Fernández Bravo 2011). É necessário, portanto, estabelecermos as conexões dos intelectuais de *Ciclón* com redes, inserindo-os em espaços de legitimação, de projeção pública, de reunião e de produção intelectual. Nesse sentido, ressaltamos que o papel de Virgilio Piñera como correspondente da revista em Buenos Aires foi essencial para o estabelecimento de redes transnacionais. Após anos na Argentina, Virgilio Piñera havia conseguido se aproximar do núcleo de intelectuais que publicavam a conceituada revista *Sur*. Contar com a aprovação da revista argentina era imprescindível para a obtenção de colaborações daquele país para *Ciclón*, e, sobretudo, porque *Sur* havia se convertido em um possível espaço de publicação para os cubanos. Apesar das críticas que o escritor cubano nutria em relação a Victoria Ocampo e aqueles intelectuais mais próximos a ela, a difusão das obras de cubanos em *Sur* era uma prioridade (Kanzepolsky 2004, 852), como transparece em correspondência de Piñera a Rodríguez Feo em março de 1956:

Es muy atinado lo que dices del artículo de Gombrowicz. Precisamente estaba por volver a escribirte para que aplazara su publicación. *No conviene en estos momentos ponernos a mal con Borges, Victoria y Sur, etc. Está a punto de salir lo tuyo en Sur, también mi novela.* Además, ese artículo hace gran elogio de mi persona en detrimento de los escritores argentinos. Podría tomarse como que *Ciclón* aprovecha la coyuntura para destacar a un escritor cubano. Por supuesto que deberá ser publicado, pero esperemos a que las cosas hayan ido apareciendo. No vamos ahora a echar por tierra el edificio levantado con tanto trabajo (Pérez Leon 1995, 178) [Itálicos nossos].

Demonstra-se, assim, como a intelectualidade usa a rede para tornar conhecida sua produção e difundir suas ideias. Neste caso, as redes intelectuais de caráter transnacionais são vias privilegiadas para colocar em ampla circulação as ideias por meio de vários canais, como as próprias revistas, conferências e congressos, redes de distribuição de livros etc. Em parte, isso implica em compreendermos a circulação de ideias como um processo de emissão e recepção das ideias, evidenciando que, quando as ideias circulam em diferentes espaços e em diferentes veículos, elas vão produzindo mutações e se tornando, em grande medida, híbridas (Costa 2018, 155).

O ensaio “Contra los poetas”, do escritor polonês Witold Gombrowicz, por exemplo, foi publicado no segundo número de *Ciclón* e fazia uma crítica a projetos que haviam ignorado seu trabalho em Buenos Aires e na América Latina, localizando a revista argentina *Sur* no centro da problematização. Gombrowicz, portanto, dirigiu essa crítica ao mundo cultural da capital argentina, onde, com Piñera e outros amigos, tentava intervir desde os anos 1940. O ensaio, entretanto, ao ser deslocado de Buenos Aires a Havana nas páginas de *Ciclón*, pode ser lido nos marcos da disputa que levou à fundação da revista cubana. Na ilha, qualquer leitor poderia relacionar o ensaio ao grupo que naquele momento editava *Orígenes* (Moreno 2015, 123). Adriana Kanzepolsky (2004, 852), inclusive, defende que o ensaio pode ser lido como um texto programático de *Ciclón*, além de como um ataque aos escritores de *Orígenes*, já que o texto questionava aspectos que muitos, como Piñera, relacionavam à poesia origenista: o hermetismo, o purismo e o humanismo.

Além de remeter ao caráter híbrido das ideias, fazendo com que os intelectuais, dentro de uma rede, adquiram a função de importantes veiculadores de ideias, o caso do ensaio “Contra los poetas”, de Gombrowicz, ilustra também o fato das revistas não serem obras fechadas em si mesmas. Segundo Michel Leymarie (2002, 17):

Les revues ne comptent guère dans la vie littéraire que parce qu'elles participent à un mouvement général: chacune d'elles, isolée, ne signifie rien [...] il est impossible aux revues de s'ignorer car il y a entre elles une solidarité: elles prennent part à une tâche commune, elles s'expliquent, se complètent l'une l'autre, vivent dans une même atmosphère, sont parcourues par les mêmes lecteurs. Elles valent par leur nombre, par leur ensemble.

Desse modo, é imprescindível, para uma melhor compreensão de *Ciclón*, que realizemos um mapeamento daquelas publicações com as quais ela dialogou, polemizou e debateu, como foram os casos de *Orígenes* e *Sur*. No caso de *Sur*, ainda que *Ciclón* possuísse diversas críticas ao papel exercido pela publicação no meio intelectual latino-americano, Virgilio Piñera compreendia que não poderia se dar ao luxo de prescindir do apoio da revista argentina, visto que isso comprometeria o sucesso de *Ciclón* a nível continental (Kanzepolsky 2004, 853). Quanto a *Orígenes*, ainda que a nova revista cubana se apresentasse como uma opositora da publicação de Lezama Lima, autores como Kanzepolsky (2004) entendem que, em alguns aspectos, *Ciclón* a complementava. Ainda que muitas vezes *Ciclón* incorporasse fragmentos das mesmas literaturas que *Orígenes*, como a espanhola e a argentina, os escritores e os gêneros escolhidos costumavam ser outros. Em alguns momentos, *Ciclón* se desviava de *Orígenes* e, em outros, aprofundava e radicalizava alguns de seus traços.

Já autores como Francy Moreno (2017) compreendem que, enquanto *Orígenes* possuía uma proposta universalista, apostando no diálogo unidirecional com outras culturas, *Ciclón* possuía uma proposta cosmopolita, investindo em intercâmbios internacionais em termos menos assimétricos. Para Moreno (2017), tanto *Orígenes* como *Sur* pretendiam criar culturas locais legitimadas por setores reconhecidos da intelectualidade internacional. Já *Ciclón* teria pensado as trocas culturais de forma mais horizontal e menos eurocêntrica, diversificando estéticas e temáticas.

## O EDITORIALISMO PROGRAMÁTICO DE *CICLÓN*

Segundo Fernanda Beigel (2003, 108), o editorialismo programático das revistas culturais do século XX produzia um espaço de articulação entre política e literatura, promovendo um editorialismo militante. Assim, o editorialismo programático de uma publicação, bem como as redes intelectuais conformadas, são essenciais para a definição dos principais temas que perpassam uma revista.

Segundo Francy Moreno (2015, 172), o sexo, o corpo e as relações eróticas apareciam na revista *Ciclón* como tema central de relatos curtos ou de histórias de amor, conformando um dos eixos programáticos da publicação. Na seção “Barómetro”, dedicada a temas da atualidade, veiculou-se notas contundentes sobre a sexualidade, apresentando uma visão crítica sobre o assunto. Nas seções “Textos Futuros” e “Revaluaciones”, por sua vez, foram realizados debates mais profundos que relacionavam a sexualidade com a literatura. No quinto número da publicação, por exemplo, foi publicado um texto de Virgilio Piñera sobre a vida e a obra de Emilio Ballagas no qual abordava-se a relação da homossexualidade com os intelectuais. Em 1956, Rodríguez Feo comentou com Virgilio Piñera por correspondência que, na rádio, “el otro día leyeron un editorial pidiendo clausurar *Ciclón* ya que constituía una publicación inmoral, pornográfica” (Piñera 2011, 155-156). Demonstra-se, portanto, como a temática da sexualidade constituía um dos principais eixos programáticos da publicação, incomodando os intelectuais mais conservadores da época.

De acordo com Dainerys Machado Vento (2016), *Ciclón* foi, enquanto existiu, o único espaço onde a literatura cubana pôde conviver em quase todas as suas expressões, apontando para a pluralidade ideológica e estética da publicação. O origenismo, com sua visão católica e idílica da ilha, foi talvez a expressão mais ausente de suas páginas (Machado Vento 2016, 5). *Ciclón* pretendia renovar as letras cubanas a partir de uma proposta estética mais plural e diversa, e criticava aqueles escritores que considerava elitistas e desconectados da realidade cubana.

Outro aspecto central do editorialismo programático de *Ciclón* era o debate acerca da função do intelectual e das circunstâncias da cultura, especialmente da literatura, em Cuba. Virgilio Piñera, por exemplo, negava a existência de uma literatura cubana e afirmava que o escritor cubano sofria de morte civil:

Tomado en su proyección social, el escritor cubano, hasta el momento presente, es tan sólo un proyecto. Utilizando una locución popular, nosotros, los escritores cubanos, somos “la última carta de la baraja”, es decir, nada significamos en lo económico, lo social y hasta en el campo mismo de las letras (Piñera 1959, 2).

Severo Sarduy (1959, 2), por sua vez, localizava o cerne do problema na falta de profissionalização do escritor cubano: “La posición, que es a la vez la tragedia del escritor en Cuba, puede resumirse en muy pocas palabras: el escritor no es un profesional, no tiene una manera de vivir de su trabajo, o como diría un publicitario, no ha creado su mercado”. Já Guillermo Cabrera Infante (1955, 56) afirmou sobre o tema nas páginas da revista:

Escribir cuentos – y poemas, ensayos, novelas: todo, excepto programas radiales, discursos políticos, crónicas sociales y artículos deportivos – es extremadamente difícil en Cuba. Hay que escribir a contrapelo de la realidad, de espaldas a la vida cotidiana, robándole tiempo al sueño y dinero al tiempo y dueño al dinero; vivir una vida de excusas, avergonzada [...] Todo para recibir una desasogante sensación de inutilidad de último absurdo, en un país que desprecia y humilla la cultura y donde escribir o pintar o hacer música es exponerse a recibir el sambenito preferido del choteo, ser “curto” o “intelectual”, es decir equivalente al insulto nacional: “comemierda”.

*Ciclón*, assim, posicionava-se contrariamente à falta de políticas públicas voltadas para a cultura durante o governo de Fulgencio Batista. O número seis da revista, publicado ainda em 1955, trouxe o segundo editorial da revista, intitulado “Cultura y moral”, que criticou claramente a cultura oficial e a criação do Instituto Nacional de Cultura pela ditadura de Batista, já que não constituiu um estímulo à produção cultural cubana (Miskulin 2003, 95). Nas palavras de Piñera, *Ciclón* significou:

[...] el baluarte, el reducto, contra ese aspecto de la dictadura que se hacía representar por el Instituto de Cultura y por su adocenado director Guillermo de Zéndegui. En las páginas de *Ciclón* queda constancia de las batallas sostenidas contra esa cultura oficial batistiana, que aspiraba a convertir a los escritores en ciegos, sordos y mancos (Vázquez 2016, 525).

Entretanto, no início da década de 1960, o próprio Piñera levantou questionamentos acerca do caráter de resistência da revista. Segundo o escritor, ao mesmo tempo que os escritores reunidos ao redor de *Ciclón* conformaram uma resistência à ditadura de Fulgencio Batista, estes também se isolaram e, dessa forma, reduziram seu raio de ação:

De la fundación de la República a nuestros días, en lo que respecta a la vida literaria, hemos podido ver que los grupos literarios – Grupo Minorista, de la Revista de Avance, grupo Orígenes –, a pesar de representar, como he dicho, la preservación de la cultura, eran al mismo tiempo un exponente más de la informidad cultural que padecíamos. Si los caciques conspiraban contra la inteligencia (este era su papel), estos grupos, a la vez que oponían resistencia, iban reduciendo su radio de acción. Si por no revolcarse en el fango de los caciques, si por desempeñar el papel de víctimas, se plantaban en su espléndido aislamiento y en su magnífico silencio, no estaban haciendo otra cosa que conspirar contra esa misma inteligencia. Al mismo tiempo la degradación se fue haciendo más profunda (advierto que uso el término en su acepción de grado) a medida que la corrupción iba ganando terreno (Piñera 1960, 10).

No mesmo sentido, em carta aberta a Fidel Castro em março de 1959, Piñera manifestou concordância com o chamado “pecado original” dos intelectuais cubanos, ou seja, o escritor defendeu que os intelectuais da ilha não se envolveram na luta contra Batista, dando motivos para o regime revolucionário encará-los com desconfiança:

Sabemos que el Gobierno Revolucionario tiene fundados motivos para tenernos entre ojos; sabemos que nos cruzamos de brazos en el momento de la lucha, y sabemos que hemos cometido una falta. Pretendemos, con la celebración de dicha Mesa Redonda, poner de manifiesto que si no cooperamos con ustedes fue debido a que no constituíamos, como los periodistas y los profesores, una clase (Piñera 1959, 2).

O secretário e correspondente de *Ciclón* não foi o único a tecer posicionamentos polêmicos acerca da atuação dos intelectuais durante a ditadura de Batista. Sua carta aberta a Fidel Castro e suas falas durante uma mesa redonda na CMQ Televisión, também em março de 1959, geraram réplicas contundentes de outros escritores cubanos. O jovem poeta Rolando Arteaga, por exemplo, respondeu Piñera em artigo publicado no *Diario Libre* em 21 de março do mesmo ano. Arteaga defendeu que muitos escritores jovens se engajaram na luta contra a ditadura, ao contrário da geração de Piñera, que seria hermética e pouco preocupada com a comunicação com a população da ilha:

[...] Después dice Piñera: “sabemos que nos cruzamos de brazos en el momento de la lucha”. No, señor Piñera, no fue solamente en el momento de la lucha. Los “escritores” como usted se cruzaron de brazos antes, muchísimo antes: se cruzaron de brazos en su momento, en su generación, cuando hacía falta que ustedes hablaran. Si hubieran luchado entonces, si hubieran hablado en su tiempo, tal vez las cosas después hubieran sido de otra forma... [...] No nos parece mal que reconozca que él y la mayoría de los autores de su tiempo vivió siempre de espaldas al público y a los problemas y ansias de su pueblo; que mientras él estaba enredado con su filosofía “bergsoniana” nuestro pueblo sólo pedía que se le dijeran las cosas que quería y necesitaba [ILEGIBLE] y que se las dijeran claramente para ser [ILEGIBLE] Piñera con ese “no cooperamos con ustedes” les echa encima la culpa de él a los demás autores cubanos. En Cuba y durante la tiranía se escribió y se publicó literatura que era crítica y condena a nuestros antiguos sistemas. Podría darle varios nombres, pero sería inútil: a usted le sonarían completamente desconocidos. Pues mientras nuestros honrados y valientes autores jóvenes levantaban su voz de protesta, estaba usted inmerso en la lectura de los novelistas polacos. El señor Piñera se queja ahora de que a veces “es tildado de raro”. Sorpresa. Pero, ¿no es esto lo que quería? ¿No es esto lo que buscaba él, Lezama Lima y comparsa cuando avaramente se agrupaban con el “raro” propósito de crear una refinada élite intelectual? Ahora resulta que el señor Piñera quiere ser útil, quiere cooperar. Su profunda angustia “kafkiana” ha desaparecido, o se ha modificado al extremo de querer tirar a un lado su antigua actitud desprovista de todo intento comunicativo. En algo tiene usted razón, señor Piñera: entre nosotros no puede haber comunicación. [...] (Arteaga 1959, 3)

O jornalista Agustín Tamargo também respondeu Piñera, em artigo publicado na revista *Bohemia* em 26 de abril de 1959. Assim como Arteaga, o jornalista caracterizou a geração de Virgilio Piñera e José Lezama Lima a partir do hermetismo e afirmou que suas revistas eram voltadas para minorias:

Se quejan hoy, caída la tiranía, de que no se cuenta con ellos para nada. Y hay que volver a preguntarles: ¿Y cuándo han contado ellos con el pueblo para nada tampoco? Pero escribir un cuento enrevesado en una revistilla de minorías, machacar un poemita meses y meses, o pujar una novelita cansona, todo de espaldas al país, todo con los oídos sordos al clamor de protesta o de las masas, y pretender luego que esas masas entiendan aquel “mensaje”, que no fue escrito para ellas, ni pensando por ellas, ni tiene que ver nada con ellas, me parece una irreverencia por no decir otra cosa peor. Los escritores posteriores a esa Generación del 30 tomaron otros rumbos. Eligieron caminos diferentes. No nos referimos, claro está, a los que estaban en la mesa redonda de referencia, algunos de los cuales tienen muy escasa obra, o no tienen ninguna. Pensamos más bien en la generación (¿así se dice?) anterior, la del grupo de Lezama Lima. Como lector y admirador que soy de Lezama Lima, yo le pregunto a los panelistas de la mentada mesa: ¿Cuál es el trabajador, el estudiante, el campesino, el profesional no especializado en literatura, que entiende estos poemas? ¿De qué fuentes han sido sacados? ¿Qué tiene que ver no ya con la realidad de Cuba, sino con Cuba como elemento literario? El señor Piñera dijo que Batista se sentía inquieto cuando anunciaban una huelga los obreros de la COA, pero que le importaban tres pepinos los escritores porque no estaban organizados en gremio. ¿No será más bien porque Batista sabía, como sabe todo el mundo, que a esos escritores nadie los ha leído? (Tamargo 1959, 64)

Percebe-se, dessa maneira, como diferentes grupos debateram e disputaram entre si a definição da arte e do intelectual revolucionário a partir de 1959. Se até 1957 *Ciclón* posicionou-se contra a figura do intelectual como guia moral das sociedades, focando em desnaturalizar a crença em valores da moral burguesa e de instituições como a Igreja, a família e o Estado (Moreno 2015, 131), a partir de seu último número, dedicado à Revolução, novas ideias que defendiam a cultura a serviço de uma causa social e política já haviam começado a circular (Schwartz 1975, 928). Logo, no início da década de 1960, a concepção de um intelectual engajado e em contato estreito com as massas parece ter prevalecido nos debates entre aqueles que apoiaram a vitória do Movimento 26 de Julho. Demonstra-se, assim, como, no campo cultural, o poder diz respeito a uma série de disputas simbólicas, como pela legitimidade e pelo domínio dos sentidos e das interpretações (Bourdieu 2002).

## CONCLUSÃO

Nas últimas décadas, os estudos sobre revistas se converteram em um dos pilares da história intelectual latino-americana. Objeto durante décadas de usos instrumentais para a crítica ou a história literária, as revistas se transformaram, desde a perspectiva da história intelectual, em matéria de estudo por seu próprio significado, sobretudo como meios de intervenção político-cultural de grupos (Tarcus 2015, 18). Ainda assim, segundo Dainerys Machado Vento (2015, 45): “Ciclón ha sido, en las últimas décadas, un susurro entre las tantas voces que abordan la historia de la literatura cubana, una materia que se sabe existente, pero sobre la que se regresa sin intenciones de profundizar, como si estuviera agotada en las enunciaciones previas”.

Nesse sentido, ressaltamos que *Ciclón* tornou-se, com o passar do tempo, uma importante publicação no campo literário cubano, rompendo com o que estava sendo feito não apenas em *Orígenes*, como também em outras revistas (Miskulin 2003, 95). A publicação foi aberta a uma variedade de tendências de pensamento, constituindo um espaço plural das expressões artísticas e ideológicas, o que fazia parte de uma inquietude intelectual presente não só em Cuba, mas internacionalmente. Sem dogmatismos e aberta para a divulgação da literatura de diversas partes do mundo, *Ciclón* apoiou-se fortemente no cosmopolitismo (Miskulin 2003, 96).

A concepção de cultura dos editores de *Ciclón* se baseava na liberdade de criação e de ideias, o que não se ajustava à “moral oficial”, mas construía uma cultura que não temia os temas tabus e proibidos nem a censura do governo Batista (Miskulin 2003, 95). A partir de 1959, os colaboradores mais assíduos da revista aderiram à Revolução, participando de uma série de publicações do novo governo. Nesse momento, a defesa do intelectual engajado na luta contra Batista e na defesa da Revolução prevaleceu nos debates, sendo, paulatinamente, substituída pela defesa de um intelectual crítico, o que entraria em choque com as demandas da Revolução no âmbito cultural a partir principalmente de meados da década de 1960, quando iniciou-se o fechamento do meio cultural.

## REFERÊNCIAS

### Documentais

- ARTEAGA, Rolando. Al señor Virgilio Piñera. *Diario Libre*, La Habana, 21 de marzo, 1959, p. 3.
- Borrón y cuenta nova, *Ciclón*, 1955, p. 23.
- CABRERA INFANTE, Guillermo. Antología del cuento en Cuba (1902-1952). *Ciclón*, n. 2, 1955, p. 56.
- LÁZARO, Felipe. *Conversaciones con Gastón Baquero*. Madrid: Editorial Betania, 2012.
- PÉREZ LEON, Roberto. *Tiempo de Ciclón*. Havana: Ediciones Unión, 1995.
- PIÑERA, Virgilio. Al señor Fidel Castro. *Diario Libre*, La Habana, 14 de marzo, 1959, p. 2.
- PIÑERA, Virgilio. Pasado y presente de nuestra cultura. *Lunes de Revolución*, núm. 43, La Habana, 18 de enero, 1960, pp. 10-12.
- PIÑERA, Virgilio. *Virgilio Piñera de vuelta y vuelta: correspondencia 1932-1978*. Havana: Ediciones Unión, 2011.
- SARDUY, Severo. Abajo el latifundio de la cultura. *Revolución*, año 2, n. 246, La Habana, 22 de septiembre, 1959, p. 2.
- SARDUY, Severo. Posición del escritor en Cuba. *Combate 13 de Marzo*, época 2, año 3, n. 43, La Habana, 6 de mayo, 1959, p. 2.
- TAMARGO, Agustín. Escritores y periodistas. *Bohemia*, n. 17, 26 de abril de 1959, pp. 64-65

### Bibliográficas

- BEIGEL, Fernanda. Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, enero-marzo, pp. 105-115, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Campo de poder, campo intelectual*. Editorial Montessoro, 2002.

COSTA, Adriane Vidal. Uma proposta teórico-metodológica para o estudo de redes intelectuais latino-americanas formadas nos exílios nas décadas de 1960 e 1970. In: COSTA, A; MAÍZ, C. (Org.). *Nas tramas da "cidade letrada": sociabilidade dos intelectuais latino-americanos e as redes transnacionais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018.

CRESPO, Regina. *Las revistas y suplementos culturales como objetos de investigación*. In: Coloquio Internacional de Historia y Ciencias Sociales. Colima: Universidad de Colima, 2010.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo. La circulación de las ideas y la inserción de los científicos económico-sociales chilenos en las redes conosureñas durante los largos 1960. *Historia*, n. 37, vol II, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, julio-diciembre, 2004.

FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. Discusión bibliográfica: nuevas contribuciones para una teoría de las redes culturales. *Cuadernos de CILHA* [online], vol. 12, n. 1, pp. 209-215, 2011.

GRILLO, María del Carmen. El estudio de revistas como objeto historiográfico para la historia de las redes intelectuales. *Coloquio Internacional de Historia y Ciencias Sociales*. Colima, Universidad de Colima, 2010, Publicación en CD-ROM, p. 1-22.

GRILLO, Maria del Carmen; PITA GONZÁLEZ, Alexandra. Una propuesta de análisis para el estudio de revistas culturales. *Revista Latinoamericana de las Ciencias Sociales*, vol. 05, n. 1, 2015.

KANZEPOLSKY, Adriana. Acerca de algunos extranjeros. De Orígenes a Ciclón. *Revista Iberoamericana*, n. 208-209, pp. 839-855, 2004.

LEYMARIE, Michel; MOLLIER, Jean-Yves; PLUET-DESPATIN, Jacqueline. *La Belle Époque des revues (1880 – 1914)*. Éditions de L'IMEC, 2002.

MACHADO VENTO, Dainerys. *Lugares comunes (Un estudio sobre la revista cubana Ciclón, (1955-1959))*. 2016. 421 f. Dissertação (Mestrado em Letras). El Colegio de San Luis, México, 2016.

MACHADO VENTO, Dainerys. Filosofía y psicoanálisis en temporada ciclónica. *La Gaceta de Cuba*, 2015.

MAÍZ, Claudio. Las re(d)vistas latinoamericanas y las tramas culturales. Redes de difusión en el romanticismo y el modernismo. In: COSTA, A; MAÍZ, C. (Orgs.). *Nas tramas da "cidade letrada": sociabilidade dos intelectuais latino-americanos e as redes transnacionais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018.

MISKULIN, Sílvia Cezar. *Cultura ilhada: imprensa e revolução cubana, 1959-1961*. São Paulo: Xamã, 2003.

MORENO, Francy. *Cartografía cultural de Ciclón (La Habana 1955-1957/1959)*. 2015. 274 f. Tese (Doutorado em Letras). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 2015.

MORENO, Francy. *La invención de una cultura literaria: Sur y Orígenes*. Dos revistas latinoamericanas del siglo XX. 2009. 201 f. Dissertação (Maestría en Estudios Latinoamericanos). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México DF, 2009.

MORENO, Francy. Universalismo, cosmopolitismo y política editorial en revistas culturales del siglo XX. *Latinoamerica: Revista de estudios Latinoamericanos*, n. 64, 2017.

PATÍÑO, Roxana. América Latina: literatura e crítica em revista(s). In: SOUZA, G; MARQUES, R. (Org.). *Modernidades alternativas na América Latina*. Belo Horizonte, UFMG/Humanitas, 2009.

PITA GONZÁLEZ, Alexandra. Las revistas culturales como fuente para el estudio de redes intelectuales. In: PALÁCIO MONTIEL, Celia del; MARTÍNEZ MENDOZA, Sarelly (coord.). *Voces en papel. La prensa en Iberoamérica de 1792 a 1970*. México, Universidad Autónoma de Chiapas, 2008.

ROCCA, Pablo. Por qué, para qué una revista (Sobre su naturaleza y su función en el campo cultural latinoamericano). *Hispanamerica*, año XXXIII, n. 99, diciembre de 2004.

RODRÍGUEZ FEO, José. Las revistas Orígenes y Ciclón. *América: Cahiers du CRICCAL*, n. 9-10, 1992.

ROJAS, Rafael. *Tumbas sin sosiego: revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*. Barcelona: Anagrama, 2006.

SARLO, Beatriz. Intelectuales y revistas: razones de una práctica. *América, Cahiers du CRICCAL*. Paris, Sorbonne la Nouvelle, n. 9-10, 1992.

SCHWARTZ, Kessel. Ciclón and the Castro revolution. *Hispania*, pp. 926-928, dez. 1975.

SCHWARTZ, Kessel. Ciclón y Cuban culture. *Caribbean studies*, vol. 14, n. 4, pp. 151-161, 1975.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: Rémond, René (Org.) *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

SOUSA, Pacelli Dias Alves de. *Políticas da escrita em Mariel Revista de Literatura y Arte (1983-1985)*. 2019. 143f. Dissertação (Mestrado em Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

TARCUS, Horacio. Una invitación a La Historia Intelectual. Palabras De Apertura Del II Congreso De Historia Intelectual De América Latina. *Pléyade*, n. 15 (julio), pp. 9-25, 2015.

VÁZQUEZ, Manuel Fuentes. Transición política y literaria en la revista cubana Ciclón: el viaje de Virgilio Piñera. In: TAPIA, A; CERVELLÓ, J. (Org.). *Transiciones en el mundo contemporáneo*. Tarragona, Ciudad de México, 2016.

REVISTA CICLÓN

*Redes de Sociabilidade e Polêmicas Intelectuais*

*Durante a Ditadura de Fulgêncio Batista*

Artigo recebido em 25/09/23 • Aceito em 10/11/23

DOI | doi.org/10.5216/rth.v26i2.77194

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

ARTICLE

THE CONCEPT OF  
INDIVIDUALITY IN  
*Friedrich Meinecke's*  
*Early Work*

MARCELO DURÃO RODRIGUES DA CUNHA

Instituto Federal do Espírito Santo  
Vitória | Espírito Santo | Brazil  
marcelo.cunha@ifes.edu.br  
orcid.org/0000-0001-6585-6836

This article investigates the centrality of the concept of individuality in the young Friedrich Meinecke's theory of history, positing it as a fundamental element shaping Meinecke's historical conception. To elucidate this position, an analysis is conducted to discern the significance attributed to the *principium individuationis* at two critical junctures in Meinecke's early intellectual development: firstly, in his response to the positivist assault on the German historical school, and secondly, in his endeavor to reconceptualize the underpinnings of a revitalized history of ideas between the late 1800s and the initial decade of the twentieth century. By expounding upon these aspects and contextualizing the intellectual evolution in which these ideas emerged, it is argued that the concept of individuality functioned as a theoretical refuge against what Meinecke perceived as the doctrinaire nature of worldviews incompatible with notions of freedom and spontaneity — principles he considered intrinsic to the historical mode of thought.

*Friedrich Meinecke—individuality—history of ideas*

*This work was carried out with the financial support of Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES). Grant Agreements 553/2023 and 988/2023. All translations provided are authored by the author of this article.*

ARTIGO

O CONCEITO DE  
INDIVIDUALIDADE NO  
*Trabalho do Jovem*  
*Friedrich Meinecke*

MARCELO DURÃO RODRIGUES DA CUNHA

Instituto Federal do Espírito Santo

Vitória | Espírito Santo | Brasil

marcelo.cunha@ifes.edu.br

orcid.org/0000-0001-6585-6836

Este artigo investiga a centralidade do conceito de individualidade na teoria da história do jovem Friedrich Meinecke, posicionando-o como um elemento fundamental que molda a concepção de história desse intelectual alemão. Para elucidar essa posição, o texto trata da importância atribuída ao *principium individuationis* em dois momentos críticos no desenvolvimento intelectual do jovem Meinecke: primeiro, em sua resposta ao ataque positivista à escola histórica alemã, e segundo, em seu esforço para repensar, entre o final do século XIX e a primeira década do século XX, os fundamentos de uma história das ideias teoricamente renovada. Ao expor esses elementos e contextualizar a evolução intelectual em que essas ideias surgiram, o artigo sustenta que o conceito de individualidade funcionou como um refúgio teórico contra o que Meinecke percebia como a natureza doutrinária de perspectivas incompatíveis com as noções de liberdade e espontaneidade, princípios que ele considerava intrínsecos à forma moderna de pensamento histórico.

*Friedrich Meinecke—individualidade—história das ideias*

## INTRODUCTION

“A *Kampfbegriff* (a “Fighting concept”).” This was the term recently chosen by the Dutch historians Herman Paul and Adriaan van Veldhuizen to refer to historicism, a complex and polysemic term notable for its varying definitions and for travelling “across different disciplinary divides as well as through time and space” (Paul; Veldhuizen 2021, 1). Although seemingly exaggerated at first glance, Paul and Veldhuizen’s definition appears rather apt, especially when considering not only the diverse controversies surrounding the usage of the concept of historicism in the last century but also the varied debates its application continues to provoke in contemporary historiography.<sup>1</sup>

However, despite being broad and multifaceted, it is possible to identify some commonalities in these controversies involving the concept of historicism. One of them, undoubtedly, is the position that German historian Friedrich Meinecke (1862-1954) has occupied in such disputes. Meinecke’s work often serves as a kind of initial reference for debates surrounding the theme. Consequently, historians frequently invoke his name when seeking to grasp historicism as an intellectual phenomenon of the 19th and 20th centuries and to explore the possibilities of the concept in addressing contemporary challenges within historical thought.

Even though occupying a fixed seat in these debates, references to Meinecke’s work have often been accompanied by a wide array of misunderstandings and simplifications. Whether due to the numerous controversies surrounding the interpretation of his work in the post-Second World War years<sup>2</sup> or the recurrence of fragmented and less meticulous approaches regarding the complexity of his extensive academic trajectory,<sup>3</sup> Meinecke’s body of work has received a level of attention inversely proportional to the frequency with which his name is superficially cited as a reference regarding the topic of historicism.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Notable discussions regarding attempts to reexamine the controversial potentialities of historicism include the debates involving Georg Iggers (1995) and Frank Ankersmit (1995). Moreover, Otto Gerhard Oexle’s contributions (2007) hold significant relevance in the German-speaking academic sphere. In addition, a recent collaboration between Thiago Nicodemo and me resulted in the publication of an article offering a short overview of historicism debates in Latin America, titled “Sentido e historicidade nos trópicos: Sérgio Buarque de Holanda e as aporias do historicismo” (2023).

<sup>2</sup> In the years following Meinecke’s death in West Germany, his work, previously regarded as canonical, began to face severe criticism from those advocating the revision of the more traditional tenets of German historiography. Meinecke’s name became synonymous with what was seen as historicism’s theoretical archaism, and historians like Imanuel Geiss advocated for a necessary “dismantling of the Meinecke monument” as a prerequisite for the intellectual maturation of German historical science (Geiss 1972, 91). Representatives of Historical Social Science also echoed this sentiment, so when Wolfgang Mommsen spoke of a necessary historiography “beyond historicism,” he envisioned moving beyond Meinecke’s conception of historicism (Mommsen 1971, 6).

<sup>3</sup> Works such as those by Frederick Kreiling (1959), Georg Iggers [1968] (2014), and Robert Pois (1972) are examples of books that, from a somewhat hasty perspective, criticized Meinecke’s positions based on what they claimed to be the cult of “irrationalism” in the historicist worldview of this historian.

<sup>4</sup> In the 1990s, Stefan Meineke (1995) contributed significantly to deconstructing the myth of Meinecke’s “irrationalism” by investigating his early political thought. However, only in the last few decades did other relevant attempts at approaching Meinecke’s oeuvre in a complex manner emerge again. In this regard, the books by Gisela Bock and Daniel Schönplüg (2006), Gerhard A. Ritter (2010), and Wolfgang Kämmerer (2014) are worth mentioning. Finally,

Often mentioned in passing in most of these readings, Meinecke's well-known definition of historicism exemplifies this evident need for more careful engagement with his work as a historian. An intellectual output of his later years and the result of theoretical meditations gestating for more than five decades, Meinecke's definition of historicism—as “one of the greatest intellectual revolutions ever experienced by Western thought” (Meinecke 1972, LIV)—presented in his work *Die Entstehung des Historismus* (The Genesis of Historicism) (1936), has often been read in isolation from the early years of his career and, above all, disregarding one of the most important elements in this historian's theory of history: the concept of individuality.

A central characteristic of the German tradition of historical thought since at least the mid-18th century, the concept of individuality should be regarded as one of the defining elements of Meinecke's conception of history and a fundamental aspect for a more detailed understanding of his theory of history and his latter conceptualization of historicism. Likewise, the historian developed this aspect of his work in the early years of his career, thus it cannot be simply identified as a late product of his academic trajectory.

Since these issues have been relatively underexplored in English-language historiography, this article aims to shed new light on these elements. Thus, it seeks to illuminate the role played by the *principium individuationis* in two crucial moments of Meinecke's early intellectual trajectory: first, in his response to the incursions of positivist thought on the German historical school (with a special focus on his involvement in the so-called *Lamprechtstreit*), and second, in his endeavor to reformulate the theoretical foundations of a renewed history of ideas between the late 1800s and the first decade of the 20th century.

By elucidating these aspects and the contextual backdrop in which such intellectual developments emerged, the article argues the hypothesis that the principle of individuality served as a theoretical refuge against what Meinecke perceived, from the early phase of his career, as the dogmatism of worldviews devoid of the freedom and spontaneity inherent in historical thinking. However, a thorough understanding of this hypothesis can only arise from a prior comprehension of the significance of this core concept within the German tradition of historical thought. Hence, my first topic aims to elucidate the meaning of the concept of individuality within the history of modern historiography in Germany.

## THE PRINCIPLE OF INDIVIDUALITY IN THE GERMAN TRADITION OF HISTORICAL THOUGHT

As long acknowledged by authors like Ernst Schulin, a fundamental guide in Meinecke's thought is primarily based on the concept of individuality and its ontological and epistemological implications (Schulin 1963, 106). In it, the historian found the beginning and the end of the answers that would lead him beyond the dilemmas experienced by his thinking since the late 19th century. However, what is the elementary meaning of this concept, and what are the outlines it possessed before unfolding in the thought of the author of *Die Entstehung des Historismus*?

---

Reinbert Krol has recently offered one of the most complete analyses of the antithetical nature of Meinecke's thinking in *Germany's Conscience* (2021).

Initially, it is possible to infer that the principle of individuality held multiple meanings in the German tradition of historical thought, varying according to the moment and the intellectual context of its expression. Its general significance, however, lies in the notion that the primary concern of history, and the goal of its inquiry, is the individual—that is, a particular person, action, culture, or period existing in a specific time or place. This principle traces back to Plato and Aristotle; however, modern German historians and intellectuals have ascribed a new meaning and new possibilities of application to it. In contrast to their classical predecessors, figures like Herder, Humboldt, and Ranke insisted that the individuality of things — what sets them apart from others — constitutes the primary object of scientific inquiry. Nevertheless, this did not deter them from associating this principle with universal precepts, generalizations, or laws that would flow independently of individual differences among the objects addressed by the historian (Hinchman 1990; Beiser 2011, 4; Morgner *et al.* 2023).

What gave meaning to this relationship between the individual and the universal was primarily a holistic worldview capable of providing coherence between the parts and the whole within the realm of historical reality. From Herder to Meinecke, the German tradition of historical thought insisted that the individual human being was not self-sufficient, representing an independent unit of life, but rather a dependent entity in terms of identity and existence based on their place in a broader social, historical, and cultural world. As affirmed by Meinecke, although tracing its roots to Antiquity, this principle of individuality gained significant momentum, particularly in the Neoplatonic thought of Leibniz and his monadological doctrine developed between the 17th and 18th centuries (Meinecke 1972, 18).

According to Leibniz, for each individual thing, a notion or idea — their *principium individuationis* — would render this individuality precise and distinct. This notion or idea was inherent to the thing itself, although initially only potential or rudimentary. The purpose of the individual thing was to actualize this notion or idea, meaning to make the potential real, the implicit explicit, and the rudimentary clear. This premise was made possible through Leibniz’s notion of plenitude, in which “all things would exist if it were possible for them” (Leibniz 1923, 474). Furthermore, the moral and political implications of the idea of perfection — the most excellent possible variety, in which the best is the existence of the most significant number of individuals — advocated by Leibniz pointed to the necessity of preserving individual things for their own sake. This understanding helps us grasp the ethical significance that the notion of individuality would have for subsequent German historical thought.

Later in the 18th century, influenced by anthropology and the newly established discipline of aesthetics, Herder conceptualized the notion of individuality in an even more direct manner. Striving to comprehend the cultural significance of language and poetry, the philosopher concluded that the most suitable way to access the meaning of human affairs was by examining what they possess as singular, i.e., their individuality.

In opposition to Kant’s pure reason and the universal claim of the Enlightenment perspective, Herder argued that an internal understanding of artistic and linguistic expressions of individuals was the most profound way to grasp their contours and preserve the diversity existing in the cultural world (Herder 2002, 106). In the latter half of his life, Herder expanded this aesthetic-anthropological conception of individuality to comprehend cultures and nations

in a broader sense. Nations, their languages, and cultural products evolved from what was unique, inimitable, and individual about them (Herder 1995, 43). Similarly, the most suitable path to understanding these historical individualities involved a sensitive form of individualization of human achievements within the history of humanity:

The more life and reality, that is, the more understanding, energy, and perfection a being on its way to completeness possesses, feeling like part of something, being intimately and completely related in this logic, the more it becomes itself, an individual (Herder, 1828, 274).

The markedly religious character inherent in this principle in Herder would manifest even more explicitly in the thought of some direct heirs of his legacy as a philosopher of history. In Wilhelm von Humboldt, for example, historical individualities were directly linked to ideas representing the elementary principle from which historians could comprehend their objects in the past, for: “the individual is an idea represented in reality, a physical vitality renewed in the effort of every moment, the idea of the organism, the moral effort of the peculiar spiritual character to obtain validity in reality” (Humboldt 1904, 198).

While manifesting in reality and functioning as an epistemological premise capable of connecting the cognizant subject to past events, these ideas also pointed to the limits of human knowledge. They had a divine origin that could not be fully known or accessed by historians: “As the mystery of all existence lies in individuality, all progress in the world history of humanity is based on the degree of freedom and singularity of their reciprocal effects” (Humboldt 2010, 96). Therefore, the individual in Humboldt, in its relationship with the theory of ideas, represented both a rich gateway and an elemental marker existing in historical reality and the historians’ potential access to the historical world.

This kind of relationship between ideas, the divine, and the notion of individuality was also present in the historical thought of Leopold von Ranke. According to the father of modern German historical science, ideas represented individualities that had their origin in God, and the primary task of the historian was to apprehend their manifestation at different moments in the past (Ranke 2011, 4). In contrast to Hegelian philosophy, Ranke emphasized the importance of preserving the mysterious and enigmatic character of universal history, comprehensible in its complete form only to divine omniscience: “Only God knows the whole of universal history” (Ranke 2010, 212).

Therefore, in advocating for an individualizing perspective in dealing with the past, Ranke stressed the need to preserve the freedom of individual actors and the historians’ capacity to represent the objects of history. Moreover, for the German historian, the most perfectly developed individualities were represented by the States, true “thoughts of God,” whose struggle for hegemony and political legitimacy constituted the elemental core of universal history: “One can observe how these forces appear in their distinctive identity, confront, and struggle with each other; the events and destinies that dominate the world take place in this opposition” (Ranke 1875, VII-VIII).

To inductively grasp the course of these individualities was the primary task of historical writing, a feat that, for both Ranke and Humboldt, was always carried out by historians in a fragmented and incomplete manner. As extensively emphasized by specialized historiography, this emphasis on the individual character of the State, culture, and nationality was a cornerstone upon which

subsequent generations of historians would build the German national myth and a significant portion of the moral values upheld by the bourgeois class of the 19th century and the early part of the 20th century within that historical culture.<sup>5</sup>

In addition to being a source of identity formation and the construction of ethical-political precepts, the concept of individuality equally represented a defense of the inherently fragmented, imperfect, and inconclusive nature of human knowledge. While acknowledging the mystery inherent in history and recognizing the epistemological limits of scientific knowledge, the historicist emphasis on individuality ensured that the world remained in a constant process of transformation, stimulated by inventiveness and the creativity of thought that universalist and rationalist perceptions of reality could not provide.

Aware of the importance of these principles, Meinecke's intellectual career constituted a constant struggle to preserve the foundations of an individual historical consciousness capable of placing him beyond the atmosphere of crisis that would gradually haunt the thinking and practical lives of a portion of his contemporaries. The meaning and the distinct phases experienced by this intellectual effort in the initial decades of the historian's work will be the focus of this article in the following pages.

## MEINECKE AND THE DEFENSE OF FREE WILL IN HISTORY

Contrary to the simplistic view of Meinecke's work as representing a naive and theoretically unreflected conception of history, many experts have pointed to the complexity of the historical perspective of one of the most significant German historians of the first half of the 20th century. Numerous works attest that from early in his career, Meinecke was concerned with the issues of German historical science and the need to answer the philosophical aporias imposed upon it in the late 19th century.

Since his student days, when he attended lectures by Johann Gustav Droysen at the University of Berlin, Meinecke began to pay attention to the debates advocated by his professor in defense of the autonomy and epistemological specificity of the historical knowledge. Droysen's classes and theoretical work significantly influenced the positions Meinecke later espoused.

One of the main battlegrounds faced by Droysen during his years in Berlin was the increasingly frequent attempt to safeguard the methodology of historical science concerning that of the natural sciences. The well-known problem identified in Wilhelm Dilthey's *Introduction to the Human Sciences* (1883)<sup>6</sup> — that is, the differentiation between the methods of the humanities and natural sciences — had already been debated by Droysen more than two decades before

---

<sup>5</sup> Georg Iggers' [1968] (2014) contributions to this topic are undoubtedly the most well-known. However, several other essential books emerged in the last few decades dealing with the relationship between historical writing and the building of the national identity of Germany's bourgeoisie. For example, the books by Friedrich Jaeger (1994) and Stefan Berger (1997) are worth mentioning.

<sup>6</sup> The hermeneutic position of Dilthey presented in this work is undoubtedly the most critical defense of the autonomy of the human sciences in the face of the natural sciences in Germany at the end of the 19th century. In the early 20th century, Dilthey further developed his position on the autonomy of the human sciences in an even more complex manner (based on the relationship between lived experience and understanding) in *The Formation of the Historical World in the Human Sciences* (1910). For an introduction to Dilthey's work, see Eric S. Nelson (2019).

in his critique of the book *History of Civilization in England* (1858) by the English historian Henry Thomas Buckle.

In his review of the work, published in 1863, Droysen opposed Buckle's attempt to understand history as derived from general laws that the historian could apprehend precisely (Stern 1970, 121). Droysen's main argument against Buckle's positivist approach to history was based on what he saw as the English author's misunderstanding of the limits of his proposal in the face of the constantly "mutable and inconstant nature of historical life" (Droysen 1863, 17). By proposing general laws to fully grasp the meaning of human actions in the past, Buckle overlooked that history primarily consisted of individual historical phenomena, with all the unpredictability and freedom inherent in the will of historical actors.

Defending the hermeneutic method as opposed to Buckle's quantitative explanation, Droysen believed he could safeguard the foundations for an independent historical epistemology while preserving the autonomy, freedom, and individuality of both the agents of the past and the historian.

Meinecke recounts in his memoirs that this aspect of Droysen's thought caught his attention the most during the lectures given by the historian in the winter of 1882 at the University of Berlin. Against the totalizing view of positivist science, in his lectures on methodology, Droysen clarified the mysterious and never-exhaustible nature of individual historical phenomena:

Once, while discussing the core of the personality inherent in Raphael's *Sistine Madonna*, he showed how this phenomenon was immune to critical manipulations and inexplicable through tradition or any empirical borrowings. He aimed to clarify how the mystery of personality lies at the foundation of all historical acts and impulses (Meinecke 1941, 87).

Furthermore, Droysen's methodological caveats regarding the fragmentary essence of historical research led him to emphasize the importance of interpretation and the responsibility of historians themselves in the process of reconstructing aspects of the past:

There is a gap as vast as the heavens between history itself and our knowledge of it; we possess only a fragmented view of what happened. Yet, we can console ourselves with grasping the development of human thought even in the incompleteness of this material (Meinecke 1941, 87-88).

Droysen's drive to safeguard the tradition of German historical thinking against the attacks of positivism substantially impacted Meinecke during his student years. This influence increased as he sought his path amid the growing discussions about the meaning and configurations of historical knowledge. However, if "the idea of an individualized creative spirit among the great manifestations of history and human life" was still marginal among his various intellectual influences at that time (Meinecke 1941, 119), the encounter with Dilthey's work would be the necessary complement for the young historian to embark on his own struggle against the problems faced by historical thought by that period.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Although Dilthey was in Berlin at the time and had even been one of the evaluators of Meinecke's doctoral dissertation, the young historian would not attend the philosopher's lectures. Years later, Meinecke would characterize this choice as "one of the biggest mistakes" of his student years (Meinecke 1941, 119).

The combination of insights from Droysen and Dilthey regarding the meaning of historical knowledge was the necessary ingredient for the definitive overcoming of the crisis caused by abandoning the religious dogmatism of his family during his adolescence.<sup>8</sup> Meinecke knew, in reality, that returning to the “easy answers” of the Christian dogma of the past did not suffice to maintain the relevance of studying the past, nor could it safeguard a post-dogmatic meaning for his own life and career as a historian.

Therefore, he dedicated himself to reading the primary debates surrounding the intellectual paradoxes of the period, aiming to produce his own reflections on the problems and virtues of modern historical knowledge. From these meditations emerged the article *Willensfreiheit und Geschichtswissenschaft* (“Free Will and Historical Science”) (1886), the product of his university philosophical examination, which would be published a year later in the newspaper *Sonntagsbeilage*. Besides being one of his earliest publications as a historian, the text sought to find a solution to the highly debated issue of distinguishing between the methods of the humanities and natural sciences and their implications for historical science (Kessel 1959, XIV).

Meinecke began his reflection by discussing the significance of Charles Darwin’s revelations in the field of natural sciences, particularly concerning the discovery of specific laws of development inherent in the natural world. The excitement surrounding the work of the British naturalist led to a wave of speculations about the validity of his theory and even about the extension of evolutionism to the realm of humanities. After all, could studying human societies reveal the existence of laws governing the past and the subsequent development of historical life?

To address this question, Meinecke embarked on a journey filled with references to the most recent debates on the subject, focusing mainly on the works of Droysen and Dilthey. The aim was to craft a genuine manifesto defending free will and aesthetic sensitivity — against the dominance of technique — in the historian’s craft. While not denying the importance of considering the broad causal connections (the “ideas of an era”) capable of influencing the course of individuals and historical periods, Meinecke asserted that these could not exhaust the mysterious and inexplicable element present in specific historical phenomena: “The difficulty begins with whether, beyond this sum of conditions that influence our actions, there exists a tiny and truly spontaneous “x” of personality capable of directing our actions” (Meinecke 1959, 8).

The reference to Droysen’s little “x” was accompanied by his criticism regarding the positivist claim for an absolute ideal of objectivity comparable to the statistical method of the exact sciences. As much as it was able to scrutinize and quantify elements of reality, statistics would never be able to grasp subjective elements related to the ethical and moral realm, always present and manifested in individual phenomena: “In this regard, the arsenal of statistics will always remain obtuse and imperfect” (Meinecke 1959, 10).

---

<sup>8</sup> Meinecke remarked that the trauma of abandoning his family’s Christian orthodoxy had not ceased even at the end of his university studies. He continually questioned whether a return to the religious dogmatism of the past might be the most prudent option: “You shouldn’t, I asked myself during the nights, ‘change, study theology, and become a priest?’” (Meinecke 1941, 129).

The naive belief in shared objectivity held by proponents of materialism and positivism was only possible because they believed it was feasible to establish a complete causal connection that could set limits on time and space within the universal domain of history. However, Meinecke reiterated that such an absolute historical claim would only lead to unsolvable paradoxes from a logical standpoint. The quest to trace the origins of phenomena back to an ultimate source, based on a “last source for all things,” inevitably led to an impossible task of establishing an inexorable sense of both the roots and the destiny of historical progress: “I cannot conceive that a cause does not have a previous cause; there must be a cause for another cause to exist and so on *ad infinitum*” (Meinecke 1959, 12).

Without a total causal nexus and neither an absolute a priori meaning for history, what would remain as a reference for action and human understanding of reality? Meinecke's answer aligned with that of his professors, particularly concerning the confidence that many German historians nourished vis-à-vis the possibilities of the ‘ethical consciousness’ (*das sittliche Bewusstsein*) inherent to all historical subjects:

The opinion that we are responsible for our actions is not a conviction based on reason; it is not simply deduced and logically proven but is given and has power over us. After we conclude that we must preserve the soul's life from becoming a closed mechanism, we are capable of projecting with this inner feeling the fortitude that keeps us above disorder (Meinecke 1959, 13).

Despite being shared by all individuals, this tendency to act according to an individual ethic presupposes understanding and free will, the true foundations of human relationships, and the development of the “ethical forces” that constitute universal history. However, Meinecke was emphatic in stating that, even producing causal connections and directions for history, these subjective exchanges characteristic of human understanding would never be entirely discernible and would only partially impose themselves on the enigma of individual free will. Ultimately, this was an “unsolvable” mystery (Meinecke 1959, 17), impossible to resolve through general laws or by seeking psychological patterns in human behavior.

Far from scientific precision and the possibility of relating general causes to individual freedom, historical science found itself in a paradoxical situation. However, even acknowledging these difficulties, Meinecke did not show any signs of distress in his text since, like Droysen and Dilthey, he believed in a path that could provide a satisfactory solution to the dilemmas of historical life: understanding (*Verstehen*).

Even though constrained by the drawback of examining distant and fragmented objects, historical science had the advantage of dealing primarily with flesh-and-blood people who, ultimately, shared the same ethos as the historians themselves:

For the historian, however, his object is made of the flesh of his flesh, being homogeneous to him, enabling him to move into the personalities whose demands and sufferings are explored by him, capable of being felt and shared by him — capable of being understood by him (Meinecke 1959, 25).

Precisely because it is a fundamental constituent of human reality, historical understanding was much more apt than any general methods to grasp the subjective elements present in historical life: “It is impossible to break down this act in logical terms, precisely because the apparatus of the principle of reason is not sufficient to contemplate it” (Meinecke 1959, 26).

Therefore, Meinecke concluded that besides not being possible to establish laws capable of grasping and determining any historical course, this was a harmful intellectual attitude in the face of the free, spontaneous, and creative nature of objects and the development of human history itself. Focusing on the individual and striving to preserve the essence of free will was the most prudent attitude of historians concerned with safeguarding not only the independence of their discipline but also the possibility of taking an affirmative stance towards life.

This conclusion implied the need to recognize that historical knowledge has closer roots to “poetry and art” than sterile forms of understanding the past (Meinecke 1959, 28). Therefore, freedom and spontaneity of thought should prevail over the dogma characteristic of specific trends of modern thought. Thus, reaffirming this distinction and embracing the inventiveness inherent in the comprehensive method and the notion of individuality was the stance that Meinecke deemed most appropriate for facing the challenges posed to history in the last decades of the 19th century.

#### THE *LAMPRECHTSTREIT*: MEINECKE’S EARLY REFLECTIONS ON THE PROBLEMS OF GERMAN HISTORICAL SCIENCE

More than half a century after the publication of “Free Will and Historical Science,” Meinecke admitted that despite finding many weak points in the article, even at that time, he “remained faithful to its central foundations” (Meinecke 1941, 133). However, while the defense of freedom of thought inherent in the notion of individuality remained steadfast in his worldview over five decades, many other aspects of his historical conception would be shaken in the early stages of his biography.

The historian mentions that one of the main factors that motivated him to reevaluate some of his theoretical positions in this early phase of his career was primarily the beginning of his friendship with Otto Krauske and Otto Hintze in the late 1880s. Especially in dialogues with the latter, Meinecke reveals that they debated issues ranging from what he saw as the “subjectivist anarchy” present in Friedrich Nietzsche’s<sup>9</sup> work to the problem of the relationship between the individual and the collective in history and historical research:

---

<sup>9</sup> Although Meinecke mentions in his biography that he became acquainted with Nietzsche’s work as early as the 1880s, it was only in 1918 that the historian directly commented on Nietzsche’s ideas about history. In addition to the criticisms expressed about the philosopher in 1918, Meinecke mentioned in 1941 that he had always remained “immune” to Nietzschean philosophy. Regarding Nietzsche’s increasing influence during his time, Meinecke commented in the 1940s: “During the war, I spoke once with Troeltsch about the growing influence of Nietzsche on the German spirit and how the generations of the time distinguished themselves between those who took him to heart and those who did not. Yes, he replied, smiling, he is like rat poison in the entrails” (Meinecke 1941, 174-175).

“There are no laws in history!” Krauske explained in our conversations, and I agreed with him since I could not see laws other than those of the natural sciences at that time. “There are laws in history!” Hintze replied vehemently. Krauske called him a developmentalist because Hintze quickly connected events to a more extensive causal development when in a tight spot. Individual life—with its mysterious origins—was indeed considered by him, but it did not stand out as a primary point in his research, as Krauske and I advocated (Meinecke 1941, 157).

These were dialogues that, in the words of the historian himself, immensely helped him define his position regarding the most significant challenge he faced in this early phase of his career: the *Lamprechtstreit*. The well-known battle over the (historical) method, initiated after the publication of Karl Lamprecht’s *Deutsche Geschichte* (German History) (1891-1909), took place in the *Historische Zeitschrift* (HZ) and unfolded through the pages of the journal throughout almost the entire 1890s.

When Meinecke took over the co-editorship of HZ in 1893,<sup>10</sup> the controversy was in its early stages but already showing signs of its bellicose potential with the publication of Georg von Below’s lengthy review of the initial three volumes of *German History*. Below accused Lamprecht’s work of being empirically inaccurate, “superficial and unsatisfactory in both form and content,” representing an overly ornamental type of “cultural history” (*Kulturgeschichte*) (Below 1893, 466-468).

Lamprecht prepared his defense in two lengthy essays aimed at countering these and other criticisms and outlining the methodological proposal of his cultural history. Criticizing what he saw as the “old” Rankean-influenced approach of historiography, with its “mystical-religious” emphasis on individuals, states, nations, and individual political entities, Lamprecht proposed a structural, truly scientific approach capable of grasping socioeconomic trends and offering an objective perspective on what he understood as the distinct “cultural eras” throughout human history (Lamprecht 1896, 4-5).

Among many replies, counter-replies, and exchanges of insults, this quarrel between Lamprecht’s cultural history and the representatives of Rankean political history extended at least until the year 1899, when the final articles from both parties appeared in the journal (Chickering 1993, 245). Academic boycott and loss of intellectual prestige indicate the price the author of *German History* paid for challenging the mainstream of German professional historiography at the end of the 19th century.

Although he sought to act discreetly, when he became the sole editor of HZ in 1896, Meinecke was compelled to comment on this methodological dispute in the journal.<sup>11</sup> His involvement in the debate began in an indirect form when, in his obituary for Heinrich von Sybel, written earlier that year, he warned

<sup>10</sup> Founded in 1859 by Heinrich von Sybel, the *Historische Zeitschrift* became one of Europe’s most influential scholarly journals of history and historiography. Sybel died in 1895, and after a short period co-editing the journal with Heinrich von Treitschke, the latter died in 1896, and Meinecke became HZ’s sole editor. He kept in this position until 1935, when the rise of the nazis made it impossible for him to keep editing the journal. For an overview of HZ’s history, see the work by Margaret Stieg (2005).

<sup>11</sup> Meinecke’s entry into the battle against the author of *German History* also had a solid academic-political element, as, after Sybel died in 1895, Lamprecht had contacted the publisher Rudolf Oldenbourg intending to take over the editing of the HZ. Upon learning of this, Meinecke alerted Oldenbourg about Lamprecht’s unorthodox “materialistic” positions, attempting to persuade the editor to accept the name of the conservative Heinrich von Treitschke for the leading editorship of the journal (Chickering 1993, 179).

his peers about the danger of strongly positivist tendencies that haunted the profession and tended to see history as a mere “aesthetic spectacle” distant from the cherished harmonious historical perspective of Sybel’s generation (Meinecke 1968, 180).

After a fierce response from Lamprecht to these comments, Meinecke finally entered the discussion decisively through three short articles published between 1896 and 1897 in *HZ*. In these texts, the historian aimed to clarify that Lamprecht based his attacks on traditional German historiography on a complete misunderstanding of Ranke’s theory of ideas and its mystical-transcendental aspects concerning the meaning and possibilities of historical understanding.

Meinecke clarified that Ranke’s concept of the divine was much further from historical reality than Lamprecht’s interpretation had implied. By identifying a divine origin of mundane things, Ranke’s transcendent stance aimed to recognize that behind “trends and general conditions,” there existed in history the presence of “moral energies” responsible for giving coherence to human actions in the past. Moreover, this “mystical irrational” element served to preserve the freedom element always present in history, which the naturalistic perspective embraced by Lamprecht’s “new approach” ignored.

Against the accusation that this ancient tradition of historical thought was unscientific and non-psychological, Meinecke reiterated that this classification would fit much more with Lamprecht’s approach to cultural history, which ignored the spontaneous nature present even in the masses and in distinct socioeconomic groups than with the idealistic historical perspective of his peers, always willing to recognize the “x” of freedom present in the personalities of historical subjects. This premise of the Rankean school recognized its epistemological limitations and distanced itself from a view that was too rigid regarding the meaning of historical forces:

So, we should be content with the uncertain results obtained from the rich experience of a psychological induction not governed by laws, not allowing ourselves to be tempted by false causal connections that the new method insists on promising us (Meinecke 1968, 325-326).

In a similar tone to what he argued in “Free Will and Historical Science,” Meinecke concluded that the a priori present in the spontaneous x of human personality was the central element the historical science must preserve and recognize. In this regard, he saw Lamprecht’s proposal as an apparent attempt to ignore this postulate in the name of materialistic tendencies that were alien to the very nature of historical knowledge (Meinecke 1968, 327). Therefore, Meinecke insisted that, even though it seemed to be a methodological issue, the controversy sustained by Lamprecht represented a difference between worldviews: between the idealistic perspective, inclined towards free will, of traditional historiography and the rigid materialism of the positivist proposal advocated by the author of *German History*.<sup>12</sup>

It is possible to regard these three texts published in reaction to the methodological proposal of cultural history primarily as Meinecke’s rejection and

---

<sup>12</sup> Meinecke based part of this diagnosis on the fact that Lamprecht’s *German History* received a positive review from the Marxist historian Franz Mehring. In his review, published at the end of 1893, Mehring praised Lamprecht’s effort to consider the material and social preconditions in his approach, suggesting that Lamprecht’s work could be seen as practically belonging to the Marxist tradition of “historical materialism” (Chickering 1993, 175).

personal contribution to the discrediting of Lamprecht in the professional circle of German historians during the 1890s. However, when viewed in a nuanced way and within a broader context, Meinecke's reaction to the controversy with Lamprecht presents several elements that shed new light on the significance of this episode for the theoretical reflections of the historian in this early phase of his career.

The first of these elements is his retrospective assessment of the different positions held throughout the debate. For Meinecke, the most sober contribution to the *Lamprechtstreit* was not the position of traditional orthodox historians like Below or Max Lenz but rather the reflection of his colleague, Otto Hintze, whom he invited to provide an assessment on the topic in the 1897 edition of *HZ* (Meinecke 1941, 205). In his contribution, far from any dogmatism, Hintze advocated for a methodological approach capable of reconciling the collectivist and individualist approaches of the political and cultural historians involved in the dispute. Therefore, agreeing with Hintze, Meinecke indicated his willingness to accept, albeit in a limited way, some of the criticisms put forth by his intellectual opponent at that time.

Another element contributing to this interpretation is the change in Meinecke's opinion regarding Lamprecht in the years following the peak of the *Lamprechtstreit* in the mid-1890s. In the following decade, for example, Meinecke moved away from the tone of reproach from those early years, showing interest in Lamprecht's project to create an Institute of Cultural and Universal History in Leipzig (Meinecke 1968, 328-329). In the year of the historian's death in 1915, he published an obituary, emphasizing that even Lamprecht's opponents "were able to learn many things" from his controversial propositions (Meinecke 1968, 332).

Therefore, despite disagreeing with the paths proposed by that outsider, Meinecke gradually began to recognize the importance of the criticisms made by Lamprecht and to understand that these had arisen mainly due to the reluctance of his fellow historians to reflect on the problems of the historical discipline self-critically: "Economists, philosophers, and jurists think more about general historical problems than average historians. Lamprecht would not have gone so far if we had better preparation in this regard" (Meinecke 1962, 12).

Meinecke perceived this problem since his dialogues with Hintze in the late 1880s, and the *Lamprechtstreit* vividly highlighted it in the last years of the 19th century. For the young Meinecke, it had become clear that if his fellow historians did not reflect on the fundamental assumptions of the historical discipline, new trends that were starting to flood the thoughts of his contemporaries ran the risk of obliterating the importance assumed so far by the historical science (Kessel 1968, XV).

Indeed, it was precisely from this dilemma that Meinecke first sought to consider the possibility of overcoming what he saw as the theoretical limitations of German historical thought between the end of the 19th century and the early decades of the 20th century. The next topic discusses the consequences of this first turning point in the historian's thinking.

## OVERCOMING THE DISTANCE BETWEEN THE INDIVIDUAL AND THE COLLECTIVE IN HISTORY: THE MEANING OF THE HISTORY OF IDEAS ACCORDING TO MEINECKE

As emphasized by Stefan Meineke (1995, 60-89), it is impossible to dissociate Meinecke's emphasis on the historical principle of individuality in the early years of his career from the debates on ethics and politics that took hold of a portion of German historiography in the late 19th century. In this regard, Meinecke himself recounts in his autobiographical writings that an essential factor contributing to the beginning of his early reflections on the relationship between history and politics stemmed from his encounter, in 1890, with Wilhelm von Humboldt's work "The Limits of State Action" (1791). Humboldt's political work highlighted the importance of preserving individual freedoms and the potential of the idealistic notion of education. In line with such premises, the young Meinecke began to pay attention to the preeminence of the individual over the general demands of the state: "Would not attempting to intervene in the education and other spheres of individual life be a kind of violence? This passionate desire for freedom also began to develop within me" (Meinecke 1941, 173).

Understanding the individual as an end in itself and not merely as a means to acquire other ends, Meinecke found in Humboldt's work both a justification to oppose the idolatry of state power (common among his contemporary historians) and a way to justify a kind of social reformism, increasingly present in his conceptions of history and politics.<sup>13</sup>

This emphasis on the inalienable nature of individual freedom led him to approach a kind of positive anthropology in which human nature was seen from an essentially optimistic perspective. Believing in the inherent goodness of individuals and the divine origin of worldly objects,<sup>14</sup> Meinecke embraced an idealistic view of history that he believed could place his thought beyond a mere reiteration of contemporary political reality (Meineke 1995, 116).

This stance was highly critical vis-à-vis the political status quo of Wilhelmine Germany and the *Borussianist*<sup>15</sup> historiography advocated by most of his professors and young colleagues. Contrary to the tendency to subordinate historical progress to the political successes of Prussia or the German state, Meinecke proposed a perspective in which the conditions for developing individual freedom and the ideas responsible for flourishing human spontaneity

---

<sup>13</sup> Meinecke identified with the political positions of the Association for Social Policy members, the so-called "academic socialists." By then, names such as Gustav von Schmoller, Adolf Wagner, and Lujo Brentano integrated this Association. Meinecke saw in these intellectuals and their advocacy for social issues a legacy from the Prussian reformism of the early 19th century (Meineke 1995, 102).

<sup>14</sup> Meinecke recounts in his autobiographical writings that, despite moving away from the religious orthodoxy of his family in his adolescence, he maintained a belief "in a divine origin for all things in life and in a world of ideals in which the divine opened up to us" (Meinecke 1941, 76). Opposing an absolute form of religiosity, in this phase of his life, he leaned towards a kind of idealistic "pantheism" that saw the world's objects not as immediate revelations of the divine but as imperfect derivations of its image. For a more complete understanding of Meinecke's pantheism, see Krol (2021).

<sup>15</sup> *Borussianism* was a political tendency embraced by those who believed in the prominence of the Prussian state during—and after—the process of German unification. Due to the significance of this type of position, it became a kind of historiographical current in 19th and early 20th century Germany (Hardtwig 1980, 273).

became the primary reference for approaching the past: “But my own nature led me to the not-so-easy path of ideas [...] constructed and developed by individual personalities, like the framework where we must consider the development of historical life” (Meinecke 1941, 176).

Inclining towards studying the history of ideas, Meinecke distanced himself politically from the Borussianists and the Neo-Rankeans<sup>16</sup> of his time while formulating a perspective more in line with the horizons of his liberal-reformist perception of politics. If, in their historical writing, Ranke and Treitschke had aimed for an organic balance between the ideal and the real capable of revealing the gains of state power in their study of “spiritual ideas in motion” (Meinecke 1941, 176), Meinecke believed he could go beyond and establish the stimulation of freedom and individual potentials as the true ethical duty of the State.

However, beyond the political meaning of this stance, Meinecke’s drive to analyze the development of ideas historically served as well as an epistemological response to the challenge posed by the cultural history proposed by Lamprecht. As perceived by Hintze, one of the main criticisms that the author of *Deutsche Geschichte* directed against his contemporary German historians revolved around what he saw as their exaggerated mystical-religious emphasis on the notion of individuality. This mysticism produced a singularized view of the past that ignored the collective aspect of distinct cultural eras and limited the historical perspective to the sphere of action of individual states and nations. Against this overly restrictive perspective, Lamprecht proposed the adoption of a collectivist historical methodology based on general laws, capable of capturing the broad cultural significance of historical achievements in the history of humanity (Hintze 1897, 60).

Despite considering some of these criticisms, Hintze — and Meinecke later — saw the solutions suggested by Lamprecht as misguided, proposing, instead, a methodological stance capable of reconciling the poles of collectivity and individuality in history to develop a historical approach more in tune with contemporary life. However, unlike Hintze, who advocated for adopting a comparative institutional history to overcome this dilemma,<sup>17</sup> Meinecke embarked on his own intellectual endeavor to reconcile the individual and collective elements in the way historians understand the past.

To achieve this endeavor, he did not intend to distance himself from the intellectual tradition that had shaped much of his thinking. During the early stages of this self-reflection in the 1890s, for example, he revealed that he read Humboldt’s classic “On the Task of the Historian” (1821), aiming to complement his discussions with Hintze and providing a foundation for the refinement of a more complex historical perspective (Meinecke 1941, 176-177).

---

<sup>16</sup> In the last decades of the 19th century, imperialistic expansion and the quest for markets led a new generation of German historians to readjust their conception of history to the new international political scenario. Taking a very particular interpretation of Rankean political theory, the so-called neo-Rankean historians, like Erich Marcks and Max Lenz, were enthusiastic supporters of naval expansion and the pursuit of new colonies from the early reign of Wilhelm II until the outbreak of World War I in 1914 (Jaeger and Rösen 1992, 92-95).

<sup>17</sup> Steeped in the Rankean tradition of historical thought, unlike most historians of his time, Otto Hintze, much like Meinecke, favored the timid impulses for theoretical renewal that occurred in German academic history between the late nineteenth and early twentieth centuries. Thus, he focused on constitutional and administrative history, and his interest soon turned to a comparative analysis of different European governmental institutions and structures. For a broader insight into Hintze’s work, see Leonard S. Smith’s (2017) book.

Another strong ally in his struggle to renew history's epistemological repertoire was the optimism of Ranke's theory of ideas. Indeed, he had already used this theoretical stance against Lamprecht's defense of an empirical rigor capable of eliminating overly subjective speculations in historical knowledge.<sup>18</sup>

Hence, advocating for the historical idealism in Ranke's theory of ideas was Meinecke's first step to renewing the foundations of German historical science. In doing so, he aimed to provide a theoretical basis for what he believed to be the most effective way to reunite the poles of the particular and the universal in historical research, namely, the history of ideas. Although he had already outlined part of this new approach in the two volumes of his biography on general Hermann von Boyen,<sup>19</sup> Meinecke only revealed the whole picture of this philosophically renewed history of ideas in *Weltbürgertum und Nationalstaat* ("Cosmopolitanism and the Nation-State") (1908) (Meinecke 1949, 40).

During this time, he turned to the cultural history of Jacob Burckhardt and the biographies of Hegel and Schleiermacher, written decades earlier by Dilthey. If in Burckhardt's work, he found the critique of the excesses of a type of historiography focused on the political role of the State, in Dilthey's, he encountered a model of historical writing concerned with the development of ideas in the life context of specific historical personalities. However, beyond Burckhardt's aesthetic contemplation and Dilthey's limited understanding of ideas within biographical scopes, Meinecke believed it was necessary to conceive the history of ideas as capable of understanding the relationships between the real, the ideal, the particular, and the universal in the various phenomena constituents of human history (Kämmerer 2014, 124).

Therefore, if it wanted to represent reality more complexly, history should move beyond superficial political play and delve into the world of the ideas that shaped the intellectual atmosphere of an era. However, if intellectuals like Ranke, Humboldt, and Hegel had long emphasized the importance of identifying the development of ideas in history, Meinecke needed to be more content with the abstract aspect of the historical world. Thus, he advocated for an "empathic psychological" method that effectively grasped the link between metaphysics and reality.

One way to avoid the temptation of thinking merely in abstract terms was to understand that human beings are the primary medium through which ideas manifest in history. In part due to his positive anthropology mentioned above, Meinecke believed that the human mind — in its fundamental diversity and freedom — was the main stage for the emergence, evolution, and

---

<sup>18</sup> In contrast to Lamprecht's empirical purism, Meinecke attested to the impossibility of eliminating the idealistic perspective present in the historian's work: "We see in this effort to sustain a pure empiricism, free from all metaphysical assumptions, only a lunatic attempt to jump over one's own shadow" (Meinecke 1968, 326). Closing one's eyes to this premise meant ignoring that all history is necessarily "a history of people," given that all historical subjects possess a minimal and inexhaustible individual element that cannot be reduced or abstracted from exclusively empirical or general perspectives. Therefore, where Lamprecht saw "mere conglomerates of worldviews," Rankean historical idealism saw a "stimulus to the essence of personality" (Meinecke 1968, 325-326). This stance towards history was the only one capable of distinguishing freedom from necessity, pointing to the divine spark from which the different and broader worldviews are constituted (Meinecke 1968, 327).

<sup>19</sup> *Das Leben des Generalfeldmarschalls Hermann von Boyen* ("The Life of Field Marshal Hermann von Boyen") (1896-1899) is Meinecke's first book. In this work, he mentioned that he did not want to write a factual history of the military achievements undertaken by the general but rather a history of the political ideas that guided the reform period experienced by Prussia during the late 18th and early 19th centuries.

propagation of historical ideas. Hence, in their clash and expansion, these ideas established the distinct courses taken by the historical reality:

Our response to this objection is, of course, that our study of this area of contact between national and universal developments will be broader than the encounters and external actions of nations and states themselves. It will also extend to the inner life of men because, after a particular cultural stage is reached, the memorable interaction process between national and universal impulses emerges here (Meinecke 1908, 16).

This strategy was a way to break with traditional political history and leave behind the tendency to think of ideas in a fragmented and isolated manner from actual historical developments. For Meinecke, ideas and actions were interdependent, and historians should present them within a comprehensive framework encompassing everything surrounding them.

It is possible to see an example of the application of this genetic method — tracking the intellectual development of an individual from one work to another — in the chapter “Fichte and the Idea of the National State,” which compounds the first section of *Cosmopolitanism and the National State*. In this part of his work, Meinecke aimed to demonstrate how the glorification of the German nation presented in Fichte’s speeches — traditionally interpreted as an expression of pure nationalism — had the pedagogical goal of presenting an ideal nation whose traits did not fully exist in his time but gradually became the real expression of the idea of the national state in Germany throughout the 19th century:

We want to know how close Fichte came to the idea of the modern nation-state, be it monarchical or republican. However, every step taken by Fichte towards the nation-state was also a step towards the real political world, far from pure rational constructs (Meinecke 1908, 111).

This approach also involved a new emphasis on the analysis of literary sources and non-official documents because the objective of elucidating an individual’s intellectual development could make subjective stances even more important than the formal content of these writings. Changes in a subject matter could occur due to external circumstances, whereas ruptures in central concepts could indicate the inner development of an individual’s personality. This new focus on ideas also allowed the consideration of the intellectual interactions between various individuals, their influence on historical subjects, and the political contexts responsible for the emergence of their reflections (Gilbert 1970, XI).

Furthermore, one of the most significant advances that Meinecke believed he was making with his history of ideas was overcoming the main criticism put forward years earlier by Lamprecht’s cultural history: the limits of a historical emphasis on the individual. By dealing with the “inner life of men,” that is, the emergence and development of ideas in the minds of individual personalities, Meinecke believed he had found the ideal point from which the historical approach could overcome the gap between the singular and the universal in history:

There is a universal impulse in the intellectual friction between the individual and the environment and in the individual’s quest from the nation to their own particular sphere, for individual values appear to be universal values for those individuals who seek them (Meinecke 1908, 16).

Even if they never became fully universal, these impulses toward universal ideals represented the highest points of human action and intervention in historical reality. Emphasizing these moments and highlighting the complexity of their formation was the main challenge for historians concerned with stimulating the lives of their contemporaries.

Meinecke believed that an excellent way to exemplify the complexity of this friction between the individual and the collective in history was to study the development of the modern idea of the nation-state in Germany. After all, as evident in *Cosmopolitanism and the National State*, this process was characterized by the union of elements of nationality and universalism. And despite being antithetical poles, they intertwined harmonically in the thinking of the leading representatives of the political debate in 19th-century Germany.

Therefore, Meinecke saw his initial work as a historian of ideas as a response to the political issues of his time, as well as a theoretical and methodological solution to the challenges posed since the 1890s to German historical science. In both cases, the foundation of his reflections stemmed from an optimistic belief regarding the significance of individuality —especially of the individual human mind — and the configurations of the modern idea of the nation-state.

Finally, it is worth noting that both this emphasis on historical individualities and the attempt to embrace the history of ideas are elements that remained present in Meinecke's later works, such as *Die Idee der Staatsräson* ("The Idea of Reason of State") (1924) and, as already mentioned, *The Rise of Historicism*. Hence, it is impossible to underestimate these aspects if one intends to understand not only Meinecke's work but also the history of German historiography in the final decades of the 19th century and the first half of the last century.

## CONCLUSION

This article aimed to provide an overview of the first phase of Friedrich Meinecke's work, emphasizing the importance of the early years of the historian's career in shaping several elements that endured throughout the years in how he conceived the means of historical knowledge. It became evident that at least since the 1880s, Meinecke had been striving to provide his answers to the main problems faced by German historiography at that time. Even under the strong influence of his former professors, in articles such as "Free Will and Historical Science" (1886), he criticized the naturalistic tendency of positivist worldviews, intending to preserve what he recognized as the essential foundation necessary for understanding reality in historical terms: the concept of individuality.

The Platonic premise that *individuum est ineffabile* (the individual is ineffable) became a guiding principle in Meinecke's thinking and his refuge against what he saw as the dogmatism of worldviews not aligned with the sparks of freedom and spontaneity inherent in historical thought. Droysen had already expressed some of these premises in his formulation about the "x of personality," namely, that element which is indecipherable in its constant changes, where individuality meant both a perspective and a reference to historical reality itself. Much earlier, however, the concept had already been

associated by Romantic and Idealist thinkers of the 18th century with the development of cultures, religions, and individual nation-states.

This philosophical premise, typical of 19th-century German historiography, had a holistic principle that allowed the relation of individualities to the entirety of universal history. As discussed above, the idealistic foundations of this assumption remained under constant attack during the second half of the 19th century. However, these premises only found a strong opponent among professional historians in the 1890s, when Lamprecht's cultural history first challenged the status quo of academic history in Imperial Germany.

The voices raised against Lamprecht in the pages of *HZ* exemplify the configurations and directions taken by the German historical discipline during that period. If initially, Meinecke joined those who viewed Lamprecht's cultural history as an attack from a worldview alien to the principles of German academic history, in a second moment, he later came to see the positions of the author of *German History* as symptomatic of a necessary revision of the epistemological assumptions held by the professional historiography of his time.

The result of this first self-reflection was the emphasis on a philosophically renewed approach concerned with grasping the development of specific ideas within the minds of individual personalities, a stance that Meinecke believed could transcend the limits of traditional German political history. Focusing on the emergence and development of ideas in the minds of politicians and intellectuals, Meinecke believed he had found the ideal point from which reflections on the past could overcome the distance between the individual and the collective in history.

Representing a phase within the intellectual trajectory of the historian in question, the emphasis on the holistic nature of the principle of individuality persisted in Meinecke's historical conception, as previously mentioned, at least until the publication of *The Rise of Historicism* in 1936. Acknowledging this foundational premise, this article elucidated the necessity of comprehending the role of this ontological and epistemological principle within the intellectual oeuvre of Meinecke and within the broader German tradition of historical thought. Consequently, understanding the significance of this concept is imperative for a nuanced understanding of Meinecke's early theory of history and his frequently misunderstood notion of historicism. Nevertheless, elucidating the connections between the early and later phases of Meinecke's intellectual evolution is a challenging endeavor. For the time being, we shall suffice with the outlined summary, deferring the exploration of subsequent phases in Meinecke's thought to other research endeavors.

## REFERENCES

- ANKERSMIT, Frank R. Historicism: an attempt at synthesis. *History and Theory*, vol. 34, n. 3, p. 143-161, 1995.
- BEISER, Frederick C. *The German historicist tradition*. Oxford University Press, 2011.
- BELOW, Georg von. Deutsche Geschichte. In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 71, R. Oldenbourg Verlag, München und Leipzig, 1893.
- BERGER, Stefan. *The search for normality: national identity and historical consciousness in Germany since 1800*. Berghahn Books, 1997.
- BOCK, Gisela; SCHÖNPFLUG, Daniel (Org.). *Friedrich Meinecke in seiner Zeit: Studien zu Leben und Werk*. Franz Steiner Verlag, 2006.

- CHICKERING, Roger. *Karl Lamprecht: a German academic life (1856-1915)*. New Jersey: Humanities Press International, 1993.
- DROYSEN, Johann G. Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft. In: *Historische Zeitschrift*, No. 9, Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1863.
- GEISS, Imanuel. Kritische Rückblick auf Friedrich Meinecke. In: GEISS, Imanuel. *Studien über Geschichte und Geschichtswissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- GILBERT, Felix. Introduction. In: MEINECKE, Friedrich. *Cosmopolitanism & the National State*. Translated by Princeton University Press. New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- HARDTWIG, Wolfgang. Von preußens Aufgabe in Deutschland zu Deutschlands Aufgabe in der welt. Liberalismus und Borussianisches Geschichtsbild Zwischen Revolution und Imperialismus. In: *Historische Zeitschrift*, Vol. 231, No. 2, 1980.
- HERDER, Johann Gottfried. Ideen zur Geschichte der Menschheit. In: HERDER, Johann Gottfried. *Sämmtliche Werke: zur Philosophie und Geschichte*. Siebenter Theil, JG Stuttgart und Tübingen: Cotta'schen Buchhandlung, 1828.
- HERDER, Johann Gottfried. Philosophy of Language. In: HERDER, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*. Translated by Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HINCHMAN, L. P. The Idea of Individuality: Origins, Meaning, and Political Significance. *The Journal of Politics*, vol. 52, n. 3, pp. 759-781, 1990.
- HINTZE, Otto. Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung. In: *Historische Zeitschrift*. Vol. 78, 1897.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. A tarefa do historiador. In: MARTINS, E. C. R. (Org.). *A História pensada*. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX. Translated by Pedro Caldas. São Paulo: Contexto, 2010.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. Geschichte des Verfalls und Unterganges der Griechischen Freistaaten. In: HUMBOLDT, Wilhelm von. *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Albert Leitzmann (Org.) Vol. 3, B. Berlin: Behrs Verlag, 1904.
- IGGERS, Georg G. Historicism: the history and meaning of the term. *Journal of the History of Ideas*, v. 56, n. 1, pp. 129-152, 1995.
- IGGERS, Georg G. *The German conception of history: The national tradition of historical thought from Herder to the present*. Revised edition. Hanover: Wesleyan University Press, 2014.
- JAEGER, Friedrich. *Bürgerliche Modernisierungs- und historische Sinnbildung: Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.
- JAEGER, Friedrich; RÜSEN, Jörn. *Geschichte des Historismus: eine einföhrung*. München: CH Beck, 1992.
- KÄMMERER, Wolfgang. *Friedrich Meinecke und das Problem des Historismus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- KESSEL, Eberhard. Einleitung des Herausgebers. In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. München: R. Oldenbourg Verlag, 1968.
- KESSEL, Eberhard. Einleitung des Herausgebers In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte: Werke IV*. Stuttgart: KF Koehler Verlag, 1959.
- KREILING, Frederick C. *Friedrich Meinecke and the Problems of Historicism*. New York: New York University, 1959.
- KROL, Reinbert. *Germany's Conscience: Friedrich Meinecke: Champion of German Historicism*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2021.

- LAMPRECHT, Karl. *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*. Berlin: R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, 1896.
- LEIBNIZ, G.W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie Verlag, 1923.
- MEINECKE, Friedrich. *Ausgewählte Briefwechsel: Werke VI*. Stuttgart: KF. Koehler, Stuttgart, 1962.
- MEINECKE, Friedrich. *Erlebtes: 1862-1901*. Leipzig: Koethler und Amelang, 1941.
- MEINECKE, Friedrich. *Historism: the rise of a new historical outlook*. Translated by J. E. Anderson. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.
- MEINECKE, Friedrich. Karl Lamprecht: Zum Streit um die kollektivistische Geschichtsschreibung (1896 bis 1910). In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung: Werke VII*. München: R. Oldenbourg Verlag, 1968.
- MEINECKE, Friedrich. *Strassburg/Freiburg/Berlin, 1901-1919: Erinnerungen*. Stuttgart: KF Koehler Verlag, 1949.
- MEINECKE, Friedrich. *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. München/Berlin: Verlag von R. Oldenbourg, 1908.
- MEINECKE, Friedrich. Willensfreiheit und Geschichtswissenschaft. In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte: Werke IV*. Stuttgart: KF Koehler Verlag, 1959.
- MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. München: R. Oldenbourg Verlag, 1968.
- MEINEKE, Stefan. *Friedrich Meinecke: Persönlichkeit und politisches Denken bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*. Berlin-New York: De Gruyter, 1995.
- MOMMSEN, Wolfgang J. *Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus*. Düsseldorf: Droste, 1971.
- MORGNER, Christian, et al. (Org.). "Individual, Individuality, Individualism". In: HILEY, Margaret & KING, Michael King (Org.), *The Making of Meaning. From the Individual to Social Order: Selections from Niklas Luhmann's Works on Semantics and Social Structure*. New York: online edn. Oxford Academic, pp. 27-C4. p. 144, 2023.
- NELSON, Eric S. (ed.). *Interpreting Dilthey: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- OEXLE, Otto Gerhard (Ed.). *Krise des Historismus, Krise der Wirklichkeit: Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880-1932*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- PAUL, Herman; VAN VELDHUIZEN, Adriaan (Org.). *Historicism: A travelling concept*. London: Bloomsbury Publishing, 2021.
- POIS, Robert A. *Friedrich Meinecke and German politics in the twentieth century*. Oakland: University of California Press, 1972.
- RANKE, Leopold von. *Die deutschen Mächte und der Fürstenbund*. Deutsche Geschichte von 1780 bis 1790: Werke 31 und 32, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1875.
- RANKE, Leopold von. O conceito de história universal. In: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). *A história pensada: teoria e método da historiografia europeia do século XIX*. Tradução de Sérgio da Mata. São Paulo: Contexto, 2010.
- RANKE, Leopold von. The young Ranke's vision of history and god. (Excerpts from a letter to his brother Heinrich from Frankfurt/Oder, end of March 1829) In: RANKE, Leopold von. *The Theory and Practice of History*. Edited with an introduction by Georg G. Iggers. Translated by Wilma A. Iggers. London/New York: Routledge, 2011.
- RITTER, Gerhard A. *German Refugee Historians and Friedrich Meinecke: Letters and Documents, 1910-1977*. Translated by Alex Skinner. Leiden: Brill, 2010.

RODRIGUES DA CUNHA, Marcelo D.; NICODEMO, Thiago L. Sentido e historicidade nos trópicos: Sérgio Buarque de Holanda e as aporias do historicismo. *Revista de História*, Vol. 1, pp. 1-21, 2023.

SCHULIN, Ernst. Das Problem der Individualität: Eine kritische Betrachtung des Historismus-Werkes von Friedrich Meinecke. In: *Historische Zeitschrift*, Vol. 197, No. 1, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, pp. 102-133, 1963.

SMITH, Leonard S. *The Expert's Historian: Otto Hintze and the Nature of Modern Historical Thought*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2017.

STERN, Fritz. Positivist history and its critics: Buckle and Droysen. In: STERN, Fritz. *Varieties of History*. Second edition. New York: The World Publishing Company, 1970.

STIEG, Margaret. *The Origin and Development of Scholarly Historical Periodicals, revised edition*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2005.

THE CONCEPT OF INDIVIDUALITY IN

*Friedrich Meinecke's Early Work*

Artigo recebido em 19/07/22 • Aceito em 05/11/23

DOI | [doi.org/10.5216/rth.v26i2.73403](https://doi.org/10.5216/rth.v26i2.73403)

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

OUTONO DA TEORIA?  
*Sobre o significado de uma  
teoria do conhecimento histórico  
sem história*

SÉRGIO RICARDO DA MATA  
Universidade Federal de Ouro Preto  
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil  
sdmata@ufop.edu.br  
orcid.org/0000-0002-7963-6292

Neste ensaio realizamos uma cuidadosa análise da “teoria da história sem história” (THsH). Depois de evidenciar o caráter niilista deste programa, pretendemos, num segundo momento, situá-lo no contexto mais amplo da história da teoria no Ocidente. Na terceira e última sessão do texto, faremos uma breve discussão sobre o que a ideia de uma THsH parece estar indicando: o possível esgotamento da concepção tradicional de teoria nas ciências humanas.

*teoria da história—história da teoria—história dos conceitos—  
niilismo*

ARTICLE

AUTUMN OF THEORY?  
*On the meaning of a theory  
of historical knowledge  
without history*

SÉRGIO RICARDO DA MATA  
Universidade Federal de Ouro Preto  
Ouro Preto | Minas Gerais | Brazil  
sdmata@ufop.edu.br  
orcid.org/0000-0002-7963-6292

In this essay we carry out a careful analysis of the “theory of history without history” (THsH). After highlighting the nihilistic character of this program, we intend, in a second step, to place it in the broader context of the history of theory in the West. In the third and final section, we will briefly discuss what the idea of a THsH seems to be indicating: the possible exhaustion of the traditional conception of theory in the human sciences.

*theory of history—history of theory—history of concepts—nihilism*

*Cinçenta, caro amigo, é toda teoria,  
e verde a esplêndida árvore da vida.*  
Goethe

## PRÓLOGO NA SALA DE JANTAR

Permitam-me começar este texto com uma pequena história pessoal. Quando minha filha mais velha tinha três ou quatro anos, ela nos surpreendeu com um pedido inusitado: “Eu quero um pão com presunto sem pão”. Como vocês podem imaginar, foi impossível conter o riso. Não teria sido muito mais simples pedir *apenas* presunto? A distância mais curta entre dois pontos continua a ser uma reta, mas aquela criança, como é próprio do ser humano, preferiu encurtar o caminho. É como se para Lis, até então, essas duas coisas — o pão e o presunto — jamais pudessem ser pensadas separadamente. Ou melhor, suas vivências até aquele momento devem ter lhe sugerido que até existe pão sem presunto, não o contrário. Emancipar o presunto daquele invólucro incômodo pode ter sido o primeiro grande feito intelectual de sua vida.

Eu havia me esquecido dessa história, até que meus olhos pousaram no índice de um número recente da *Revista de Teoria da História*. O ensaio de Raylane Souza sobre “teoria do conhecimento histórico sem história” certamente chamou a atenção de muitos leitores, e devo dizer que, em meu caso, foi inevitável a associação com o pedido feito por minha filha dezoito anos atrás. Mas para que paladares exigentes se destina um projeto desses? Estamos mesmo em condições de, dispensando um incômodo invólucro (o pão da história), passar direto ao que interessa?

Luiz Costa Lima sublinhou, não faz muito tempo, as dificuldades que se colocam para quem pretende teorizar em um país periférico (Lima 2013), e as arrojadas proposições da jovem historiadora dão prova de que ela não esmoreceu diante de tais dificuldades. Raylane Souza escreveu uma peça incomum, autoral, um texto “bom para pensar”. Ela se desvencilha dos ombros dos gigantes — Marc Bloch é único autor mencionado — e desenha uma proposta que merece ser debatida. O texto a seguir é um aceite ao convite feito pela autora, muito embora expresse minhas próprias inquietações. As quais, espero, não esconderão o fato de que há uma concordância básica entre nós: existe, efetivamente, o que se poderia chamar de “a questão da teoria”.

Me esforcei, tanto quanto pude, para apreender o que a autora pretendeu dizer ao longo das dez páginas de seu ensaio, e não estou bem certo de que fui bem-sucedido. Seja porque nem sempre se encontra ali a necessária clareza de formulação, seja porque vários dos termos propostos só são elucidados quase que ao fim do texto. A fim de examinar com o devido cuidado as possibilidades desta nova teoria da história, me pareceu apropriado situá-la em um contexto mais amplo: o da história do conceito de teoria. Somente então se poderá especular sobre o possível lugar que ela ocupa nessa longa trajetória. Em última análise, trata-se de saber se o programa em questão é apenas a consequência natural de uma expansão sem precedentes da teoria da história nos últimos tempos ou se prenuncia o esgotamento de uma determinada forma de se conceber o “trabalho teórico” nas ciências humanas em geral, e na história em particular.

## NILISMO E TEORIA DA HISTÓRIA

Teoria da história sem história (THsH): como se deveria caracterizar algo assim? Vejo na proposta de Raylane Souza a face epistêmica de uma atitude niilista difusa, própria dessa época que alguns chamam de modernidade “tardia”. Antes que se diga que meu uso do conceito é impróprio, convém justificá-lo. Tal como o compreendo, o componente niilista é manifesto naqueles construtos intelectuais cujo fascínio advém, sobretudo, do fato de se apresentarem como o avesso de si mesmos. Nada aqui que remeta àquela hegeliana “negação da negação”, que, como sabemos, indica um movimento rumo à superação racional do existente. Na disposição niilista a contradição fica exposta e se dá por satisfeita com tal exposição. O mais próprio da atitude niilista não é o desespero, mas a inconsequência. É negação sem *Aufhebung*, portanto negação pela negação. Visto que, em termos lógicos, o traço distintivo do niilismo é a aporia (Weiler 1980), não é difícil entender por que a sua figura retórica preferida é o oxímoro.

O niilismo epistêmico se dá a ver mais facilmente quando o colocamos ao lado de fenômenos análogos, ainda que situados fora do campo intelectual. Um correlato mais óbvio nos dias de hoje é o que se convencionou chamar de “antipolítica”. Não estou sugerindo que aquele se reduza a esta, ou que a segunda seja a manifestação mais sublime do primeiro, mas apenas que os dois expressam uma realidade maior, e cujo fundamento sociológico já foi objeto de competentes análises (Schelsky 2007). Que *pode* subsistir uma afinidade entre as duas modalidades de niilismo, fica evidenciado no obscurantismo militante e na cruzada anticência movida pelo populismo de extrema-direita. A aproximação aqui proposta corre o risco de parecer exagerada, mas uma reflexão serena demonstrará, assim espero, que ela faz sentido.

Tais afinidades não devem esconder uma importante distinção: a “antipolítica” *sabe* que não passa de política envergonhada de si mesma. No que diz respeito a seus representantes, a “antipolítica” não passa de filisteísmo, algo que seria no mínimo grosseiro imputar à THsH. Em termos formais, a última se esforça por ser consequente e, na medida em que mobiliza o discurso argumentativo (o *logos*), não chega a configurar uma modalidade das mais radicais de niilismo epistêmico.<sup>1</sup> Como quer que seja, os possíveis entusiastas da THsH se encontrarão em uma situação claramente mais vantajosa que a do niilista político. É que, por sua própria natureza, suas proposições não precisam se submeter ao confronto com a realidade, esse teste decisivo de que nem o mais exaltado dos “apolíticos” consegue se esquivar por muito tempo.

Já foi dito que para lidar com coisas difíceis de se conceituar, resta-nos a metáfora. Com a teoria, é claro, não poderia ser diferente. Em minhas aulas, costumo dizer que “o cobertor da teoria é curto” quando tento deflacionar as expectativas dos estudantes a respeito. Afinal, a quantidade de problemas é desproporcionalmente maior que a de teorias. Essa advertência contra os riscos do teorismo tem um espírito semelhante ao daquela frase impressa nos rótulos de cerveja: *aprecie com moderação*. Não foi no mesmo espírito que, alguns anos atrás, num texto em homenagem a um nome influente de nossas ciências sociais, um coletivo de autores empregou uma alegoria menos sutil: “Na perspectiva científica, é preciso, por meio da teoria, aprender a ver, antes de enxergar. Essa disposição para mergulhar na teoria, montar na teoria, para depois cavalgar no

<sup>1</sup> É prudente reconhecer, tal como no caso do niilismo filosófico *tout court*, que quando se fala de niilismo epistêmico existem gradações – do anti-realismo pós-estruturalista ao negacionismo mais grosseiro. Cf. Brown (2023), Wright (2021), Cuneo (2007) e Strauss (1999).

cavalo empírico, nunca faltou a X”. Ainda que de gosto duvidoso, a metáfora equestre não chega a ser incorreta: salvo para os que se ocupam exclusivamente com o trabalho teórico, a teoria é um pelego. No entanto, a observarmos com cuidado – exemplos não faltam –, nem sempre é fácil saber quem “cavalga” quem. O mais comum nas humanidades ao longo dos últimos setenta anos é que a ordem das coisas seja invertida: no alto a teoria, no meio a realidade, embaixo o pesquisador.

Raylane Souza não incorre nesse erro. Como ela faz questão de anunciar na abertura de seu texto, sua intenção é “começar e terminar em ideias”, e isso “sem precisar de um fato específico” e nem sequer “de uma razão”. Estas poucas palavras encerram uma multidão de problemas, mas é um termo recorrente no ensaio o que mais chama a atenção. Faço a contagem com a ajuda de meu leitor de PDF: a palavra “crença” é empregada 35 vezes num texto de apenas dez páginas. Ora, que tipo de crença se quer assegurar, ou antes, crença *em quê?* Crença nos “fatos” (Souza 2023, 246; 253)? Crença em “sentenças”, crença na teoria da história (Souza 2023, 248)? Crença nas “ideias” (Souza 2023, 249)? Crença na “realidade” (Souza 2023, 252)? Uma THsH teria por objetivo, de um lado, fortalecer nossa confiança em todas essas coisas, e nesse sentido parece ser inadequado o meu uso do conceito de niilismo. O problema é que esse anseio da autora se choca frontalmente com a ideia de que a “crença” pode ser maximizada desde que abdicuemos da história.

Postula-se que “a ideia é a fonte soberana do conhecimento histórico da história”. Deve-se, por conseguinte, “começar e terminar em ideias” (Souza 2023, 246). É justamente isso o que permitiria “infundir crença nos fatos”. Mas se já temos as ideias, por que precisaríamos dos fatos? Tenho a impressão de que, no sentido estrito do termo, essa entidade nominalística, o fato, só interessa a historiadores e historiadoras de forma subsidiária. Não quero, porém, perder o fio da meada. A forma demasiado imprecisa com que se fala em “ideias” e “fatos” atravessa o artigo do início ao fim, estendendo-se ainda a noções como “sentenças afirmativas” e “sentenças negativas”, que tampouco são adequadamente elucidadas. A leitura progride em suspenso, na esperança de que em algum momento a névoa se dissipe.

Estamos ainda na primeira página do artigo e nossas dificuldades seguem num crescendo. “As ideias do nosso conhecimento histórico não nascem da história”, mas sim de nossa “percepção da realidade”. Parece-me que a autora estabelece uma equivalência entre história e “passado”, e, por oposição, entre realidade e “presente”. Caso essa leitura esteja correta, a THsH deverá ser vista como uma modalidade de presentismo. De fato, em nenhum momento a discussão recorre a exemplos concretos. O apagamento do objeto — significa dizer, para a imensa maioria da *nossa* comunidade profissional: as vidas, os eventos e os processos transcorridos em um tempo que não é mais o nosso — e a caracterização do trabalho teórico em termos tão abrangentes nos colocam diante de um óbvio impasse. Concebida nesses termos, a THsH pode ser também a teoria do conhecimento de praticamente qualquer coisa, de protozoários à matéria escura. Não há qualquer razão aparente para adjetivar tal teoria como “do conhecimento histórico”. A rigor, estaríamos diante de uma metateoria geral, e não de uma nova forma de pensar a história.

A argumentação dá a entender que teorias são conglomerados de ideias (o que é certo, *desde que* esse conglomerado seja uma articulação rigorosa e sirva a algum propósito cognoscitivo factível). Ideias, afirma Raylane Souza, são o mesmo que “noções aproximadas da realidade” (o que não é certo, visto que

terraplanistas e toda sorte de lunáticos também podem ter “ideias”). Minhas dificuldades culminam na seguinte formulação: “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” (Souza 2023, 247). Quando utilizamos acrônimos, a tautologia se torna evidente.

NAR → RM → NAR

Em outras palavras, afirma-se que as “ideias” produzem a si mesmas. Nem sequer sabemos se ao longo do processo — que, a acreditarmos em Raylane Souza, é catalisado não pelo trabalho de pesquisa ou pelo método, mas por “representações mentais” — as novas “noções aproximadas da realidade” são mais precisas e menos dadas ao erro do que as que o deflagraram, ou seja, se podemos esperar alguma distinção qualitativa entre as primeiras e as últimas. Ora, se teorias são conglomerados (racionalis) de ideias, de tudo isso se depreende que a THsH assenta na “crença” de que não há qualquer necessidade de que o teórico da história se familiarize com o trabalho de historiadores e historiadoras. Um fisioterapeuta, um engenheiro ou um entomólogo poderiam se tornar competentes representantes da THsH — desde que, obviamente, suas “ideias” fossem capazes de convencer alguém além deles mesmos. De conhecimento *da história* não haveria necessidade alguma. Basta dispor de um “intelecto”, a verdadeira origem não só das ideias, mas... dos próprios fatos! (Souza 2023, 247). No plano teórico, até mesmo uma aproximação entre niilismo e platonismo se torna possível.

Mas a THsH é algo mais que teoria da história “sem historiador”; ela quer fazer jus ao seu nome. A deshistoricização se consuma na discussão em torno da definição de história de Marc Bloch. Haveria três caminhos possíveis: ou (1) não acreditamos na definição, ou (2) nos perguntamos sobre sua origem, ou (3) a analisamos. A respeito da primeira possibilidade, nada mais é dito. Se falta a “crença”, já não há o que fazer. Sobram as opções 2 e 3: investigação das origens, de um lado, e “análise”, do outro. O âmago da THsH reside no expurgo da segunda alternativa, pois nossas questões devem ser enfrentadas “sem necessariamente entrar em um processo contínuo e prolongado de pensamentos de origem” (Souza 2023, 248). A justificativa apresentada para o expurgo da historicização é curiosa. Como para a autora a dinâmica das ideias pode ser resumida na fórmula NAR → RM → NAR, é como se a investigação das “origens” aprisionasse tal empreendimento num *looping* que, como todo *looping*, não conduz a lugar algum.

Mas essa premissa deve ser questionada, justamente porque se inspira na crítica daquilo que o mestre francês, num raro arroubo retórico, chamou de “o demônio das origens” (Bloch 2002, 58). A meu juízo, Bloch está simultaneamente certo e errado a esse respeito. Errado porque nem toda pergunta a respeito das origens é vã. Como ficará demonstrado na próxima seção deste artigo, tal esforço bem pode, em determinados casos, ampliar nossa compreensão de algo pela simples razão de que ao reconstruir sua trajetória nós a tornamos menos autoevidente. Quem não se deu conta disso não compreendeu ainda a pujança de campos de pesquisa como a semântica histórica ou a história das ideias. Estudos como os de Georges Dumézil sobre a origem da ideologia tripartite das sociedades indo-europeias, de Lorraine Daston sobre as origens morais do moderno conceito de objetividade ou de Dieter Henrich sobre a origem dos grandes *insights* filosóficos são eloquentes nesse sentido.

Bem sei que as condições excepcionalíssimas em que Bloch escreveu seu manuscrito têm de ser levadas em conta. Omitir esse atenuante seria violar, como disse alguém, as leis eternas da probidade literária. Bloch tem razão, obviamente, quando sublinha que um “gosto apaixonado pelas origens” nem sempre é um empreendimento produtivo. Há instituições humanas cujas origens se perdem na noite dos tempos, ou fenômenos culturais — como o conto popular — que não se dão a um exaustivo rastreamento retrospectivo. Ele afirma, nesse contexto, que as ciências humanas “se atrasaram em relação às ciências da natureza” (Bloch 2002, 57). Avesso ao purismo de uma certa tradição hermenêutica (para a qual o pecado dos pecados nas humanidades é recorrer a métodos das ciências naturais), Bloch reconhece que um tratamento puramente analítico, ou morfológico, é justificável naquelas situações em que o esforço genealógico se mostra pouco promissor. Seu notável artigo de 1921 sobre as falsas notícias de guerra é prova de como, às vezes, a melhor forma de se resolver um problema histórico não está em rebobinar a fita do tempo.

Quando se lê atentamente esta seção de *Apologia da história*, nota-se que a crítica ao “demônio das origens” é, ela própria, histórica: está assentada em inúmeros exemplos concretos extraídos do passado. Quem pensa historicamente também pode fazê-lo de forma sincrônica, desde que não oblitere a experiência histórica. A despeito de suas reservas (e de nossas reservas às suas reservas), Bloch nunca se afasta dos fundamentos de nossa ciência, que “é e continua a ser uma ‘ciência da experiência’” (Koselleck 2014, 30). Numa palavra, Bloch faz teoria da história *com* história.

Na acepção mais estrita do termo, a teoria do conhecimento histórico está sempre submetida a uma dupla pressão. Ela pretende ser “reflexão do pensamento histórico sobre si mesmo” (Rüsen 2015, 31), e, por conseguinte, tende a adquirir um caráter marcadamente especulativo, filosófico, até. A questão está em saber se para levar a cabo sua tarefa ela precisa cortar todas as cordas que a mantém atada à experiência histórica concreta. Os grandes nomes da teoria da história sempre se recusaram a dar esse passo porque sabiam ou intuam que o resultado não passaria de um festival de abstrações.

A curta segunda seção do artigo de Raylane Souza traz uma série de considerações – vejam só — sobre o lugar onde se “originam” as ideias. Esse lugar é a consciência, e não ocorre sem a mediação da “percepção da realidade”. Eis a razão, conclui ela de forma um tanto paradoxal, pela qual “não é produtivo perguntar qual é a origem das ideias ou querer rastrear o pensamento até a sua origem” (Souza 2023, 250). Bem, todos sabemos que a consciência não existe no éter. Ela é incapaz de se colocar problemas fora do horizonte epistêmico da época ou da ambiência cultural à qual pertence. O filósofo, ou o teórico, pode se dar ao luxo de ignorar tudo isso e se encerrar no mundo das ideias, dando-se por satisfeito em acessar o conteúdo delas. Mas caso queira compreendê-las a fundo é recomendável articular a análise imanente às perspectivas sincrônica e diacrônica, abordá-las, portanto, não apenas em seu contexto, mas também em ação. Abrir mão da abordagem genética, como preconiza uma teoria deshistoricizada da história, mais nos afasta que aproxima deste ideal.

Como toda teoria que se preze, a THsH pretende ancorar-se numa “utilização lógica de sentenças” (Souza 2023, 250). A autora escreve logo a seguir: “*Sempre* a teoria rejeita sentenças absolutas sobre os fatos, e *nunca* persegue suas origens”. Os grifos, que são meus, revelam o fosso que por vezes se abre entre a intenção e a consecução de nossos atos, inclusive os da consciência — pois a frase é a negação expressa de si mesma. Peço a você que a releia. Como

supor que o emprego das perigosas palavras “sempre” e “nunca” não introduza na sentença aquele mesmo absoluto que ela supostamente quer evitar? O lapso de Raylane Souza pode ter sido apenas isso, um lapso. Como pode, ainda, servir de índice de um fenômeno mais generalizado. Ao identificar-se, ao longo das últimas décadas, com a hermenêutica filosófica, com a narratologia e, mais recentemente, com uma “ciência do tempo no homem”, a teoria da história ampliou tremendamente seu modesto programa original, que era o de formular uma epistemologia e uma lógica do conhecimento histórico. A especulação meta-histórica se ampliou por horizontes desconhecidos até inícios do século passado. Como parece indicar a leitura de teses e dissertações defendidas nos últimos tempos, nas quais as contradições no exercício da argumentação já não parecem tirar o sono de ninguém, a lógica se tornou um exercício démodé. Mas esse esquecimento tem seu preço.

Voltemos à THsH. Sua criadora entende que a sentença meta-histórica ideal é a que oferece uma “descrição rica de um fato específico”. Mas então, por que teríamos necessidade de teoria da história se já dispomos de historiografia? Afinal, o que é historiografia (ciência da experiência), em sua acepção predominante, senão a *descrição densa* de eventos ou processos específicos? Quando afirma, no alto da página 251, que o risco de erro de uma sentença histórica diminui na razão inversa de seu alcance, Raylane Souza enuncia um paradoxo conhecido pelo menos desde a década de 1890. Desde Sigwart e Rickert se sabe que quanto mais extenso é um conceito — igualmente composto de sentenças —, mais específico ele será; e quanto mais sintético, mais abrangente. Agora, se a adequação dessas sentenças se relaciona com a escala de análise adotada, é outra questão. Tanto para o aficionado por abstrações quanto para o nominalista inveterado, o decisivo é acuidade reflexiva, rigor intelectual, senso de proporção. A questão da escala é o que menos importa.

A autora se volta então para o que chama “tipos de fato”. A deshistoricização da teoria da história se justificaria porque “todos os tipos de fato ignoram a gênese das ideias e o pensamento genético”. Fazendo uso deles, evita-se “que regressemos às origens dos pensamentos” (Souza 2023, 251). Isso provavelmente vale para o conceito de tipo das ciências biológicas, que é puramente taxonômico, e até mesmo, como mostrou Alfred Schütz (2018, 289-290), para as tipificações que produzimos o tempo todo em nossa vida cotidiana (“a comida feita no fogão a lenha é mais saborosa”, “vira-latas são mais inteligentes que cães de raça”, “o capitalismo é a causa de todos os nossos males” etc.). Um já centenário ensaio metodológico revela, contudo, o quão precipitado foi o juízo da autora. Em sua conhecida discussão sobre o uso de conceitos em história e economia política, Max Weber afirma que “o tipo ideal é, acima de tudo, uma tentativa de apreender os indivíduos históricos ou os seus diversos elementos em *conceitos genéticos*” (Weber 1991, 140).<sup>2</sup> Efetivamente, sua arqueologia das origens religiosas do espírito do capitalismo é um exemplo entre muitos de como a crítica indiscriminada do “conhecimento genético” corre o risco de jogar o bebê fora com a água do banho.

---

<sup>2</sup> O grifo é meu. A propósito, a expressão “indivíduos históricos” não se refere apenas a pessoas. Ela denota quaisquer processos, eventos e indivíduos que consideramos singulares e que, por esta razão, acabam suscitando o interesse histórico. Weber se orienta diretamente pelo que escreveu Rickert (2023, 309-341) no quarto capítulo de seu *Os limites da formação de conceitos científico-naturais. Uma introdução lógica às ciências históricas*.

Ainda assim, Raylane Souza insiste numa antinomia (a nosso ver inexistente) entre “teoria genética” e o que ela chama de “teorismo crítico das conjecturas” (TCC). Por alguma razão, a primeira estaria associada a uma ilusória busca “pela verdade única” (Souza 2023, 252).

O que vem a ser o TCC, na prática? Boas teorias do conhecimento devem se constituir preferencialmente de sentenças que traduzam “crenças afirmativas”, isto é, avaliações baseadas em percepções corretas da realidade. O TCC seria a maneira de se colocar as sentenças à prova, na medida em que têm de “resistir ao exame da realidade”. A ideia é criar um antídoto contra teorias que, negando-se a tal exame, ainda assim sonham com um lugar ao sol em nossa episteme. Raylane Souza batiza as últimas de “crenças negativas”. Elas são “infundadas” porque “estão baseadas em ideias de origem” e lidam com um tipo de verdade “fora de nosso alcance”. Há uma associação, constata ela, entre “crenças negativas” e “ideias de origem e de verdade metafísicas” (Souza 2023, 253).

A tarefa do intérprete não é das mais fáceis, não porque o texto tenha uma óbvia e bem-vinda ambição teórica, mas porque se vale de uma terminologia opaca. Os exemplos que evoquei — Dúmezil, Daston, Henrich, Weber — me dão a sensação de que a cruzada contra o “demônio das origens” pode ter ido longe demais. De maneira geral, estou pronto a admitir que a THsH e o TCC se orientam por preocupações legítimas. A grande onda obscurantista com que nos defrontamos nos dias de hoje, tenha ela fundo religioso ou ideológico, talvez esteja na raiz do esforço feito pela autora. Mas expurgar a teoria da história de seu componente histórico, sob o argumento de que devemos mantê-la a salvo da metafísica, é o mesmo que supor que o modo genealógico de pensar tem por objetivo precípuo afastar-nos do terreno da ciência a fim de lançar-nos no da... crença.

## DA TEORIA DA HISTÓRIA À HISTÓRIA DA TEORIA

A distinção feita por Raylane Souza entre “historiador teórico” (Souza 2023, 247) e “pesquisador não-teórico” (Souza 2023, 249) quase passa despercebida em seu ensaio. No geral, nossa comunidade profissional lida com este par assimétrico de conceitos de forma naturalizada, o que mostra que nenhum de nós está inteiramente a salvo de um *common sense reasoning*. De toda forma, estes dois “tipos de fato” se prestam a um pequeno experimento mental para o qual gostaria de convidar o leitor. A formulação abaixo não passa de uma adaptação do famoso paradoxo do barbeiro que se costuma atribuir a Bertrand Russel.<sup>3</sup> Permitam-me chamá-lo de “o paradoxo do historiador teórico”:

Supondo que o historiador teórico seja aquele que se dedica a propor teorias para aqueles (e somente aqueles) historiadores incapazes de teorizar por si mesmos, pergunta-se: pode o historiador teórico teorizar o próprio trabalho?

---

<sup>3</sup> “You can define the barber as ‘one who shaves all those, and those only, who do not shave themselves’. The question is, does the barber shave himself?” (Russel 2010, 101). Russel não é o pai do paradoxo do barbeiro, mas seu avô. Trata-se de uma versão popularizada da antinomia descoberta por ele no alvorecer do século XX, e que leva seu nome.

As duas respostas possíveis, na verdade, são uma só. Se optamos pelo “não”, então o historiador teórico é um pesquisador não-teórico. E se optamos pelo “sim”, isso significa que nosso personagem estaria demandando teorização a si mesmo, o que também faria dele um “não-teórico”. E isso, lembre-se, porque a condição imposta no enunciado é a de que o historiador teórico teoriza exclusivamente para os pesquisadores não-teóricos, jamais para tentar resolver os próprios problemas.

Felizmente, existe algo que os neokantianos chamavam de *hiatus irrationalis* entre conceitos e realidade. Do contrário, os que se dedicam à teoria da história (“reflexão do pensamento histórico sobre si mesmo”) estariam em maus lençóis. Sabemos que as condições impostas no paradoxo são artificiosas, da mesma forma que suspeitamos que a tipificação sobre a qual se baseia talvez seja arbitrária: o paradoxo do historiador teórico desaparece tão logo deixemos de considerar *factível* a distinção entre “teóricos” e “não-teóricos”. Pois bem, qual será a proporção aproximada daqueles que, em nossa comunidade profissional, consideram a teoria como algo relevante em seu trabalho? A opinião mais difundida, dentro e fora do Brasil, é a de que os “historiadores teóricos” constituem uma minoria. Uma minoria que, na melhor das hipóteses, seria incompreendida, e, na pior, tratada com certa hostilidade.

Luiz Costa Lima escreveu a respeito do que ele considera ser a nossa “cegueira reflexiva”. Ela se evidenciaria, entre outras coisas, no cerco que teria sido levantado por *conservadores* e *populistas* contra o “recente interesse teórico de historiadores em formação” (Lima 2013, 469; 486-487). Segundo Costa Lima, o domínio dos pesquisadores não-teóricos é avassalador. Já para Estevão de Rezende Martins, as coisas não parecem assim tão ruins. Martins entende que a historiografia é um empreendimento simultaneamente empírico e teórico. “Por conseguinte”, conclui, “qualquer escrita da história é inevitavelmente teórica” (Martins 2017, 131). Para o primeiro, a distinção de Raylane Souza entre “historiador teórico” e “pesquisador não-teórico” faz todo sentido; ao passo que para o segundo tal dicotomia é problemática.<sup>4</sup>

Mas estaremos todos falando da mesma coisa?

Há que se levar em conta que a teoria é, em si mesma, um fenômeno histórico. Existem épocas na trajetória de nossa disciplina, ou espaços institucionais, nos quais a preocupação com o trabalho teórico pode atingir proporções incomuns. Foi o caso no departamento de história da Bielefeld dos anos 1980, onde, segundo relata uma testemunha, a expressão “saturado de teoria” era empregada como uma espécie de distinção (Groebner 2015, 180).

Pelo visto, agora *som em* quem produz a névoa: o problema que nos aflige é a “saturação” ou aquilo que Koselleck (2014, 278) chamou de “indigência teórica”? Ou não será nada disso, porque já estamos a teorizar quando pesquisamos e escrevemos história?

A questão, na minha maneira de entender, demanda um duplo esforço de historicização. Não chegaremos a um porto seguro se não formos capazes de contextualizar o “problema da teoria”. Onde e quando se peca por escassez, quando e onde por excesso? Enquanto fenômeno histórico, a teoria tem seus

---

<sup>4</sup> Uma taxonomia mais cuidadosa provavelmente teria de, ao menos, cindir em dois cada um dos tipos. De um lado teríamos historiadores que *produzem* teorias e historiadores que *consomem* teorias; e de outro tanto os historiadores que *ignoram* teorias quanto os que as *rejeitam*. Numa visão algo caricatural talvez se pudesse dizer que o primeiro tipo pensa, o segundo aplica o pensamento alheio, o terceiro não sabe que é capaz de pensar e o quarto se nega terminantemente a fazê-lo.

momentos de ascensão, de difusão e inclusive de refluxo. A dinâmica varia segundo tempos e lugares, presença ou não de tradições reflexivas autóctones, diferentes níveis de organização e segmentação da comunidade de especialistas, complexos processos de recepção, reconfiguração e “emancipação teórica”. Por último, mas não menos importante, temos de deixar mais claro *o que é uma teoria*. Mais que uma mera definição, sugiro que trilhemos um caminho oposto do preconizado pela THsH/TCC: não há possibilidade de se dizer o que “é” uma teoria sem reconstruir a história do conceito.<sup>5</sup>

O termo *theoría* se origina no vocabulário religioso da Grécia. Para os antigos gregos, tudo o que é fundamental se dá a ver (nada mais absurdo, nesse universo cultural, que o *deus absconditus* judaico-cristão). A palavra parece derivar de *theorós*, “aquele que tem uma visão”. De fato, este é o nome que se dá aos que são enviados aos festivais religiosos e à consulta dos oráculos. A íntima associação com a percepção visual fica clara na palavra *theorikón*, aplicada na Atenas dos séculos V-IV a uma espécie de vale-teatro então oferecido pela cidade às camadas mais pobres da população. Mas não há necessidade de irmos tão longe, uma vez que a sobrecarga da acepção visual está inscrita na própria palavra, constituída a partir dos radicais *théa* (“olhar”) e *horán*, (“ver”). De início, *theoría* denota o mesmo que “ver”, “observar”, e, aos poucos, passa a significar também “conhecer”. Em Platão e sobretudo em Aristóteles, o estatuto epistêmico do conceito já está plenamente estabelecido. Ainda assim, a acepção visual/sacral, que ela carrega desde seus primórdios, se mantém. *Theoría* refere-se basicamente ao olhar inquiridor, capaz de apreender a totalidade das coisas, suas causas e conseqüências, desvinculando-se de quaisquer intenções práticas. O conhecimento teórico, seja ele dirigido aos assuntos humanos, seja aos divinos, seja à natureza, é um saber “livre”, um ver e dizer aquilo que é. Com a difusão do cristianismo, seria de se esperar que a conotação religiosa original se mantivesse — algo que a tradução do termo para o latim (*contemplatio*) só faz confirmar. A partir de Boécio, o termo latino *speculatio* passa a se associar intimamente a seu universo semântico. Na escolástica a teoria será colocada em uma função subordinada: para São Tomás, ela é um momento preparatório da plena apreensão da verdade. Ao mesmo tempo, a distinção entre teoria e prática, já presente em Aristóteles, se dissemina no pensamento medieval. É quando se estabelece a convenção — que ainda hoje nos atormenta — de se reservar à teoria os capítulos introdutórios dos tratados eruditos. Tal ordenamento não era, em todo caso, gratuito. De fato, a preeminência que os autores medievais atribuíam à teoria em face da prática — sua “liberdade” — começa a ser questionada na época do humanismo. Na Era Moderna, enfim, o conceito de teoria se difunde extraordinariamente e se pluraliza: ele se confunde com as noções de “hipótese” (Newton), “generalização” (Kant, Schelling), “doutrina” (Fichte) e de reflexão do pensamento sobre si mesmo (Fries). Até que Marx, em meados do oitocentos, desloca definitivamente a balança na direção contrária dos gregos e decreta o primado da práxis sobre a teoria. O aparecimento de uma teoria “crítica” era apenas questão de tempo. Neste ínterim, o prestígio da teoria se amplia cada vez mais. Se Weber afirma, em 1904, que “nada há de mais perigoso que a confusão entre teoria e história”, vinte e quatro anos depois Spann entende que “a teoria não se dá a pensar sem história, nem a história sem

<sup>5</sup> No parágrafo que segue eu me baseio em König e Pulte (2019, cols. 1128-1154), Mckenzie-Mcharg (2019, 62-81), Jameson (2008, 286-303), Gadamer (2002, 206-207; 658-659), Weber (2001, 141), Gehlen (1980, 186), Lübbe (1972, 81-114), Kerényi (1971, 97-113), Ritter (1969, 9-33), Spann (1928, 316) e Pieper (1845, 161).

teoria”. Na epistemologia das ciências naturais, as discussões giram em torno da precedência ou não da teoria sobre a empiria, ou se deve haver uma solução de compromisso entre os dois momentos. Nas ciências humanas, passa a valer a ideia da imprescindibilidade dos conceitos. Em fins do último século, em especial nas humanidades norte-americanas, qualquer hesitação quanto ao valor da teoria passa a ser tomada como expressão de anti-intelectualismo, até mesmo de “positivismo”. Tudo isso mostra a inflexão profunda pela qual passara o conceito. A teoria havia se transformado numa forma de disciplinarização e sujeição do olhar (e isso não vale menos para aquele que propõe teorias), em algo que somente uns poucos são capazes de criar e que a maioria se limita a aplicar, ou, quando muito, a ajustar. Como *terminus technicus*, ela é agora sinônimo de “modelo”, e seu uso proporciona recompensas inegáveis: gera no adepto/usuário o conforto subjetivo de se sentir membro de uma dada corrente teórica, além da sensação de ser capaz de “cavalgar o cavalo empírico”. Para o pesquisador moderno, poucas alegrias se igualam à da “felicidade de preenchimento”, àqueles momentos em que a realidade aparentemente se encaixa no modelo. Não convém ignorar, por outro lado, o fato de que desde meados do século XIX o vocábulo transborda para a linguagem cotidiana, adquirindo novas camadas de sentido. As pessoas o empregam para se referir a toda sorte de elocubração espontaneísta ou puramente lúdica,<sup>6</sup> bem como, num período mais recente, a interpretações intencionalmente bizarras da realidade (“teoria da terra plana”, “pizzagate theory” etc.). Não é tarefa das mais simples saber, na sociedade contemporânea, onde termina a teoria e onde começa o teoricismo.

Em resumo, a teoria não é o que já foi um dia. Se para os pensadores gregos e medievais ela é (para falar como Gadamer) uma “comunhão sacral” naquilo que se pretende conhecer e explicar, após nossa entrada na modernidade a teoria passa por um processo de secularização e mecanização que fez dela uma ferramenta epistêmica, uma técnica. Nada há de mais moderno que a ideia de que o conhecimento precisa ser “útil”. Nos termos da mentalidade utilitária que passou a definir nossa relação com quase tudo — e que desde Bacon se estendeu à teoria (Jonas 2001, 188-210) —, o pesquisador “teórico” pode estar seguro de obter uma identidade e um lugar ao sol no concorrido mundo da academia, mas nem sempre a plena certeza de que pensa por si mesmo. Invertendo o princípio que o caracterizou ao longo de séculos, o saber teórico deixa de ser livre e se confunde com um meio para atingir objetivos extraepistêmicos, tais como ganho de produtividade, discípulos, dominação/emancipação política, até mesmo “felicidade”. Não deixa de ser irônico, nesse sentido, que a antiga acepção religiosa volta e meia aflore. O medievalista Valentin Groebner escreve que para sentir-se um verdadeiro historiador em Bielefeld era indispensável “evocar os nomes de santos padroeiros teóricos junto com certas palavras mágicas nas próprias exposições ou nos comentários às exposições dos outros” (Groebner 2015, 185). Situações assim, familiares a qualquer pesquisador nas ciências sociais e nas humanidades, de fato revelam uma conotação religiosa sub-reptícia. O decisivo aqui é menos o recurso à metáfora dos santos padroeiros e das palavras

---

<sup>6</sup> Título de um texto publicado recentemente na plataforma G1: “As teorias que tentam explicar a onda de separações entre famosos. As explicações da numerologia, da astrologia, e até da ‘maldição de Ivete Sangalo’ para a série de términos anunciados nas últimas semanas”. Disponível em <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2023/09/30/as-teorias-que-tentam-explicar-a-onda-de-separacoes-entre-famosos.ghtml>. Acesso em 30 set. 2023.

mágicas do que o caráter obrigatório — isto é, *ritual* — que a linguagem adquire em tais circunstâncias.

Essas sumaríssimas considerações sobre a história do conceito servem para elucidar algo importante. Em grande medida, a resposta à pergunta pelo *quantum* de teoria de que devemos dispor dependerá do sentido que atribuímos ao termo. Se o que se tem em mente é a teoria dos modernos, talvez as preocupações de Costa Lima se justifiquem; se, por outro lado, nos orientamos pela *theoría* dos gregos, então a posição de Estevão Martins estará mais próxima da realidade das coisas.

O que interessa sublinhar aqui, porém, é que há indícios de que as placas tectônicas parecem estar se movendo mais uma vez. Que o equilíbrio entre *theoría* e teoria está se alterando, mostra-o o interesse renovado — inclusive entre autores marxistas (Pal 2021) — pelo historicismo ao longo dos últimos anos.

Penso ser elucidativo recorrer, pela enésima vez, ao caso de Leopold von Ranke. Graças ao importante estudo de Zemlin (1988, 262-316), sabemos que era ao sentido originário do termo que Ranke se referia quando, no prefácio às *Histórias dos povos latinos e germânicos*, anunciou sua intenção de dar a ver, isto é, de “mostrar o que realmente foi”.<sup>7</sup> Em um texto de 1832, isso fica ainda mais claro: “a verdadeira teoria — visão, como diz a palavra — [é] um olhar vivo que busca a apreensão do existente e suas leis” (Ranke 1877, 246). A sensibilidade romântica, com sua pletera de metáforas visuais e seu gosto pela contemplação, representava para Ranke e tantos outros de sua geração uma tentativa de acessar o mundo nos termos de uma indexicalidade própria, alternativa às premissas que hoje orientam os “historiadores teóricos”. Pode-se mesmo aventar que a tradição historicista havia se tornado um dos últimos bastiões da *theoría* contra a tendência de se associar rigor e sofisticação intelectual à capacidade de estabelecer generalizações e abstrair.

Em campos de pesquisa adjacentes, como a história econômica e a história do direito, as tensões daquela época revelam com maior nitidez o enrijecimento por que passava a semântica da teoria. Um claro indício pode ser encontrado em *A economia política do ponto de vista do método histórico*, obra em que Karl Knies reage ao “absolutismo da teoria”. Trata-se, diz ele, da “pretensão de apresentar algo incondicional, igualmente válido para todos os tempos, países e nacionalidades”, ou seja, um estilo de pensamento marcado pela “desconsideração das diferenças produzidas pela diversidade de épocas”. Por oposição, a perspectiva histórica em economia encara a si mesma como

fruto do processo de desenvolvimento histórico, quaisquer que sejam sua forma e configuração, argumentos e resultados; ela brota de uma ligação viva com o organismo geral de um período da história humana e dos povos [...]. O próprio absolutismo da teoria, onde logrou alcançar vigência como estágio do desenvolvimento histórico, só existe enquanto filho dessa época e denota uma certa fase no processo histórico da economia política (Knies 1853, 18-19).

É difícil dizer, sem um estudo mais cuidadoso, em que medida o impacto causado pelas descobertas de Darwin e o entusiasmo pelas ideias de Comte, Spencer ou Marx podem ter contribuído para que a sinonímia entre teoria e generalização ganhasse terreno nas ciências sociais. Fato é que a “querela dos métodos” da década de 1880 não tem outro pano-de-fundo senão este. O

<sup>7</sup> Em seu *Elogio da teoria*, Gadamer anota: “Tocamos aqui na raiz daquilo que podemos chamar de teoria: ver aquilo que é” (Gadamer 1980, 84).

pontapé inicial da crítica anti-historicista é dado pelo economista austríaco Carl Menger, para quem as ciências históricas e “ciências teóricas” são coisas fundamentalmente distintas. Não há teoria possível onde o evento singular porventura esteja no topo das prioridades cognoscitivas. Inspirado pelo modelo de ciência social de Spencer, ele afirma que a teoria econômica tem por meta “pesquisar e expor a essência e as conexões gerais (leis) dos fenômenos econômicos” (Menger 1883, 13; 26-27; 240; 254-255).

Em larga medida, a querela dos métodos na economia política se resumia ao ter de decidir *entre* teoria e história. No campo do direito a contraposição se dava, segundo Rudolf von Jhering, entre teoria e práxis. Seu *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz* (1884) é talvez a mais bem-humorada e vigorosa crítica publicada até hoje contra o teorismo e o fetichismo do conceito: “a especulação teórica (*Konstruktion*) é para o especialista em direito privado, hoje, o mesmo que a creolina para uma dama que se apresenta à sociedade”.<sup>8</sup> A persona do autor confessa ter sucumbido à tentação em sua juventude: “Eu ardia em meu desejo de dedicar-me à criação teórica [...]. Hoje, meu nome figuraria talvez em escritos teóricos imortais”. Com o passar dos anos, porém, ele se dá conta do sem-sentido da coisa e decide escrever suas *Cartas confidenciais sobre a jurisprudência atual*. “O que pretendi combater nestas cartas não é a tendência especulativa em si, mas suas aberrações”, explica (Jhering 1974, 25; 36; 52). A convencional divisão de trabalho entre teóricos e não-teóricos se anuncia aqui, com a singular diferença que von Jhering empresta sua voz aos últimos. Colocando-se na condição de um simples operador do direito, ele admite que se tivesse de fabricar seu próprio “armamento teórico” lhe faltaria tempo para o exercício da profissão.

Por isso, não podemos agradecer suficientemente à Providência por nos ter livrado dessa tarefa e por nos ter assegurado, mediante uma incessante fabricação de teóricos, que sejamos providos regularmente desses prolegômenos. A divisão de trabalho mais uma vez deu mostras de suas grandes vantagens. Enquanto nós podemos, sem preocupações, dedicar todas as nossas energias às próprias tarefas, e nossas horas vagas à caça, ao *whist*, à política ou ao que quer que seja, os teóricos, graças à sua dedicação exclusiva, logram alcançar a suprema maestria em seu terreno. Em suas mãos a espada da justiça, amolada na pedra da teoria (*theoretischen Schleifstein*), adquiriu um fio de fazer inveja à maioria das navalhas (Jhering 1974, 53).

Mas a metáfora equestre, evocada na seção anterior deste artigo, tem na obra de von Jhering um sentido ligeiramente distinto.

Em que pese meu tenaz apego à teoria, ou, melhor dizendo, justamente *por causa* dele, sempre me via ignominiosamente catapultado da sela e lançado ao chão. Me sentia como um aplicado estudante de veterinária que assistiu assiduamente as aulas de anatomia do cavalo e, confiando em seus conhecimentos científicos, ousa montar um brioso corcel para logo se dar conta, em uma vala à beira do caminho, que conhecer a anatomia do cavalo é algo diferente de cavalgar (Jhering 1974, 72).

---

<sup>8</sup> Empreguei a excelente tradução castelhana de Tomás Banzhaf, fazendo apenas algumas adequações a partir do texto original.

O que tentei mostrar com os exemplos acima, na contramão de Raylane Souza, é que também na teoria da história o recuo às “origens” pode ser um empreendimento oportuno. Espero, em todo caso, que minha brevíssima recapitulação da trajetória do conceito de teoria não seja lida como uma sugestão de que a teoria-enquanto-modelo é um desenvolvimento ilegítimo da *theoria*. Juízos assim não fazem sentido algum em história. Tratava-se simplesmente de lançar um olhar historicista sobre “a” teoria de maneira a, quem sabe, problematizar a relação que nos habituamos a manter com ela.

## A ERA DO OXÍMORO

A teoria como “cultura” acadêmica estará em declínio? Não custa lembrar que questionamentos importantes eram feitos, cem anos atrás, por autores como Bergson, Wittgenstein e Husserl, para os quais certas noções de que o teorismo dominante costuma desdenhar, como “intuição” e “descrição”, assumem o primeiro plano. O projeto de se “voltar às coisas mesmas” e desenvolver uma “visão das essências” foi uma tentativa de reaccessar o sentido originário do conceito de teoria. Ironicamente, as discussões a respeito ficaram relativamente restritas à tribo dos filósofos, sem adquirir influência substantiva nas ciências da experiência.

Foi justo no momento em que a teorização ganhava enorme tração nas humanidades — entre as décadas de 1960 e 1970 — que os primeiros sinais inquietantes começaram a surgir. Refiro-me à assim chamada *grounded theory* e, em especial, à etnometodologia. O programa da última, fiel às premissas do método fenomenológico, é declaradamente “antiteórico” (Lynch 1999).<sup>9</sup> Dado o caráter algo marginal das duas correntes, mesmo entre os sociólogos, é natural que essa pequena nuvem em momento algum tenha tirado o bom humor dos que acreditavam que o “longo verão da teoria” (Felsch 2022) jamais teria fim.

O entusiasmo pela teoria em sua acepção moderna (especialmente entre os que acreditavam “ultrapassar” a modernidade) era tamanho que ninguém se deu conta que o mal-estar não estava restrito a correntes marginais da sociologia. Em 1978, Edward P. Thompson publica seu vibrante libelo contra o teorismo de Althusser. A crítica fundamental do historiador britânico ao pensador francês é a mesma que fizemos à THsH mais acima, e se resume a uma palavra: experiência, ou antes, a ausência dela nas elocubrações de quem quer que pretenda dizer algo de substantivo sobre a história. Sua recente reedição no Brasil (Thompson 2021) não deixa de ser um indício a mais do que ousei chamar de movimentação de placas tectônicas. O que Thompson fez pela história, fez José Guilherme Merquior em sua história intelectual do pós-estruturalismo, *De Praga a Paris*. Chega a ser irônico que um historiador marxista e um intelectual liberal pudessem escrever dois livros tão parecidos — inclusive no tom — entre si. Enquanto Thompson rejeita o teorismo de Althusser e constata o esgotamento da tradição marxista (embora preservasse Marx), Merquior se refere ao pós-estruturalismo como a “nova traição dos intelectuais”, critica o *overrating* das possibilidades da teoria literária, o “dilúvio desvairado de teorização” e afirma que a retórica iconoclasta então em voga não escondia o paroquialismo em que se haviam se metido as humanidades (Merquior 1991,

<sup>9</sup> Na taxonomia que esboçamos na nota nr. 4 sobre as relações possíveis com a teoria, o quarto tipo não se refere *apenas* aos positivistas. Os praticantes da fenomenologia estão igualmente incluídos. A respeito, cf. Blumenberg (1994, 157).

280-284). Não obstante, o alcance dos livros de Thompson e Merquior foi restrito; o primeiro por se circunscrever ao campo marxista, e o segundo porque seu autor era virtualmente um proscrito na universidade brasileira da época.

Que uma sinergia gradativamente se formava, dá prova o aparecimento de *O riso da mulher de Trácia*, de Hans Blumenberg. Apenas um ano depois da publicação de Merquior, esta “pré-história da teoria”, como reivindica o subtítulo do livro, reconstrói a longa recepção de uma divertida narrativa cuja origem é identificada em Esopo:

Um astrônomo tinha por hábito sair todas as noites para observar os astros. Ora, um dia, andando pelos arredores e absorvido completamente na contemplação do céu, caiu em um poço. Como se lamentasse e gritasse, alguém que por ali caminhava ouviu seus gemidos, aproximou-se e, tomando conhecimento do ocorrido, disse-lhe: “Oh! Amigo, tentando ver o que há no céu, tu não vês o que está sobre a terra?” (Esopo 1994, 42).

Esopo extrai da anedota a seguinte lição: “Poderia ser aplicada essa fábula àqueles homens que alardeiam coisas extraordinárias mas são incapazes de se conduzir nas coisas comuns da vida”.

O risco do ridículo, diz Blumenberg, está sempre a rondar o teórico. Pois o alheamento do mundo, o afastamento da experiência, é sua condição.<sup>10</sup> Ora, ao menos desde o belo filme *Nostalgia da Luz*, de Patricio Guzmán, se sabe que o que é dito do astrônomo vale igualmente para o historiador. Com efeito: “o astrônomo moderno é projetado, pela sua imaginação, todas as noites para dentro da fortaleza de seus instrumentos, enquanto dorme tranquilamente deixando a chapa em exposição *a observar por si*”.<sup>11</sup> Mas isso talvez nem seja o

<sup>10</sup> Percebo a leve irritação dos meus leitores, que balançam a cabeça em sinal de desaprovação. Esta seria uma concepção tradicional, pré-crítica e “conservadora” da relação que o intelectual moderno estabelece com a teoria. Seria nela, somente nela, que o risco do ridículo se coloca. Pois a teorização que de fato interessa é compreendida como uma necessidade fundamental, mas que só adquire pleno sentido quando se traduz — dialeticamente — em práxis transformadora da realidade. Estou disposto a admitir que há algo de razoável na crítica que me faz o leitor; a ela, contudo, escapa o mais importante: o momento mesmo da teorização jamais coincide com o do agir no mundo. Numa palavra, o tempo da práxis é sempre um “depois de”, e a expressão corriqueira “parar para pensar” revela a impossibilidade de nos dedicarmos às duas tarefas *simultaneamente*. Proponho, ainda, abordar a questão de uma perspectiva distinta, no que poderia ser um bosquejo de fenomenologia dos espaços da teoria. Lembrem-se, antes, das reveladoras palavras daquele célebre filósofo: “quanto mais elevada for a consciência, tanto mais excluído do mundo estará o ser consciente”. Não há dúvida de que para “fazer” teoria (e aqui me refiro tanto ao sentido originário quanto ao moderno, tanto à teoria mais desinteressada quanto à mais crítica) é necessário se refugiar numa cela ou num gabinete de trabalho, com seu computador e seus livros à mão, e afastar-se dos problemas mezinhos da vida cotidiana: o supermercado, os filhos, os alunos. Em qualquer transmissão on-line o intelectual nos dá a visão de seu refúgio. É um espaço limpo, bem iluminado, com um toque de discreta sofisticação e títulos de obras famosas cuidadosamente dispostas na estante para serem captadas pela câmera. Não há vozes de crianças ou familiares ao fundo — via de regra, o teórico está só —, nada que lembre a existência de uma realidade externa, caótica e ameaçadora, mas apenas aquele reconfortante silêncio sem o qual as ideias relutam em descer à terra. Trata-se de um espaço organizado segundo leis próprias, e no qual se dão a ler todos os elementos de uma estética do bom-gosto, cuidadosamente depurada, em suma: burguesa. São códigos que lembram os da publicidade da indústria automobilística, em que o feliz proprietário percorre avenidas completamente vazias, livres do estorvo provocado por outros seres humanos e outros veículos. Quase nada se compara ao conforto subjetivo proporcionado por uma cela sobre quatro rodas e paisagens de sonho. A diferença entre o primeiro personagem e o segundo é que, no caso do intelectual crítico, o eudemonismo da solidão é posto a serviço de uma “causa”.

<sup>11</sup> O grifo é meu.

pior. Ainda mais embaraçosa se torna a situação da teoria “quando a incompreensão é o modo de compreensão essencial desta forma de pensamento”, bem como a do teórico quando “se aproxima do fenótipo do burocrata” (Blumenberg 1994, 2-3; 7; 148).

No início deste século, irritados com o juízo de Lyotard sobre o “fim” das grandes narrativas e com a ascensão dos estudos culturais, autores marxistas reagem acusando seus críticos pós-modernos e neopragmatistas de praticarem “antiteoria” (Eagleton 2003, 54). Ou então, afirmando que “hoje nós precisamos não de menos, mas de mais teoria” (Jameson 2008, 300). *Mais* teoria... em meio ao crepúsculo! Digo isso porque os sinais dos tempos já estavam à vista de todos. Em 2005, uma pesquisa do *Times Higher Education Supplement* revelou que embora 78% dos docentes nos departamentos de inglês na Grã-Bretanha considerassem que as teorias surgidas a partir da década de 1960 tinham representado uma contribuição positiva, 44% constatavam um declínio das mesmas (Pearce 2011, 81). Essa sensação provavelmente se fortaleceu ainda mais, naquele mesmo ano, após a publicação da coletânea *Theory's Empire*. Para seus organizadores, Daphne Patai e Will Corral, chegamos ao ponto em que crença na “inevitabilidade da teoria” se tornou “um artigo de fé”, pois “a despeito das reivindicações do relativismo pós-moderno”, o mundo da teoria em geral se mostra “intolerante” face aos dissidentes. E as razões do mal-estar vão além. Nos processos seletivos para a contratação de novos professores, constatam eles, “vemos candidato após candidato apresentar dossiês, teses e memoriais que são intercambiáveis e totalmente previsíveis” (Patai e Corral 2005, 6; 8; 11). Não há razão para não estender tal diagnóstico à nossa própria área, como os mais experientes certamente hão de admitir. As palavras dos organizadores de *Theory's Empire* indicam que, para além do engessamento retórico (nem direi reflexivo), um dos maiores problemas do teoricismo nas humanidades é o de colocar sob risco algo que efetivamente nos distingue, ou deveria nos distinguir, das ciências da natureza: a conquista, à custa de trabalho árduo, da própria dicção.

É verdade que Chris Anderson (2008), então editor da influente revista *Wired*, chegou a proclamar o “fim” da teoria. Com o advento da era do *big data*, o método científico teria se tornado obsoleto: “abaixo toda teoria do comportamento humano, da linguística à sociologia”. Formular hipóteses, estabelecer relações de causalidade, criar modelos e testá-los — tudo isso seria coisa do passado. O anúncio de Anderson não encontrou eco, uma vez que as ciências naturais são altamente imunes contra essa linguagem do fim que seduz a tantos nas humanidades. Isso se deve, como mostrou Arnold Gehlen, ao fato de que crises epistêmicas tendem a eclodir na razão inversa da proximidade com a experiência que é própria de um dado campo disciplinar (Gehlen 1961, 41).

Não cabe a mim especular se ao outono da teoria há de se seguir, pela lógica das coisas, um longo hibernar e, depois dele, uma retomada sob novas e inspiradoras bases.<sup>12</sup> Eu gostaria apenas de arriscar um marco final para essa história. Duas publicações me fazem ver no ano de 2012 um momento importante: é quando vêm a público *O fetichismo do conceito*, do sociólogo brasileiro Luís de Gusmão, e o número especial sobre teoria da *Zeitschrift für Ideengeschichte* (ZIG). Ninguém, no Brasil dos últimos dez anos, teve como Gusmão tanta clareza a respeito do que ele caracteriza como os “limites do conhecimento teórico”, ninguém como ele defendeu de maneira tão incisiva o recurso às “descrições densas” de que falava Geertz. Quanto a nós, historiadores, basta

<sup>12</sup> A propósito, o título do presente artigo é retirado da apresentação de Eva Horn (2016) ao debate provido pela *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* sobre a crise da teoria.

destacar uma passagem do texto de abertura ao referido dossiê da ZIG: “Hoje o conceito de teoria já deixou para trás sua última luz crepuscular. Foram-se os tempos em que a teoria era a mais poderosa divisa das ciências humanas” (Raulff; Schlak 2012, 4). Mesmo em uma disciplina como a Ciência Política, em que o afã pela criação de modelos é largamente difundido, há quem esteja de acordo com tal diagnóstico (Hacke 2021, 40-41).

Com a difusão da crítica decolonial nas nossas humanidades — para citar apenas uma corrente em voga — a visão melancólica de um outono da teoria corre o risco de parecer despropositada, quando não um flagrante delito de eurocentrismo. É até possível que tal processo em nada nos diga respeito, e um historicista como eu sempre estará disposto a realçar a singularidade das situações. Mas historicismo não é sinônimo de nominalismo; ele igualmente admite que, por vezes, grandes ondas se espriam para além das fronteiras nacionais e dos continentes, carregando tudo ou quase tudo consigo. Até meados da década passada, uma dessas ondas, dotada de enorme potência emancipadora, foi vista e sentida em diversas partes do mundo. Hoje, nem o mais fervoroso de seus simpatizantes ousaria dizer que aquela energia não se dissipou, ou que ela não dá nítidos sinais de ter se transferido para o polo oposto do espectro político. A moderna teoria-enquanto-modelo terá uma sorte idêntica, também entre nós? Acreditar na inevitabilidade deste movimento é algo que contraria, na essência, a forma como entendo o ofício do historiador, qualquer que seja a adjetivação que dermos a ele. O futuro da teoria, como de tudo que diz respeito ao ser humano, segue aberto.

Como quer que seja, a hipótese de Gehlen sobre a grau de proximidade com a experiência enquanto inibidor de crises epistêmicas me parece sólida, e não apenas porque de alguns anos para cá os pesquisadores voltam a se dar conta da importância do trabalho de arquivo na bioquímica do processo reflexivo (Bloch: “antes da interpretação vem a descoberta”), ou porque coaduna com a forma como nossos mestres entendiam e praticavam história e teoria da história. Tal hipótese nos ajuda a entender por que a ciência histórica, diferentemente dos estudos literários e da teoria da história, passou ilesa pela *Blitzkrieg* pós-estruturalista. Sobretudo após se tornar claro que uma versão popularizada da “desconstrução” — essa apoteose da negação da experiência — se tornou uma poderosa arma nas mãos da extrema-direita global, só nos resta dar razão a Ciro Flamarion Cardoso, quando nos advertia que “o antirrealismo não é politicamente inocente” (Cardoso 2005, 72). Penso que uma possibilidade a ser considerada seria investir em uma articulação mais pé-no-chão entre teoria da história e prática historiográfica. Quem ainda acredita seriamente que é possível decifrar o hieroglifo da história ou estabelecer com segurança a grande tábua das constantes antropológicas? Significa ainda dizer que, a despeito de sua natureza intrinsecamente reflexiva e, por vezes, abstrata, convém à meta-história se prevenir contra essa tendência contraproducente que é a de se achar um campo autônomo de investigação. É um erro, aliás, a ideia de que a história dos conceitos ou a história da historiografia devam ser parceiras preferenciais. A história dos intelectuais, das ideias ou das ciências (tanto as humanas quanto as naturais) não estão menos aptas a complementar e, no limite, se fundir com a reflexão meta-histórica. Mais ainda, a vetusta divisão de trabalho entre historiadores “teóricos” e “não-teóricos” precisa ser abandonada de uma vez por todas. A recorrente tendência da teoria ao esoterismo pode ser mitigada no diálogo contante com a práxis historiográfica concreta, inclusive a daqueles que veem os teóricos com algum grau de ceticismo. Deveríamos voltar a ter olhos

para o que fazem os “não-teóricos”, pois há boas razões para acreditar que é justamente entre eles que a antiga chama da *theoría* se mantém acesa.

Nada impede, bem sei, que as coisas tomem um rumo completamente diferente. Se olharmos um pouco para trás, e depois à nossa volta, impressiona como o gosto nihilista pelo oxímoro se introduziu em nossa linguagem, em nossa episteme e inclusive em nossa realidade fática: fatos alternativos, golpe jurídico-parlamentar, revolução conservadora, neofascistas libertários, traficantes evangélicos, médicos antivacina, historiadores presentistas, *sunny nihilists*. Há antinomias para todos os gostos e ocasiões, e os “historiadores teóricos” são especialmente fascinados por elas. Basta pensar na recorrência de fórmulas sedutoras como história da literatura sem literatura (Paul de Man), hermenêutica do incompreensível (H.-D. Kittsteiner), teoria da história sem história (Raylane Souza) ou historiografia sem grafia (H.-U. Gumbrecht).<sup>13</sup> Irresistivelmente atraído pelo estranho brilho que emana de construtos assim, o aficionado por teorias continua a consumi-las de boa-fé sem dar conta de que, com uma frequência bem maior que é capaz de imaginar, o que ele tem em mãos é um MacGuffin.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Chris. The End of Theory: the data deluge makes the scientific method obsolete. *Wired Magazine*, 23 jun. 2008. Disponível em <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>. Acesso em 21 set. 2023.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BLUMENBERG, Hans. *O riso da mulher de Trácia. Uma pré-história da teoria*. Lisboa: Difel, 1994.
- BROWN, Wendy. *Nihilistic Times. Thinking with Max Weber*. Cambridge: The Belknap Press, 2023.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru: Edusc, 2005.
- CURNEO, Terence. *The Normative Web. An Argument for Moral Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- EAGLETON, Terry. *After Theory*. New York: Basic Books, 2003.
- ESOPO. *Fábulas completas*. São Paulo: Moderna, 1994.

---

<sup>13</sup> Como a última denominação é de minha própria lavra, convém esclarecer. Ante o que supõe ser o esgotamento das possibilidades da nossa ciência (e não da teoria-enquanto-modelo), Gumbrecht faz a seguinte recomendação aos historiadores: “un nuevo enfoque del pasado que haga hincapié en la corporeidad debería tratar de volver a poner de relieve los rituales” (Gumbrecht 2023, 32). A tradicional suspeita da desconstrução pela escrita tem aí o seu mais recente e curioso capítulo. Uma memória para o nosso tempo há de ser, afirma-se, uma memória corporificada, ritualizada. Desde Van Gennep, porém, sabemos que rituais não são dispositivos sociais orientados apenas para a rememoração, uma vez que também existem ritos de esquecimento (é comum que ritos de passagem culminem num “apagamento” da identidade anterior do sujeito, que passa a adotar um novo *ethos* e, não raro, um novo nome pessoal). Gumbrecht não me parece estar nem um pouco preocupado com essa ambivalência da relação do rito com a memória, e que desde sempre o caracteriza enquanto fenômeno cultural. Uma “nova” memória histórica que “volte” (!) a se valer do rito, desvinculada do suporte da escrita e do *logos*, nos lançaria num terreno em que os sistemas religiosos reinam absolutos. É escusado dizer que a maneira como eles lidam com o passado não é — nem pode ser — a nossa.

FELSCH, Philipp. *The Summer of Theory. History of a Rebellion (1960-1990)*. Cambridge: Polity Press, 2022.

GEHLEN, Arnold. Vom Wesen der Erfahrung. In: GEHLEN, A. *Anthropologische Forschung*. Reinbeck: Rowohlt, 1961.

GEHLEN, Arnold. Wirklichkeitsbegriff des Idealismus. In: GEHLEN, A. *Gesamtausgabe*, Band 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.

GROEBNER, Valentin. Theoriegesättigt. Ankommen in Bielefeld 1989. In: ASAL, Sonja; SCHLAK, Stephan (Hrsg.) *Was war Bielefeld? Eine ideengeschichtliche Nachfrage*. Göttingen: Wallstein, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. *Lob der Theorie*. Lambert Schneider: Heidelberg, 1980.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GUMBRECHT, Hans-Ulrich. Encarnación, empatía, rituales. Qué hacer con el pasado tras el fin de la historia. *Historia y Grafía*, v. 30, n. 60, p. 21-34, 2023.

GUSMÃO, Luís de. *O fetichismo do conceito. Limites do conhecimento teórico na investigação social*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.

HACKE, Jens. *Liberale Demokratie in schwierigen Zeiten. Weimar und die Gegenwart*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2021.

HORN, Eva. Herbst der Theorie? *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, v. 10, n. 1, p. 119, 2016.

JAMESON, Fredric. *The Ideologies of Theory*. London: Verso Books, 2008.

JHERING, Rudolf von. *Bromas y veras en la jurisprudencia*. Buenos Aires: Europa-America, 1974.

JONAS, Hans. The Practical Uses of Theory. In: JONAS, H. *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

KERÉNYI, Karl. *Antike Religion*. München: Langen Müller, 1971.

KNIES, Karl. *Die politische Ökonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1853.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo. Estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2014.

KÖNIG, Gert; PULTE, Helmut. Theorie. In: RITTER, Joachim et alii (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2019.

LIMA, Luiz Costa. *Frestas. A teorização em um país periférico*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2013.

LÜBBE, Hermann. *Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität*. Freiburg: Rombach, 1972.

LYNCH, Michael. Silence in Context: Ethnomethodology and Social Theory. *Human Studies*, v. 22, n. 2-4, p. 211-233, 1999.

MARTINS, Estevão C. de Rezende. *Teoria e filosofia da história. Contribuições para o ensino de história*. Curitiba: W. A. Editores, 2017.

MENGER, Carl. *Untersuchungen über die Methoden der Sozialwissenschaften, und der Politischen Ökonomie insbesondere*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1883.

MERQUIOR, José Guilherme. *De Praga a Paris. O surgimento, a mudança e a dissolução da ideia estruturalista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MCKENZIE-MCHARG, Andrew. Conspiracy Theory: The Nineteenth-Century Prehistory of a Twentieth-Century Concept. In: USCINSKI, Joseph E. (ed.) *Conspiracy Theories and the People Who Believe Them*. New York: Oxford University Press, 2019.

PAL, Maia. Radical Historicism or Rules of Reproduction? New Debates in Political Marxism. *Historical Materialism*, v. 29, n. 3, p. 33-53, 2021.

- PATAI, Daphne; CORRAL, William H. (eds.) *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*. New York: Columbia University Press, 2005.
- PEARCE, Mark. Have Rumors of the 'Death of Theory' been Exaggerated? In: BINTLIFF, John; PEARCE, Mark (eds.) *The Death of Archeological Theory?* Oxford: Oxbow Books, 2011.
- PIEPER, Henrich August (ed.) *Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit (zweite Auflage)*. Altenburg: Pieper, 1845.
- RANKE, Leopold von. *Zur Geschichte Deutschlands und Frankreichs im neunzehnten Jahrhundert*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1887.
- RAULFF, Ulrich; SCHLACK, Stephan. Zum Thema. *Zeitschrift für Ideengeschichte*, v. 6, n. 4, p. 4, 2012.
- RICKERT, Heinrich. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Band 3.1. Berlin: De Gruyter, 2023.
- RITTER, Joachim. Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles. In: RITTER, J. *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- RÜSEN, Jörn. *Teoria da história. Uma teoria da história como ciência*. Curitiba: Ed. UFPR, 2015.
- RUSSEL, Bertrand. *The Philosophy of Logical Atomism*. London: Routledge, 2010.
- SCHELSKY, Helmut. El hombre en la civilización científica. In: HÖFFE, Otfried; ISENSEE, Josef (Orgs.) *Panorama de filosofía política*. Ciudad de México: Konrad Adenauer, 2007.
- SCHÜTZ, Alfred. *A construção significativa do mundo social*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- SOUZA, Raylane Marques. Teoria do conhecimento histórico sem história. *Revista de Teoria da História*, v. 26, n. 1, p. 246-255, 2023.
- SPANN, Othmar. Über die Einheit von Theorie und Geschichte. In: VVAA. *Aus Politik und Geschichte. Gedächtnisschrift für Georg von Below*. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1928.
- STRAUSS, Leo. German Nihilism. *Interpretation*, v. 26, n. 3, p. 353-378, 1999.
- THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento na ciência social e na ciência política. In: WEBER, M. *Metodologia das ciências sociais*, vol. 1. São Paulo/Campinas: Cortez/Ed. Unicamp, 2001.
- WEILER, Winfried. *Nihilismus. Geschichte, System, Kritik*. Paderborn: Schöningh, 1980.
- WRIGHT, Jake. Towards a Response to Epistemic Nihilism. In: MACKENZIE, Alison; ROSE, Jennifer; BHATT, Ibrar (eds.) *The Epistemology of Deceit in a Postdigital Era*. Cham: Springer, 2021.
- ZEMLIN, Michael-Joachim. *Geschichte zwischen Theorie und Theoria. Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie Rankes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988.

OUTONO DA TEORIA?

*Sobre o significado de uma teoria do conhecimento histórico sem história*

Artigo recebido em 15/09/23 • Aceito em 20/11/23

DOI | doi.org/10.5216/rth.v26i2.77459

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

# MUDANÇA, PERMANÊNCIA E RAZÃO

LUIZ SÉRGIO DUARTE  
Universidade Federal de Goiás  
Goiânia | Goiás | Brasil  
sergio.duarte.ufg@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-1541-3206

1 - O Iluminismo afirmou a diferença e o desenvolvimento: esse é o resultado de uma nova concepção de experiência e de uma opção pela mudança. Só há diferença entendendo-se o que é mudança. “Ousar saber” mais que “pisotear a mente de rebanho” é o que junta essas duas dimensões de um pensamento que levou a sério a relação entre humanidade e tempo. O Iluminismo é parte da filosofia moderna. Meu objetivo é reconectar uma concepção de história (tudo muda na humanidade) e um tipo de razão (há causa: uma verdade justifica outra) marcada pela metáfora de uma luz comunicável, social, tão importante quanto a luz privada, mística, que orienta a existência. A luz da conexão entre história e razão foi alimentada, entre outras razões, pela tradição dos estudos das Artes Liberais. A busca da verdade, o uso da razão e o exercício da liberdade intelectual em torno do estudo multidisciplinar possibilitaram uma revolução cultural que instalou a modernidade. Verdade como coincidência (mais que revelação), razão como cálculo (mais que divisão), liberdade como ausência de amarras (mais que movimento), objetividade como realidade (mais que ideia), natureza como concretude legalizada (não como abstração velada) e invenção como interpretação (não como fantasia) possibilitaram a mudança cultural moderna através de crítica de opiniões e crenças. Na Idade Moderna a busca de fundamentação moral, lógica, epistêmica e estética foi a resposta aos desafios advindos dos conflitos religiosos. História e Filosofia foram instrumentos de uma luta entre visões de mundo. Teorias da mente, do conhecimento, da sensibilidade e dos costumes apresentadas em sistema e processo compõem uma

época de redefinição simbólica: uma era da metafísica. Discute-se natureza, sociedade, religião e poder. Ideias de limite e continuidade possibilitaram a solução de problemas de quantidade e grandeza. A discussão em torno das ideias de substância, modo e razão produziu a multiplicação de sistemas metafísicos. A filosofia moderna abriu um mundo novo e uma série de questões que ele propõe. Multiculturalismo, relativismo moral e verdade indeterminada podem desafiar o discernimento cognitivo e a força normativa que a razão iluminista apresentou? É válida a mudança de estratégia que substitui a crítica da razão pura pela crítica da razão linguística? Como investir no poder crítico autorreferencial da razão? Explorar os paradoxos da lógica identitária reconstruindo os experimentos estéticos da arte moderna pode recompensar? O que é racionalização? Instrumentos e instituições do Iluminismo estão superados por um novo padrão de relacionamento? As metanarrativas acabaram? A hipótese aqui é a de que o discurso da modernidade (a valorização da razão como meio de abordagem dos problemas da natureza e da humanidade) é o recurso válido de resistência diante das tentativas da afirmação fundamentalista dos valores, dos problemas decorrentes da complexidade tecnológica e dos desafios do antropoceno. O entorpecimento dos laços sociais, a dominação embutida no tratamento senhorial da natureza, a denúncia da ideologia do progresso ou a ciência do emaranhado tecnológico são desdobramentos da tradição de questionamento dos sistemas de significação e comunicação defendidas pelo Iluminismo. Só a interpretação dos textos do século XVII e XVIII pode restabelecer esse liame. O interesse é o de produzir teoria da história, formar o entendimento, cultivar a razão e relembrar o sentido do projeto iluminista.

2 - Já no século XVII, o pensamento encontrou a sensação de novidade e passou a ser dirigido pela experiência de distanciamento. Descartes fala da descoberta de um “rico tesouro”, Bacon de um “novo procedimento”, Vico de uma “ciência nova”, Hobbes era consciente de que tinha inventado a Ciência Política e Galileu falou da “absoluta novidade” das suas descobertas. Leibniz construiu um “novo sistema da natureza”. Exploração e observação eram palpáveis na Idade Moderna. Novo mundo, telescópio, ascetismo objetivaram o mundo e possibilitaram o aumento de controle sobre ele. Distanciamento do mundo é uma marca desse tempo. A era moderna é um sacrifício da mundanidade (Arendt) e sobre tal processo há extensa historiografia. Max Weber distingue razão formal, substantiva, valorativa e instrumental (com o predomínio moderno da última). Ernst Cassirer apresenta o Iluminismo como momento do espírito objetivo (uma defesa da necessidade do cálculo). Peter Gay reconstrói a relação entre paganismo e ciência (um destaque para a crítica da cultura que a razão permite). Ira Wade conecta contexto e mentalidade do Iluminismo (razão e crise do antigo regime). Hans Reill distingue vitalismo e mecanicismo como direções da teoria moderna do conhecimento. Robert Darnton narra o submundo das letras como história cultural de intelectuais. Jonathan Israel chama atenção para o radicalismo moderno do movimento conectando com uma crítica do cristianismo. Serres localizou o saber das redes do pensamento na metafísica racionalista. Foucault fez a genealogia da episteme clássica entendendo-a como analítica e indutiva. Há uma multifacetada e contraditória tradição iluminista. Ela dependeu de interpretações da história. O Iluminismo apresentou o seu projeto de radical revolução moral, social, estética e política da sociedade e do pensamento construindo leituras do passado, diante dos desafios de seu presente e antecipando projeções de futuro. O argumento era o de que não há como

resolver problemas oriundos das diferenças de crença. Só se pode liberar o uso da razão (esclarecida ou enganada) para a justificação particular das convicções. Externa e internamente condicionadas as convicções sempre simplificam. Os iluministas acreditavam defender a paz pública se apresentassem razões dessa simplificação. A ênfase na razão foi o recurso para encarar o problema persistente da época moderna: a distinção entre conhecimento e fé. Investia-se na luz do entendimento, na atividade do juízo e na ideia da coisa filtrada pelos sentidos. A Idade Moderna forjou o conceito de interpretação da natureza e do pensamento. Conhecer as leis da natureza não significava apenas submissão ou dominação. Era necessário localizar as fronteiras entre artificial e o natural, visualizar a natureza abstrata através de particulares naturezas, decidir quem tinha autoridade para fazer tudo isso. O mais urgente era reconhecer que as intenções, a vontade, as convicções são enganosas. O recurso foi apresentar a razão como faculdade codificada lógica e historicamente. Todo filósofo da Idade Moderna produziu uma leitura do passado e um tratado de metafísica. A definição do apropriado é processual; não há comparação sem semelhança. A razão depende de categorias. A semelhança guia a procura da diferença. O entendimento de que a razão legisla mais que raciocina dependeu de descrição processual. A ligação de um fato a outro depende do homogêneo. Cada sistema metafísico dependeu de uma filosofia da história. O saber da mudança das sensibilidades liberou a razão. O Iluminismo é tanto um discurso filosófico quanto um movimento de mudança das instituições. Não pode haver inteligência nem instituição sem mudança. A ciência da História é resultado do entendimento dos eventos humanos como diferença na semelhança. A produção da diferença é contínua. Depende de valor e prática. Tem causa e pode ser conceituada. Sobretudo possui realidade. A historicidade ampliou o contato com qualquer tipo de texto. Suportes de inteligência documentam continuidade e assimetria. Disso dependem os códigos. O tratamento dos suportes possibilitou a discussão pública. Problemas de interpretação, princípio e método exigiram esforço de reconstituição das razões de produção dos textos. Humanidade, história e razão são respostas a quem, quando e como. A procura do homogêneo (compreensão) teve que enfrentar o problema da expansão dos limites do semelhante e da determinação do diferente. O Iluminismo é um desses momentos. À escrita se juntou a crítica. À tradução se juntou a indução. À dedução se somou produção. É um momento de experimentação do pensamento com a multiplicação de sistemas metafísicos. Nos séculos XVII e XVIII (mas no mínimo desde Bacon) as coisas foram tratadas lógica, experimental, prática ou textualmente com a liberdade de exposição de novos sistemas de interpretação. A rede remissiva foi renovada e ampliada nas discussões que tematizavam substância, alma, Deus, sensibilidade e razão. Construir conceitos por indução, relacioná-los dedutivamente e controlá-los experimentalmente eram exercícios do conhecimento não sistematicamente estimulados na Idade Média. Na Idade Moderna a urgência das disputas religiosas produziu uma revolução nos conceitos e procedimentos análoga àqueles movimentos posteriores que permitiram priorizar constelações fenomênicas, genealogias discursivas, escalas temporais, analogias estéticas ou processos estruturais. A pressão vinha de uma crise de representação. A Idade Moderna se valeu de avanços categoriais e procedurais que a Escolástica produziu. Sujeito situado, objeto controlado lógica e empiricamente e conhecimento construtiva e experimentalmente constituído nascem de práticas milenares. O estudo de disciplinas como gramática, lógica, retórica, geometria, aritmética, música e astronomia constituiu o ambiente

intelectual que possibilitou a revolução científica. As artes liberais ensinaram exclusão, implicação e abstração: permitiram o saber de determinações, contatos e deslizamentos. O estudo constante dos critérios de funcionamento da ideia autorizou a concepção das distinções real, modal e racional. Escoto (hecceidade) e Suárez (causa final) alimentaram Descartes (coordenadas), Leibniz (aproximação) e Newton (cálculo). Particularidade, finalidade, coordenação e continuidade são categorias para a construção de novos mundos. O contexto das mudanças religiosas, políticas e econômicas só pode ser entendido se não esquecermos a especificidade do tratamento dos problemas simbólicos e a urgência de seu tratamento em momentos de crise. Essas crises são recorrentes e o seu tratamento produz sangue, lágrimas, funções e limites. Variação e movimento são tão importantes quanto volume e concretude: o problema é a relação. O conteúdo de algo concreto só pode ser tratado abstratamente. A abstração necessita da tensão símbolo, mente e mundo. Perguntas sobre o que causa (fundamento, princípio), o que unifica (substância, ser), o que há (propriedades, significados, números), o que comunica (códigos, processos) perpassam todo o conhecimento e toda existência desde a religião e a magia. Céticos naturalistas, crentes dogmáticos, daltônicos estruturais, cultural-evolucionistas, atomistas pouco ajudam além da defesa hipotética (às vezes, catastróficas) de suas posições. Seres vivos, átomos, problemas, razões e perguntas: é só o que temos. Com o Iluminismo, a abordagem prática de problemas localizados nasceu do abandono de soluções definitivas. Com isso abrimos os olhos para processos infinitos, aproximações sucessivas, interações duráveis e relações perigosas. Não esqueçamos que é a essa linhagem de saberes que devemos a possibilidade de um concerto com a natureza, com os outros e conosco mesmos.

3 - A crise das certezas, o profetismo ideológico, a luta por reconhecimento e o vanguardismo buscam legitimação na recusa ou atualização do Iluminismo. As chamadas “viradas” (linguística, visual, existencial, literária, subalterna, identitária) prestam contas à tradição filosófica e ao discurso do moderno. A crise hoje apresenta-se como nova onda de obscurantismo, fundamentalismo, nacionalismo, autoritarismo e guerra. Na Idade moderna as dificuldades advinham da multiplicidade das propostas de renovação dos padrões de experiência e percepção ligados às representações religiosas. O espírito moderno nasceu de recursos de desnaturalização, pesquisa e educação. Esforços de análise de elementos, de operação inteligente e julgamento apropriado acompanhavam as questões de fundo sobre diferenças confessionais, incredulidade ou concepções do suprassensível. Substância, acidente, sensação, reflexão, natureza e razão eram temas em toda a Europa. Isso produziu progressos no cálculo, na observação, no experimento e na investigação. A filosofia do novo fixou novas regras: para a vida em sociedade (liberdade prática), para a convivência das nações (paz universal), para a convivência política (estado de direito) e para a aquisição do conhecimento (entendimento, experiência, crítica). Sobretudo chamou atenção para referências decisórias que estavam em desuso. A novidade era o recurso a uma jurisprudência marginalizada que valorizava procedimento lógico e controle empírico. A orientação fundamentava-se não só na justiça do raciocínio. O objetivo era conciliar os fins da natureza e os objetivos humanos. Uma revisão das teorias do ser, do conhecimento e dos costumes era necessária para coordenar todo o esforço de recriação do direito de pensamento. Um exemplo é o programa de Francis Bacon para a interpretação da natureza.

Ele localizou os extremos do interesse de subordinação da natureza pelo conhecimento das regularidades e da indução procedural. Entre eles atua a razão, concebida como principal produto da natureza e guia de reflexão humana. Continuidade do projeto de conhecimento ocidental acompanhada de restabelecimento de sua história. Os modernos compararam métodos e resgataram engenhos e capacidades. Princípios e conceitos explicitados devem permitir antecipação pelo “trato direto das coisas”. No caso do passado, primeiro descrever para perceber que civilização e habilidade intelectual desenvolvem-se pela crítica. Hume quis um novo conceito de experiência (experimentação mais que ideia derivada da impressão). O que é separável é discernível. O que é discernível é diferente. A subjetividade – usada pelo sujeito normativo com poder de crer e inventar – ganha direito de construir sistema. A síntese relacional realizada pelo sujeito lança mão de percepções vivas e instaura a reivindicação de autonomia política e econômica. A favor da razão está o argumento de que as posições de autoridade por si são muito mais fracas e indignas. Não há autoridade final sobre o conhecimento. Avanço incontestado foi a distinção entre objetos do entendimento e objetos de razão. Hobbes defendeu o cálculo e a produção de teoremas como meios de descoberta das causas e regras. Kant descobriu uma parte empírica e uma parte racional da metafísica. A parte racional especula, calcula e determina. Por exemplo, na ética a parte empírica é antropologia prática e a parte racional é moral (metafísica dos costumes ou investigação sobre a lei moral). A questão é saber, como no pensamento e na sociedade, a separação total é possível. A resposta é: só formalmente. Mas sempre se ganha com análise. As sínteses são mais complicadas. Rousseau descobriu que o contrato é inarredável, a única opção é buscar um tipo de ordem no qual na associação (ou na lei moral) só se obedeça a si mesmo. Trata-se de encontrar uma obrigação social pela qual o próprio indivíduo considera-se válida e necessariamente envolvido institucionalmente. Leibniz explorou a comunicação entre perspectiva e pluralidade. Sistemas de sistemas na unidade da diferença criam estrutural transformação, ou melhor, um sistema de interações complexas. Newton estudou o movimento e inventou o cálculo. O Iluminismo, na linha do Renascimento, afirmou um novo conceito de conhecimento: evidência, justificação, experiência e relação são os parâmetros da razão. O pressuposto da legalidade do universo é o correlato para uma subjetividade intensificada e corporalizada. Este é o sonho: razão filosófica é uma faculdade de determinação de limites, mas estes só podem ser conhecidos por uma disposição ilimitada e experimental: ao mesmo tempo dependente de abstração, juízo e engajamento. A natureza não dá saltos, o conhecimento sim. Juntar atividade intelectual e cuidado da particularidade é a ambição. O contrailuminismo denunciou o ataque à religião, a invenção de artifícios e a perda da imaginação moral como derrota da natureza e da compaixão. O Iluminismo respondeu afirmando que a ciência não se faz contra a natureza, mas com a natureza. Esse argumento esquecido a crise ambiental impôs à lembrança. O elogio da loucura não é opção. Shaftesbury mostrou que a filosofia tem caráter terapêutico: a felicidade é razoável. A polidez, ou colisão amigável, é mais eficaz que a aula e o sermão.

4 - O pensamento precisa de regras, estas modificam-se para abrigar consensos e movimentos. O Iluminismo é o espírito (consenso mínimo) da modernidade: progresso, delimitação e prática auto examinadora dos parâmetros da razão aliados a um método avesso a dogmas. Meu argumento é o de que o Iluminismo possui um projeto de liberação baseado na leitura da tradição (leis, escrituras e filosofia). Tal projeto afirma a universalidade (a razão como critério de leitura da realidade), a particularidade (o diálogo baseado no poder formativo da alteridade) e a singularidade (a interpretação como tipo de conhecimento). O Iluminismo avançou no tratamento integrado dessas dimensões, mas teve de concentrar-se na afirmação da universalidade. O exemplo da história da Estética no Iluminismo resume o espaço de experiência e o horizonte de expectativas desse momento da história das ideias. Baumgarten queria uma ciência das sensações associando o belo às representações subjetivas; Diderot quis justificar o ajuizamento e liberar a crítica; Kant considera o belo como objeto de pensamento e se opõe à uma estética como ciência de objetos: para ele a crítica do juízo é a tarefa. Na Filosofia da história temos um movimento inverso, mas que confirma a tendência. A afirmação do sujeito como valor no Ocidente permitiu sua generalização na modernidade. Beleza e história precisam de razão: a primeira para melhorar a crítica dela mesma (a razão) e a segunda como prova da fidelidade à sua origem no gênero humano. A pressão vem tanto da revolta contra o privilégio quanto das mudanças nos padrões de experiência e percepção. Sobretudo, vem da própria pressão por racionalização. Cálculo em todos os aspectos da vida. Identidade ou experiência não resolvem problemas metafísicos. O que o Iluminismo inventou foi um tipo novo de conhecimento. O conhecimento só é válido se submetido à crítica. A razão (faculdade de conhecer reconstruindo mediações, produzindo conceitos e exercendo a crítica) está sempre situada em sua relação com a humanidade e sua história. O problema da história é sua relação com a moralidade como signo da humanidade. O que importa são as relações entre os humanos: a razão limitada pelos limites da crença (a operação secreta da mente ou percepção como impressão e ideia) e da instituição (os construtos sociais) passam ao centro da atenção interessada nos padrões da ação com sentido. A teoria moral é o conhecimento do mundo através dos valores e ações daqueles que o constroem. Só é prudente quem tenta conhecer o humano. É a busca de uma habilidade. A antropologia é necessária como saber pragmático. Gestão de gente é sabedoria e autoconhecimento. Rousseau aconselha no *Emílio* que a criança seja apresentada primeiro às pessoas. Só assim o mundo não será entendido apenas como o lugar do mal. A história, o lugar da diferença e da relação (a experiência), se apresenta como modificada pela afirmação da subjetividade relacional. Ela impõe o tratamento da liberdade e da verdade. Impõe também o esclarecimento de seus próprios princípios. Toda história é também um ensaio teórico. Investiga-se não só os acontecimentos, mas também a produção de modelos de representação. O Iluminismo acolheu a razão como seu modelo. Há limites ao projeto iluminista (razão como regra da experiência). Há déficit teórico, ou incapacidade de conceituar e avaliar a própria razão e seus limites. Há déficit ético, ou incapacidade de controlar a relação entre as dimensões instrumental, comunicativa e perceptiva da razão. Há déficit material, ou inexistência de corpo ou mente que articule, exercite e reflita sobre todos os elementos, dimensões, recursos, códigos, dados e fronteiras da razão. Há déficit moral, ou a defesa de tipos de vida afins de minorias estabelecidas e que apresentam como naturais a agressividade e a concorrência. Elas são signos do egoísmo condenável que preside a afirmação da felicidade e da liberdade. O

enredamento dos problemas históricos exige o enfrentamento metafísico dos seus temas recorrentes. Não há como perceber, prever e controlar todas as conexões necessárias e prováveis em todos os ambientes. Por enquanto, ajudaria reconhecer a atualidade do Iluminismo e defender a razão como referência. O Iluminismo guiou a substituição de regimes teocráticos por governos seculares e de autocracias por democracias. Ele está no cerne dos argumentos que defendem a necessidade da racionalidade política, de prevalência da socialidade sobre o indivíduo e da sociabilidade sobre a agressividade. Extremos irracionistas como os da ideologia do progresso ou do relativismo político são variantes otimista ou pessimista de uma antropologia redutora. Os problemas são paradoxais. A crítica deve sustenta-se. O debate dos programas, modelos, procedimentos e vocabulários continuam dependendo de princípios, limites e funções. O espírito iluminista vive de filosofia (física, ética e lógica) e da reflexão que ela possibilita. Diderot valorizou a mediação. O gosto é criação pública. Artista, obra e espectador podem recriar a experiência estética. A pintura é teia de mentiras que não engana: a cor diverte, acalma e liberta. Rousseau confessou a irrazão e se preocupou em produzir uma autocrítica do intelectualismo. Goethe foi orgânico para compreender o cosmos. Descartes foi mecânico para estruturar o entendimento. Burke viu no sublime um desafio à razão. O enorme moral e físico choca, transforma e educa. Newton e Voltaire foram deístas: a religião é dúvida, não dogma. Espinosa desafiou Aristóteles para completá-lo, a sociedade não é natural, é criação afetiva e percepto político. Hume interpretou a simpatia parcial mais que o contrato de egoístas como princípio de organização social. Montesquieu quis ver o poder através da razão. O caminho é separá-lo, controlá-lo. Ele é virtual e real, não é possível extingui-lo. Lessing falou do gênio e o do gosto pensando criticamente o belo. Kant dividiu o conhecimento para unir e liberar a razão. Iluminismo é variação sobre um mesmo tema: tanto o mal como engano estão por toda parte, sobretudo naquele que conhece. A razão (cálculo, causa e crítica) deve encará-los. Hobbes apresentou o *Leviathan* como procedimento racional e político diante do caos de *Behemoth*. Leibniz viu no evento a presença do absoluto. A diferença e a continuidade estão no mundo. É por isso que se pode sonhar o trato de pesadelos e a desconstrução de labirintos. Aperfeiçoar os instrumentos de crítica do que é outro, interno e distante. Razão nasce do exercício da dúvida. Identidade, não-contradição, terceiro excluído e causalidade devem ser completados pelo tratamento das sobras, fragmentos e falhas. Leibniz distingue identidade real de identidade pessoal: o sujeito possui uma apercepção superficial e fragmentária de si mesmo. Discursos de identidade substancial são apenas erros. Nos séculos XVII e XVIII, o conceito de identidade é o de formação. O sujeito da identidade transforma-se pela conferência dos resultados da operação que efetuou. O experimento e a história são operações. A Idade Moderna é um tempo de conferência metafísica. Um ser cuja natureza é transformação pode operar racionalmente. Possibilidade não é igual à realidade. O particular reina diante do universal e do singular. O que temos ainda não foi decidido; se tudo der certo, nunca será. Na Idade Moderna, dúvida, formalização, inferência afirmaram-se como meios de liberdade e desafio de autoridade. Em toda a Europa, Locke, Descartes e Leibniz produziram referências para o questionamento das ordens sociais. O estudo do particular, a história, foi para isso fundamental. O problema da racionalidade (o fundo da história) é tanto o do pressuposto do estudo dos fenômenos que portam valor quanto o do conteúdo deles. Quando estudada pela humanidade a própria

natureza passa a portar valor. Os desafios do antropoceno provam isso. Razão é crítica, cálculo, comparação, formalização, compreensão e ação prática.

5 - Em Kant há três posturas metodológicas críticas distintas. A primeira, na qual a fundamentação da crítica parte da relação com a natureza (por exemplo, o juízo moral é iniludível como fim da natureza no gênero humano). Uma segunda, na qual a crítica opera considerando o próprio juízo, pois o sujeito tem que acreditar que os julgamentos de conhecimento, moralidade e de avaliação são possíveis, sob pena de contradizer-se performativamente. A terceira variante dirige-se à história e reflete sobre as condições que permitem a tensão entre ela e a crítica, ou seja, permitem a validação do processo de formação e de um seu momento específico. As posturas completam-se e nasce daí uma consequência de caráter historicista: a consciência histórica é resultado evolutivo, situacional e potencialmente universalizável. A razão deve dirigir o conhecimento, ele pode ser partilhado e dessa partilha nascem novos processos de formação e diferenciação. É a razão que permite o conhecimento da natureza, da liberdade e do pensamento. É racional que regramento secular e soberania popular sejam os princípios da vida política. É racional que a moderação presida a vida moral. A beleza está no real e este é racional porque natural. No Iluminismo a metafísica da natureza substituiu a metafísica da revelação. Os extremos eram o catolicismo escolástico e o protestantismo pietista. As duas correntes possuíam tendências radicais (arminianos e calvinistas) e, encontravam-se em guerra. Entre esses limites um meio termo, contraditório e mediador (conduzido por uma política abstrata e literária) estava interessado em afirmar um mundo com um mínimo de direitos iguais e universais. Os “filósofos” (os letrados críticos) viam-se como praticantes do entendimento e da razão. Materialmente tratavam dos objetos e leis da natureza e da liberdade. Faziam teoria dos costumes e história da cultura. Esta filosofia era exercida em um momento de religiosidades em tensão. A pregação militante, o quietismo místico, as políticas das monarquias católicas enfrentavam uma leitura histórica e profana da cultura. O Iluminismo investiu em tolerância. Os iluministas recorriam à história para falar da diversidade de crenças e costumes. Em uma sociedade corporativa e religiosamente concebida foi revolucionário o caráter de um movimento intelectual com essa intenção. Os iluministas falavam do contraditório, valorizavam a especulação e escreviam com ironia. Produziam um discurso dirigido por crítica, informação enciclopédica e intenção de clareza. Eram inimigos da ordem do antigo regime. Encaminhavam a crítica da tradição, preparavam a revolução. O mais importante é que diagnosticaram um novo tipo de tempo. Experimentos sem controle, expectativas ilusórias, velocidades destrutivas, poderes interventores ilegítimos produziram ameaça estrutural ao planeta, perda de sentido, de liberdade e todo tipo de exclusão, exaustão e extermínio. Com Goethe e Humboldt o Iluminismo apresentou uma variante organicista e ecológica do conceito de natureza. Ela está presente no monismo materialista da metafísica de Espinosa e na estética de Diderot (gradação não hierárquica de diferentes estruturas configuradoras de unidades integradas do todo). Apresenta-se também no conceito de natureza e na filosofia do ambiente de Shaftesbury (diversidade e pluralidade como totalidade, unidade e beleza).

6 - Por outro lado, publicidade, educação e memória são elementos que aprimoram exame e avaliação e liberdade. Covardia, preguiça, censura, intimidação são os instrumentos da manutenção da servidão. A possibilidade de progresso é descontínua e limitada, mas existe. Como postura antifascista, como signo de conquista moral, como internalização pedagógica, como luta por reconhecimento ou mesmo como subproduto técnico do conflito há desenvolvimento. Desenvolvimento não é sinônimo de progresso, há desenvolvimento patológico. Não há “o” sistema, há a sempre renovada e cada vez mais ameaçada disposição de desenvolver conhecimento, regular assentimentos, mediar sagacidades e conectar inferências. O Iluminismo produziu uma ideia conflituosa do universo. Entre imaginação e pensamento, o Iluminismo percebeu um entrelugar de atitudes, pressupostos e mentalidades. Entre natureza e história há zonas de transição. Verdade, sujeito e mundo foram refundados através de conflitos doutrinários, guerras religiosas, disputas imperiais, discussões metafísicas e controvérsias teológicas. O que temos são contradições dentro da “grande cadeia do ser”. O Iluminismo enfrentou o princípio da plenitude, mas também o preservou: não há harmonia, série contínua, diferenças de grau, progresso natural. A autossuficiência da natureza é influenciada por acidentes. O determinismo cósmico depende de escala e tempo. A evolução afeta a diversidade. Não há apenas causa, há também potência e interação. Plenitude e continuidade foram corrigidas por gradação e sua lógica racional de desenvolvimento cósmico e histórico: é sistema como mudança (Lovejoy). O Iluminismo desafiou o dualismo: Lessing, Herder e Rousseau implantaram o relativismo cultural. Locke, Voltaire, Kant e Hume separaram conhecimento e fé. A razão é percepção do necessário e meio de aperfeiçoamento. Leibniz enxerga a continuidade e a ordem em tudo. Diderot e Bayle pensaram a moralidade secular e a liberdade de estilos de vida. Shaftesbury acreditava na educação do gosto estético e tornou-se referência para a ecologia que articula belo e conhecimento. Goethe só via relação. Humboldt só se interessava por totalidades. Todos defenderam a ciência (regras lógicas e controle empírico coordenados por interesses de conhecimento da natureza e da cultura), a liberdade individual (ausência de amarras dogmáticas e escolha responsável de sentido para a vida) e a redução, controle e crítica de qualquer autoridade. Na variante monista Malpertuis, La Mettrie, Helvetius atualizam o materialismo recorrendo ao atomismo de Demócrito para – com a ajuda do substancialismo panteísta de Espinosa – negar qualquer transcendência. Teses metafísicas, teorias do conhecimento e éticas em profusão. Experimentos que abriram o espaço para o que nos séculos XIX e XX foi produzido em ciência da vida, cosmologia e física quântica. Teorias de tudo (ou metafísicas), ainda indispensáveis para sustentar a discussão que trata a relação entre gênero humano e a vida na terra. Isso se historiarmos essa tradição e o que ela deixou pelo caminho.

7 - Para a Escola de Frankfurt, razão objetiva (racionalidade universal ou o sistema do qual se derivam os critérios de medida de todos os seres e coisas) e razão subjetiva (faculdade de classificação, inferência e dedução como funções ou meios da abstração) foram invertidas em hierarquia e depois afastadas e anuladas. Transformaram-se em elementos de um sistema global no qual a racionalidade foi reduzida a critérios não criticados e meios sobre os quais não há controle. Não há o sistema crítico, há a sempre renovada e cada vez mais ameaçada disposição de instrumentalização. Essa disposição pode abrir-se para fenômenos de linguagem que ampliam ou restringem o escopo do que evolui, do que se estipula como interessante e de como as descrições, crenças e relações são construídas, mas perde-se por não reconstruir seus princípios e fins. Pode também conhecer o análogo da razão, a ciência do modo do conhecimento e da exposição sensível, a estética. Entretanto não deve reduzir-se a uma reflexão sobre a expressão do belo e esquecer a singularidade da obra de arte produzida pelo artista. O Iluminismo foi o momento no qual o papel de sujeito foi atribuído a todos os seres racionais. Essa mudança radical dependeu de uma concepção de unidade (a ideia de razão objetiva) e uma diferença (a afirmação da razão subjetiva). Mais tarde, descobrimos que a contraposição ao mito perde a dialética do esclarecimento: o mito é já Iluminismo e o Iluminismo recai no mito. A unidade narrativa é linha de fuga na Odisseia: a identidade se constrói diante do labirinto mítico. Mas há um preço a pagar quando a petrificação da consciência acompanha a superação do sacrifício e a repetição mítica reinstala-se na alienação e no isolamento. Iluminismo é tanto o movimento e discurso filosófico moderno quanto o processo contraditório de racionalização ou desmagificação do Ocidente. Há tensão entre objetivação da natureza externa, repressão da natureza interna e construtividade humana. Leibniz vincula representação e aspiração no sujeito (a mônada é semente de desenvolvimento e variação). Goethe e Humboldt confiaram na semiótica da natureza (ecologia é relação). Rousseau discordou da semelhança entre ser e parecer e valorizou a afetividade como condição da liberdade (primeiro a semelhança). Kant investiu em prática (ideias não são objetos não podem ser intuídas). Newton pensou o movimento. Diderot voltou à matéria. Voltaire queria um deus racional. Todos levaram a sério a matemática e acharam frutífero o jogo das perspectivas e valores. Hume valorizou o lugar das impressões, das crenças e da imaginação no funcionamento da mente. Espinosa apresentou a ética da liberdade necessária que não precisa de vontade ou modelo. Shaftesbury entende filosofia como busca de felicidade. O estilo e as ênfases de cada iluminista fornecem pistas. É na escrita de cada um deles que os conceitos de história, sujeito, conhecimento e natureza emergem. Não só na direção das opções objetivista, instrumental, idealista dogmática ou crítica. Mais tarde suas descobertas foram reconstruídas através de táticas de enobrecimento genealógico. Hoje é possível reconhecer recursos de justificação de convicções metafísicas embaralhadas e em discussão. O entrelugar ontológico, epistemológico, ético e antropológico enriqueceu o campo de experimentação. Hoje, diante do esgotamento de recursos, da artificialidade e limites da argumentação a favor do progresso ilimitado tal tradição moderna deve ser defendida. Saídas existencialistas, análises presentistas, reconstituições desenvolvimentistas ou deduções singularistas são redutoras. Pensamento, intuição e conhecimento só sobrevivem com crítica. Os iluministas partiram de um momento crítico e produziram crítica.

8 - Com Bacon (a empiria), Descartes (a dúvida) e Spinoza (a afecção), descobertas sobre a teoria da subjetividade se somaram ao que Platão (a ideia), Aristóteles (a categoria) e Scotus (a inteligibilidade) já haviam fixado sobre a dinâmica e estrutura do conhecimento. Com Durkheim (a instituição), Marx (a materialidade), Freud (o inconsciente) e Weber (a racionalização), o arcabouço das ciências da cultura na era da sua subjetivação se completa. O próprio conceito de cultura (prática simbólica) é produzido nesse processo que se completa com a autonomização das ciências humanas. O pensamento da cultura prossegue seu caminho de produção das suas ferramentas. Em todas as disciplinas a discussão sobre estrutura e desenvolvimento se produz. A ciência critica seus princípios, procedimentos e conexões. O problema da razão (sua relação com a vida) ainda hoje coordena todos esses esforços. Só a razão pode investigar interesses de conhecimento e legitimá-los a partir de cada perspectiva, obstáculo e situação. Ilustração é mais que perícia, é abertura e crítica. Como no discurso da arte, com relação à beleza e gosto, o importante era o estado mental que evitasse a autoridade e estimulasse o debate. O objetivo era o aperfeiçoamento das opiniões pela ampliação do que deve ser considerado. O Iluminismo não é só um movimento intelectual, é também o processo de afirmação da modernidade. Modernidade é, nesse sentido, uma postura diante do mundo. O único estado que se quer é o do aprendido. O Iluminismo não acredita que seres humanos aprendam sem razão. Não há sentido último. Há procedimento necessário. O procedimento é experimento e formalização. Entre os séculos XVI e XVIII, o pensamento científico resolveu pragmaticamente o problema dos universais: conceito é construto, tipo, modelo. Em termos da discussão religiosa (central ainda devido as guerras religiosas) os extremos são o monismo espinosista e o dualismo jesuítico. Entre eles, jansenistas, calvinistas e arminianos. Foi um período de inadequação categorial, construção conceitual e mapeamento de novos conteúdos. Os textos dos iluministas aqui são documentos indiretos da visão de mundo de cada um e da época na qual viveram. Tais textos são documentos das práticas, representações, costumes e interesses. Hábitos mentais e experimentos retóricos são as pistas para o historiador das ideias. E a mentalidade é a ponta fina da história social. A força de uma metáfora nova indica falta de homogeneidade e sincronia dos movimentos de transição.

9 - O resultado é sempre diferente da intenção. Não basta falar de ser, intérprete, código, texto ou performance: só o que temos são relações (como remissão) e problemas. Relativismo cultural não equivale a relativismo epistemológico. O fato de sujeito, verdade e conhecimento serem pragmaticamente constituídos não anula necessidade, particularidade, singularidade e existência de todos eles. O material das ciências humanas provém da vida comum, dos signos e práticas que mediam nossa relação com o mundo. Mudança nas épocas da vida social, continuidade de padrões e noções de classificação do mundo constituem o material de um saber adquirido pela comparação de estruturas de tempo-espço e categorias do entendimento. Sem razão tal atividade não é possível. Há um limite antropológico. Muito do que se gastou no debate entre objetividade e discursividade poderia ter sido economizado se tal argumento fosse aceito. Diferença e desenvolvimento seriam assumidos como conquista do moderno e antes, da razão. Na magia, na religião e na ciência ela estava em ação: há vários tipos de razão. Para Kant, razão é a faculdade cognitiva das combinações: ativa, parceira do entendimento e sócia da intuição, de quem recebe as representações. A razão conecta juízos, infere, unifica sob princípios e especifica fins. A razão pode e deve conhecer. A razão pode investigar sua concorrente a intuição.

Lessing descobriu o poder do tempo na poesia e como ela apresenta ações. A pintura é regida pelo espaço e nela o que aparece são os corpos. A imaginação depende do possível (e de como ele é exposto). O “objeto”, o real é menor para a percepção. Imitação é tanto distanciamento quanto criação: decisivo é o procedimento. O Iluminismo ensina: procedamos com razão, o engano está por perto. Hume só vê relações. Fatos e ideias distinguem-se como objetos da razão porque os primeiros dependem da experiência. Ideias dependem apenas das operações do pensamento. Essa diferença instala a centralidade da ciência. É a experiência que possibilita o estabelecimento de relações causais, evidentes e regulares. A Idade Moderna descobriu a independência da razão descobrindo a necessidade da experiência. As Ciências Humanas nascem da crítica da razão e do tratamento da experiência.

10 - Uma cultura sociológica e uma cultura racionalista se contrapõem no Ocidente. Conclusões lógicas, princípios universais, empiria controlada enfrentam a tese de que crenças, opiniões e regras dependem de tempo, lugar e arranjos convencionais. Verdades de fato não tem a mesma lógica das verdades a priori. O reino da razão, como caminho da felicidade e virtude, enfrenta o ceticismo e ganha modernidade (o seu reino). No homem, a razão é natural. O direito natural é o dogma central do Iluminismo. Uma ação humana deve ser regrada pela razão. O Historicismo reagiu afirmando o símbolo e a visão de mundo (a intuição) como razão situada, relativa. Às ciências da cultura coube o estudo dos contextos. O problema dos ganhos da espécie permaneceu como filosofia da história. Uma concepção do sentido (significado e direção) da presença humana na terra passou por crítica. Racional passou não só a tentativa de ordenação dos problemas e escolha das perspectivas: racional é demarcar a diferença dos tempos. A vida histórica é um processo sem ordem interna, sem início e fim conhecidos, mas ela nasce com o moderno. É um meio em movimento: sem sentido, pura complexidade. Mas não é caótica; a história nasce como reflexão da humanidade. A história é meta-histórica. Todos os iluministas alimentaram o interesse pelo passado e pela diversidade cultural. Administrar as demandas do dia, reconhecer o gênio que presidirá uma existência, pensar experiência de produção e perda de sentido ou tratar patologias entram na lista do que pode tentar a razão. Ao afirmar a razão, o Iluminismo deixou aberto o caminho do conhecimento por causas, por intenção e por narração. O Iluminismo abriu a razão. Ele não instituiu apenas o cálculo nos sistemas, ele apresentou a possibilidade do cálculo dos sistemas. O que faremos com isso é outro problema.

11 - As ciências da cultura são um produto paradoxal e bom exemplo de uma conquista sem valor predeterminado. Os pressupostos de sua existência são um conceito de ciência alargado e um conceito de cultura constituído. Mais que isso, a humanidade possui um lugar de fronteira com relação à natureza: físico-químico-biologicamente pertence a ela, mas possui também uma ordem latente, uma forma que lhe assegura um território do real, um império dos sentidos, dos valores e dos signos. Além do naturalismo, a cultura exige outra compreensão da regra. A tarefa do Iluminismo hoje é a sua redescoberta. Enfrentar o fundamentalismo é falar da tradição moderna (consistência interna, argumentação lógica, controle empírico e o preço que ainda é pago na implantação desse programa de autonomia e escolha). Diante do Iluminismo ignorado deve-se reapresentar as razões do Iluminismo. Realizar o que ainda não foi compreendido do projeto de ascender às ideias e legitimar o tipo de conhecimento que quer reunir e calcular. Sobretudo, trata-se de apresentar uma moderna tradição: a) há tipos de razão; b) moderno e tradicional devem dialogar; c) conhecimento necessita tanto de razão como de crença; d) um saber da escolha (ação concreta) é tão válido quanto um saber das razões; e) as humanidades são incontestáveis porque são contrapeso, versatilidade, crítica e prazer; f) História Social e História das Ideias se completam; g) virada material e virada icônica mostram a fragilidade do conhecimento; h) o saber da fronteira ensina que saber se faz no entrelugar das estruturas e nos extremos das sociedades; i) não há saber sem história. Qualquer objeto necessita de uma avaliação de como já foi anteriormente tratado. A Idade Moderna é um momento de balanço do entendimento, do julgamento e da humanidade.

12 - O problema da nossa época (a modernidade) é o da razão na história. Procura-se ou critica-se os signos do progresso. Interroga-se sobre acontecimentos que provam a causa da razão ou a disposição moral da humanidade para a liberdade e a paz. Trata-se de encontrar entusiasmo por algo que provaria uma teleologia imanente, um fim para a presença humana na terra ou a insensatez dessa busca. Sabemos que ela se conecta tanto com uma investigação filosófica geral como com um esforço específico, de caráter procedural, de fundamentação das ciências humanas. São os problemas do objeto essencialmente instável que é o ser humano. Pode-se abordar esse problema por procedimentos que vão de uma analítica da existência passam pela relação desse ser com o cosmos e vão até uma arte da representação que explora os limites da expressão. De qualquer forma o que está em jogo é sempre a qualificação do próprio sujeito que encaminha essa tarefa. A Antropologia filosófica quer estruturar e codificar os determinantes desses sujeitos que se colocam como objetos. Minha tese é a de que o Iluminismo produziu uma antropologia histórica. Ele limitou os conceitos e procedimentos de um tipo de conhecimento que marca até hoje a tarefa das ciências humanas. Uma teoria da interpretação é o principal resultado desse esforço. Precisar problemas, objetos, hipóteses, materiais, conceitos, procedimentos e estratégias reflexivamente permite criar para cada caso de investigação parâmetros aceitáveis de controle e significação. Há prioridades conjunturalmente impostas na relação da pauta dos problemas (ecologia, identidade, razão, sensibilidade, consciência, linguagem, ontologia, epistemologia etc). O trabalho reflexivo das ciências da cultura não para.

13 - No que diz respeito à história, o inventário das diferenças, a comparação dos tipos de memória e a reflexão sobre a historiografia através de uma teoria da história tem contribuído para essa tarefa: adensando as referências teórico-metodológicas e avançando na apreciação comparativa dos resultados. Não é uma questão de otimismo ou pessimismo, é uma questão de sentido (ou falta dele), como em tudo que é humano. Tudo o que se fez, faz e pode ser feito não depende só de uma resposta pronta. O Iluminismo é contraposição (argumento mais que autoridade) e força de contrapeso (intelecção individual contra poderes coletivos). A relação entre mito e razão deve ser perenemente revisitada para que tais objetivos sejam preservados. A identidade é a arma contra o labirinto mítico. O humano pode renovar a sua identidade (assumindo o seu caráter processual) e derrotar o ataque renovado do mito (fixações identitárias). A astúcia da razão é a capacidade de deslindar essa relação que é também de cumplicidade. O conhecimento é frágil e não sobrevive sem reflexão. A reconstrução da diversidade, riqueza, perigo e poder transformador do Iluminismo é ainda a tarefa de nosso tempo.

14 - Cassirer afirma que o programa de conciliação do positivo e do racional é o que dá unidade para o Iluminismo. O modelo é a Física. A razão está nos fenômenos e é isso que precisa ser demonstrado a posteriori. Não se parte de princípios, mas de fatos e da crescente clareza no conhecimento das suas relações. Verdade é adequação. O método é indutivo e analítico: vale conhecer condições de dependência. Compreensão é desconstrução e recomposição. Conhecimento é exatidão matemática, sutileza descritiva e entrecruzamento de planos de determinação. A visão de um sistema em ação. Muito já se disse sobre o olhar de Voltaire e sobre o conhecimento do obscuro (a ciência das sensações) em Baumgarten. Tanto fenômenos físicos como afetos podem ser conhecidos com ajuda de controles lógicos e empíricos. Fato ou sensação, acontecimento ou maravilha podem ser compreendidos. Os clássicos da história do Iluminismo (Peter Gay, Ira Wade, Peter Reill, Robert Darnton, Jean Starobinski, Jonathan Israel) criaram leituras da formação e diferenciação dos elementos constituintes da modernidade. Revolução, pluralismo, vitalismo, mecanicismo, intelectualismo, individualismo, positivismo, liberalismo, radicalismo, evolucionismo, cidadania, republicanismo, cientificismo, ambivalência, racionalismo são peças de um jogo que ainda jogamos.

15 - Uma ciência das ideias (conceitos puros da razão) é possível. Um saber do que está aquém da evidência também o é. A intuição foi reabilitada, sem ela não há conceitos empiricamente verificáveis. A intuição permite a relação entre conceito e entendimento: a) número, ser no tempo ou realidade como qualidade; b) não-ser no tempo ou negação; c) tempo preenchido como extensão; d) vazio como limitação. A metáfora (modelo em ação) é uso da razão ou princípio. A metáfora não nasce da determinação teórica do objeto, nasce da determinação prática da ideia do objeto com relação ao sujeito e a fins. O conhecimento da metáfora e da sensibilidade é conhecimento iluminista. Uma metáfora não pode ser substituída nem corrigida. A emenda piora o soneto, mas isso é também conhecimento retórico. A poética é mais filosofia da sensibilidade do que saber do poema. O caráter simbólico, substitutivo e remissivo da ação simbólica fica enfatizado. Diderot pensou o gosto como relação tensa e criativa entre corpos, modelos e sensibilidades. Voltaire defendia a livre expressão das diferenças de opinião e a manutenção das liberdades civis como forma de superação de

obscurantismo e privilégios. Newton já havia descoberto o ser da relação na teoria da gravitação. Pascal e Espinoza chamaram para a tensão interna nos sujeitos e entre eles. Goethe havia descoberto as afinidades eletivas que superam os contratos e os costumes. Kant afirmou o poder de construção categorial sem abrir mão do mandato moral como princípio da socialidade. Locke descobriu uma lógica estrutural, mas arbitrária entre gêneros, espécies e substâncias da linguagem. A relação dos códigos com o tempo e dos elementos de um sistema com a transferência de valor deles mesmos é o cerne do raciocínio sistemático que permite a razão e o cálculo.

16 - O interesse da razão é reflexivo. O incondicionado não é acessível por um conhecimento delimitado pela sua estrutura e parâmetros. Trata-se de autoconhecimento e não de deixar-se enganar pelo que se pode afirmar sobre um definitivo conhecimento do mundo. Tão importante quanto livrar-se de uma incapacidade de autonomia é esclarecer as capacidades e conceitos que tornam o auto distanciamento crítico possível. Há em Kant uma aposta nesse duplo sentido de libertação. Por outro lado, há uma tradição na história das ideias que enfatiza a relação entre significados e contextos, mas enfatiza uma identidade atemporal que permite o reconhecimento no presente de signos do passado. É essa característica que permite uma abertura crescente sobre tudo. Ideias e realidades são estranhas umas às outras, entretanto o ambiente da liberdade acadêmica permite e impõe o debate e pressupõe uma evolução de da capacidade humana de representação. A ciência e a filosofia dependem de rigor e ousadia. Dependem, sobretudo de uma reflexão sobre a verdade. É ela que é visada pela razão. É ela que mede conhecimento. Se reduzida à estratégia a verdade perde sua relação com a realidade e com a vida. Investigar imposições e enganos não implica diminuir a realidade a discurso. Peter Gay interpretou a complexidade, o método e o objetivo do Iluminismo. Como ciência da liberdade ele sobrevive. Numa época de reação obscurantista, autocrática e arbitrária. A história das ideias, aliada à história social deve entrar na luta.

17 - O cerne do Iluminismo é o conceito de humano. É humano o uso da razão. Não é a teoria do conhecimento, mas a teoria da racionalização o que dá unidade ao Iluminismo como filosofia da modernidade. Em Locke (ensaio acerca do entendimento) encontramos a chave: sagacidade e ilação como qualidade humana de conhecer: descobrir mediações e conexões. É a capacidade de conhecer nesses termos que distingue os seres humanos dos outros animais. A verdade é fruto da descoberta das mediações e da aplicação dessas às conexões necessárias ou prováveis. É esse processo que permite tanto o desenvolvimento do conhecimento quanto o assentimento às opiniões. Aceitar que o problema do Iluminismo é o conceito de humano transforma a história da filosofia. Não é uma ideia do conhecimento, não é uma ideia do ser, do ente, da linguagem, da natureza, do bem, da beleza. O objeto é a qualidade do humano. Em Platão o importante são os habitantes da caverna; em Agostinho são aqueles que querem louvar o criador; em S. Tomás é aquele que quer conhecer; em Montaigne é o próprio autor da matéria do livro. O homem não é uma invenção recente da filosofia, mas a preocupação que a torna possível e que a conduz. O século XVIII é apenas o momento de afirmação de uma tendência há muito inscrita na cultura ocidental. Ela é paradoxal: levou à Declaração Universal dos Direitos Humanos, ao Holocausto e à crise climática. Se a reflexividade racional e a

ciência aplicada nos possibilitarão tratar desenvolvimentos deficientes ou diferenças sobre ou subestimadas é a questão do nosso tempo.

18 - Aristóteles, Descartes, Voltaire e Kant apostaram no homem que argumenta, duvida, pensa e julga. Locke, Dewey, Marx e Wittgenstein pensaram o sujeito da prática. Heidegger, Nietzsche, Durkheim, Weber, Freud e Foucault pensaram os regimes de existência do ser humano. Todas as histórias das ideias, inclusive das ideias não-ocidentais, devem ser entendidas como investigações sobre o humano. O Iluminismo é só o momento decisivo, em que o humano terá que se adequar ao moderno (moderno é o tempo que não separa desenvolvimento e diferença), um produto da sua presença no planeta e interrogação do sentido dela. A invenção do humano é tão antiga como o homem. O objetivo da razão é vida e alegria. O Iluminismo afirmou a diferença encontrando as bases da sobrevivência do Estado em uma situação de conflito de interesses. Afirmou também o desenvolvimento quando com a tarefa da filosofia social se tornou também aquela que abriga o desenvolvimento da esfera civil de autonomia privada. Tanto a diversidade dos costumes quanto o progresso do conhecimento estavam presentes nas histórias da filosofia dos séculos XVII e XVIII (Bayle, Deslandes, Voltaire). Uma reflexão sobre a relação entre o conhecimento da sociedade e das ideias é uma constante do pensamento quando referido ao tempo. Se não esquecemos os agentes dessa reflexão e os lugares onde ela acontece temos os elementos que possibilitam entender a razão como o pensamento permanente e transformador do humano. Humano então passa a ser tanto o lugar da razão como da sua mudança.

19 - Os extremos são claros: por um lado, racionalismo a priori seguindo princípios lógicos desenvolvidos matematicamente e, por outro, racionalismo empirista construído a partir de observação e ensaio. Entre metafísica e experiência há variações, mas a descoberta do papel da perspectiva, da personalidade, da consciência de si impõe um terceiro termo. Diderot e Malebranche descobriram que o ego pode mudar. Uma teoria da relação das ideias com as coisas, entre atenção e mundo. Diferenças nas personalidades, nas memórias e nos poderes imaginativos produzem diferentes tipos de associação. Estupidez ou loucura ameaçam a associação de ideias. O que se impõe é a força que une pensamento e ação. Como o *conatus* de Spinoza ou a *vis viva* de Leibniz é também importante na vida auto-organização e forma. Evolução, degeneração, transformação em Malpertuis e Buffon criam as bases da história natural. O Aristóteles da geração espontânea foi superado. A filosofia do século XVIII teve que lidar com ética, estética, ontologia e epistemologia. Entretanto, foi a luta contra a intolerância religiosa e o absolutismo monárquico que demandou a maior parte das energias do pensamento que orienta a vida política moderna.

20 - Para ficarmos no pensamento do século XVIII, aqui seria bom seguir Diderot. Há dois níveis do real: um causalmente estabelecido e um outro completamente casual. O bom e velho dualismo da ordem e do acaso. A continuidade da “cadeia do ser” (o mundo como completude, continuidade e racionalidade) deu unidade à cultura ocidental separando ideal e sensível. Mesmo com Spinoza, Leibniz e o vitalismo a tensão entre afinidade e diferença persistem no *conatus*, na mônada e na vida. Na teologia mesmo com as opções da saída tridentina das três figuras da divindade, da dupla determinação calvinista e da predestinação condicional arminiana persiste a tensão entre teodiceias que se

distinguem na separação que estabelecem entre “esta” e “outra” mundanidade. O que temos é um tesouro de “verdades” sobre uma tensão. As reflexões sobre um terceiro fator presente na arte (a mediação entre razão pura e razão prática que a razão da percepção encaminha em Kant), na dialética hegeliana ou na própria linguagem apenas confirmam esse padrão.

21 - Nem empirismo, racionalismo ou criticismo alteraram o modelo. Não há sujeitos e substâncias puras representáveis no conhecimento: há associações, construções e percepções constituídas pelo sujeito no ato do experimento, raciocínio ou julgamento. A diferença não precisa da lei, ela apenas acontece. A representação não capta relações, apenas as performa. A experiência é fragmentária, não essencial. O critério da generalidade é o comum: o que importa é a causa situada. A lei é a forma vazia da diferença só se não a incorpora. A forma invariável da variação já compara, mais que isso, já modela. Experimentação é o contato com o conjunto do que aparece. O conjunto está aberto. O que interessa é tanto saber o que ainda não está dado como o que já está dado. Trata-se de investigar uma fronteira: aquela que liga e separa sujeito e dado, mas que também a constitui. Nenhuma percepção preexiste ao sujeito. Nenhum sujeito pode ser dono completo da sua percepção. Há sempre o outro, sua condição e controle.

22 - O que mudou com a modernidade foi a subjetividade. Sujeito é movimento: se ultrapassa e se reflete, crê (presume poderes secretos) e inventa (poderes e totalidades). O estatuto da experiência não provém da relação entre ideia e impressão, provém da relação entre separação e diferença. É o sujeito que se desenvolve e se reflete crendo e inventando. A subjetividade moderna também (não enfim) se baseia na razão. A ciência da irrazão é uma prova da universalidade, particularidade e singularidade da razão. Ela não é só evolução ou origem. Razão é uma faculdade do pensamento (investigação e compreensão de princípios, relações e coisas por via da comparação com um modelo) e uma atitude (análise, dedução lógica, indução empírica e interpretação como ferramentas do conhecimento da ordem da natureza e da mente), mas é sobretudo a partilha de sentido que constitui os ajuntamentos humanos. Os objetos da filosofia (no mínimo ser, sujeito, linguagem) se transformam e se multiplicam, mas a tensão entre pensamento e mundo continuará onde haja cultura.

MUDANÇA, PERMANÊNCIA E RAZÃO  
 Ensaio recebido em 02/10/23 • Aceito em 29/11/23  
 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

SCOTT, Joan W. History-writing as critique. *In*: JENKINS, Keith; MORGAN, Sue; MUNSLOW, Alun (Org.). *Manifestos for History*. London: Routledge, 2007. p. 19-38.

### EDUARDO WRIGHT CARDOSO

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil  
edu.wright@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-6932-1000

### NAIARA DAMAS

Universidade Federal de Juiz de Fora  
Juiz de Fora | Minas Gerais | Brasil  
nairadamas@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-3555-0160

### NATHÁLIA SANGLARD

Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
São Gonçalo | Rio de Janeiro | Brasil  
nathaliasanglard@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-6506-9314

## APRESENTAÇÃO

Associada principalmente às discussões sobre gênero, a obra de Joan Wallach Scott, oferece, contudo, diversas contribuições importantes e atuais para a reflexão sobre a história e a teoria da história. Se a intelectual norte-americana galgou uma posição incontornável quando se trata de abordar a história das mulheres nas ciências humanas e sociais, é importante considerar que suas contribuições ultrapassam, em muito, a temática do gênero. O ensaio que ora traduzimos ajuda a evidenciar essa sugestão. Escrito inicialmente em 2005, sua versão modificada foi posteriormente integrada ao livro *Manifestos for History*, uma coletânea de textos de intervenção sobre a história publicada em 2007. Reunindo autores como Dipesh Chakrabarty, Dominick LaCapra, Hayden White e Ewa Domanska, a obra coletiva procura tanto defender diretrizes éticas para historiadores e historiadoras, quanto sugerir vertentes teóricas e epistemológicas para a escrita da história que adentra o século XXI. Em seu ensaio, Scott responde ao desafio de refletir sobre a história propondo a ideia de *crítica*, concebida aqui a partir de sua potencialidade contestadora e disruptiva, como uma forma de reagir à ascensão conservadora não apenas no âmbito acadêmico, mas igualmente na política contemporânea.

# A ESCRITA DA HISTÓRIA COMO CRÍTICA<sup>1</sup>

*O verdadeiro historiador deve ter a força de transformar o conhecido em algo nunca antes ouvido.*

F. Nietzsche

*A crítica será a arte da insubmissão voluntária, da indocilidade refletida.*

M. Foucault

Atualmente, está em voga falar da teoria pós-estruturalista no pretérito – como um momento disruptivo que ameaçou minar a disciplina histórica –, substituindo as extravagantes distrações francesas por investigações empíricas sérias. Os defensores ortodoxos da disciplina, juntamente com jornalistas, políticos e intelectuais públicos, declararam que essa teoria estava morta. E não apenas morta, mas felizmente morta, já que ela é considerada responsável por todos os tipos de lapsos éticos, desde o declínio dos padrões acadêmicos (plágio, falta de atenção ao rigor factual, ceticismo radical em relação à verdade e à possibilidade de objetividade) aos caprichos do multiculturalismo (desunião, perda de coerência e de foco compartilhado), a erosão do centro moral da sociedade, a derrota dos movimentos políticos da classe trabalhadora, a tolerância às violações dos direitos humanos universais em nome do relativismo cultural, e até mesmo os atentados terroristas de 11 de setembro em Nova Iorque e em Washington, D.C.<sup>2</sup>

Aqueles que celebram o fim do pós-estruturalismo (e há aqui uma convergência entre direita e esquerda) têm em comum o anseio por certeza, segurança e estabilidade. “Equilíbrio” e “neutralidade” são atualmente as palavras de ordem dos políticos conservadores nos Estados Unidos, que, em nome dos direitos dos estudantes, se opõem a qualquer expressão de opinião ou ponto de vista por parte dos professores em sala de aula.<sup>3</sup> Isso é particularmente evidente em programas de estudos do Oriente Médio que estão sob vigilância de apoiadores de direita do atual regime em Israel, mas também em muitos cursos que abordam questões sobre desigualdade ou justiça social. Em várias disciplinas das humanidades e das ciências sociais, tem-se recorrido a modelos científicos de investigação para eliminar avaliações subjetivas e substituí-las por fatos concretos. Há também um fechamento de fronteiras em relação às intervenções disruptivas da esquerda: a formalização de algumas teorias que costumavam encorajar a inovação, a imposição da ortodoxia em domínios antes considerados incômodos, como os estudos sobre as mulheres.

---

<sup>1</sup> Uma versão anterior deste artigo, intitulada *Against Eclecticism*, foi publicada em *Differences* (2005). Este artigo foi fortemente influenciado pelo trabalho que realizei com os alunos de pós-graduação em um seminário sobre “Crítica” na Universidade Rutgers no outono de 2005. Sou grata pelo empenho e *insights*, individuais e coletivos, deles. Também gostaria de agradecer a Andrew Aisenberg, Caroline Arni, Wendy Brown, Brian Connolly, Geoffroy de Lagasnerie, Didier Eribon, Carol Gluck, Denise Riley, Sylvia Schafer, Donald M. Scott e Elizabeth Weed pelos comentários críticos sobre este artigo.

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, Eakin (2004); Kandell (2004); Rothstein (2004).

<sup>3</sup> Atualmente (2006), há um projeto de lei aguardando para ser votado na Assembleia do Arizona que daria aos alunos o direito de escolher textos alternativos, mais adequados a seus gostos, do que os exigidos nos programas do curso.

Entre os historiadores, a busca por segurança assume diversas formas: uma ênfase renovada no empirismo e na análise quantitativa, a reabilitação do sujeito autônomo, de livre vontade como agente da história, a essencialização de categorias políticas de identidade por meio da evidência da “experiência”, a virada em direção a uma psicologia evolutiva para explicar o comportamento humano, o endosso da atemporalidade de valores universais, a banalização e a condenação do “giro linguístico” – numa tentativa de lhe negar um lugar importante na vida recente da disciplina.<sup>4</sup> Frequentemente, o retorno à disciplinaridade tradicional é apresentado como inovação (antes, era a “nova história cultural”, agora é o “novo empirismo”), mas isso não deve nos enganar; apesar das inúmeras discussões sobre as causas da Guerra Civil dos Estados Unidos ou da Revolução Francesa, são as velhas regras sobre a transparência da linguagem (as palavras significam o que dizem, as categorias analíticas são objetivas) e a relação igualmente transparente entre organização social e autopercepção individual (não há lugar para a alienação, a interpelação, a subjetivação ou o inconsciente) que estão sendo afirmadas como as únicas regras aceitáveis do jogo.<sup>5</sup> Ao longo das décadas de 1980 e 1990 – o suposto apogeu da teoria pós-estruturalista nos Estados Unidos –, houve, sem dúvida, resistências em nome da forma correta de fazer história; mas elas agora se transformaram em proclamações triunfalistas que já não envolvem debate, limitam-se a declarar vitória. Os críticos mais severos do pós-estruturalismo agora se congratulam regularmente por sua presciência. Portanto, certamente não demorará muito para que os autores de *Telling the Truth about History* [Contando a Verdade sobre a História] apresentem a sua conclusão de 1994 como um obituário. “Em última análise, não pode haver história pós-moderna. Voltamo-nos agora para a tarefa de elaborar modelos para o futuro da história, modelos para compreender a busca por verdades históricas no quadro de uma prática revitalizada e transformada da objetividade” (Appleby; Hunt; Jacob 1994).

Pretendo argumentar que tal obituário seria não só prematuro, como também insensato, pelo menos por duas razões. A primeira é que, gostemos ou não, estamos numa era pós-moderna e o pós-estruturalismo – que não deve ser confundido, como no texto de 1994 que acabei de citar, com o pós-modernismo – é uma prática crítica para a era pós-moderna. Como Elizabeth Deeds Ermarth defendeu, “ser ‘contra’ a pós-modernidade é uma posição tão bem-informada quanto ter sido contra Galileu e Lutero: o comportamento perfeito para um Sr. Podsnap pós-moderno, o personagem de Dickens, que descarta com gestos grandiloquentes o que não quer ou não pode compreender” (Ermarth 2004). O argumento de Ermarth é histórico: o pós-modernismo é um momento epistêmico (de heterogeneidade, descontinuidade, fragmentação) com suas próprias exigências representacionais e críticas (em outras palavras, não vivemos mais no século XIX), e eu estou defendendo que o pós-estruturalismo satisfaz algumas dessas exigências. Isso leva à segunda razão: o pós-estruturalismo é uma das teorias críticas que inspiraram a prática da história como crítica em sua configuração no final do século XX, uma prática que precisa ser protegida e reforçada face a uma revolução conservadora, que, tanto na academia, quanto

<sup>4</sup> Para uma resposta crítica a tal esforço, ver: Hesse (2004): 201-7. Ver também: LaCapra (2004), especialmente, p. 522.

<sup>5</sup> O retorno da sociobiologia dos anos 1970 como uma novíssima psicologia evolucionária é um fenômeno semelhante. O mesmo também ocorre com o uso da neurociência por alguns acadêmicos que substituiriam totalmente o sujeito teorizado por uma mente programada [*hard-wired*].

na política, procura desqualificar a crítica como sendo destrutiva, dissonante e até mesmo desleal. Aqueles da esquerda que saúdam o fim do pós-estruturalismo em nome da “verdade” sobre as experiências das mulheres, dos trabalhadores, dos sujeitos pós-coloniais e das minorias, juntam-se inadvertidamente aos seus colegas da direita que associam o antirrelativismo à moralidade. Eles não apenas estão renunciando a uma arma crítica importante; estão se tornando parte do consenso que dizem querer desafiar. Para resumir, o meu argumento é que uma história pós-estruturalista não só é possível, como necessária. Agora mais do que nunca.

## A RESISTÊNCIA DA HISTÓRIA À TEORIA

O ataque ao pós-estruturalismo por parte de historiadores estadunidenses (mesmo por aqueles que deveriam ser melhores do que isso) recorre, provavelmente de forma reflexiva, a um velho discurso que coloca a história em oposição à filosofia. (Esse discurso não é um fenômeno exclusivamente estadunidense; é característico das origens da história científica no século XIX). A minha geração absorveu esse discurso nos programas de pós-graduação, onde nos disseram que, além de tomar notas cuidadosas e identificar a fonte e o número da página em cada anotação, tudo o que precisávamos para dar sentido ao passado era uma caixa eclética de ferramentas. Algo mais sistemático, mais rigoroso, distorceria a verdade, distanciando-nos de modo inaceitável das pessoas cuja experiência devemos compreender. Mesmo quando nos inspirávamos em Eric Hobsbawm e E. P. Thompson, isso ocorria frequentemente tanto porque eram caçadores de arquivos inovadores, quanto porque eram marxistas – isso nos anos 1960, o apogeu dos movimentos sociais e estudantis de esquerda. Nos Estados Unidos, a história social tinha como objetivo iluminar a vida do “homem comum” – e mais tarde da mulher. E combinava, muitas vezes, métodos quantitativos (baseados na premissa da objetividade) e aspirações revolucionárias ou, ao menos, reformistas. Havia, de fato, um fim político para alguns de nós e não quero negar a sua contínua importância: levar em consideração as histórias dessas vidas, tornando-as visíveis, como uma forma de corrigir o registro de privilégio e de poder que tipicamente as excluía, como um modo de estabelecer agência no presente através da identificação com exemplos do passado.<sup>6</sup> Mas a ênfase estava na nossa semelhança com o passado, não na nossa diferença em relação a ele; na continuidade e na universalidade de categorias como classe, raça e gênero. No campo da história, a segunda onda do feminismo criticava a exclusão das mulheres, mas era reticente à sua teorização. A teorização que existia invocava com mais frequência as estruturas universais do patriarcado e da dominação masculina. Mesmo “gênero” rapidamente se tornou sinônimo, se não de “mulheres”, então de uma já conhecida relação desigual entre os sexos. Era um rótulo útil cuja aplicação nos tranquilizava em vez de nos incomodar, transformando perguntas, antes mesmo de serem formuladas, em respostas.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Para uma crítica vigorosa disso, Rancière (1981). Ver também: Scott (2000).

<sup>7</sup> Prefácio para a Segunda edição de: Scott (1999).

A grande preocupação, porém, tem sido com a “objetividade”. É claro que se admite que a verdadeira objetividade é impossível, mas o propósito é chegar o mais próximo possível dela. Ou ter a aparência de estar próximo, uma aparência criada precisamente por rejeitar qualquer indício de predisposição filosófica, qualquer teoria explícita do comportamento humano (mesmo quando há uma escondida nas entrelinhas); uma aparência obtida pela insistência de que os sujeitos humanos agem com pleno domínio de suas intenções, de que as palavras significam literalmente o que dizem e de que “natureza” ou “experiência” são categorias transparentes, fora do alcance da política, da filosofia ou da “teoria”. Leiam os discursos dos presidentes da American Historical Association desde a sua fundação em 1884; com poucas exceções, eles tratam de questões substantivas, talvez sobre prática ou método, mas não sobre teoria. Uma das exceções é Carl Becker, que foi condenado por muitos de seus colegas por suas fortes preocupações filosóficas; na verdade, os seus críticos pensavam que ele sequer deveria ser considerado um historiador. Voltemos ao ataque mal-informado de Lawrence Stone a Michel Foucault nas páginas da *New York Review of Books*. Stone rejeita Foucault como um pretense [*pretendu*] historiador.<sup>8</sup> Embora, para fazer isso, conteste alguns dos fatos apresentados por Foucault, é o desafio epistemológico que, para Stone, o coloca fora da companhia dos historiadores. Leiam, em periódicos de história, as resenhas negativas ou ambivalentes de livros e artigos que endossam um “giro linguístico”; elas procuram ocorrências “objetivas” que possam ser consideradas como escapando à mediação da linguagem – catástrofes naturais, mortes horríveis, doença, diferenças sexuais.<sup>9</sup> Ouçam Lynn Hunt e Joyce Appleby, apóstolos, mesmo no final do século XX, desse “sonho nobre” – a objetividade especial almejada pelos historiadores.<sup>10</sup> Ainda em 2004, em uma edição temática da revista *History and Theory*, historiadores discutem ansiosamente o lugar da ética na escrita da história. Apesar de a maioria argumentar contra o que agora deve ser um espantinho – a ideia de que “as avaliações morais estão fora de quaisquer responsabilidades que os historiadores devem assumir” –, eles o fazem sem questionar o significado da moralidade que consideram ser um conjunto de crenças compartilhadas e autoevidentes.<sup>11</sup> De fato, para a maioria desses autores, “ética” refere-se a um sistema fechado de avaliação, no qual categorias fixas de “o bom” e “o justo” são aplicadas a eventos e ações do passado. O tipo de exame autorreflexivo das próprias categorias morais do historiador (exigido pelos pós-estruturalistas) está em grande parte ausente nessa tentativa de conciliar ética e objetividade histórica.

Há outra maneira menos conflituosa em que a insistência da história no objetivo empírico resiste à teoria. Essa resistência assume a forma de uma aceitação superficial do vocabulário da teoria a serviço da sua domesticação. Pensem em todos os livros e artigos que começam com grandes acenos à teoria e, em seguida, apresentam narrativas históricas totalmente previsíveis que nos dizem que “raça”, “classe” ou “gênero” (ou qualquer outra categoria de identidade) é o efeito previsível do capitalismo ou do patriarcado ou do imperialismo ocidental ou de suas consequências pós-coloniais. O questionamento dessas categorias, exigido pela “teoria” para a qual se estaria

<sup>8</sup> Stone (1982); Foucault (1983). Na conversa com Stone, Foucault responde, furioso, que suas notas de rodapé provam suas credenciais como historiador.

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, Toews (1987); Sewell, Jr, (1989). Ver também Scott (1991).

<sup>10</sup> “*That noble dream*” [O nobre sonho] se refere ao livro de Novick (1988).

<sup>11</sup> *Historians and Ethics* (2004).

acenando, está ausente. É como se os requisitos da disciplina anulassem os efeitos potencialmente desestabilizadores da teoria, cegando o historiador para as tarefas críticas que a teoria impõe. Em nenhum lugar isso é tão claro como na apropriação indevida de parte da terminologia do pós-estruturalismo, esvaziando os instrumentos conceituais críticos de sua força. Veja-se a palavra “desconstrução”, repetidamente usada de modo equivocado como sinônimo de “examinar” (talvez de “analisar”), mas sem nenhuma noção de como realizar a interrogação crítica da metafísica, que era o objetivo do trabalho de Derrida.

Talvez seja de se esperar que o ânimo antimarxista da maioria dos historiadores tradicionais nos Estados Unidos assume a forma de uma resistência à teoria e de um apoio à “objetividade” como padrão para a prática, porque, entre outras coisas, a objetividade é considerada um antídoto para a política (de esquerda). É desconcertante, no entanto, encontrar marxistas que também condenam o pós-estruturalismo como uma traição da verdade, fazendo eco aos comentários de Hobsbawm em seu manifesto recente, no qual culpa amargamente os “pós-modernistas” (e os grupos identitários que eles geraram: “nacionalistas, feministas, gays, negros e outros”) pelo fracasso do movimento da classe trabalhadora que ele apoiou com tanto fervor (Hobsbawm 2004, 1, 20, 21). Antes de ter sido transformada em ortodoxia, a escrita de Marx era precisamente uma afirmação da crítica – das categorias naturalizadas da economia política e da história oficial da política oferecida pelos regimes liberais burgueses, mas também das suas próprias categorias analíticas. É desanimador que os seus adeptos hoje não consigam ver o seu parentesco com o pós-estruturalismo. Isso diz algo sobre a maneira como perderam o contato com a tradição da crítica, da qual um aspecto importante era a autocrítica – tão vital para o trabalho mais rico de Marx e de muitos dos seus seguidores.

## CRÍTICA

A crítica [*critique*] muitas vezes é considerada de forma equivocada como sinônimo de criticismo [*criticism*], mas ela tem um significado mais preciso e sistemático. A minha definição se baseia na crítica literária Barbara Johnson, que escreve:

Uma crítica de qualquer sistema teórico não é um exame de suas falhas e imperfeições. Não é um conjunto de observações críticas destinadas a melhorar o sistema. É uma análise que se concentra nos fundamentos da possibilidade do sistema. A crítica faz uma leitura retrospectiva do que parece natural, óbvio, autoevidente ou universal, a fim de mostrar que essas coisas têm a sua história, suas razões para serem como são, seus efeitos sobre o que se depreende delas e que o ponto de partida não é um dado (natural), mas uma construção (cultural), geralmente cega para si mesma (Johnson 1981, XV).<sup>12</sup>

O objetivo da crítica é tornar esses pontos-cego visíveis a fim de criar uma abertura para que um sistema mude. Não para substituir o que existe por um plano ideal bem formulado, mas para abrir a possibilidade de pensar (e, portanto, agir) de forma diferente. Na caracterização da crítica oferecida por Theodor Adorno, “o pensamento aberto aponta para além de si mesmo” (Adorno 1998, 293).

---

<sup>12</sup> Ver também: Johnson (1994).

Há muito tempo a crítica é associada aos filósofos: Platão, Kant, Hegel, Marx, a Escola de Frankfurt, Nietzsche, para citar apenas alguns. Pelo menos desde o século XIX, porém, a sua preocupação também tem sido com a *história*, com a especificação e a análise dos contextos sociais e políticos mutáveis nos quais os conceitos fundamentais são empregados. A crítica de Hegel a Kant e a crítica de Marx a Hegel envolveram dar atenção às bases sociais de uma moralidade que Kant (e o Iluminismo) considerava universal. De maneiras diferentes, Hegel e Marx historicizaram as normas que Kant se recusou a questionar. Nietzsche também demandou uma crítica de “todos os valores morais” por meio da investigação de suas genealogias: “Precisamos conhecer as condições nas quais eles surgiram, como se desenvolveram e se modificaram” (Nietzsche 1956). A moralidade, argumentou ele, era um sintoma cujas condições precipitantes deveriam ser elucidadas, bem como suas consequências e efeitos – tanto o sintoma quanto os seus efeitos eram, acima de tudo, questões da história. Nietzsche, no entanto, também advertiu contra a influência paralisante das histórias tradicionais que ofereciam “o prazer de saber que não se é um ser puramente arbitrário e fortuito, mas que se vem de um passado de que se é herdeiro, flor e fruto” (Nietzsche 1980, 20). Quando “os mortos enterram os vivos”, escreveu, futuros criativos se tornam impossíveis (18) “Quase parece que a tarefa é proteger a história para que nada possa resultar dela, a não ser estórias, mas de forma alguma eventos que façam história [*history-making events*]”! (29).

A relação entre a história e os eventos históricos era clara para Marx: “A tarefa imediata da filosofia, que está à serviço da história”, escreveu ele em sua *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* (1843), “é desmascarar a autoalienação humana na sua forma secular, agora que ela foi desmascarada em sua forma sagrada” (Tucker 1978, 54). A maneira de fazer isso não era abstratamente com conceitos filosóficos *a priori*, mas concretamente por meio da análise de situações históricas existentes. Isso exporia os processos dialéticos imanentes à realidade e, assim, desafiaria a ideia de que o mundo consistia em essências fixas e verdades eternas. Para Marx, a escrita da História era uma das formas que a crítica poderia assumir.

Assim como para Marx, para Adorno, a história definia os conceitos que os filósofos poderiam usar: “O que quer que ocorra no interior do conceito sempre reflete algo do movimento da realidade” (Adorno 1998, 10). O que Adorno chamou de “história crítica” (uma parte da teoria crítica que ele e seus colegas da Escola de Frankfurt elaboraram) tinha como objetivo desmascarar as pressuposições não examinadas (inclusive as dos próprios historiadores críticos) que serviam para legitimar a desigualdade social.<sup>13</sup> Ele questionou as suposições a respeito dos vínculos necessários entre o passado e o presente (que poderiam ser apenas uma projeção das concepções contemporâneas sobre o passado, uma ilusão de continuidade), enfatizando, ao contrário, a descontinuidade. David Hoy escreve sobre Adorno,

O efeito da história crítica é temporal: ela concentra a nossa atenção no presente. No entanto, a história crítica não faz isso nem com a intenção racionalista de fazer o presente parecer a culminação de tudo o que aconteceu antes nem com a intenção neoconservadora de preservar o *status quo*. Ao invés disso... a intenção é garantir que o presente ainda esteja aberto ao futuro, a despeito da sua conexão problemática com o passado (Hoy; McCarthy 1994, 139).

<sup>13</sup> O impulso emancipatório da teoria crítica era claro. Para outro exemplo, ver: Horkheimer (1972).

A ideia de se manter aberto ao futuro está no cerne da crítica e a define como um projeto ético, embora muito diferente daquele associado à objetividade. A ética da objetividade, defendida pela direita ou pela esquerda, promove uma agenda fechada; ela é política e metodologicamente conservadora, quer ofereça uma visão romantizada das lutas de mulheres e homens trabalhadores, quer enalteça o heroísmo individual de líderes nacionais. A ética da crítica, por outro lado, consiste em seu compromisso com uma *história indeterminada*. Os seus críticos geralmente descartam esse aspecto da crítica como um tipo de negativismo (os pós-estruturalistas costumam ser denunciados como niilistas) porque ela não oferece nenhum mapa claro, nenhum plano para o que está por vir. Os proponentes da crítica respondem que esse é exatamente o seu valor. Kant defendeu a utilidade “puramente negativa” da crítica como uma forma de elucidar a razão e mantê-la livre de erros. O seu propósito, escreveu ele, “não é o de ampliar o conhecimento, mas apenas corrigi-lo e fornecer um marco do valor, ou da falta de valor, de todo conhecimento *a priori*” (Kant 1965, 59). Ainda que os críticos de Kant tenham rejeitado a ideia de um corpo finito de conhecimento, eles endossaram a utilidade negativa da crítica. Marx, conclamando para “uma crítica implacável de tudo o que existe” (1844), elogiou a ideia de que os reformadores não deveriam ter uma noção clara do que seria o futuro.

Contudo, isso é justamente a vantagem da nova tendência: o fato de não tentarmos prefigurar dogmaticamente o futuro, mas quisermos encontrar o novo mundo apenas através da crítica ao antigo... Nós devemos enfrentar o mundo não como doutrinadores... Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir de seus próprios princípios... Nós apenas mostramos ao mundo aquilo pelo que está lutando, e a consciência é algo que o mundo deve adquirir, goste ou não (Tucker 1978, 13, 14-15).

Com a “consciência” viria o abandono da ilusão e a capacidade de mudar as circunstâncias que produziam alienação; o que seguiria seria inevitavelmente emancipatório, mas sua forma não poderia ser prescrita. Marx, assim como Adorno, associou a prescrição ao dogmatismo: “Uma filosofia que se propusesse como total, como um sistema, tornar-se-ia um sistema ilusório” (Adorno 1998, 7). Adorno viu o apelo à “crítica construtiva” como uma contradição que minaria a sua força: “nem sempre é possível acrescentar à crítica a recomendação prática imediata de algo melhor” (Adorno 1998, 281). Na verdade, “a intolerância repressiva ao pensamento que não seja imediatamente acompanhado de instruções para a ação está se funda na ansiedade” (Adorno 1998, 290). Afinal de contas, a importância da crítica reside precisamente no “poder de resistir às opiniões estabelecidas e às instituições existentes” e, ao mesmo tempo, de refletir sobre si mesma (Adorno 1998, 281). “Um pensamento filosófico adequado não é apenas crítico do *status quo* e de sua réplica reificada na consciência, mas é igualmente crítico de si mesmo” (Adorno 1998, 133). Essa resistência implacável às práticas comuns e suas justificativas era, para Adorno, “essencial para a democracia”.

A democracia não apenas exige a liberdade de criticar e necessita de impulsos críticos. A crítica é a única coisa que pode realmente definir a democracia. Isso pode ser lembrado pelo fato histórico de que a crítica sempre esteve no centro da noção de separação de poderes que sustenta qualquer democracia, desde Locke e Montesquieu, passando pela constituição americana até os dias de hoje (Adorno 1998, 281).

Da associação proposta por Adorno entre a crítica aberta e a democracia à conexão semelhante estabelecida por Jacques Derrida, não é um salto muito grande. (Embora eu deva acrescentar aqui que Adorno teria muitas críticas a Derrida, assim como Derrida teve a Adorno – não pretendo insistir na semelhança entre suas filosofias, mas no compromisso compartilhado com a ideia de filosofia como crítica) (Derrida 2002a). No começo dos anos 1980, escrevendo “em defesa da filosofia”, isto é, em defesa do tipo de pensamento definido como crítica, Derrida afirmou: “O ‘pensamento’... deve até mesmo, em nome de uma democracia que ainda está *por vir* como possibilidade desse ‘pensamento’, interrogar incessantemente a democracia *de fato*, criticar as suas determinações atuais, analisar sua genealogia filosófica, em suma, desconstruí-la” (Derrida 2002b, 42). Por “desconstruir”, Derrida entendia localizar os seus pontos cegos, descobrir os seus limites, pensar criticamente sobre as suas operações, não para dismantelar a democracia, mas para melhorá-la de maneiras ainda desconhecidas.

A despeito das várias diferenças importantes entre eles, esses filósofos se entendem como parte de uma tradição filosófica na qual a crítica é o meio [*medium*]. Adorno expõe isso de modo sucinto: “Somente a crítica, como unidade do problema e de seus argumentos, e não a adoção de teses recebidas, lançou as bases para o que pode ser considerado a unidade produtiva da história da filosofia” (Adorno 1998, 8). E Derrida oferece a metáfora da alavanca que, de acordo com Alexander Dickow, “empurra ou propulsiona os leitores para um novo esforço interpretativo” (2005, 14).<sup>14</sup> Embora a insistência desses mesmos filósofos na história como contradição e descontinuidade pareça se contrapor à noção de tradição, o compromisso com a crítica, entendida instrumentalmente como um incentivo negativo, mas produtivo, para a ação, oferece uma maneira de compreender seu significado. Para os historiadores, há um duplo desafio aqui: escrever o tipo de história que irá servir como uma alavanca, desenterrando as premissas fundacionais sobre as quais repousam nossas verdades sociais e políticas, a fim de (e essa é a segunda parte do desafio) abrir espaço para as operações de uma história cuja direção não pode ser determinada e cujo fim nunca chegará. Meu argumento é que o pós-estruturalismo fornece tal alavanca; que ele oferece um modo de revitalizar a investigação histórica em um mundo pós-moderno e pós-colonial.

---

<sup>14</sup> Alexander Dickow oferece uma discussão elucidativa. Veja também Derrida (2002b, 110-11): “Agora, quando alguém se pergunta como se orientar na história, na moralidade ou na política, as discórdias e decisões mais sérias têm, me parece, menos a ver com os fins do que com as alavancas”.

## A GENEALOGIA DE MICHEL FOUCAULT

Uma das grandes contribuições de Michel Foucault foi teorizar a ideia de história crítica e operacionalizá-la para demonstrar em estudos específicos como ela poderia ser feita. (Concentro-me em Foucault porque o seu interesse na história como crítica era muito evidente e não porque eu queira limitar nossas possibilidades apenas à sua abordagem. Minha intenção é a exemplificação e não a prescrição).

A genealogia foi o nome dado por Foucault à sua história crítica. “A crítica não será mais praticada na busca por estruturas formais com valor universal, mas sim como uma investigação histórica dos eventos que nos levaram a nos constituir e nos reconhecer como sujeitos do que estamos fazendo, pensando, dizendo” (Foucault 1997, 315).<sup>15</sup> Em contraste com as explorações de Kant sobre os limites da razão, Foucault tinha um objetivo diferente, que ele compartilhava com Nietzsche: escrever a história que “serve para mostrar como aquilo-que-é nem sempre foi” e, assim, mostrar “por que e como aquilo-que-é pode não ser mais aquilo-que-é” (Hoy; McCarthy 1994, 48). Os conceitos dominantes da modernidade, começando com a razão, deveriam ser historicizados, tratados não como categorias transcendentais cujo significado essencial aguardava as investigações dos filósofos, mas como tentativas de seres humanos historicamente situados de definir e redefinir quem eles eram. Deixemos que outros teorizem sobre a razão; Foucault se propôs a escrever sua história não ecoando as palavras de seus profetas, mas observando a contenção da loucura – uma tentativa tanto intelectual quanto institucional, argumentou ele, de fortalecer a razão como a autodefinição do homem. Essa atenção ao papel da diferença na construção do sentido é uma das marcas registradas da história pós-estruturalista.

Depois da razão, Foucault escreveu sobre disciplina e sexualidade e sobre o surgimento das ciências humanas na enunciação do sujeito moderno. A história em si não escapou de sua atenção; na verdade, ele argumentou que as formas históricas de pensar eram elas próprias condicionadas pelo tempo. No século XIX, “a história... não deve ser entendida como uma compilação de sucessões ou sequências de fatos tal como ocorreram; é o modo de ser fundamental das empiricidades... Como é o modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a história se tornou o elemento incontornável do nosso pensamento” (Foucault 1994, 219). O interesse de Foucault estava no modo como diferentes épocas se colocavam problemas e encontravam soluções para si mesmas; o modo como algumas soluções pareceram inevitáveis e necessárias, enquanto outras foram desconsideradas ou rejeitadas. No que chamou de “a profusão de eventos perdidos”, Foucault questionou a autoproclamada inevitabilidade de qualquer sistema social ou moral (Foucault 1977, 146). David Hoy chama isso de “história da problematização” (Hoy; McCarthy 1994, 163). A intenção, é claro, era tratar nossas compreensões atuais de nós mesmos como efeitos de processos de solução de problemas, processos que articulavam relações de poder conforme identificavam objetos de conhecimento. Outra maneira de colocar isso é dizer que o que contava como história era uma série de mudanças interpretativas descontínuas:

---

<sup>15</sup> Ver também: Foucault (2002).

Se a interpretação fosse a exposição lenta do significado escondido em uma origem, então somente a metafísica poderia interpretar o desenvolvimento da humanidade. Mas se a interpretação for a apropriação violenta ou sub-reptícia de um sistema de regras, que em si não possui um significado essencial, a fim de impor-lhe uma direção, de curvá-lo a uma nova vontade, de forçar a sua participação em um jogo diferente e de submetê-lo a regras secundárias, então o desenvolvimento da humanidade é uma série de interpretações. O papel da genealogia é o de registrar sua história: a história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, a história do conceito de liberdade ou da vida ascética; como eles representam o surgimento de diferentes interpretações, deve-se fazer com que apareçam como eventos no palco do processo histórico (Foucault 1977, 151-152).

Na medida em que as interpretações eram um processo contínuo e ilimitado – o produto de um desejo humano irrefreável por conhecimento – a genealogia poderia provocar esse desejo mais do que satisfazê-lo. Quando qualquer ideia tida como certa ou fato estabelecido é entendido como uma interpretação da realidade, em vez da própria realidade, a sua história pode ser escrita especificando suas operações e ressuscitando suas alternativas esquecidas. Não se trata, portanto, de uma consequência inevitável da marcha do tempo, mas de um conjunto de opções que prevaleceu por meio da exclusão de outras. O resultado desse tipo de investigação é uma abertura para a reinterpretção.

A história se torna “efetiva” na medida em que introduz a descontinuidade em nosso próprio ser... A história “efetiva” priva o eu da estabilidade reconfortante da vida e da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim milenar. Ela desenraizará suas fundações tradicionais e perturbará sem descanso a pretensa continuidade. E isso porque o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar (Foucault 1977, 154).

A história-como-crítica de Foucault proporciona uma alavancagem (“desenraizar”, “cortar”) para um futuro não especificado.

Muitos historiadores, não percebendo o ímpeto epistemológico crítico da obra de Foucault, ora discordaram da sua escolha do tema, periodização ou fatos (em um esforço para desacreditá-lo), ora (em um esforço para imitá-lo) leram a sua obra tematicamente como um chamado para estudar mais hospícios, prisões ou normas sexuais, mas agora em uma perspectiva comparativa. Entre os imitadores estão aqueles que usam termos como “desejo” ou “o sujeito” como rótulos ao invés de alavancas para escavar o significado. Ou ainda aqueles que invocam o “poder” como se fosse uma entidade definível, em vez de uma relação constituída, confirmando as objeções de alguns que insistem que a atenção de Foucault à constituição relacional do poder nos distrai, em muitos domínios, de suas localizações institucionais “reais”, especialmente o Estado. Acho que isso é não entender o ponto; é interpretar mal sua tentativa de teorizar a crítica como uma operação da escrita da história. Essa operação, ele nos diz, deve começar com uma pergunta: “No que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual lugar é ocupado pelo que é singular, contingente e o produto de restrições arbitrarias?” (Foucault 1997, 315) A busca de respostas para essa pergunta pode assumir a forma de mais perguntas. O que é considerado universal? (Aqui as verdades humanas universais do Iluminismo são tratadas como produtos mutáveis da história). Como a natureza (ou qualquer outra essência inviolável – cultura ou continuidade histórica, por exemplo) foi evocada para estabelecer a necessidade de certas exclusões e de comportamentos sociais

obrigatórios? Como os objetos de conhecimento se tornam temas políticos, legais, sociais ou econômicos? Essas perguntas não têm a pretensão de ter respostas gerais; em vez disso, elas nos direcionam para investigações históricas concretas – investigações que podem oferecer explicações diferentes das de Foucault, modos diferentes de entender as dimensões psicológicas da formação do sujeito, por exemplo. No entanto, o ponto crucial é que o objetivo dessas investigações não é estabelecer padrões atemporais da conduta humana, mas justamente historicizar nossa crença em tais padrões e nas categorias nas quais eles se fundamentam. “Nós queremos que os historiadores confirmem a nossa crença de que o presente se baseia em intenções profundas e necessidades imutáveis. O verdadeiro senso histórico, porém, confirma nossa existência em meio a inúmeros eventos perdidos, sem um marco ou ponto de referência” (Foucault 1977, 155). Alcançar esse ‘verdadeiro senso histórico’ significava recusar as abordagens e análises de outros historiadores. “Mesmo que eu me refira e use muitos estudos históricos, sempre faço a minha própria análise histórica nas áreas que me interessam” (Foucault 2001, 895).

O interesse de Foucault na constituição do sujeito humano tem sido interpretado, às vezes, como uma negação da agência quando, na verdade, o seu objetivo é explicar como a agência é estabelecida, como os conceitos estruturam a nossa compreensão de nós mesmos e dos outros, como os traços e as características atribuídos a diferentes tipos de pessoa surgiram, como eles afetam o comportamento e como mudam. No lugar do indivíduo autônomo, de livre vontade do individualismo liberal, cuja agência é inerente à sua humanidade, temos um indivíduo cujo próprio eu [*self*] é articulado – conceitualizado – socialmente, através da linguagem, o resultado de processos históricos que precisam ser explorados. A ênfase no discurso foi uma das maneiras pelas quais Foucault se diferenciou dos filósofos da Escola de Frankfurt que, segundo ele, não deram a devida importância a conceitos e a ideias. Para Foucault, “levar em consideração o que se passa na cabeça de alguém, ou de uma série de indivíduos, ou no discurso que eles defendem, é efetivamente parte da história: dizer alguma coisa é um evento [*dire quelque chose est un événement*]” (Foucault 2001, 895).

Foucault falava do sujeito, não do eu [*self*], como uma maneira de insistir no processo que submetia os indivíduos a certos constrangimentos, mesmo quando os definia como agentes com livre arbítrio. Aqui, também, ele rejeitou a definição humanista do sujeito da Escola de Frankfurt, porque ela endossava a ideia de que havia uma essência do humano. “Eu não acho que a Escola de Frankfurt conseguiria admitir que o que temos de fazer não é recuperar a nossa identidade perdida ou liberar nossa natureza aprisionada, ou encontrar a verdade fundamental sobre nós mesmos, mas seguir em uma direção completamente diferente... Temos que produzir algo que não existe ainda e do qual não temos a menor ideia do que será” (Foucault 2001, 893). Nas palavras de um de seus entrevistadores italianos, a questão para Foucault era “pensar sobre as origens do homem em um sentido histórico-genealógico e não em termos metafísicos” (Foucault 2001, 894). O homossexual é um exemplo disso. Foucault insistiu que, embora o comportamento entre pessoas do mesmo sexo tenha existido por séculos, a noção de que esse comportamento fosse praticado por uma pessoa cujo próprio ser era definido por sua sexualidade – que carregava a identidade do “invertido” ou “homossexual” – era uma concepção do final do século XIX.<sup>16</sup> A atribuição de uma identidade transformou os homossexuais em objetos da

<sup>16</sup> Houve debate sobre esse momento. Entre eles, ver: Eribon (2003)

ciência e em sujeitos de direito e, dessa forma, forneceu as bases para a identificação coletiva e, eventualmente, para a ação política. Podemos citar outros exemplos, inclusive alguns não mencionados diretamente por Foucault. Esse é o caso das feministas, cuja agência (e consequentes ações “ilegais”), como argumentei em outro lugar, foi estabelecida precisamente por sua exclusão como cidadãs na era das revoluções democráticas (Scott 1996). Ou as mulheres trabalhadoras que, embora tenham existido nas fileiras de trabalho remunerado por séculos, tornaram-se um problema (e, portanto, sujeitos de direito e também potenciais “heroínas de suas próprias vidas”) apenas no contexto do crescimento urbano e industrial de meados do século XIX, das ideologias da domesticidade e das novas preocupações com a forma que a divisão sexual do trabalho deveria assumir (Scott 1993). Ao perguntar *como* os homossexuais ou as mulheres trabalhadoras (para citar apenas um dos muitos exemplos) se tornaram um problema – em vez de presumir que eles sempre o foram – podemos historicizar essas categorias de identidade e, com isso, a questão da agência, e estabelecer, no processo, uma distância crítica não apenas do século XIX, mas também do nosso próprio tempo.

É a amplitude da teorização de Foucault da história como crítica – a natureza ilimitada de sua possibilidade – que a torna tão atraente. Não só todos os conceitos dominantes podem ser colocados em jogo (a casa, o individual, o eu [*self*]), a responsabilidade moral dos pais, o incesto e até mesmo as experiências corporais como a febre), mas também a ideia de seu significado transhistórico. “Nada no homem – nem mesmo o seu corpo – é suficientemente estável para servir de base para o autorreconhecimento ou para a compreensão de outros homens” (Foucault 1977, 153). Se todas as reivindicações de universalidade fossem questionadas, teríamos então uma forma de pensar que vai além das pressuposições da história liberal [*Whig*] não apenas sobre o progresso, mas também sobre o caminho inevitável que a modernidade deveria seguir (para o secularismo, a “civilização” e uma homogeneidade crescente de valores e culturas). Foucault já foi acusado de etnocentrismo, porque não expandiu as suas histórias para além do Ocidente (na verdade, muitas vezes nem mesmo além da França), mas isso não está totalmente certo. Seu trabalho sobre a Grécia Antiga dificilmente é sobre “o Ocidente”, e seus textos sobre o Irã na época da revolução contra o Xá buscavam compreender o novo papel da religião na política do país em 1978.<sup>17</sup> Apesar de sua *História da Sexualidade* ter sido criticada por negligenciar tanto o gênero quanto a raça na construção dos discursos e dos sujeitos sexuais, na verdade, ela dá atenção a ambos. “A partir da segunda metade do século XIX”, escreve ele, “a temática do sangue foi convocada, por vezes, para emprestar todo o seu peso histórico para a revitalização do tipo de poder político que era exercido por meio dos dispositivos da sexualidade. O racismo tomou forma nesse momento (o racismo na sua versão estatista, moderna e ‘biologizante’)” (Foucault 1980, 149). Mesmo sem esses exemplos, porém, o meu ponto principal é que objeções de caráter temático não devem impedir o nosso uso de suas ferramentas conceituais críticas. Independentemente de *ele* ter ou não abordado o assunto da maneira abrangente como seria desejável, Foucault *nos* permitiu pensar sobre a crise atual do universalismo ocidental e as formas como a sua definição do “problema” do Irã (por exemplo) não se baseia em essências, mas em aplicações estratégicas de conceitos essencializados em circunstâncias históricas específicas.

<sup>17</sup> Ver: Afary & Anderson (2005). Ver também: Mishra (2005, 15-18).

Os pressupostos nos quais se apoia a história crítica foucaultiana parecem deixar alguns historiadores desconfortáveis, talvez por serem tão claramente articulados ou talvez porque criem embaraço a qualquer noção de que a objetividade – pura ou qualificada – seja possível. O que devemos fazer então com a verdade? Como podemos argumentar se não somos capazes de “provar” a validade de nossas afirmações com o que agora (na ciência e na história) tem sido chamado, cada vez mais, de informação “baseada em evidências”? Eu argumentaria que há, sim, evidência para Foucault; é a evidência da linguagem, dos conceitos, tomados não para refletir a realidade, mas para estruturá-la, para torná-la visível, efetiva e ativa nas instituições e na organização social. E há fatos e até mesmo a “verdade”, embora a verdade seja definida como um sistema de normas compartilhadas em vez de uma entidade transcendente; ela é definida diferencialmente em relação a coisas que são consideradas falsas. Desse modo, Foucault reestrutura o conceito de objetividade, abrindo-o para o questionamento crítico.

A própria questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro e de se opor à aparência, a maneira pela qual ela se desenvolveu (inicialmente acessível aos sábios, depois removida pelos homens de piedade para um mundo inatingível, onde desempenhou o papel duplo de consolação e de imperativo, rejeitada enfim como uma noção inútil, supérflua e por toda parte contradita) – tudo isso não é uma história, a história de um erro que tem o nome de verdade? (Foucault 1977, 144).

A ideia de que o significado é estabelecido diferencialmente não é uma invenção de Foucault, mas, como Ermarth e outros argumentaram, é totalmente consistente com as teorias da relatividade (Einstein) e da linguística (Saussure) do começo do século XX – teorias que deram início à época conhecida como pós-modernidade (Ermarth 2004, 68-75). A obra de Foucault baseia-se na premissa de que a relação entre as palavras e as coisas é interativa, e não de espelhamento; ela é estabelecida de forma diferencial – a questão é “de que maneira?” – e mutável. Assim – e esse é o convite para pensar criticamente – o historiador precisa investigar essa relação em vez de presumir a sua transparência. Ou, para retornar à metáfora da alavanca de Derrida, ele/ela precisa desenterrar as questões incômodas sobre o que parece certo ou estabelecido a fim de possibilitar novos esforços interpretativos – e, portanto, novos futuros.

## A PAIXÃO PELA CRÍTICA

Não há dúvida de que a crítica é incômoda – e não apenas para os historiadores. Submeter o que já foi dado como certo a um novo exame é desconcertante e desestabilizador. Em uma passagem que citei anteriormente, Adorno atribuiu à ansiedade a intolerância com relação à ausência de um novo plano para o futuro por parte do pensamento crítico. Uma ansiedade que, poderíamos dizer, segundo Jacques Lacan, serve tanto como um obstáculo quanto uma defesa contra o desejo. Na verdade, eu gostaria de argumentar, seguindo Wendy Brown e Janet Halley, que escreveram uma introdução persuasiva para um volume de ensaios chamado *Left Legalism/Left Critique* [*Legalismo de esquerda/Crítica de esquerda*], que o desejo anima a crítica e, portanto, produz prazer. Não se trata de prazer como conforto ou segurança, ou, nos

termos de Elizabeth Weed (2005), “consolo”; em vez disso, trata-se do “choque do novo”, o efeito desnorteador de uma perspectiva diferente, a emoção de pensar além das fronteiras estabelecidas. “O trabalho de crítica”, escrevem Brown e Halley, “é potencialmente sem limites ou fim” (Brown; Halley 2002, 26). Como tal, ele “arrisca a abertura de novas modalidades de pensamento e de possibilidade política e, ainda, oferece a oportunidade de um imenso prazer – político, intelectual e ético” (Brown; Halley 2002, 29). Essa caracterização da crítica utiliza a linguagem do desejo: é um “espírito estimulante”, produz “euforia”; a busca desse “prazer em si [é] uma fonte crucial de motivação política” (Brown; Halley 2002, 32).

Brown e Halley não são as primeiras a comparar a crítica com o desejo; de fato, isso aparece nos escritos dos filósofos que tenho considerado aqui. Alguns deles veem a crítica como um efeito do desejo, enquanto outros equiparam os dois. Seja qual for o caso, a associação complicada entre desejo e crítica explica, por um lado, a impossibilidade da objetividade desinteressada e, por outro, a associação da crítica com o perigo e a ruptura. A paixão, é claro, tem uma genealogia complexa, que Albert Hirschman (1997) detalhou em seu clássico *As paixões e os interesses*. A “paixão” com a qual a modernidade se preocupa não pode ser prevista nem contida. Quando Derrida nos remete à *Metafísica* de Aristóteles – “Todos os homens, por natureza, têm o desejo de conhecer” – ele assim o faz para estabelecer uma ideia própria: “O prazer das sensações inúteis explica o desejo de conhecer por si mesmo” (Derrida 2002, 130-131). Kant acreditava que havia uma disposição humana inata para levar o pensamento além de seus limites estabelecidos: “O homem”, ele escreveu, “tem uma necessidade interior de ponderar questões que não podem ser respondidas por nenhum uso empírico da razão ou por princípios daí derivados” (Kant 1965, 56). Nietzsche, que poderia muito bem ter discordado da essencialização do desejo de saber proposta por Kant (assim como teriam feito Foucault ou Derrida), associou a crítica à capacidade do pensamento de “se soltar e alcançar a liberdade” (Nietzsche 1980, 4). Adorno considerava esse tipo de pensamento “insaciável” – “sua aversão à satisfação rápida e fácil rejeita a sabedoria tola da resignação” (1998, 292). Ele equiparava o impulso insaciável que animava a crítica com a forma suprema da felicidade, a profunda satisfação que advém do fato de aprender a ver de modo diferente: “A felicidade que surge nos olhos da pessoa que pensa é a felicidade da humanidade... O pensamento é a felicidade, mesmo quando define a infelicidade: ao enunciá-la” (Adorno 1998, 293). Freud vinculou o prazer associado ao desejo de conhecimento explicitamente ao sexo. Ele identificou “um instinto por saber ou pesquisa”, presente em crianças entre três e cinco anos de idade, que se originava de sua curiosidade sobre o sexo: “O instinto de saber das crianças é atraído, inesperadamente cedo e com intensidade, pelos problemas sexuais, e talvez seja inclusive despertado por eles” (Freud 1975, 60). Não é surpreendente encontrar Freud transformando o conhecimento e o desejo em sinônimos, embora tenha sido Marx quem disse isso de forma mais eloquente e sucinta: “A crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão” (Tucker 1978, 55).

Essa é a paixão que Foucault descreve no Prefácio de *As palavras e as coisas*. É surpreendente – simultaneamente agradável e desconcertante:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro... Esse texto de Borges fez-me rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer (Foucault 1994, IX-XI).

O mal-estar, nos diz Foucault, tem várias fontes e não apenas o questionamento da crença de que os códigos fundamentais de nossa cultura refletem uma realidade empírica incontestável. O mal-estar é um sintoma de insegurança, de uma perda de marcadores familiares em um momento de surpresa. Como em qualquer paixão, os limites conhecidos são difíceis de discernir.

É tentador se livrar desse tipo de mal-estar mantendo-se fiel ao já conhecido, continuando a explorar com afinco o terreno familiar e, por meio dessa exploração, reafirmar os seus limites, fortalecendo as fronteiras existentes contra incursões indesejadas. Foucault não optou por esse tipo de segurança, preferindo ao contrário seguir o desejo até onde ele o levasse, mesmo que, ou talvez justamente porque, isso significasse ultrapassar o campo da história estabelecida. Para alguns de nós, seguir seu exemplo levou a desafios estimulantes. Resistimos ao que Robyn Wiegman (1999) chamou de “o impulso de reproduzir apenas o que achamos que já sabemos” e, em vez disso, questionamos os fundamentos do nosso conhecimento, tanto os relatos históricos quanto as categorias analíticas que estabeleceram sua inevitabilidade. Para as historiadoras feministas, como eu, isso significou não apenas restaurar a visibilidade das mulheres, mas – seguindo o incentivo de Denise Riley (1988) – tratar a própria categoria das mulheres como um objeto para o estudo histórico.<sup>18</sup> Esses esforços nem sempre foram bem recebidos; na verdade, às vezes provocaram o desprezo daqueles que defendem vigorosamente uma crença inquestionável na existência real e eterna das mulheres e em sua agência como pilares de um único e verdadeiro feminismo. Se entendermos esse desprezo como uma expressão de desconforto ou ansiedade, podemos entendê-lo também como um recuo ou resistência à crítica. Esse recuo é uma grande lástima, uma vez que o feminismo historicamente extraiu sua força e sua influência do seu próprio desejo de questionar as “categorias fundamentais, a metodologia e a autocompreensão da ciência e da teoria ocidentais” (Benhabib; Cornell 1987, 1). Em minha opinião, é um sinal dos tempos que algumas feministas pareçam agora ter se afastado dessa posição ou a consolidado em uma ortodoxia que recusa o tipo de autoexame contínuo exigido pela crítica.

---

<sup>18</sup> Veja também seu Riley (1992).

## A ÉTICA DA CRÍTICA

Embora a crítica tenha sido desconsiderada por ser negativa e impraticável, ela é, na verdade, motivada por um desejo de mudança – uma mudança que nem sempre é “progressista” ou “de esquerda”; há críticas da direita também, embora meu foco aqui tenha sido as da esquerda. O objetivo da crítica é tornar as coisas melhores. No nosso mundo, isso geralmente é definido em termos da realização dos ideais da sociedade democrática – liberdade, igualdade, justiça – ainda que sem nenhum plano pré-definido em mente. O pressuposto é de que qualquer autoridade legitimadora – mesmo uma fundada nesses ideais – se tornará tão investida em seu próprio poder que resistirá à inovação e tentará imobilizar a história; a abertura para um futuro diferente (e, por definição, melhor) é protegida (embora de forma alguma garantida) se a crítica puder continuar a operar. Os objetivos emancipatórios de Marx e Adorno eram claros (e elevar a consciência e, assim, mudar o destino daqueles oprimidos pelo capitalismo burguês), assim como os de Foucault quando ele recontou as histórias liberais dos Whigs como expressões do surgimento de novos regimes de poder. A intenção era demolir os limites estabelecidos em prol da “liberdade”.<sup>19</sup> “Corpos e prazeres”, o final enigmático do primeiro volume da *História da Sexualidade*, aponta na direção de uma maior liberdade de expressão sexual, mesmo que considere como certo que sempre haverá alguma forma de norma reguladora em operação que terá de ser submetida à crítica. “A crítica mais implacável”, escreveu Derrida na época da fundação do Collège de Philosophie – uma tentativa de institucionalizar a filosofia como crítica no interior e na contramão da filosofia acadêmica estabelecida –

a análise implacável de um poder de legitimação é sempre produzida em nome de um sistema de legitimação... Já sabemos que o interesse em pesquisas não legitimadas atualmente só encontrará seu caminho se, seguindo trajetórias ignoradas ou desconhecidas por qualquer poder institucional estabelecido, essa nova pesquisa já estiver em andamento e prometer uma nova legitimidade até que um dia, mais uma vez ... e assim por diante (Derrida 2002, 126-127).

A crítica nunca está satisfeita com os regimes que afirmam satisfazer seu desejo; a futuridade é garantida somente pela insatisfação persistente da crítica.

É aqui que entra a escrita da história. E, com ela, um tipo de ética diferente daquela com a qual os historiadores que escreveram na edição especial da *History and Theory* estavam preocupados. Não se trata de julgar se as ações de homens e mulheres no passado foram boas ou ruins considerando alguma perspectiva ética contemporânea (se, por exemplo, Sartre foi ou não um joguete voluntário dos comunistas, ou Fanon um homem inaceitavelmente violento, ou a escravidão uma instituição opressiva). É claro que os historiadores são livres para fazer tais julgamentos e basear seu trabalho neles, e esse trabalho geralmente tem uma repercussão política de importância inegável, tornando visíveis pessoas anteriormente ignoradas ou revisando as interpretações dominantes. Não estou defendendo o fim de estudos desse tipo; certamente precisamos deles. Não acho, porém, que eles sejam de fato uma crítica. Em vez disso, eles reafirmam de modo reconfortante nosso próprio senso de superioridade moral, nosso senso de quem somos.

<sup>19</sup> Sobre a conexão da crítica de Foucault com os movimentos políticos contemporâneos, consulte Eribon (2001, 9-18).

A crítica deve nos deixar desconfortáveis ao questionar quais são as fontes desses valores, como eles surgiram, quais relações eles constituíram, qual poder eles garantiram. Esse não é o tipo de negatividade que leva a negar o Holocausto ou a justificar a escravidão ou a opressão das mulheres. Não é nesse nível que a interrogação ocorre. Em vez disso, a tentativa é tornar visíveis as premissas sobre as quais se baseiam as categorias organizadoras de nossas identidades (pessoais, sociais, nacionais) e lhes dotar de uma história, situando-as, assim, no tempo e sujeitando-as à revisão. Esse tipo de escrita da história aborda tópicos que normalmente não são tidos como “históricos” por serem objetos considerados autoevidentes em seu significado (mulheres, trabalhadores, febre, incesto) ou categorias de análise que estão fora do tempo (gênero, raça, classe, até mesmo pós-colonial). O objeto da escrita crítica da história é o presente, embora seus materiais provenham dos arquivos do passado; seu objetivo não é justificar nem desacreditar, mas iluminar os pontos cegos aos quais Barbara Johnson se refere (na citação que fiz no início deste manifesto), que mantêm os sistemas sociais intactos e dificultam a percepção de como mudá-los. Esse tipo de escrita crítica da história atende aos interesses da história em dois sentidos: abre portas para futuros que, de outra forma, não teríamos conseguido imaginar e, ao fazê-lo, nos dá cada vez mais material para escrever a história.

JOAN W. SCOTT

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Critical Models: Interventions and Catchwords*. New York: Columbia University Press, 1998.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- APPLEBY, Joyce; HUNT, Lynn; JACOB, Margaret. *Telling the Truth about History*. New York: Norton, 1994.
- BENHABIB, Seyla; CORNELL Drucilla (Org.). *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Londres: Polity Press, 1987.
- BROWN, Wendy. Untimeliness and Punctuality: Critical Theory. In: *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Org.). *Left Legalism/Left Critique*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Fichus: Discours de Francfort*. Paris: Galilée, 2002a.
- DERRIDA, Jacques. *Right to Philosophy, Vol. I: Who's Afraid of Philosophy?* Stanford: Stanford University Press, 2002b.
- DICKOW, Alexander. Derrida's Summons: Responsibility in "Mochlos", or, the Conflict of the Faculties?, não-publicado, *Vol. II: Eyes of the University*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- EAKIN, Emily. The Theory of Everything, R.I.P. *New York Times*, 17 Oct. 2004.
- ERIBON, Didier. *Hérésies: essais sur la théorie de la sexualité*. Paris: Fayard, 2003.
- ERIBON, Didier. L'Art de l'inservitude". In: ERIBON, Didier. *L'Infréquentable Michel Foucault: Renouveaux de la pensée critique*. Paris: EPEL, 2001.

- ERMARTH, Elizabeth Deeds. Ethics and Method. *History and Theory*, vol. 43, n. 4, pp. 61–83, 2004.
- FOUCAULT, Michel. An Exchange with Michel Foucault, *New York Review of Books*, 31 Mar. 1983.
- FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: *Dits et Ecrits II, 1976–1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogy, History. In: BOUCHARD, Donald F. (ed.) and trans., *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault* (Ithaca: Cornell University Press, 1977)
- FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality, Vol. I: Introduction*, trans. Peter Hurley. New York: Vintage, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1994.
- FOUCAULT, Michel. What is Critique? In: INGRAM, David (ed.). *The Political*. Malden, Mass.: Blackwell, 2002.
- FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment? In: RABINOW, Paul (ed.). *The Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984, Vol. 1*. New York: New Press, 1997.
- FREUD, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Nova York: Basic Books, 1975.
- HESSE, Carla. The New Empiricism’, *Cultural and Social History*, vol. 1, 2004.
- HIRSCHMAN, Albert O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Historians and Ethics, *History and Theory*, vol, 43, n. 4, Dec. 2004.
- HOBSBAWN, Eric. Le Pari de la raison: manifeste pour l’histoire’, *Le Monde diplomatique*, Dec. 2004.
- HORKHEIMER, Max. Traditional and Critical Theory. In: *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Herder and Herder, 1972, p. 188–243.
- HOY, David C.; MCCARTHY, Thomas. *Critical Theory*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994.
- JOHNSON, Barbara. Introduction. In: DERRIDA, Jacques. *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press, 198.
- JOHNSON, Barbara. *The Wake of Deconstruction*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994.
- KANDELL, Jonathan. Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Dies in Paris at 74’, *New York Times*, 10 Oct. 2004.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, New York: St Martin’s Press, 1965.
- LACAPRA, Dominick. Tropisms of Intellectual History’. *Rethinking History*, vol. 8, n. 4, pp. 499–529, 2004.
- MISHRA, Pankaj. The Misunderstood Muslims, *New York Review of Books*, vol. 52, n.18, 17 Nov. 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Indianapolis: Hackett Publishers, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*. New York: Doubleday, 1956.
- NOVICK, Peter. *That Noble Dream: The Objectivity Question and the American Historical Profession*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. *La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard, 1981.

- RILEY, Denise. A Short History of Some Preoccupations. In: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan W. (Org.). *Feminists Theorize the Political*. Nova York: Routledge, 1992.
- RILEY, Denise. *Am I That Name? Feminism and the Category of 'Women' in History*. Londres: Macmillan, 1988.
- ROTHSTEIN, Edward. An Appraisal: The Man who Showed us How to Take the World apart', *New York Times*, 11 Oct. 2004.
- SCOTT, Joan W. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia Press, 1999.
- SCOTT, Joan W. *Only Paradoxes to Offer*. French Feminists and the Rights of Man. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- SCOTT, Joan W. The Class We Have Lost, *International Labor and Working Class History*, n. 57, pp. 69–75, 2000.
- SCOTT, Joan W. The Evidence of Experience, *Critical Inquiry*, vol. 17, n. 4, pp. 773–97, 1991.
- SCOTT, Joan W. The Woman Worker. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (eds). *A History of Women, Vol. IV*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. p. 399–426.
- SEWELL, JR, William H. Gender, History and Deconstruction: Joan Wallach Scott's Gender and the Politics of History, *CSST Working Paper*, 34, University of Michigan, Ann Arbor, Aug. 1989.
- STONE, Lawrence. 'Madness', *New York Review of Books*, 16 Dec. 1982.
- TOEWS, John E. Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience, *American Historical Review*, vol, 92, n. 4, pp. p.879-907, Oct. 1987.
- TUCKER, Robert C. (ed.). *The Marx–Engels Reader*. New York: Norton, 1978.
- WEED, Elizabeth. *Luce Irigaray and the Waning of Critique*. Conferência Inaugural do Instituto de Humanidades da Universidade de Buffalo, 28-9 de outubro de 2005.
- WIEGMAN, Robyn. What Ails Feminist Criticism? A Second Opinion, *Critical Inquiry* vol. 25, n. 2, pp. 362-79, 1999.

A ESCRITA DA HISTÓRIA COMO CRÍTICA  
Tradução recebida em 28/10/23 • Aceito em 17/11/23  
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

COLONIALIDAD Y  
DECOLONIALIDAD COMBATIVA

*Entrevista con  
Nelson Maldonado-Torres*

CLÁUDIA MORTARI

Universidade do Estado de Santa Catarina  
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil  
claudia.mortari@udesc.br  
<https://orcid.org/0000-0001-8006-006X>

MARCELLO F. MORAIS DE ASSUNÇÃO

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre | Rio Grande do Sul | Brasil  
marcellofma@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-6978-6564>

LUÍSA TOMBINI WITTMANN

Universidade do Estado de Santa Catarina  
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil  
luwittmann@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-5611-868X>

TATHIANA C. DA SILVA ANIZIO CASSIANO

Universidade do Estado de Santa Catarina  
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil  
tathi.leandro@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-0563-0701>

Esta entrevista fue realizada el 26 de octubre de 2023 en Aya – Laboratorio de Estudios Postcoloniales y Decoloniales, con la presencia de sus integrantes do Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) en Florianópolis, durante el V Seminario Internacional Historia del Tiempo Actual. Nelson Maldonado-Torres es un filósofo puertorriqueño y profesor de Filosofía en la Universidad de Connecticut-Storrs. Fue presidente de la Asociación de Filosofía del Caribe (2008-2013) y uno de los fundadores de la Fundación Frantz Fanon. Autor de varios libros y artículos afiliados al pensamiento decolonial y afrodiaspórico, siendo una de las principales voces en el campo y creador de categorías como “colonialidad del ser”, “decolonialidad combativa”, “extractivismo epistémico”, entre otras.

*Contamos con la transcripción de William Felipe Martins Costa (estudiante de doctorado – PPGH/FAED) y la revisión de Filipe Nôe da Silva (Profesor de la FAED/UDESC). Además, para la grabación contamos con un equipo de trabajo integrado por los becarios de Historia João Gabriel Santos Pinto, Leonardo André Rolim de Moura, Luíza Ferreira da Silva, Luíza Gonzaga Campos Bataline y Arthur Rangel Goulart. La dirección fue Vinícius Pinto Gomes, de Emitai Produções, investigador asociado a la AYA y director de la empresa socia en las acciones desarrolladas.*

*Cláudia Mortari*

Buenos días, profesor Maldonado Torres. Nosotros, de AYA, agradecemos su presencia aquí para esta conversación, en este día. Elaboramos algunas preguntas para nuestra charla. La conversa es una parecería entre el AYA, de UDESC, y el NERER, de UFRGS, con el profesor Marcello Assunção. Empezamos, entonces, con una pregunta puntual: ¿quién es Maldonado-Torres? ¿Puedes hablar un poco acerca de su trayectoria personal y de qué modo ella se relaciona con la decolonialidad combativa?

*Nelson Maldonado-Torres*

Es un gran placer estar aquí con ustedes. Hemos acordado hacer esa comunicación a través de dos lenguas cercanas y familiares. Es todo un gusto estar aquí con ustedes y aprovechar esa cercanía entre el portugués y el castellano para comunicarnos. *Muito obrigado!* Bueno, cuanto el primero, debo decir que nací en Puerto Rico, un archipiélago en Caribe, y que es un territorio no incorporado de los Estados Unidos. Muchas y muchos de nosotros decimos que es una colonia actual porque aún sigue cierto que podemos elegir nuestros y nuestras gobernantes, y que tenemos nuestra constitución, de Puerto Rico. Pero, esa constitución está debajo del poder del Congreso de los Estados Unidos. Así que el Congreso de los Estados Unidos tiene poder, está por encima de la Constitución y de todos los poderes locales, podría decir. Entonces, para nosotros, en ese sentido, es una colonia. Ahora, todavía más, debido a una deuda impagable, será impuesto un tipo de condición nombrada, desde los Estados Unidos, y parece que viene el presidente de los Estados Unidos, que legisla sobre las finanzas de la isla. No hay ningún representante por voto, Puerto Rico no vota sobre quien está ahí. Entonces tanto la política como la economía están siendo controladas por mecanismos que están o son parte de los Estados Unidos. ¿Entonces qué significa vivir en una colonia? Cuando mucha gente celebra la fecha de independencia, todo eso que “no somos colonia”, Puerto Rico parece como una anomalía, de alguna forma. Hay otros territorios no incorporados. En Estados Unidos y fuera de Estados Unidos, pero no son muchos, digamos. Pero, me parece que eso que parece una anomalía, lo no normal, está apuntando a lo normal que son las lógicas coloniales a través del planeta. O sea, lo que parece no normal está apuntando a lo persistente, a lo que continua. Y nosotros solamente estamos viviendo una dimensión de las relaciones coloniales que se globalizaron. Pero la vivimos tanto lo que hemos llamado la colonialidad como el colonialismo también, a la vez. Entonces, en Puerto Rico todo el tiempo la cuestión del estatus de la isla, ¿qué relación política tiene con los Estados Unidos? Si queremos ser independientes o no, todo eso, todas esas preguntas están relacionadas al colonialismo clásico. Están presentes todos los días en el discurso de la isla. Todos los días. Es imposible desentenderse de eso. Entonces, para mí, eso fue un marco. Sin embargo, yo siempre tenía inquietudes y sospechas con respuestas ante esas preguntas del colonialismo. Respuestas que eran muy estrechas, muy limitantes. Quizás, una que siempre venía con sospecha era [acerca de los] nacionalismos estrechos. Yo no sabía por qué. Pero algo me decía que el problema aquí, para entenderlo, hay que entender más allá de los problemas solamente locales. Y la solución no es simplemente obtener una “independencia” o llamar a un tipo de honor este. De alguna forma defender o avivar un espíritu nacional. Como una respuesta

nacionalista no me parecía suficiente. No que no fuera importante de cierta forma, pero no me parecía suficiente. Y por eso decidí empezar a estudiar filosofía y pensamiento religioso de distintas partes del mundo, de comparado: de budismo, de hinduismo, todo. Quería conocer el mundo porque me sentía muy confinado a la problemática local. Quería conocer para poder entender mejor el local. Entonces me dio un viaje, como que fuera, ¿no? Y fue en ese viaje, justo, cuando entonces luego me encuentro el trabajo de Franz Fanon, por ejemplo. Y mentores y profesores que tuve mucha suerte, también, de estudiar con ellas y con ellos, desde la licenciatura hasta el doctorado, y que me permitieron desarrollando mi pensamiento. Inicialmente, yo hice mi licenciatura en Filosofía en Puerto Rico. Y cuando se dice eso, mucha gente piensa: pues bueno, conoces mucho de la Filosofía portorriqueña o latinoamericana. Y lo menos que se enseñaba era de esos temas, obviamente. El único profesor que enseñaba, en ese tiempo, algún tipo de Filosofía que no fuera europea, curiosamente, era un profesor alemán en el departamento. Todos los otros profesores que eran portorriqueños ensañaban otros tipos de cosas y muchos de ellos ni siquiera reconocían la importancia de las Filosofías del Caribe o América Latina. Es decir que yo estaba en Filosofía, pero también tenía esta sospecha de que, para mí, la Filosofía no podía estar reducida a Europa: no hacía sentido. Para mí era algo muy reductivo. Entonces también busqué, por eso, ver relaciones con el pensamiento religioso y con el pensamiento no europeo. Y esas dos sospechas - sobrepasar los límites de la Filosofía (el secularismo y el eurocentrismo), superar el secularismo, superar el eurocentrismo – eso para mí se convirtió, ha sido parte de un proyecto de larga duración. Y por eso, entonces, yo empezó a trabajar con Filosofías no europeas, pero también filosofías del sur global, y Filosofías que cuestionan la supremacía eurocéntrica. Y que plantean otras formas de ver. Y a dar la respuesta al colonialismo, y una respuesta ya filosófica, tomando en consideración las múltiples epistemologías y experiencias del colonialismo. Y ahí es donde, entonces, entiendo de nuevo a Puerto Rico. Entonces eso ha sido parte de la trayectoria. Ahí ha pasado por el Caribe, finalmente filosofía caribeña, filosofía de la diáspora africana, etcétera. Y conecto, desde allí, con colegas. Ahora, trabajo con activistas en Puerto Rico y también en Sudáfrica, por ejemplo.

*Marcello Assunção*

Profesor, conectado con su trayectoria múltiple (Caribe, África también, Sudáfrica y también EEUU), tenemos una pregunta específica acerca de eso. ¿Y sus experiencias como portorriqueño, caribeño, en el mundo, en la circulación en el mundo? Partiendo de la llave de pensar, como tú dices, el local y el global: ¿cómo se desarrolla su trayectoria y diálogos políticos y epistémicos entre Áfricas, Caribes y Américas?

*Nelson Maldonado-Torres*

Sí. Justo esa pregunta me permite decir algo que también es relevante a la pregunta anterior. Porque en mi trayectoria académica, después de salir de Puerto Rico (salí de Puerto Rico estudiando filosofías continentales en Estados Unidos y los estados incorporados a los Estados Unidos) y allá, pues, estudié el pensamiento religioso, el sur global y el pensamiento de la diáspora africana. Pero, después de obtener mi doctorado, tuve dos experiencias muy importantes

que me llevaran a la dirección del pensamiento combativo y de la actividad combativa. Y también a la relación con las Américas, África y Caribe. Una de ellas fue que yo fue profesor en el departamento de estudios étnicos de la Universidad de California, en Berkeley, y esto fue un departamento que surgió por insurgencias de estudiantes, huelga de estudiantes que se reuniran en algo que llamaran “Frente para la Liberación del Tercer Mundo” (*Third-World Liberation Front*). Bueno, entonces había ahí una perspectiva del tercer mundo vinculada, pensando en África, Asia, las Américas, con estudiantes negras, negros, indígenas, de Asia, de América Latina. Entonces, eso era un pensamiento, una plataforma internacional, transnacional y combativa. Donde se pensaba que hay que articular distintos grupos dentro de los Estados naciones existentes, pero también más allá de los Estados nación hacia un pensamiento “Sur-Sur” global, incluyendo el sur del norte. No las comunidades minoritarias en el norte. Eso fue una experiencia. Otra experiencia que tuve, y que también fue muy importante para mí, la tuve justo aquí en Brasil. Y fue enseñando en Salvador: en Salvador Bahía.

*Marcello Assunção*

¿En el curso ‘Fabrica de Ideas’?

*Nelson Maldonado-Torres*

En ese momento creo que fue. Hace ya muchos años. Creo que fue en una de las ediciones de la ‘Fábrica de Ideas’. La ‘Fábrica de Ideas’ tuvo distintas facetas. En una de esas, en uno de esos momentos, yo llegué allí y creo que se dio ahí. Y yo estaba hablando de Franz Fanon, hablando al grupo de estudiantes, y al final de mi charla un estudiante negro, brasileño, viene donde mí y me dice algo como: quería saber más, pero venía con un espíritu y me dije directamente: ‘Mira, si tú eres serio - después que hablamos un poco, me confrontó - de esta forma, de lo que estás hablando, entonces, quizás, podemos considerar algún tipo de relación’. Un proyecto conjunto entre el movimiento negro que participaba y el trabajo que estaba haciendo. Y el movimiento se llamaba *Atitude Quilombola*, de Salvador. Y a partir de ahí, empezó una relación con *Atitude Quilombola* y lo que se fue es que yo era, entonces, creo que ya era o estaba empezando a ser el secretario, para el Caribe hispano y de habla portuguesa, para la Asociación Caribeña de Filosofía. Y una de las cosas que hicimos fue que, yo entonces dije, me fui a la asociación y dije: quiero vincular a la Asociación Caribeña de Filosofía con *Atitude Quilombola*. Y una de las cosas que hicimos fue un evento, en la Universidad Federal de Bahía, y que se llamaba “Descolonización del conocimiento y reparaciones”. Y hicimos un gran evento, al lado del *pelourinho*, en la Facultad de Medicina, que era un centro ideológico para justificar el racismo y la esclavitud. Pues tomamos ese lugar para hacer este planteamiento. Y de ahí, me dice un colega que trabajaba de la ‘Fábrica de Ideas’ (quizás el organizador principal de la ‘Fábrica de Ideas’ por muchos años) que era la primera vez que él veía en Salvador (y él estaba hace muchos años allí) una entidad académica – La Asociación Caribeña de Filosofía - coorganizar, organizar conjuntamente, un evento con el movimiento negro, porque siempre a los movimientos negros se les tomaban como objetos de estudio, a lo sumo. Y esta era la primera vez que él veía que una entidad, de dentro o fuera de Brasil, conjuntamente organizaba algo con ellos. Y después saca una publicación, que la ha sacado, por ejemplo. Y

eso fue importante para mí, porque ahí ya no hubo vuelta atrás. Estando en Berkeley, anclado en movimientos de estudiantes y activistas, y teniendo esta experiencia con el compañero Walter Altino. Y todavía estamos en comunicación después de tantos años, pues para mí fue muy importante, principalmente para pensar el Caribe, ligado con Brasil, luego terminó yendo a Sudáfrica. Y he trabajado ya, hace una cantidad de años, con un colectivo en Sudáfrica que se llama *Blackhouse Collective*. Entonces, mi trabajo desde entonces, se ha desarrollado de esta forma.

*Cláudia Mortari*

Una cuestión que hemos pensado, profesor Maldonado, porque efectivamente hay una demanda para entender la propia idea de la decolonialidad – y que se relaciona con su trayectoria – pensamos en la siguiente pregunta: si puedes resumir una idea de decolonialidad, ¿cuál sería?

*Nelson Maldonado-Torres*

Una idea, como se fuera, una definición pequeña y corta de decolonialidad. Yo diría que es, principalmente, un proyecto incompleto decimos, inacabado todavía, que está enraizado, se funda, en una actitud. Una actitud decolonial, y que envuelve un giro de los sujetos y comunidades. Donde ya no se ven a sí mismas como problemas, sino como agentes que pueden cambiar el mundo y pueden sobrepasar los límites de la lógica colonial. Esa sería, digamos, una forma bien escueta, corta de proponer el tema.

*Cláudia Mortari*

Y eso se relaciona con la formación de una consciencia decolonial.

*Nelson Maldonado-Torres*

Exactamente, sí. Es una manifestación de esa conciencia en términos concretos, como un proyecto. Y la conciencia no puede vivir aparte del proyecto o el proyecto aparte de la conciencia, sino que los dos se dan conjuntamente.

*Marcello Assunção*

Bien. El profesor ya fue el presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía: creo que entre los años 2008 y 2013. En diversos de sus textos, ha puesto de relieve la importancia de Caribe (y no solamente en América Latina, y eso es importante) en la construcción de lo que llamamos de giro decolonial. ¿Cuál es la recepción de la decolonialidad en Caribe?

*Nelson Maldonado-Torres*

Lo primero que diría es que el Caribe es fundamental para entender la colonialidad y la decolonialidad (y no solo porque vengo de Puerto Rico, una colonia de Caribe) sino porque él constituyó la primera zona de conflicto y combate entre los colonizadores y las personas colonizadas. Hubo un gran genocidio indígena que marcó todo. Y ahí también, en Caribe, sobre todo a la

región española, que se trajeron las primeras personas esclavizadas, raptadas y esclavizadas de África. Se trajeron inicialmente al Caribe. Así que el Caribe, desde el comienzo, jugó un rol, se convirtió en escenario: un laboratorio de los tipos, de formas de dominación que iban hacer posible a los colonizadores tomar los recursos de ese mundo y organizarlos según creen. Y de ahí se expanden. Y luego fue también en Caribe donde se da lo que se conoce como la primera gran revolución antiesclavista y anticolonial, que fue la Revolución de Haití. Luego llegamos todavía en el Caribe donde tenemos colonias, y no solamente de Estados Unidos, de Francia, territorio francés porque los distintos imperios europeos se dividieron en Caribe. Por tanto, las distintas lenguas que existen y el dividido que está en el área, o sea el Caribe, es una zona que no se puede entender si toda ella fue Estado colonia, ¿no? Ahora bien, como se recibe esto en el Caribe? En Puerto Rico, ¿no? El pensamiento colonial ha tenido una buena recepción en el Caribe, sobre todo en las generaciones más jóvenes y sobre todo en las generaciones más jóvenes envueltas en el activismo, envueltas en todo tipo de movilizaciones. Pero también en la Academia. En 2018 tuve el placer y honor de ser el conferencista principal en la reunión del *Caribbean Studies Association*, de la Asociación de Estudios de Caribe, que incluye, envuelve muchas y muchos intelectuales de múltiples partes de Caribe. Y esto se dio en La Habana, Cuba. Porque precisamente la presidenta de la asociación, Yolanda Wood (una historiadora del arte), considera el pensamiento decolonial muy importante y me invitó para hacer esta charla magistral frente a toda la membresía que había entonces. También hay colegas de Barbados, por ejemplo, que han escrito libros sobre el tema. Debo decirle a Wynter con quien ya desde el principio de [los años] 2000 ya estaba en conversación, también explícita, con las nociones de colonialidad, decolonialidad. Y en Puerto Rico, ahora, yo trabajo, estoy en comunicación, colaboro con la colectiva feminista en construcción. Y la colectiva feminista, de forma muy explícita, se basa en las dos columnas del pensamiento feminista negro y el pensamiento decolonial, de una forma o de otra.

*Marcello Assunção*

Nelson, entonces, para complementación: ¿desde ese punto de vista, existe una perspectiva específica, una decolonialidad caribeña? ¿Hay una tradición de pensadores caribeños que piensan la decolonialidad desde una perspectiva específica, un punto de vista caribeño? Y entonces, remito a usted, Yurdekys Espinosa [Miñoso], Ochy Curiel. Ustedes son caribeños. ¿Eso modifica, en facto, la lectura del decolonialidad?

*Nelson Maldonado-Torres*

Creo que quizás. Sí y no. Sí, hay habido y justamente, por ejemplo, que bien mencionas a GLEFAS y Espinosa Miñoso, por ejemplo, y de la Republica Dominicana, Ochy Curiel también. O sea, no es accidente que hayamos tanto (...). Y mismo Aníbal Quijano pasó por Puerto Rico y escribe - Aníbal Quijano escribió, pidiendo de Perú, pasando por Puerto Rico – que fue en Puerto Rico, en el entierro de [Rafael Antonio] Cortijo, un músico muy importante, afro-portorriqueño; fue ahí que se dio cuenta, ahí es que registró cómo el espíritu anticolonial, que no estaba circunscrito al mundo colonial, estaba tan vivo entre las comunidades negras en Caribe. Pero no solo eso le dio, como la noción clara

de que la colonialidad para nada ha triunfado. No era que él pensara lo contrario, pero eso le permitió tener una óptica distinta. Entonces lo que ha ocurrido en el Caribe ha sido muy influyente y por eso digo, sí y no, porque sí hay algo, digamos, quizás es peculiar. Pero ya desde ahí ha influido otras dimensiones. Entonces cuando yo pienso, inclusive el discurso decolonial en África ya ha tomado del Caribe. El discurso de América ya ha tomado del Caribe: el Caribe ya está en el DNA del pensamiento decolonial. Se puede pensar que hay una perspectiva distinta, específica del Caribe. Por eso digo: en cierta forma, sí, en cierta forma no. Otro punto es el siguiente, si fuera yo a decir algo que ha sido importante, que he estado y que quizás se habría que mirar el Caribe, como una referencia importante sería en la forma de pensar. La relación entre el proyecto de descolonización y el proyecto de abolición. Porque, por ejemplo, en un lugar como los Estados Unidos, lo que se llama *Decolonization e Abolition*, abolición y descolonización, se han visto como dos proyectos separados. Descolonización se ve típicamente como un tipo de proyecto que es relevante a las personas indígenas, a los *Native Americans*. Y la abolición a los *African Americans*. Así se ve claramente y por eso, en el discurso abolicionista más contemporáneo, la relación que la expansión del abolicionismo va pensar de la esclavitud a la prisión, a las prisiones. A la abolición es importante pensar la esclavitud a la prisión, la abolición de la cárcel, de la prisión. Pero, quizás de ha dejado de ver la abolición y la decolonización como dos partes. En los últimos años con todo el revuelco del *Black Lives Matters*, y también con la insurgencia de grupos indígenas, en Canadá y en Estados Unidos, no haciendo su *Land Back Claims* (los reclamos para la tierra), ha habido más conciencia de la relación de abolición y descolonización. Pero, si uno va a la Revolución Haitiana, al Caribe en el Caribe, es claro que abolición y descolonización están juntos. Porque la Revolución Haitiana justamente se declara, simultáneamente, el final del Imperio Francés y la abolición de la esclavitud. Y los haitianos no las veía solamente como una abolición en Haití, sino como el principio de una abolición global de la esclavitud y del racismo anti negro.

*Cláudia Mortari*

Y entonces, uno puede pensar acerca de la emancipación. ¿Cómo se insiere la emancipación en la llave del pensamiento decolonial?

*Nelson Maldonado-Torres*

Depende de cómo se entienda emancipación. Sí, porque emancipación tiene que ver con los límites de emancipación, porque se relaciona emancipación como al joven que se emancipa de su familia, por ejemplo, como la noción de que te emancipas como llegas a ser adultos y te emancipa. Y emancipación, si uno habla de emancipación de la esclavitud, del esclavo y de la esclava, pero emancipación también se tomó en contextos de los criollos mestizos. O emancipación del Imperio porque es como ya no quiere estar bajo la tutela de Portugal o España, etc. Entonces el discurso de la emancipación estaba ligado al discurso de la independencia. Pero todavía dentro de una perspectiva anti negra. Porque los esclavos no son como los jóvenes. Se emancipan los jóvenes que se hacen adultos, que se hacen como los criollos, que ya entonces sí están en un lugar. Pero no se pensaba que las personas esclavizadas, o las personas indígenas, fueran realmente sujetos de emancipación porque, realmente, no son humanos

enteramente. Entonces es otra categoría aparte. Entonces emancipación ha sido como ambiguo, porque a veces se utiliza en relación con la liberación de todo el mundo. Pero, muchas veces se ha utilizado más como específica a ciertos sectores que ya se ven como humanos y que, como los mestizos o criollos, simplemente porque no tenían poder político y ahora reclaman el poder político. Enrique Dussel tiende a ser crítico a la noción de emancipación y por eso prefiere liberación, por ejemplo, y no emancipación. Pero, obviamente, también encontrarán gente que usa emancipación de otra forma.

*Marcello Assunção*

Adentrando un poco esa temática, entre proyecto de liberación, liberación. En su opinión, ¿la decolonialidad combativa (como dijiste en su presentación) debe estar imbricada a algún proyecto de emancipación? En su perspectiva, no de toda la decolonialidad. ¿Para usted, hay esa imbricación? ¿Y lo que eso significa? ¿La derrumbada del Estado?, una reforma del Estado?, ¿Una entrada del Estado? ¿Lo que significa, para usted, ese proyecto de liberación?

*Nelson Maldonado-Torres*

Sí, yo la llamaría de proyecto de descolonización y liberación. Vería la decolonialidad como un proyecto de descolonización. Y de forma combativa, ¿no? Y digo más: descolonización y decolonialidad, y también hay una diferencia entre esos dos. Pero también yo creo que ha habido, por ejemplo, yo he tomado tanto de Franz Fanon que escribía sobre descolonización: era antes que el término decolonialidad hubiera existido. Pero la forma fanoniana de entender la descolonización se puede traducir como decolonialidad combativa, a mi forma de ver. Inclusive más radical que el *Decoloniality Lights*. Entonces la cuestión de la terminología, pues hay que verla con cuidado. Pero yo usualmente acentúo descolonización o decolonialidad a veces más que liberación misma. Porque en el discurso de la liberación, lo que me parece importante, en el discurso de la liberación, de la combatividad. Es justamente esa referencia a lo combativo. Es decir que tenemos que unir y hacer transformaciones concretas, políticas, tenemos que nos convertir en militantes. Eso está al frente de la liberación. Lo que el término liberación ha tendido a dejar de abajo es que a uno militante se tiene que descolonizar. Que no podemos presumir que porque hemos sido oprimidos ya sabemos la dirección de la liberación, sino que... y ahí Fanon se hace más importante, en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, cuando dices: ¿Qué tal si el alma de la gente negra ha sido fabricada por los blancos? Entonces no podemos decir que hablar de abolición, de liberación del negro como si sabemos inmediatamente. ¡No! Primero, tenemos que hacer una descolonización de la subjetividad misma. Es una interrogante la cuestión del ser, de quien somos, para entonces ver en qué nos convertimos. Entonces, la descolonización integra de una forma central el tema de la transformación de la subjetividad y de la colectividad que va a hacer la liberación. Pero, no es solamente cuestión de un cambio de conciencia, como lo decía antes. El cambio de conciencia no se puede dar sin el encuentro cuerpo a cuerpo en zona de combate contra la colonialidad: y ahí es que se genera nuevos tipos de conciencia.

*Marcello Assunção*

Perfecto. Desde ese punto de vista, de pensar que la decolonialidad no es solamente un cambio de conciencia, tenemos una pregunta. En Brasil, hay una inmensa confusión entre el término ‘decolonial’ con tradiciones como ‘postcolonial’ y ‘estudios subalternos’, los estudios indios subalternos. Bajo el signo de la idea de descolonización del saber, es común que tales tradiciones sean pensadas como homogéneas e integrantes de un mismo proyecto. Sin embargo, sabemos que el giro decolonial tiene sus especificidades. ¿Puedes, profesor, hablar acerca del significado de este giro para las ciencias sociales, y sus diferencias, límites y fronteras con esas otras tradiciones? ¿Existe un giro decolonial?

*Nelson Maldonado-Torres*

Sí, ha existido ya por mucho tiempo, si lo entendemos un giro, digamos, una forma de pensar la descolonización como un proyecto relevante e incompleto, que continúa. Un proyecto que no se agota en la independencia. Entonces, es un giro de reposicionamiento. Es distinto. Me parece que lo planteado se relaciona, pero es del proyecto planteado por el discurso postcolonial y por el discurso de los estudios subalternos. De hecho, justamente este verano, hace un par de meses, tuve el placer de estar en una conversación, entrevista conjunta con Dipesh Chakrabarty, un intelectual tanto de los estudios subalternos como estudios poscoloniales. Y nos entrevistaron de una revista italiana que también se estaba haciendo la misma pregunta: ¿cuál es la relación entre el pensamiento poscolonial y decolonial, etcétera? Y, bueno, fue muy interesante porque él mismo, Chakrabarty, decía que veía la descolonización ligada más a la experiencia, decía, indígena, de gente que había confrontado ese colonialismo de población que los habían desplazado. Y también como un discurso más activista. Pues, mientras que el poscolonialismo, como lo veía en los estudios subalternos, anclado más en la experiencia de lugares como India, donde los indios fueron desplazados del lugar que estaban ahí. Y tenían la noción de que bueno podría ser, casi una refracción de lo que decía, tenían cierta afinidad con la civilización británica, con la noción. Es decir: son todo un conjunto amplio. También le pueden responder al discurso de civilizatorio inglés con otro discurso, indio. Y mismo la noción de hinduismo que se crea, para responderles, el hinduismo. La noción de hinduismo se moviliza por nacionalismo, para presentar la noción de una religión mundial como el cristianismo. Entonces, había muchas respuestas entre el pueblo y los intelectuales de India y británicos. Había como un espejo, mientras que desde el caso de los indígenas (con la devastación total y la diferencia radical que se ve entre el indígena y el europeo) no había tal proyecto. Por lo tanto, la noción de la confrontación más total, más política. Creo que, en partes, el discurso postcolonial puede en un momento centrarse en la noción de que: ¿qué ocurre en los países que dejaron de ser colonia? Mientras que el pensamiento decolonial es: ¿qué ha pasado que las formas coloniales todavía continúan a existir? Son dos acercamientos distintos a la cuestión de lo colonial. Y, por lo tanto, que en el pensamiento decolonial la noción de colonialidad (y no solamente de colonialismo) sea tan importante. Y colonialidad refiriéndose a una estructura de poder, de conocimiento, que se ha implantado en el mundo y que ya se ha convertido en la base de los Estados nación. Por lo tanto, vive en el Estado nación. Más que la noción de postcolonialismo, como que ‘bueno,

fuimos colonizados hasta ese momento y después fuimos independientes'. Esa noción, esa ruptura temporal para el pensamiento decolonial no es tan significativa como lo es para el pensamiento postcolonial.

*Claudia Mortari*

Profesor Maldonado, hay también (un poco de lo que hemos oído y conversado con nuestros colegas) lo siguiente, pensamos en la siguiente cuestión: Enrique Dussel tiene un papel central en su obra, sobre todo debido a su concepto de la inconclusión de la descolonización, su análisis filosófico del mito de la modernidad y sus reflexiones críticas de la tradición marxista. ¿Cuáles son las contribuciones del pensamiento latinoamericano, la filosofía de la liberación y del marxismo para la decolonialidad?

*Marcello Assunção*

Las tensiones del marxismo y la decolonialidad: ¿es posible un diálogo? ¿Como ves esas fronteras?

*Nelson Maldonado-Torres*

Sí, bueno. Una de las cosas que más aprecio de la contribución de Enrique Dussel ha sido justo la crítica al mito de la modernidad. A la modernidad como mitología. La forma como él denuncia, desmantela ese mito y lo revela. A Dussel, obviamente, ha sido muy significativo el marxismo. Dussel intenta.... Dussel venía de Argentina, en los [años] setenta, y por eso estaba en un dialogo sobre todo con el pensamiento de Emanuel Levinas. Y la Filosofía de la liberación de Dussel y Levinas se han.... Cuando llega a México, se encuentra en México donde ya los intelectuales están más estudiando el marxismo, el pensamiento, digamos, radical. Y ahí que se ve motivado. Bueno, pues entonces ahora.... te digo que sí.

*Marcello Assunção*

Incluso Quijano, ¿no? Incluso también estaba en esa clave.

*Nelson Maldonado-Torres*

Y entonces, lo hace a su manera. Tiene un marxismo levinasiano y dusseliano muy suyo. Y entonces, al final, y después que tiene otros debates es como un segundo hombre. En ese momento va encontrar a Marx y empezar a leer Marx. Y va empezar a hacer lecturas de Marx, pero ahora Marx como un pensador ético, fundamentalmente ético, no como un pensador economicista, no solamente el que debate el capital. Hay una ética hacia toda su lectura. Y luego hay un tercer momento, en los [años] 90, cuando tiene la conversación y los debates con Karl-Otto Apel, y con el discurso de consenso y de la comunicación, etc., donde entonces integra la noción de comunicación y discursividad de esa Escuela de Frankfurt tardía. Pero, ahora la mezcla con el principio de liberación concreto de la vida, que viene de Marx, y con la relevancia de la otredad y del otro de Levinas. Entonces, termina con Marx y con el discurso de la Escuela de Frankfurt, sobre todo Habermas y Karl-Otto Apel. Lo que es una trayectoria,

pero impresionante y que será digna de estudio por mucho, mucho tiempo. Y Dussel es mi maestro. Estudié con él, en México, por un año y después seguimos en una conversación amplia. Lo aprecio muchísimo y lo respeto muchísimo. Lo que a mí me parece, en parte, que, sin embargo, esa trayectoria (y quizás desafortunadamente) lo que Dussel dejó detrás en su trayectoria fue (y que estoy tratando de rescatar) la contribución de la decolonialidad combativa de Fanon. Porque Fanon fue muy importante para otros pensadores de la liberación, como Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy. Pero Dussel, inmediatamente, lo reconoce como una figura importante, pero ya no llama como filósofo: le dice que es un protofilósofo. Y entonces menciona Fanon y enseguida si mueve a Levinas y a Las Casas, etc. Entonces, aún después, cuando toma el marxismo, a esa dimensión combativa que encuentro en Fanon tampoco llega porque no es del marxismo. Entonces, para mí, la diferencia – y eso va en camino de responder a la noción de diferencia entre decolonialidad, particularmente, digamos, combativa, y marxismo. Es que el marxismo ha tenido, obviamente, su elemento combativo y eso ha sido algo positivo del marxismo, que ha tenido eso. Pero a nivel este intelectual, pues se marcó mucho por la noción de desplegar una mirada del materialismo histórico, un análisis materialista-histórico que, a mi forma de ver, no permitía entender completamente la dominación que afectaba a las personas racializadas y deshumanizadas de la humanidad. Y por lo tanto tampoco podía visibilizar las formas de insurgencia de esos pueblos. De ahí que viene Fanon. Entonces, Fanon en diálogo con el marxismo, con el psicoanálisis y la fenomenología. Entonces, él propone, hace su propia. Entonces, toma elementos del marxismo, no es que se toma solo elementos del marxismo. Pero, cuando se trae el marxismo para analizar la relación colonial hay que extenderlo de una forma o otra. Me parece a mí que el marxismo se mantiene, no se pueden descartar esos discursos así en todo, como decimos, totalmente. Hay elementos que contribuyen, que han contribuido, que son importantes y hay que seguir retomándolos, pero dentro de (a mi forma de ver) un marco y un proyecto decolonial.

*Luísa Tombini Wittmann*

Me gustaría de pensar un poco acerca del genocidio indígena y también de la resistencia indígena en la continuidad de su reflexión. Del genocidio indígena como parte constitutiva de ese proyecto moderno, colonial, en Abya Yala, esa violencia de Estado que es continua, que es actual. Pensando en dos ejemplos apenas de Brasil contemporáneo: la contaminación, con mercurio, de los yanomamis (una noticia que llegó a todo el mundo) y también, más cerca, los indígenas LaKlanõ e Xokleng que están aislados en sus propias tierras. La dictadura militar implantó un proyecto de contención de agua, una barraje de contención de agua que se rompió, por la primera vez, y que dejó esa gente aislada, con sus tierras alagadas, llevando a la desestructuración de una sociedad que vivía cerca del río, pero que ahora tiene que subir a un monte y vivir en tierras no propicias al plantío, por ejemplo. Sabemos, por lo tanto, que el movimiento de indígenas es continuo y actual. Entonces, hay que pensar acerca de los movimientos indígenas, específicamente, y las epistemologías indígenas en la construcción de esos proyectos decoloniales. ¿Cuál es la importancia de los movimientos indígenas y las epistemologías indígenas en la construcción de estos caminos y proyectos de descolonialidad combativa en la actualidad?

*Nelson Maldonado-Torres*

Qué rol tienen, qué importancia tienen, ¿no? Qué papel tienen, exacto. Gracias. Bueno, como mencioné en la charla ayer, para mí el activismo indígena, o sea, el discurso de la colonialidad, yo creo que no existiría hoy si no fuera por la insurgencia indígena. A finales de los [años] ochenta, mil novecientos y ochenta, y principios de los [años] noventa, en el contexto del quinto centenario del tal llamado ‘descubrimiento de América’, fue esa gran insurgencia de movilización que llevó a muchos y muchas intelectuales en, sobre todo, pero no solamente, en América Latina, en Abia Yala, en esta parte de Abia Yala, lo que llevó a pensar (y en un contexto de crisis del marxismo, porque la Unión Soviética estaba cayendo) en otras posibilidades de mirar a la Historia de Abia Yala, y la importancia de la colonización y en el impacto profundo de la colonización. Y ahí es que sale la noción de colonialidad, o sea, desde el principio la debemos a la insurgencia indígena y a su interrogación del colonialismo, a su insistencia de que tenemos que seguir pensando na cuestión del ‘descubrimiento’ y colonización. Es debido a esa insistencia que hoy estamos pensando, en ese momento, en esa coyuntura histórica. También creo que en Caribe se dio en la mitad del siglo veinte porque los países, y hasta los [años] setenta, porque países mayormente negros empezaron a luchar por su independencia y también a pensar: bueno, ¿quién somos ahora? ¿O sea, quien somos ahora, cuando? En el siglo veinte se ve una insurgencia negra, caribeña, indígena, que tiene un impacto, incluyendo a Fanon y el pensamiento caribeño, que tiene un impacto fundamental para lo que hoy en día estamos llamando la colonialidad. Y desde entonces, obviamente, toda la insurgencia indígena, toda la persistencia de la continuidad, no solo de la colonialidad, sino de forma bastante explícita del colonialismo, inclusive dentro de los Estados nación que los mantuvo, los incorporó formalmente, pero no realmente y se mantiene el colonialismo. De esa experiencia se ha mantenido vital para seguir pensando la colonialidad hoy. Y en términos de las epistemologías indígenas que han contribuido (que es el cuestionamiento) pues, se continúa dando en múltiples lenguas, no solamente en las Américas, sino por ejemplo también en África, donde, entonces, las comunidades indígenas están utilizando sus propias lenguas para entender la catástrofe de la colonialidad y las posibilidades, las condiciones y posibilidades para descolonizarlos. Que es casi la posibilidad de emerger, de re-existir, como decimos, de un no ser humano completamente a un ser humano con otras y otros. Casi un salto cualitativo en la transformación, de las epistemologías indígenas y terminologías, y conceptos, que se siguen utilizando para dar cuenta de la catástrofe y también de este aparente milagro que es resistir. Y específicamente algo que debemos sobre todo a esas epistemologías indígenas es, bueno, es un cuestionamiento del resabio del antropocentrismo y también es un llamado a pensar la descolonización en términos que envuelven la relación integral entre las comunidades y el hábitat: los ríos y la tal llamada naturaleza, etc. Y es una forma indispensable, sobre todo, no solo, pero una respuesta al extractivismo, esa explotación de los recursos. Porque no se pueden pensar las comunidades indígenas (de que por sí es un término problemático, pero que ha sido adoptado por las mismas comunidades en su respuesta al Estado) sin su relación con el territorio. Entonces, el pensamiento indígena ha sido muy claro en esto: que la colonialidad envuelve gente y territorio. Y recurso. Y hay que pensarlas de una forma integral. Y probé, en distintas lenguas indígenas, en distintas versionas, distintas formas de entender esta relación. Yo vengo de una

tradicción, de una forma de pensar, un poco distinta: esta dimensión de Fanon, donde se piensan bien la decolonialidad, sobre todo en relación no al humano *qua* sujeto, sino a lo humano *qua* (como) interrelación entre los sujetos. Un poco distinta a la indígena que conocemos. Pero también en interrelación de sujetos se dan en cosmologías indígenas también, en las nociones, por ejemplo, de regalo, intercambio. Es una zona muy rica, me parece a mí, de pensamiento colonial, de establecer vínculos y relaciones. Yo no creo que deba haber solo una visión, o una forma, o un discurso decolonial. Yo creo que debe haber una familia, una forma de pluralizarse. Entonces, en ese sentido yo me siento muy cómodo que haya distintas visiones del decolonial. Lo más importante es que estamos luchando contra el colonialismo y que estamos viendo y cooperando unos con otros, y comunicando. En la comunicación y en la relación: ahí es que está lo decolonial, no en una teoría tal o cual, para mí.

*Marcello Assunção*

Profesor, gustaríamos de repetir una pregunta que hicimos ayer [en su charla], como Laboratorio AYA, debido a la importancia de esta cuestión para nuestras discusiones. Pensando desde el punto de vista de la decolonialidad combativa, que usted mencionó en su conferencia: ¿cómo percebes la inclusión de saberes negros, africanos e indígenas en determinados espacios académicos sin la alteración de las estructuras (currículo, docentes, alumnos, técnicos), en aquello que tu llamas de “extrativismo epistémico”? O sea: ¿la decolonialidad teórica, academicista, que entra en las universidades, expresa esa condición, ese proceso, que tu denominas “extrativismo epistémico” o hay posibilidades y alternativas dentro del espacio académico?

*Nelson Maldonado-Torres*

Sí, la universidad es un campo de batalla, un campo de lucha. Y habría que ver, como en todo campo de lucha, como ciertos cambios pueden ofrecer posibilidades, pero también presentan límites y retos. Y en ese caso lo decolonial tiende a pasar de ser rechazado por completo a ser aceptado, pero de una forma muy particular y limitante. Y yo creo que es un reto a las personas que estamos, trabajamos en la universidad y que pensamos que la descolonización y la decolonialidad no se puede reducir a posturas intelectuales. Es un reto para hacer eso claro. Podemos tomar – es algo que Enrique Dussel dice muchas veces – bueno, podemos tomar esta “incorporación” como una invitación a que retemos de forma más contundente al sistema, pero obviamente estamos luchando, nosotros somos tantos y cuando el sistema completo recluta a todo el mundo: si prendemos una llama, ir a apagarla. Si hacemos un ruedo, ir a cerrarlo. Para inclusive convirtamos a nosotros mismos enemigos de nosotros mismos. Entonces, yo creo que hay que hacer esa lucha, pero sabiendo que al final va a pasar lo que va a pasar en la academia, tratable. Seguimos luchando, pero en realidad nuestra lucha principal no está solo en lo que pasa solo en academia. Está en las formas de colaboración constante y conjunta con agentes de cambio, con militantes y luchadores y luchadoras. Eso es lo más importante: eso es lo primero. Como segundo, pues luchamos en la universidad, y tomamos en la medida en que lo decolonial se usa. Lo tomamos como excusa, como oportunidad para hacer, para reclamar algo. Pero sabemos que muy posiblemente allá nos están esperando con escuadrones para matar, para

aniquilarnos en el futuro. Y eso va a pasar. Quizás no por ahí, pero por acá hay otra oportunidad y nos movemos. Entonces son dos formas de lucha, simultáneas.

*Claudia Mortari*

Y esa pregunta se relaciona también con lo que tenemos reflexionado en el campo de la discusión del decolonial académico, acerca de un proceso, en Brasil, de separar la perspectiva racial del decolonial. A partir de eso, de esa cuestión, nosotros pensamos en una otra pregunta. En su conferencia, el profesor ha expresado su incómodo con los desplazamientos de algunos teóricos de los movimientos sociales y antirracistas, llamando esa práctica de “extrativismo epistémico”. En Brasil, más recientemente, hemos visto ese proceso en la tentativa (de la parte de algunos académicos) de vaciar la crítica decolonial, al quitarlo de la centralidad de la cuestión racial (y quizás se puede hablar lo mismo acerca de las cuestiones de género), y reducirla a una teoría que versa solamente de la crítica al eurocentrismo. ¿Es posible considerar ese desplazamiento como una expresión de una razón neoliberal, que inclusive estructura las academias occidentales neoliberales en nuestra contemporaneidad?

*Nelson Maldonado-Torres*

Esa pregunta necesito entenderla mejor.

*Marcello Assunção*

La idea es la siguiente. Parte de la recepción, en Brasil, de las teorías decoloniales recientes, por académicos blancos, ¿no? En nuestra academia hay solamente 2 por ciento de negros, para que sepas de la supremacía blanca en estos espacios. Y tales personas, cuando reciben los nuevos alumnos (con cotas sociales, raciales, a través de las políticas afirmativas), tienen demandas de los alumnos. Tales demandas hablan de cambios en el currículo. Demandas que exigen nuevas epistemologías. Y el decolonial se ha convertido, en nuestro mundo académico, una especie de “nova moda” para los teóricos. Pero, sus estudios, esa “nueva moda” se hace sin la discusión de la temática racial. O sea, es como si lo decolonial fuera solamente una crítica al eurocentrismo, como el postcolonial, por ejemplo. Esa perspectiva inhibe una parte esencial de la discusión, ya que estamos en un país formado por la esclavitud, abolición y eugenesia. Todos los procesos que conocemos. Y hay la supremacía blanca en el presente, no apenas en el pasado. Ante eso pensamos: ¿cuál es el papel de esta razón neoliberal? De esa organización académica productivista de nuestras academias occidentales, lo que el profesor Ramón Grosfoguel va a llamar esos quinientos años de epistemicidio, pensando acerca del papel de esa organización económica y política en la universidad a partir de esa lógica neoliberal. ¿En qué medida esa lógica de Estado (y nuestras universidades son públicas, lo que es diferente de los Estados Unidos, de alguna manera) influye sobre el vaciamiento de la propia recepción del decolonial en su sentido combativo?

*Nelson Maldonado-Torres*

Bueno, primero diría – y eso tiene que ver con la pregunta anterior – que, cuando decía, antes que lo más importante era mantener la relación con los movimientos combativos que están fuera de la universidad es porque usualmente (y segundo, como segundo) luchar interno en la universidad. Porque los cambios, las transformaciones son más contundentes (cuando se dan en la universidad o en otras instituciones del Estado) vienen porque los movimientos de fuera de la universidad son los que provocan el cambio. Parece que la universidad responde. Pocas veces son los intelectuales mismos de la universidad que de alguna forma tienen una visión avanzada y son los que transforman la universidad en una forma de descolonización. Los cambios vienen de dos lugares: o fuera de la universidad, y si es de dentro de la universidad tienen que hacer los estudiantes. Es decir, los que tienen menos poder y están más ligados con el mundo fuera de la universidad, porque ellos acaban de entrar y se van. O sea, la fuente de cambio más profunda de la universidad viene de fuera y puede cambiar esa estructura. Y por lo tanto necesitamos mantener esa relación con esa fuera. Esa fuera son los que van a impactar los partidos políticos, la opinión pública. Si no se trabajó con afuera, hay la ilusión de pensar que vamos a cambiar la academia desde adentro solamente. Ahora bien, esa academia porque sí, esa academia ya es altamente neoliberal. Por ejemplo, ya hay la lógica de productividad, de la efectividad, del individualismo, de la competitividad entre los intelectuales, ¿no? Y que de por sí hacen bien difícil una transformación más profunda. Pero el problema que confrontamos, no es solamente el neoliberalismo. Es también el liberalismo. El liberalismo ha sido un problema, por eso esta noción de diferencia entre, por ejemplo, los Estados Unidos, universidades públicas, universidades privadas. Inclusive en universidades públicas, en un momento antes que el neoliberalismo hubiese proliferado: ¿eran menos racistas que las universidades ahora? No eran menos racistas. O sea, el neoliberalismo se le añade al racismo del liberalismo que confrontamos, un racismo combinado. Liberalismo racial y neoliberalismo racial combinados. Entonces, dentro de la universidad, neoliberalismo y liberalismo están en tensión, y usualmente los intelectuales de las áreas como las humanidades son los que vienen del lado liberal, pero también racista y contra el neoliberalismo. Entonces, critican al neoliberalismo porque el neoliberalismo está privatizando la universidad, los recursos, está introduciendo lógicas de corporaciones en la universidad. ¿Y ellos defienden lo qué, que los liberales? Lo bien público. Pero, ¿quién es el público? Porque han dejado de fuera el análisis de la colonialidad y el racial. Entonces, cuando el decolonial piensa este tipo de relaciones, de formas de poder en la universidad, y las formas en que han dejado de fuera la consideración racial, sobre todo (como decías) en lugares que están marcados por una Historia de esclavitud, de genocidio, de expulsiones, de expropiación, pues quedan tragados, quedan modificados dentro de la lógica liberal y neoliberal. Pero lo que ocurre es que no basta solamente, como respuesta a eso, ahora, integrar un análisis racial porque eso, todavía también se puede quedar dentro. La única salida es que hay que romper la pared de la universidad y hay que estar conectado con afuera.

*Marcello Assunção*

La próxima pregunta está conectada, y voy a explicar su razón. De cierto modo, la no discusión acerca del racial se relaciona a la incapacidad de discutir la identidad blanca, los poderes y privilegios de la racialización en la blanquitud. Pero nosotros (y eso a mí es un incómodo), en general, identificamos cierta distancia entre los teóricos decoloniales y las discusiones acerca de la blanquitud, el campo de los *Whiteness studies*. Entonces, nuestra pregunta sigue en ese sentido. Originalmente, en los textos clásicos de Quijano y Dussel (y también se puede hablar de Lugones) hay una correlación entre la modernidad y la dimensión racial, lo que hemos discutido. Sin embargo, a pesar de eso, el papel de la construcción de una identidad blanca y sus poderes correlatos tiene un lugar secundario, o no tiene lugar (no sé si estás de acuerdo conmigo). ¿En qué medida los estudios sobre la blanquitud, los *Whiteness studies*, pueden dialogar con las tesis decoloniales?

*Nelson Maldonado-Torres*

Algunas de las personas que hemos estado trabajando el tema decolonial, también hemos escrito sobre la blanquitud, sobre *whiteness*, de una forma u otra. Porque ya está implícito, está implícito, es parte de el cuando se habla de las relaciones. Pero, no hemos convertido el estudio de lo blanco en una industria aparte, en separada, en parte porque (y esto es algo que Fanon, pues lo hizo muy claro, y después teóricos como Lewis Gordon también han enfatizado mucho en esto) el problema del racismo, digamos, no es tanto el privilegio de lo blanco, sino como la forma de deshumanizar lo negro, lo indígena, eso es distinto. Es decir, porque el racismo puede mantener su lógica aun cuando se quita el blanco de arriba y se pone a otro sujeto, que puede ser el mestizo, ahora. Y a veces, inclusive piénsese, no sé si esto se puede aplicar en el caso de Ruanda, con los Rutus y los Tutsi que son comunidades negras, pero que los europeos vinieron, los ordenaran de una forma particular y unos están más cerca del blanco. Entonces la relación continúa existiendo aún sin el blanco estando presente. El blanco ha dejado su huella, pero lo que ha dejado es una profunda marca de la discriminación y la deshumanización de lo negro: quien quiera que fuera marcado como lo negro queda enterrado en una zona de deshumanización. Y como resultado, lo que se presente como que contrario a eso (pues ha sido históricamente el blanco, pero no tiene que ser el blanco solamente). entonces, en ese sentido es que sí, creo que hay un diálogo con el llamado *Whiteness studies*, pero no se puede entender la colonialidad solamente en relación a la blanquitud.

*Claudia Mortari*

Hemos hablado acerca de la cuestión racial, y ahora preguntamos acerca de la blanquitud, y hemos pensado también la perspectiva de género dentro de los campos teórico y práctico decolonial. Entonces, sabemos que no es posible hablar de género sin pensar la colonialidad o tampoco hablar de la colonialidad sin las cuestiones de género, como dice Espinosa. Si posible, hable un poco acerca de las cuestiones de género en el campo decolonial. La influencia de Lugones en esa discusión. La importancia del feminismo negro y chicano para esa reflexión.

*Nelson Maldonado-Torres*

Justo cuando (me parece que en 2005) estaba en diálogo con María Lugones. La conocía desde antes, pero en ese tiempo que la invitamos a Berkeley donde yo estaba enseñando. Y fue en ese contexto donde ella empezó a elaborar (porque habían tenido también encuentros, también con Quijano, etc.), a laborar en el tema de la colonialidad y género. Tuve la fortuna, tuve la suerte y placer de ser parte del primer grupo internacional que empezó a reflexionar sobre colonialidad y género, en 2006. María Lugones era la persona que lo estaba liderando. Y Lugones vinculó cuatro lugares donde estábamos estudiando el tema de la colonialidad y la cuestión de género, y uno de ellos era el Centro de Filosofía e Interpretación (*Civic Center of Philosophy, Interpretation and Culture*, creo que era cultura) y ella trabajaba en Binghamton. Uno segundo era en México, en la Ciudad de México, con feministas mexicanas como Sylvia Marcos, por ejemplo. El tercero era en Bolivia y el cuarto era de Berkeley, que era el que yo estaba y lo dirigía con Laura Pérez. Había una cantidad de estudiantes y ahí empezamos. Uno de los primeros números sobre feminismo decolonial que hubo aparte de las contribuciones de Lugones fue una estudiante de Berkeley, una estudiante de doctorado. Intentó establecer un diálogo entre las perspectivas de Lugones y Gayatri Spivak, con la noción de una planitariedad. Y desde ahí, bueno, continuamos trabajando juntos hasta que María falleció. Y cuando María fallece estamos en medio de terminar una antología del feminismo decolonial, con traducciones. Son 12 contribuciones y 10 de las cuales son traducciones de feministas decoloniales de Abya Yala al inglés, para que la producción del conocimiento de acá tuviera resonancia en el mundo anglo. Y particularmente lo estábamos haciendo pensando no tanto en los Estados Unidos como en Sudáfrica, porque, en Sudáfrica, Yuderlys Espinosa-Miñoso y yo estábamos en diálogo en 2016. Después que nos hacen una entrevista juntos, unos compañeros, creo que en São Paulo. Y nos mantuvimos en diálogo y Yuderlys estaba interesada en identificar pensadoras anticoloniales y decoloniales feministas en África para traducirlas en castellano. Y yo, en aquel contexto, estaba en medio, estaba en Sudáfrica y había la segunda gran explosión del movimiento estudiantil que se llamó *Rhodes must fall*, y una de las cosas, uno de los problemas más centrales en el movimiento era cómo aproximarse a la cuestión de género, particularmente a través de la categoría de interseccionalidad. Y la categoría de interseccionalidad le fue útil al movimiento en un principio, pero luego pareció generar que convertirse en una forma de dismantelar el mismo movimiento. La interseccionalidad también es ambigua y se ha utilizado de distintas formas. Ya María Lugones, de temprano, empieza a pensar críticamente alrededor de la categoría de interseccionalidad y, de hecho, ella, en su argumento es temprano sobre colonialidad y género, dice que ya está trayendo parte de lo que discurso de interseccionalidad, el interseccional, trae y lo está combinado con el discurso decolonial, porque una cosa es que haya intersección de opresiones, pero la colonialidad habla de la lógica en que se intersecta. Y eso fue lo que yo he pretendido hacer con su discurso de la colonialidad. Entonces eso es lo que para mí es lo término decolonialidad y género, lo que añade esta noción de colonialidad es que el habla de la forma cómo se va a dar la intersección, cómo se va a dar la relación. Y ahí el género no se convierte en una forma (y eso dejó claro María), aparte o distinta a la raza o la colonialidad misma, sino que el género mismo, la categoría género, si convierte en una categoría colonial. Y ahí de otra forma, ¿no? Otra problemática, porque para ella, entonces,

hablar de la colonialidad del género no quiere decir simplemente hablar de género, sino de pensar en la forma en que la categoría de género se ha movilizó de forma colonial. Y esa es la apertura de análisis que abre la categoría. El pensamiento de María Lugones con lo que yo he estado, y yo pues ayudé, fue uno de los coeditores de la antología que salió publicada allá, en inglés, que se llama, se intitula *Decolonial Feminism in Abya Yala [Caribbean, Meso and South American Contributions and Challenges]*. Y, sino que he estado en diálogo, en varios de mis escritos, de alguna forma con la noción de género, viendo vinculado a la decolonialidad del ser y también a la noción de combate.

*Luisa Tombini Wittmann*

Bueno, profesor, muchos de nosotros/as, aquí, estamos en el campo de la Historia, un campo muy disciplinar. Entonces, nos gustaría hablar acerca de la transdisciplinariedad. En las Ciencias Humanas y en artes también hay una rigidez en las fronteras y en los métodos disciplinares. Sus reflexiones acerca de la transdisciplinariedad decolonial son referencias, para nosotros/as, como caminos, posibilidades de rompimiento con las dichas tradiciones disciplinares. ¿Puedes, profesor, hablar un poco acerca de la transdisciplinariedad decolonial?

*Nelson Maldonado-Torres*

Sí. Esa idea surge, en parte, a partir de las limitaciones de la idea de interdisciplinariedad, el interdisciplinar. Bueno, primero sabemos que en la universidad todavía, las disciplinas continúan siendo las principales formas de organizar el conocimiento dentro de las facultades: disciplinas. Lo interdisciplinario existe, de forma menos presente, pero existe en la universidad. Pero todavía los llamados estudios interdisciplinarios, pues no implica necesariamente una crítica a la colonialidad de las disciplinas, porque simplemente combinar Geografía, Sociología e Historia no hace un intelectual menos racista que uno que hace solamente Historia, Sociología o Geografía. Entonces, ha habido mucho, se ha pensado que la interdisciplinariedad es algo cualitativamente distinto a lo disciplinar, y en realidad, no lo ha sido. Lo transdisciplinar apunta la noción de pensar en la relevancia de conocimientos no disciplinares, que están fuera de la academia. Conocimientos que se dan en comunidades, se dan en colectivos, se dan en distintos espacios que están fuera de la academia y no han sido catalogados o clasificados, o de alguna forma marcados por las nociones de disciplinariedad. Entonces, cuando hablamos de un pensamiento, digamos, más radical, más innovador, creo, había que pensar en términos transdisciplinares, más que en términos interdisciplinares. Sin embargo, también, ser transdisciplinar no quiere decir que uno es antirracista o anticolonial o decolonial ni nada. Eso no basta tampoco. Por eso es que la noción de lo decolonial está marcando una orientación precisa, y un compromiso particular con un tipo de proyecto. Y entonces, hay que decir que no es solamente cualquier tipo de forma, porque la transdisciplinariedad se puede convertir en una forma de romantizar distintos tipos de formas de conocer, de actividades, que pueden estar siendo muy cómplices con la estructura colonial. Y cuando hablamos de transdisciplinariedad decolonial es pensando en conocimientos que surgen de actividades de insurgencia, de actividades de oposición al régimen colonial y a su lógica imperante. Entonces, eso sería la particularidad de la transdisciplinariedad decolonial, y por lo que parece a mí que

una forma posible de nombrar ese tipo de conocimiento de algunas personas, que estamos en la academia, sobre todo, estamos haciendo. Digo de la academia porque en la academia tenemos, inevitablemente, estamos en un contexto donde lo disciplinar impera y estamos en diálogo y tomando esas disciplinas. En fuera de la universidad se dan formas de pensamiento aún más creativas y que no necesariamente están en relación, tienen que estar [en relación] con las disciplinas. Yo no estoy seguro que llamaría eso transdisciplinariedad decolonial y ahí habría que ver que nombre tienen estos mismos colectivos y comunidades para las formas en que ellas y ellos producen conocimiento. Y, sobre todo, si estamos en el ámbito académico y pensamos de la forma, digamos, más radical de contrastar, de oponerse a la colonialidad de la disciplina. En ese contexto es que digo que la transdisciplinariedad decolonial puede ayudar, pero eso es una apertura a formas de conocimiento que tiene sus propios nombres, en su propia forma de concebirse.

*Claudia Mortari*

Acerca de lo que decías, profesor Maldonado, en esta clave de la transdisciplinariedad decolonial, hay un texto de su autoría, publicado en 2016 y traducido aquí en Brasil, que discute, en su final, ‘lo qué es una actitud, un proyecto decolonial’. Y en su texto son presentados tres elementos: la articulación con los movimientos sociales (hemos discutido eso en nuestro grupo de estudios de AYA y por eso también le pregunto); la articulación con el campo de artes (y decía no ser posible construir proyectos sin el diálogo con artes); y otro elemento, la transdisciplinariedad. Y entonces, su texto habla acerca del método. Y ese tema suscitó discusiones puntuales entre nosotros/as porque el campo de la Historia es sobre método. Nuestro campo es completamente disciplinar y borrar esas fronteras ha sido un reto para nosotros, inclusive en el ámbito de las disertaciones y tesis producidas por alumnas e alumnos que también vienen de los movimientos sociales con otras visiones de mundo y otras propuestas de estructuración de los trabajos. En su texto, tu dijiste, en diálogo con Fanon, que la descolonización de las Ciencias Humanas a partir de una actitud decolonial “suspende los métodos y propone el manejo de un método sin método”. ¿Puedes, profesor, hablar acerca de esa idea para nosotros? Es algo relacionado a lo que hablaba antes.

*Nelson Maldonado-Torres*

Sí. Bueno, esa idea está enraizada en el texto de Fanon, *Piel negra y máscaras blancas*, que él va a dejar los métodos a los matemáticos y a los botánicos, a las personas que trabajan en botánica. Es decir, las personas que se enfocan en áreas de la realidad que parecen, pueden ser predecibles de alguna forma y aceptan ya sea a medir, medirlas de forma empírica, positivista o cuantificarlas. Es decir, cuando se viene a la cuestión de lo humano, Fanon dice que no se puede pensar que el conocimiento más profundo de un humano se va a obtener a partir de medir o cuantificar, sino que, entonces hay que suspender. Y para el método tenían que ver con ese intento, de alguna forma, de producir unas instrucciones específicas que lleven a un sujeto a conocer algo. Y lo que Fanon dice, lo que propone, a mi parecer, de forma cómo, digamos, una base: el conocer no es el método de sujeto a objeto (y método en medio), sino la actitud del sujeto. Y esa actitud tiene que empezar con el cuestionamiento del sujeto propio. Se cuestiona el sujeto propio,

se levanta, eso es, lo que decía antes con el asunto de la diferencia entre descolonización y liberación, que la descolonización llama la atención a la necesidad de descolonizar la misma subjetividad. Entonces es decir que hay que producir una subjetividad, y Fanon hablaba, al final, que quería (cuando termina *Piel Negra y máscaras blancas*) y lleva a una oración a su cuerpo, dice: “¡Oh, cuerpo mío! ¡Haz de mí alguien que pregunte!”. Es ahí que está la pregunta, es decir, convertirse en una subjetividad que cuestiona y que al cuestionar está alimentando lo que experimentamos y percibimos gracias a nuestro cuerpo en un ambiente social. Y si lo que recibimos es que nuestro cuerpo es una forma que se nos trata de volver prisioneros en nuestra corporalidad, pues la pregunta debe ser sobre esos mecanismos que están llevando a que se nos aprisionen, por ejemplo. Entonces, en ese sentido, pensar que hay una disciplina y un método, que es como vamos a conocer, es eliminar las posibilidades de cuestionamientos nuevos. Entonces, son métodos y métodos. Bueno, vamos primero a comenzar desde la noción que hay que tomar una actitud decolonial, y que la actitud decolonial va a llevar a preguntas, nuevas y frescas, en bases a lo que experimentamos y en la que las otras personas experimentaron. Y a partir de eso, entonces, y hay que ser un método y no método porque destruimos la noción de un método que precede, pero a partir de eso podemos decir que, y ahí Fanon de nuevo ayuda, cuando decía, bueno, yo voy a investigar la experiencia vivida de las personas negras y, bueno, como es algo que tiene que ver con la psicología, con los procesos mentales, pues voy a estar en conversación con el psicoanálisis y psicología. Pero, no puedo aceptar lo que dice por completo psicoanálisis y psicología, en este caso porque el problema que estoy investigando no es solamente psicológico: es también social. Pues, por lo tanto, tengo que hablar de eso, pero no Sociología, porque es la disciplina y... entonces se dice sociogénesis. Es decir, está inventando y creando, el proceso de entonces ver qué, cómo, qué acercamiento hago. Entonces, más bien que método se ha dado un proceso de cuestionamiento y de formación creativa, contando pasos para entonces conocer algo. Y lo que producimos, pues puede ser de referencia importante para otra investigadora, para otro investigador, pero no nos pongamos a decir del ‘método de Fanon que lo vamos a aplicar’. No, no hay tal cosa. Hay referencias. Sí, hay quizás un proceso. Fanon dice, bueno, como comentaba ayer, sí, los problemas humanos se tienen que investigar teniendo el tiempo, la temporalidad, en relación. Bueno, en una clave: si usted está pensando en lo humano y está dejando la temporalidad afuera, bueno, va por mal camino. Pero, ¿qué camino exactamente va a tomar eso? Una serie de instrucciones, esto es lo que hace y a veces eso nos educa, sí, porque es el método científico. Usted identifica la pregunta, tiene todo uno ciento de pasos y a veces lo objetivo, la meta, la unidad de análisis y eso, yo creo, puede ayudar de alguna forma, pero tenemos que hacerlo muy cuidadosamente. Y tan pronto lo hablamos así de montarlo porque pensamos en seguir las instrucciones. Por eso de aquí que el transdisciplinar quiere decir que se suspende el método de esa forma y por eso es que en cualquier momento podemos aprender algo nuevo, o integrar una forma. No a partir de lo que nos dice la disciplina del método, sino a partir de las interacciones que tenemos con personas que están confrontando esos problemas. Es decir que eso puede cambiar. Como voy a decir yo que planteas el método para estudiar aquella comunidad que está allí, luchando contra quien le están quitando el territorio. ¡No! Conviertete en un militante combatiente con esa comunidad y conjuntamente vas a ver la forma, cuáles son los problemas y lo que hacerlo. Entonces, no hay una metodología que se puede decir de antes

de ir allá, que diga ‘bueno, vete con esta metodología, vete y estudia, y enseñas a ellos y a ellas como que se tienen que...’. ¡No! Entonces esa forma es que la hay que pensar más allá de la metodología y el método.

*Laísa Tombini Wittmann*

Tenemos pensado mucho en el arte como una posibilidad muy potente en ese sentido. En el evento que organizamos en el último año [2022], no había apenas mesas de conferencia o charlas, sino también exposiciones organizadas (como de la profesora Juliana [Crispe], por ejemplo), un festival de música con artistas africanos, afrobrasileños e indígenas presentes. Entonces, pensando un poco acerca del campo del arte: el arte y la estética fueron instrumentos históricos de colonización de las subjetividades. Actualmente, lo que llamamos de *artivismo* (o *aesthesis* decolonial) ha sido fundamental en esos procesos y caminos. ¿Como ves los movimientos artísticos africanos, afrodiáspóricos e indígenas como espacios políticos y epistémicos?

*Nelson Maldonado-Torres*

Sí, el arte, o sea, lo que llamamos arte, esa producción creativa es fundamental porque tiene que ver con la descolonización del imaginario y de los símbolos, y los humanos son animales simbólicos. Tiene que haber una forma de imaginar que sobrepase la imaginación del colonialismo, la arquitectura del colonialismo, la estética de la modernidad. Y todo eso se tiene que recrear. Sin eso no hay un proceso de descolonización propiamente hablando. Entonces las personas, creadoras de lo que llamamos cultura o arte, pues juegan un rol crucial. Ahora bien, también tiene que estar vinculado, a mi forma de ver, con procesos combativos, de cambio. Y eso se tiene que ver con un tipo de relación, porque si no se puede caer en la noción de que, retando, retando y cambiando los padrones de cultura y la forma de ver la cultura, que ya eso es descolonización. Entonces, es como el trabajo teórico, es parte de... pero en sí mismo es limitante y hasta problemático. Y el arte creo que es de la misma forma. Es parte de, pero en sí mismo puede convertirse también en un problema. Si aísla, se puede convertir en un problema, y de nuevo en otra área de expresión y manifestación, donde se pueden todavía seguir dando, celebrando, reproduciendo patrones coloniales, pero ahora con contenidos distintos. Porque ahora estamos tocando música indígena o música africana, pero estamos todavía pensando a partir de la categoría occidental de música, para empezar. Entonces, sí es muy importante, pero eso incluye el reto para sobrepasar las categorías de la estética moderna. Y también es retar, a veces, la tendencia que hay en separarlo como un campo aparte y lo otro sería también ver cómo llegar, como tomar realmente el proceso de descolonización de los cruces entre lo artístico, la estrategia política militante y el pensamiento y la teoría. Ahí creo que hay que sobrepasar de simplemente la diferenciación de estos niveles. Hay que pensar formas creativas de hacer estos enlaces, donde, entonces, el ritmo del tambor no es solamente algo que se disfruta, o algo que se ve distinto. Puede ser, puede presentar una clave para una forma de pensar o de tener un activismo distinto. Y ya entonces el tambor no es algo que se incorpore en la sección cultural del programa activista, sino que es una forma clave que está orientando y dando recursos para cómo nos relacionamos, para cómo luchamos con el Estado, para cómo pensamos, cómo combinamos ciertas autoras, ciertos autores, con ciertas formas de pensar.

Entonces habría que ver también de esa forma la dimensión epistémica que está en el arte dentro de un contexto combativo, pues es fundamental. Más allá de cambiar los símbolos.

*Marcello Assunção*

Bandung fue un momento de organización geopolítica y epistémica en el mundo. El ideario tricontinental, el ideario tercermundista, anticolonial, en su opinión, continua vivo de alguna forma, en fórum, ¿organizaciones contra hegemónicas de la contemporaneidad? ¿Qué tipos de organizaciones? Y combinada a esa, en este contexto: ¿la crítica y la actitud decolonial pueden ser entendidas como una forma de revitalización del ideario de Los condenados de la tierra, de Fanon, y de sus sujetos epistémicos en el siglo XXI? Entonces, la pregunta es sobre como Bandung, y otros eventos, son ejemplares para pensar el encajamiento y contra epistemologías, cuáles organizaciones han practicado eso, y si es una propuesta que consubstancia el ideario de Fanon. Si las organizaciones, de hecho, consiguen consubstanciar, de manera práctica, la idea de resistencia de *Los condenados de la tierra*.

*Nelson Maldonado-Torres*

Déjame ver si entiendo bien la pregunta. Empieza referenciando a Bandung como una institución, un momento que se convirtió en un referente importante. Pero estás preguntando si ahora ...

*Marcello Assunção*

Si ahora hay movimientos que tienen conexión con ese ideario de Bandung, ese ideario de ruptura epistémica. Y en cuales movimientos usted los identifica.

*Nelson Maldonado-Torres*

Bueno, pues resulta, no sé si sabías esto, pero resulta que hace en 2018.... Bueno, voy a ir más atrás, voy en el momento que yo conocí a Mireille Fanón Mendès-France, que es la codirectora de la Fundación Fanon, ambos codirigimos la Fundación. Y cuando la conocí, que fue en la Isla de Guadalupe, lo primero que ella me dijo cuando empezamos a conversar es: ‘mi hijo’ – yo iba (fue en 2018) a ser el nuevo presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía. Y me dije: ¿pero ven acá, Nelson, por qué no han hecho, o por qué no hacer una segunda Conferencia de Bandung? Un Bandung no de países, de líderes de países, sino de gente de los pueblos. Y yo ahí sabía que ya me iba a llevar muy bien con ella porque venía de afuera de la academia e inyectó algo más allá del horizonte de una organización profesional académica que, al final, la Asociación Caribeña de Filosofía es eso. Y ella ya venía con otras: encaja muy bien. Y por ahí que yo empiezo a trabajar con la Fundación, la Fundación Fanon. Entonces, fuera de lo que es una organización académica, intenta tener ese otro tipo de proyección y de proyecto. Ahora, no fue sino hasta diez años más tarde, en el 2018, donde el contexto del tercer encuentro, la tercera reunión de la Fundación Fanon que yo fue el organizador principal y salió en la universidad que yo estaba en Rutgers, Nueva Jersey, y que seleccionamos como tema ‘Fanon, la decolonialidad y el espíritu de Bandung’. Y en ese contexto, fue una conferencia que yo organicé e

invité a unas y unos estudiantes de doctorado y licenciatura para trabajar en la organización de la conferencia. Pero, les dije que no iba a ser simplemente la organización de una conferencia. Que iba a empezar con un trabajo con un centro comunitario que está en la ciudad, al lado de la universidad: con la que básicamente nadie se relaciona. Y es un grupo, un colectivo, un centro comunitario y de apoyo a la comunidad migrante y, sobre todo, mexicana, americana y de Centroamérica y latina. Allí, en la ciudad que yo estaba era una ciudad mayoritariamente latina: 51% de la población era solamente latina. Y nosotros, dije, planteé: vamos a establecer una relación de diálogo con esta (yo conocí la directora), vamos a ver qué necesita. Y nosotros estamos en la universidad. Y ella cada vez venía a la universidad como buscando posibilidades de conexión. Vamos responder a este llamado, vamos a ir allá y a establecer una relación. Y fue a partir de esa conversación alrededor de Fanon, de colonialidad y Bandung. Eso fue lo que traemos a la mesa. Y ahí ya trajeron, es una liderada por mujeres de Oaxaca originalmente, y que trajeron otras cosas en la mesa. Terminamos colaborando y, para hacer la historia corta, pasaron dos cosas. Por ejemplo, en ese proceso la comunidad (tanto ella y las lideresas del movimiento y gente de la comunidad) empiezan a hablar de Bandung. Antes de eso, no. No se conoce Bandung y decolonialidad. Y, de otra parte, nosotros empezamos a prestar atención a temas que eran las prioridades de la comunidad, y en aquellos momentos tenía que ver con la cuestión de la salud y con la educación. Y los paneles de la conferencia internacional que hicimos, lo hicimos reflejando las preguntas principales del centro comunitario. O sea, que al final hicimos una articulación entre la universidad, la Fundación Fanon y la comunidad que está al lado de la universidad. Hicimos un evento sobre el espíritu de Bandung, entonces interpretamos el espíritu de Bandung, ahora, como no asimilación, no asimilarse, no alinearse con las expectativas que hay en los Estados Unidos para los migrantes, que es que se tiene que asimilar: *you have to be made in the American right*. Estando en los Estados Unidos, vamos a plantear el espíritu de Bandung, es no asimilando, no pensar que hay que tomar el camino que nos estaba presentando el Estado nación, sino que tenemos nuestras armas, nuestras formas distintas de pensar, nuestras relaciones con nosotros, con nuestro entorno y es eso lo que vamos a continuar, de mantener. Entonces, se pensó Bandung no como un tercer camino entre el capitalismo y el socialismo, sino como una forma de no alinearse con los espíritus, con las ideas de integración y asimilación dentro del Estado nación. Y esa fue una forma de revivir el espíritu de Bandung, vincularlo con la decolonialidad y con Fanon. En ese mismo año, si recuerdo bien, nuestra conferencia, nuestro evento, fue en octubre, al final de octubre. Creo que, en mayo, antes, por casualidad de forma distinta, en Francia, se dio un evento que se llamó “El Bandung del norte” donde distintos grupos de activistas, militantes de comunidades racializadas en Francia, en Bélgica, en Portugal, en Holanda, se reunieron, apuntando la necesidad de pensar un Bandung nuevo, de los grupos que están en el norte, de sujetos colonizados, de “indígenas” del norte. Entonces, de esto salió de nuestra conferencia un número editado de una revista sobre Fanon, Bandung y la decolonialidad, etc. Y desde entonces se ha mantenido como una referencia el tema de Bandung. En este caso, el centro comunitario se llama “Lazos: América Unida” ha mantenido una intervención decolonial dentro de la ciudad. Es uno de los colectivos que mantiene tanto la economía como el espíritu de Bandung, y estos grupos, colectivos, en Europa también son, muchos de ellos, parte del *Decolonial International Network*. Y son los *Networks* que han cogido el tema de Bandung como una bandera de continua lucha. Entonces

parece, de hecho, el tema de la *Third-World Liberation Front* que mencioné antes (TWLF) que en el contexto del estudiantado en California ocurrió la huelga de TWLF original, en 1969, 1968-1969. Pero en distintos momentos de los últimos cincuenta años se ha reavivado la bandera del *Third-World Liberation Front*, el término se ha acuñado por distintos grupos de estudiantes para hacer intervenciones en el espíritu de *Third-World Liberation Front* en la universidad. Entonces, aquí pasado y presente, ¿no? Pues sí, ahí, ¿cuál es la Historia del Tiempo Presente? Ahí el presente. Este es el presente.

COLONIALIDAD Y DECOLONIALIDAD COMBATIVA  
*Entrevista con Nelson Maldonado-Torres*  
Entrevista recebida em 21/09/23 • Aceito em 13/11/23  
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

ABRANTES, Elizabeth Sousa; PEREIRA, Josenildo de Jesus; MATEUS, Yuri Givago Alhadeff Sampaio (Org.).  
*Histórias e memórias da Balaiada*. São Luís, MA: Editora UEMA, 2022.

HISTORIOGRAFIA,  
MEMÓRIAS E  
LUTAS SOCIAIS  
*Tecituras da Balaiada*

FRANCISCO GLEISON DA COSTA MONTEIRO  
Universidade Federal do Piauí  
Teresina | Piauí | Brasil  
gleison.monteiro@ufpi.edu.br  
orcid.org/0000-0002-2808-9516

A História pode ser notada nas formas mais diversas das relações sociais e narrada a partir de indícios e feitos que, magistralmente, procuram representar, por intermédio da interpretação das fontes e os ensaios da escrita, as experiências vivenciadas por indivíduos que engendraram lutas, mas lutas pela sobrevivência, de resistências às instituições, às vezes movimentos tênues, seguidos de silêncios e imbricados de significantes. Assim, é a expressão desta coletânea, fruto de um evento<sup>1</sup> que, agora na forma de livro, lançado em 2022 pela editora UEMA. Esse livro nos conduz a fazer distintas reflexões sobre a ocorrência da Balaiada e se destaca por trazer pesquisadores de diversas instituições e especialistas em História do Brasil Imperial.

O livro reúne 14 artigos, que estão distribuídos em quatro partes: Relações etnicorraciais e de gênero (parte um), Balaiada e Ensino (parte dois), Memória e Historiografia (parte três) e Imprensa e Literatura (parte quarto). Antecede os artigos um prefácio escrito pela historiadora Farias, que enfatiza ser resultado de uma “equipe multidisciplinar” de pesquisadores que, além de revisar a Balaiada, tem distinção às análises que procuraram o “envolvendo também as populações atuais dos principais lugares por onde os balaios tivessem passado ou se estabelecido” (Farias 2022, 15). Na sequência, uma introdução escrita pelos organizadores que, de forma didática, apontam os avanços das análises e a “discussão para questões pertinentes relacionadas às pesquisas sobre Balaiada” (Abrantes; Pereira; Mateus 2022, 26).

As análises dos autores são permeadas por abordagens que deslindam pela “historiografia, à memória, a literatura, a imprensa, a nova história militar, gênero, ensino, patrimônio” (Abrantes; Pereira; Mateus 2022, 26). Com essas perspectivas interpretativas, somos levados a romper a pecha de um movimento de “bandidos e facínoras”. Na contramão desse discurso, os autores ensaiam enfoques e projetam os balaios como uma multidão que fez resistência ao Estado Imperial, que insurgem em diversos tempos e lugares sociais. Ao longo da leitura, observamos como estes protagonizaram no Maranhão, Piauí e Ceará, manifestando diversas formas de oposições ao poder político e da fundação de uma memória histórica capaz de ressurgir uma (re)interpretação da Balaiada.

Desta feita, os artigos selecionados para essa coletânea elucubram a sintonia entre a polissemia e a prospecção dos projetos de pesquisas que ponderam a Balaiada no decorrer da historiografia. Isto posto, percebemos que essa coletânea projetada, de forma retrospectiva, um movimento social que, fincado no império brasileiro, rompe com o tempo, se expande e se renova pelo olhar dos historiadores, geógrafos, antropólogos, sob as tessituras das fontes. Talvez seja esse o principal rompante do livro: os diálogos com as fontes e a interpretação a partir de diversos lugares sociais e acervos de memórias.

As propostas dos artigos seguiram um raciocínio unívoco, que se propôs a ponderar criticamente as disputas pela memória da Balaiada e de ressignificar as “interpretações favoráveis e condenatórias desta revolta” (Abrantes; Pereira; Mateus 2022, 23), conforme apontava as discussões do século XX. Esta obra, além de ampliar a visibilidade da temática, também incita os leitores ao exercício de “revisitar fontes históricas e apontar questões ainda não exploradas”, e, por esse motivo, “têm mobilizado historiadores” (Farias 2022, 20), impulsionado discussões em eventos e em publicações congêneres para decifrar e questionar

---

<sup>1</sup> II Simpósio Memórias da Balaiada – 180 anos, no Departamento de História e Geografia, na UEMA, São Luís, 12 e 14 de dezembro de 2018. Na verdade, essa atividade é precedida por outros eventos locais, regionais, que tem por objetivo impulsionar o tema da Balaiada na historiografia.

as incompletudes das ações dos balaios.

O que leitor pode encontrar nessa obra é um convite para deslindar que a Balaiada não é uma versão simplista de resistência social, mas, nessa repaginada, vê-se o revigoramento dos conceitos de “‘revolução’, ‘revolta’, ‘rebelião’, ‘guerra’, ‘insurreição’, ‘movimento’, dentre outras designações” (Farias 2022, 16). Assim, aduz o texto introdutório da obra. De tal modo, interpretar o presente e o passado matizam os olhares fragmentados dos pesquisadores, mas nem por isso devemos ceder ao ceticismo e negar a possibilidade de levantarmos hipóteses, sejam quais forem os indícios, uma vez que eles nos acodem ao contextualizar os sujeitos, sem impelir, suas experiências.

Por exemplo, o destaque da multidão que participou do evento e que “digladiaram-se em lados opostos”; ao mesmo tempo, essa coletânea nos leva a notar esse novo alcance da Balaiada, liderado por Raimundo Gomes. Esse movimento invadiu a cadeia da Vila da Manga e se alastrou “envolvendo milhares de sertanejos e escravos, mas, também, a participação de segmentos das camadas médias rurais e fazendeiros liberais movidos por seus interesses específicos” (Farias 2022, 23). Por isso, asseveramos, a motivação que o leitor deve sentir com essa compilação, pois verá a sensibilidade dos pesquisadores ao dar sentidos a esses significantes da experiência dos sujeitos na Balaiada. Dar sentido a essas experiências não significa enredar uma linearidade fixa e amorfa, mas mapear as simultaneidades dos lances e dos ritmos que os sujeitos deram a elas.

No capítulo “Antirracismo no Brasil Império: Raimundo Gomes e a luta pelos direitos do ‘Povo de Cor’ na Balaiada”, o historiador Matthias Röhrig Assunção apresenta a heterogeneidade da população pobre e livre que é marcada, de forma indelével, pelo comportamento da sociedade imperial, especialmente quando essas pessoas resistem e rechaçam as ações da classe dirigente para a promoção do recrutamento militar. O autor relata a ação de Raimundo Gomes, um vaqueiro de “cor assaz escura”, como responsável pela mobilização de camponeses para romper com a política dos prefeitos e dos recrutamentos arbitrários.

O cerne da defesa do autor é que a Balaiada foi “antes de tudo uma guerra de resistência de camponeses e vaqueiros, que se desenvolveu em paralelo a uma insurreição de escravos” (Assunção 2022, 38). Nessa análise, percebemos, a partir de fontes oficiais, uma desqualificação racial que produz um estereótipo negativo sobre Raimundo Gomes e os rebeldes. A parte final do capítulo é um questionamento pertinaz que o autor faz ao problematizar se a Balaiada foi uma “revolta política, revolução social ou guerra racial”. Por fim, o capítulo caracteriza a Balaiada como uma revolução social, e esclarece para o leitor que o movimento foi construído pelo antirracismo dos rebeldes livres e pobres contra os brancos maranhenses. História que ainda precisa ser analisada sob a luz da historiografia nacional.

Em “As mulheres na Balaiada: presença e representações femininas no palco da guerra”, escrito por Elizabeth Sousa Abrantes, a autora apresenta um capítulo importante para as discussões da Balaiada e a participação de mulheres e crianças, e, por essa proposta, rompe com a historiografia da Balaiada que sempre negligenciou a participação das mulheres no grupo dos rebeldes. Nele, é examinado as questões de gênero a partir da participação feminina no conflito, no qual foi possível averiguar a presença de diferentes condições étnicas e sociais. Segundo a autora, circularam muitas “mulheres negras, mestiças, indígenas, caboclas, livres ou escravizadas” (Abrantes 2022, 76).

A pesquisadora recorre à memória e à historiografia para apontar a ausência das mulheres, sobretudo, nas fontes oficiais, maiormente, nas correspondências e nas proclamações dos balaios, indícios de solicitações para que libertasse as mulheres. Assim ela vislumbra a presença feminina em um ambiente de conflito em que estas são mais do que simples “mensageiras”. A autora aponta que se essas mulheres antes eram negadas pela historiografia tradicional, hoje são sujeitos da história, e é papel dos pesquisadores ampliar essa análise e compartilhar essa perspectiva.

Yuri Givago Alhadef Sampaio Mateus escreveu o capítulo “A Balaiada na sala de aula e nos materiais didáticos”, que compõem a “Parte II – Balaiada e Ensino”. Essa parte dos capítulos é inédita, caracterizando-se pela originalidade dos capítulos que sobressaem o livro, pois trata da inclusão do debate dos sujeitos da Balaiada na sala de aula e suas ações no tempo/espaço. O autor avigora que o silêncio dessa discussão no Ensino Médio do estado do Maranhão tornou-se mais efetivo com a implementação do Exame Nacional de Ensino Médio (ENEM) e, por conseguinte, uma ausência tenaz nas matrizes curriculares e nos livros didáticos abordando os conteúdos específicos da História regional.

Pela razão mencionada, para Mateus, tornou-se secundária o interesse dos estudantes para o tema da História Regional/local. O autor rebate essa visão ao problematizar essa estrutura didática e defende que “os estudos locais e regionais são um amplo palco de debates, quanto às suas relevâncias, para a compreensão da complexidade das experiências humanas no tempo e espaço” (Mateus 2022, 111). Esses são temas que os docentes e alunos devem articular com a história nacional e trabalhar e se utilizar dos debates locais como estratégia de contextualizar a história e não no sentido de hierarquizar-las. E finaliza apontando a necessidade dos autores “reformularem” os materiais didáticos para atrair os estudantes e perceberem-se como “sujeitos ativos da sua própria história”, e somente assim, “atuem de forma consciente em sua realidade histórica” (Mateus 2022, 128).

Seguindo essa interpretação, está a autora Dayse Marinho Martins. O capítulo “Ensino de história do Maranhão e gamificação da Balaiada” amplia a discussão e pauta a “Balaiada no ensino de história local” para sucumbir as interpretações pejorativas sobre os rebeldes e demais resistentes. Ao analisar a matriz curricular e as disciplinas escolares da História do Maranhão, vê-se nas propostas uma estrutura com resquícios eurocêntricos e com debates que enaltecem os colonizadores em detrimento aos temas regionais. Recentemente, com a reformulação, a “História do Maranhão demonstra a articulação da produção histórica com as relações da sociedade” (Martins 2022, 141).

Com isso, foram incorporados “elementos da história local negligenciados no trabalho com a disciplina” (Martins 2022, 141), para aguçar os debates do lugar que foram historicamente silenciados, cuja centralidade é o tema da Balaiada. Nessa estrutura, foi elaborado um manual por Godóis, no qual “destaca a Balaiada como o principal fato do contexto imperial” (Martins 2022, 143).

A autora ressignifica o ensino, a partir da perspectiva da História Social, no qual ela apresenta a Gamificação como transposição didática para contextualizar a Balaiada. Avança como proposta didática para um “sistema híbrido entre educação e entretenimento”, e se apropria da linguagem dos “jogos para engajar pessoas, motivar ações, promover a aprendizagem e resolver problemas no fomento à melhoria de resultados educacionais” (Martins 2022, 149). Sua estratégia é confortável para a educação básica, pois, com a linguagem

da Gamificação, ajuda o aluno a contextualizar a Balaiada como evento importante do período regencial e permite articular o movimento dos balaios com a conjuntura social e política brasileira, facilmente acessíveis nos ambientes digitais. Assim, a “via da ludicidade” e a “aproximação de conteúdos abstratos e distantes da realidade concreta do aluno” (Martins 2022, 156) ampliam as formas metodológicas para interpretar a história criticamente.

No capítulo “Um olhar sobre o memorial da Balaiada de Caxias/MA: refletindo sobre o museu enquanto ferramenta metodológica para o ensino de História”, como complementação do debate da Balaiada e sua interpretação articulada ao ensino de História, com vistas para a educação básica, a autora Reinilda de Oliveira Santos aborda a análise do museu como espaço educativo, lugar de preservação de documentos oficiais e de memórias, como um potencial sensibilizador da produção intelectual do conhecimento histórico.

O Memorial da Balaiada de Caxias foi criado em 2004 e com isso busca abordar o “ponto de vista dos balaios, artesãos, vaqueiros, pequenos lavradores, negros alforriados, escravos, mestiços e brancos pobres” (Santos 2022, 162). O centro educativo-cultural é um espaço que sensibiliza o visitante a revisitar muitas memórias. As interpretações históricas e arqueológicas tangenciam e propiciam múltiplas problematizações acerca da Balaiada, delimitando as aprendizagens a partir da crítica interpretativa. Sobretudo, a “vida dos balaios, os seus líderes e a cidade de Caxias na época do conflito” (Santos 2022, 163).

No texto, é possível percebermos como o museu e educação fluem levemente como aparato didático e apontam como imprescindível a indicação das atividades museais como importante instrumento da aprendizagem. Os objetos expostos – piano de parede, louças, mobília, oratório, cadeiras de descanso – são verdadeiros indícios de um passado muito presente e servem para lembrar os alunos da necessidade de solenizar, mas também de ressignificar a Balaiada sob o olhar da contemporaneidade.

No capítulo “A Balaiada na sala de aula e suas implicações em vestibulares e concursos: uma breve análise do trato dos materiais didáticos usados em escolas e cursinhos de São Luís do Maranhão”, de Ramsés Magno da Costa Sousa, as análises para com os livros didáticos de História do Brasil do Ensino Médio e os desdobramentos dos conteúdos históricos da Balaiada nos vestibulares e concursos são uma discussão pertinente, sobretudo, para avaliar as aprendizagens crítico-reflexivas do conflito e da elaboração dos quesitos nas provas para o ingresso nas universidades.

Conforme investigação de Sousa, foi identificado a produção de novos materiais sobre a Balaiada, mas a permanente ausência do debate nas escolas básicas e a falta de prioridade na discussão do tema que versam sobre os balaios ainda é estarrecedor, inclusive, pela fragilidade interpretativa que tiveram os candidatos em vários processos de vestibulares no estado do Maranhão. Sousa vê nas produções uma discrepância, pois as “academias vem proporcionando uma série de releituras através de encontros, mesas redondas, debates e produções de artigos e livros que nos proporcionam um novo olhar sobre a Balaiada”. E na contramão dessa produção está a escola básica, na qual persistem “as visões mais conservadoras que ainda permeiam o ambiente extra acadêmico” (Sousa 2022, 209), maiormente, quando o debate é a Balaiada.

Findando essa parte, o capítulo sinaliza para a necessidade de uma revisão dos materiais didáticos, principalmente com relação à utilização de imagens e de outros recursos que proporcionem interpretações diversas sobre a Balaiada. Assim, enquanto essa inserção de conteúdos não acontece nos

materiais pedagógicos, cabe aos docentes o arbítrio de incluir as diversas linguagens (fotografias, pinturas, jornais, etc.), como subsídios complementares aos livros didáticos, e que talvez possa mobilizar nos alunos interpretações plausíveis sobre o evento dos balaios e dos protagonistas dos mesmos.

Na parte intitulada “Memória e Historiografia”, há uma gama de capítulos com argumentos que promovem a transversalidade para a interpretação da Balaiada no tempo e em lugares sociais distintos, como forma de apresentar o conflito e sua extensão para além do Maranhão. É o caso do capítulo “Ressentimentos políticos e lutas de memória em *A Balaiada*, de Clodoaldo Freitas”, de Teresinha Queiroz. Nele, a autora adota como análise o manuscrito de Freitas, um piauiense militante na polícia e na imprensa, que publicou em 1894 o texto *A Balaiada*, cujo teor não aborda “uma defesa dos balaios”, mas de “um libelo apaixonado contra as guerras civis e sua inutilidade e um discurso de reforço aos valores de uma nacionalidade coesa, sob os princípios republicanos e verdadeiramente democráticos” (Queiroz 2022, 233-234).

A autora apresenta um capítulo escrito de forma meticulosa, em que os subitens se entrelaçam. Primeiro, com o contexto da produção do manuscrito, da bibliografia e das fontes, que Freitas utilizou para a composição da obra *A Balaiada*. Na sequência, analisa a estrutura da narrativa, as dimensões políticas da interpretação e dos sentidos políticos da escrita de Freitas. No último tópico, são avaliadas as escritas dos ressentimentos do autor que, com o início da República, ganham escopo.

No decorrer de sua escrita, percebemos que Queiroz, com sagacidade, consegue sintetizar as intenções de Freitas, e, de forma magistral, marca as discussões políticas internas que o autor registrou ao analisar as contendas de grupos políticos do Centro-Sul e do Norte do Piauí. Em seguida, são apontados os principais líderes das famílias Sousa Martins e Castelo Branco, cujos enfoques políticos são as disputas entre os Conservadores e Liberais. Assim, Freitas delinea uma escrita que faz ressurgir “o tempo da Balaiada e o tempo-presente do autor, o do início da República” (Queiroz 2022, 243).

A partir dessa estrutura textual, é evidenciada a participação do Piauí e do Ceará na Balaiada, na qual Freitas acena como importante movimento, pois considerou o pouco esforço dos presidentes do Maranhão, Vicente Tomás Pires de Figueiredo Camargo e de Manuel Felizardo de Sousa e Melo, frente à administração da guerra naquela província. Com essa coalizão, Freitas, segundo Queiroz, via que as forças oficiais foram “arbitrárias ou impertinentes” ao dar “ênfase nos sofrimentos do povo, na violência da repressão, nos castigos físicos e nos crimes” (Queiroz 2022, 248), e finaliza esse capítulo enfatizando a identificação de Freitas com a Balaiada e suas decepções com a República.

O capítulo intitulado “Lívio Lopes Castelo Branco, um homem de elite na Rebelião da Balaiada”, de autoria de Pedro Vilarinho Castelo Branco, também apresenta discussões pertinentes relacionadas à participação do Piauí no movimento dos balaios. Nesse sentido, além de distinguir as “populações mais pobres, dos homens simples que lutavam contra a opressão e o despotismo das elites brancas” (Castelo Branco 2022, 267), também indica que as elites piauienses se aproveitaram da Balaiada para também se fazerem notarem, pois “se sentiam discriminados, vítimas do despotismo e do autoritarismo que emanava do Governo Imperial do Rio de Janeiro” e até “mesmo dos governos provinciais, tanto de São Luís como de Oeiras” (Castelo Branco 2022, 267).

O autor procura esboçar o perfil de Lívio Lopes Castelo Branco nos primeiros anos do Governo de Manoel de Sousa Martins, especificamente nos idos de 1828, quando ele se engajou na malha da administração pública na função de Alferes do Exército Imperial. Noutro sentido, dá destaque às origens de um “homem de elite, bem-nascido, inteligente” e de uma pessoa que sempre demonstrou afinidade com as ocupações de cargos na administração pública. Também, segue com a narrativa apontando os motivos que o levaram a organizar e comandar uma tropa para participar do movimento rebelde dos balaios.

No decorrer do texto, vamos percebendo que Castelo Branco teve uma vida dinâmica na província do Piauí, ganhou destaque tanto pelas funções que ocupou, mas também pelas destrezas militares e homem de negócios. Na vida pública, sua vida foi marcada pela dicotomia, inclusive, registrado em jornais e outros impressos que julgavam a participação de Castelo Branco na Balaiada. Segundo algumas críticas, ele “deixa-se levar por ambições menores, alia-se a homens desqualificados na promoção de desordens e de crimes os mais variados” (Castelo Branco 2022, 285). Por outro lado, há escritos que o desenham como herói, defensor das causas liberais e dos desfavorecidos; enquanto outros, como traidor e acreditam que “o medo do confronto direto com as forças governistas” o fez fugir do movimento. E é essa a imagem que ficou cristalizada na biografia do Castelo Branco, como “rebelde” e não de um comandante astucioso.

Para desconstruir essa imagem impositiva, coube ao filho de Castelo Branco, Miguel Borges, escrever uma narrativa aprazível para alterar a imagem de “vencido, foragido e preso” que se cristalizou na memória dos piauienses. Assim, ele registra uma “imagem como homem capaz de se envolver no conflito, para nele exercer a função de mediador, de conciliador, de pacificador, só se ausentando da luta, ao perceber que seus esforços seriam em vão” (Castelo Branco 2022, 288). Castelo Branco consegue extrair informações importantíssimas sobre a forma como os piauienses participaram da Balaiada, pautando uma reinterpretação sobre a participação do Piauí no movimento. O texto conclui informando que “Lívio era um liberal convicto, defendia um governo constitucional, e se posicionava claramente contra posturas despóticas dos governantes” (Castelo Branco 2022, 293).

O capítulo escrito por João Paulo Peixoto Costa, intitulado “A Balaiada no Ceará: possibilidades de pesquisa” tem por objetivo analisar as inserções dessa província no movimento dos balaios. Nele, Costa projeta o Ceará no rol dos debates relativos a outra província do Norte que se aliou ao Maranhão e ao Piauí no combate aos desgovernos dos gestores do império, os quais persistiam em decisões arbitrárias frente às classes subalternas, como, por exemplo, a violência dos recrutamentos forçados.

O que chama atenção desse capítulo é a sensibilidade do autor em analisar a província do Ceará no pós-independência e perceber “as heterogêneas motivações políticas populares, que, inclusive, conflitaram violentamente com as novas definições institucionais” (Costa 2022, 299). Nessa perspectiva, Costa traz à tona a insatisfação dos “mestiços, pretos cativos ou livres e brancos pobres insatisfeitos com os rumos da nova nação independente”, justamente, e de forma inédita na historiografia que versa sobre os balaios, a participação dos “índios da Ibiapaba” que “também tinham muitos motivos para a indignação” (Costa 2022, 300). O texto enfatiza a lacuna existente sobre os estudos da Balaiada na historiografia do Ceará e sua marcação textual nessa proposta visa apontar possibilidade de pesquisa para ampliar os estudos e destacar a participação de

uma diversidade de pessoas que lutaram contra as tropas legalistas e em defesa dos ideais de Raimundo Gomes, líder principal dos balaios.

O autor conclui o capítulo ressaltando a importância da coleta de documentos para a realização de pesquisas e enfatiza que o Ceará não pode ficar de fora da discussão sobre os diversos grupos que enfrentaram as forças legalistas, incluindo indígenas e o “protagonismo de outros grupos étnicos e sociais”. Também é proposto pelo autor um estudo sobre a “interação entre eles e o trânsito que estabeleceram entre as fronteiras piauiense e maranhense, permitindo incontáveis reflexões sobre a cultura política da população subalterna nos sertões do império do Brasil” (Costa 2022, 316).

No capítulo “A Balaiada pela teia da institucionalidade”, de Sandra Regina Rodrigues dos Santos, primeiramente é situado o tempo histórico e o lugar social da Balaiada, e também aproximado o movimento de outras revoltas ocorridas no império, mostrando que ambas lutaram contra a centralização do governo e os desmandos perpetrados frente aos desfavorecidos (violência, recrutamentos, trabalho forçado, etc.). No segundo momento, a autora nos apresenta a eclosão deste movimento rebelde a partir da Província do Maranhão, que, sob a luz da legislação, registra que os motivos da rebelião tenham sido motivados para confrontar a Lei dos Prefeitos (1838) e a Lei do Recrutamento. Na continuidade, ela apresenta o projeto do Ato Adicional de 1834 e o projeto da Lei da Interpretação, que eram processos de ação para a centralização do poder, ambos transcorriam na Câmara Regencial.

No decorrer do capítulo, a autora sinaliza projeções das discussões ocorridas acerca da produção dessa legislação e os conflitos gerados durante sua produção e execução. Destaca-se a Lei dos Prefeitos e sua consonância com a Lei da Interpretação, que projetava a centralização do poder na província e extinguiu os poderes locais, sobretudo os juízes de paz, que tinham extensa representação local e autonomia diante do presidente da província. Segundo a autora, a “lei constituiu-se no Maranhão como um duro golpe nas conquistas políticas desse grupo dos liberais” (Santos 2022, 327).

A proposta se destaca na imprensa local, que discute a Lei dos Prefeitos como um retrocesso e dá ênfase às demandas dos balaios para fortalecer o movimento. O enredo segue com análises minuciosas da imprensa e dos demais interlocutores, e a autora finaliza apontando a problemática de que os balaios podiam estar associados ao grupo político dos liberais e procura desconstruir essa versão, analisando os documentos produzidos na época, em que é notável argumentos plausíveis que reforçam a defesa das ideias políticas e sociais narradas nos manifestos. O fato é que a “Balaiada, portanto, foi um movimento de revolta de caráter popular, e dada a heterogeneidade de seus componentes [...], cujos matizes são definidores de sua natureza sertaneja” (Santos 2022, 344).

O historiador Josenildo de Jesus Pereira, no capítulo “Astolfo Serra: o que disse e o porquê, acerca da Balaiada!”, debruça-se sobre a revisão dos clássicos da produção local, e ao fazê-lo nos exemplifica a necessidade de reconstruir as “memórias e as interpretações” sobre a Balaiada, porque as julgam que foram interpretadas sob a luz “de filtros políticos e ideológicos” (Pereira 2022, 347). Por isso, é imperativo revisá-las, e a intenção do autor centra-se na escrita de Astolfo Serra acerca da Balaiada, pois o que lhe interessa é analisar o arcabouço teórico-metodológico, as implicações político-ideológicas e os protagonistas partícipes do evento. No texto, são analisados vários escritores (Sebastião Moreira Duarte, José Ribeiro do Amaral, Carlota Carvalho), e por meio de um olhar minucioso conseguiu captar que essas produções tomaram

como argumentos os suportes dos documentos oficiais e os discursos jornalísticos. Nas análises que fez, o autor conseguiu reunir pontos equivalentes, mas também divergentes sobre as produções relativas às memórias da Balaiada.

No decurso do capítulo, o autor vai expondo que as narrativas apontam tensões político-partidárias entre Cabanos e Bentivis, dando ênfase aos rebeldes como sujeitos indisciplinados. Ele analisa a atuação que os presidentes provinciais praticaram para conter a sublevação. Também observa que houve uma negação do protagonismo a Raimundo Gomes como deflagrador da Balaiada e projeta a Lei dos Prefeitos como uma política centralizadora que conseguiu mobilizar, pela inconstitucionalidade, a oposição, notabilizando o abuso de poder que se legitimou com a lei.

Na segunda parte, o autor se debruça no contexto histórico da vida e obra de Astolfo Serra. E dessa forma, apresenta para o leitor a infância pobre, sua formação, os cargos públicos que ocupou. Assim, fica visível e indiscutível a larga experiência política e intelectual que culminou por escrever obras expressas, sobretudo, com claras evidências da influência de Euclides da Cunha. Segundo Pereira (2022, 358), “em termos cronológicos se pode dizer que Astolfo Serra foi um homem do século XX”, e essa projeção também é vista pela sua sensibilidade ao abordar os Sertões e a Baixada, trazendo à tona a História e a Geografia como um debate sublime nas suas produções. Por fim, comparando Astolfo Serra com os outros autores, percebe-se que Serra “inovou a análise e interpretação” (Pereira 2022, 369), e a Balaiada ganhou contornos para a posteridade, inclusive, ampliando outras possibilidades interpretativas.

O último capítulo da Parte III – Memória e Historiografia é de autoria da historiadora Léa Maria Carrer Iamashita, intitulado “A politização de indivíduos livres e pobres durante a construção do Estado Liberal na província maranhense, entre o início da Regência (1831) e o fim da Balaiada (1841)”. O plano de escrita desse capítulo é a “protagonização política dos grupos populares durante a Rebelião da Balaiada” (Iamashita 2022, 372), cujo sentido está em analisar, no pós-independência, a formação do Estado e da nação brasileira, a partir das experiências históricas da Balaiada, com ênfase na resistência popular e aos ordenamentos criados pelo aparelho Estatal para disciplinar a população.

A historiadora busca analisar no Maranhão a mobilização dos homens livres e pobres, sobretudo, os “vaqueiros, roceiros, mestiços e indígenas” e sua ação frente ao “remodelamento das instituições nacionais e provinciais” (Iamashita 2022, 373). No plano teórico, pudemos mapear a utilização de um rico referencial teórico relativo à historiografia nacional e regional, que cruza informações pertinentes sobre a Balaiada sem hierarquizar o conhecimento, e amplia uma discussão que se complementa no decorrer das análises.

A documentação oficial permite, segundo a autora, contextualizar que aconteceram momentos confluentes na Balaiada, e que culminaram em grupos distintos. Essa separação pode ser vista pelas “frentes” da rebeldia, composta de um lado, pelos proprietários, e do outro, pelos movimentos rebeldes da população pobre. Na continuidade do plano de escrita, há uma apresentação dos diversos grupos e a construção dos líderes que se constituíram no movimento rebelde. E posteriormente se discute a politização da “gente simples”. Nesse contexto, e sob a luz das concepções da Historiografia Inglesa, especificamente, a partir dos conceitos de Edward P. Thompson, deslinda uma escrita crítica sobre o gabinete provincial e as ações dos balaios.

Por fim, trata-se de um capítulo que consegue esmiuçar a importância das classes subalternas em relação às negociações de seus direitos para garantir sua cidadania. É uma concepção ainda em construção em meio a formação do Estado nacional, mas que ficou visível a relação densa que essa classe articulou para negociar com os liberais, e assim foram “construindo alianças políticas, negociando com o Estado e com os outros grupos sociais” (Iamashita 2022, 389). Finalizando a coletânea, vamos apresentar a Parte IV – Imprensa e Literatura, que compõem na sua estrutura dois capítulos. O primeiro, intitulado “Narrativas da Balaiada na obra de Hélio Benévolo Nogueira – A Escrava Romana”, foi escrito por Jakson dos Santos Ribeiro e Maria dos Santos Damasceno Sousa. A análise tem como mote a obra “A Escrava Romana”, de Hélio Benévolo Nogueira, cuja ambientação histórica é o contexto da Revolta da Balaiada, no período regencial do império da província do Maranhão.

Nesse capítulo, os autores, além do diálogo com os clássicos da historiografia (nacional e regional), também procuram interpretar a Balaiada a partir do conceito da representação. Inclusive, buscam respaldo teórico na História Cultural, articulando com Sandra Jatahy Pesavento, Roger Chartier e Pierre Bourdieu. Sem exaurir as demais referências bibliográficas, esses fundam o arcabouço teórico dos principais autores que auxiliam nessa interpretação da representação dos balaios e suas experiências do movimento revoltoso.

No transcorrer do capítulo, podemos notar um esforço dos autores na composição do quadro histórico e dos autores principais envolvidos na revolta da Balaiada. Nesse ínterim, é sinalizado que os revoltosos optaram pela luta armada e que eles foram perseguidos e severamente punidos para servirem de exemplos. Na sequência, os autores dão ênfase às “Notas sobre o Autor de Romana”, em que mapeiam a vida formativa, intelectual e profissional de Hélio Benévolo Nogueira. Nogueira, natural de Caxias, no Maranhão, após muito tempo afastado da terra natal, ao retornar, assumiu a advocacia e procurou seguir carreira política. Também teve grande destaque na Direção da Faculdade de Educação de Caxias (FEC), atual Universidade Estadual do Maranhão.

Em meio às diversas funções, Nogueira foi um exímio escritor e exercitou essa prática com rigor, e isso pode ser visto pela vasta obra que é citado no capítulo. A sua principal obra foi *A Romana*, na qual ele teve o prazer de conhecê-la e descobriu que estava sob a sua detenção os “recortes de jornais, estudos, reportagem, fragmento de um diário e poemas, ao que ele pediu para levar o saco com tais registros” (Ribeiro; Sousa 2022, 421).

Rematando o capítulo, os autores fazem a defesa da importância da história e da literatura, e condiciona que Nogueira interprete a Balaiada a partir das memórias de Romana. Também segue marcando o contexto da vida familiar de Romana na África e do seu cotidiano na fazenda, que, em meio a um cotidiano machista e patriarcal, a obra consegue apontar as “figuras da ficção e como ele estabelece o elo entre os dois universos, o de ficção e o real” (Ribeiro; Sousa 2022, 438). Assim, a Balaiada ganha vida na ficção criada por Nogueira, que, no entremédio das memórias com Romana, fez com que o leitor pudesse testar que a literatura pode ser uma leitura aprazível, histórica e crítica do passado e do presente. Uma relação complexa, sem hierarquização, mas que se complementa. E sobre esse enredo, deve-se ler para decifrar essa trama.

O segundo capítulo da Parte IV completa e insere o Piauí na historiografia como sendo uma província que teve participação direta na Balaiada. Essa ressalva se justifica porque as discussões acerca do tema eram restritas apenas ao Maranhão, e hoje podemos averiguar um conluio entre as três

províncias: Maranhão, Piauí e Ceará. O capítulo “O jornal ‘*O Telégrafo*’ e sua atuação na Balaiada durante os anos de 1839-1840”, dos autores Johny Santana de Araújo e Susana Ferreira da Silva, encerra essa coletânea e traz para o debate um registro importante do uso da imprensa, sobretudo, do jornal “*O Telégrafo*”, cujo acervo buscaram o Projeto Memória do Jornalismo Piauiense, do Núcleo de Pesquisa em Jornalismo e Comunicação (NUJOC).

O impresso foi um instrumento importante para combater a repressão feita pelo presidente da província do Piauí, Manoel de Sousa Martins, para sufocar os balaios. Segundo os autores, Martins agiu diretamente para debelar o movimento da Confederação do Equador, em 1824. Nessa província, e por isso “acabou sendo consolidado no Piauí o viés conservador e centralizador que caracterizaria o império naqueles primeiros momentos” (Araújo; Silva 2022, 445) da Regência.

Na sequência, o que vemos nesse capítulo, por parte dos autores, é reivindicação da historiografia oficial para reconhecer a participação do Piauí e do Ceará na Balaiada, e que, embora o movimento rebelde tenha se iniciado no Maranhão, houve entre essas províncias uma relação intrínseca, no sentido de se unirem para ampliar a rejeição contra a implementação dos projetos conservadores, sobretudo, em 1840, com a Lei dos Prefeitos. No entanto, é ressaltado que as ações dos balaios tiveram participação singular em cada uma dessas províncias, e que isso nos projeta para analisarmos os fatos separadamente. O que se viu no jornal *O Telégrafo* foram publicações de uma diversidade de manuscritos, de Oeiras a Parnaíba. É possível encontrar várias matérias que elucidam a necessidade de enfrentar os legalistas. *O Telégrafo* era um jornal oficial e noticioso, mas a finalidade maior também era dar publicidade aos supostos “atos de bravura’ das forças governamentais na luta contra a Balaiada” (Araújo; Silva 2022, 450).

Os autores destacam que o periódico circulou até 1841, e teve a sua frente o jornalista Francisco José Fialho, que tinha um perfil “combativo e polêmico”. Fialho ganhou destaque e recursos financeiros, tanto que mudou para o Rio de Janeiro e se tornou deputado geral, fixando-se nas relações do poder na capital do império. Enquanto isso, seu opositor, Manoel de Sousa Martins, “entrou num profundo ostracismo político antes mesmo do fim da revolta [da Balaiada]” (Araújo; Silva 2022, 450). No capítulo, há uma apresentação da estrutura do jornal e sua importância na divulgação de ideias e ideologias, que atizou a certos grupos a digladiarem na arena da imprensa, e com isso intensificou a vida política da província do Piauí. Assim, fica evidente a circulação das notícias e o papel preponderante de Francisco José Fialho na estruturação da crítica frente aos desmandos, os desgovernos e as ações militares das tropas governistas.

Portanto, a coletânea *Histórias e memórias da Balaiada* se apresenta, indiscutivelmente, como uma organização pertinente, e se insere na historiografia brasileira como instrumento importante para repensar as décadas de 1830 e 1840, tempo no qual foram sendo demarcados os contornos políticos e sociais do Estado nacional brasileiro, fazendo perpassar a discussão da Balaiada, a partir das províncias do Maranhão, Piauí e Ceará. Nesse trajeto, os tempos e os lugares foram retomados pelos autores como objetos de análises que serviram de mote para identificarem os sujeitos e suas ações. Logo, o que lemos na coletânea é o exercício do uso de fontes diversas e o cruzamento com outros indícios que ajudaram os pesquisadores na ampliação dos debates profícuos sobre a Balaiada, no ato da interpretação e da reconstrução das narrativas.

Dito isso, os autores apresentados na obra conseguem provocar nos leitores as várias faces da história da Balaiada e, simultaneamente, os atos e testemunhos que permearam o contato com as fontes e as narrativas dos historiadores. Por isso, temos que avançar e ampliar as abordagens. E, na interpretação densa que estabelecemos com as fontes, devemos procurar expandir os olhares para que os sujeitos que se encontram às margens dos debates historiográficos possam ser primados pelas lentes como sujeitos protagonistas da História, que é a capacidade dos historiadores de ler as fontes a contrapelo e ao duvidarem dos registros gerarem nos leitores desconfortos, e essa ação pode levá-los a (re)lerem as tramas e reavaliarem o contexto de produção e os sujeitos evocados no bojo dos enredos historiográficos.

## REFERÊNCIAS

ABRANTES, Elizabeth Sousa; PEREIRA, Josenildo de Jesus; MATEUS, Yuri Givago Alhadeff Sampaio (Org.). *Histórias e memórias da Balaiada*. São Luís, MA: Editora UEMA, 2022.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. *A Guerra dos Bem-Te-Vis*. São Luís: SIOGE, 1988.

DIAS, Claudete Maria Miranda. *Balaços e bem-te-vis: a guerrilha sertaneja*. 2. ed. Teresina: Instituto Dom Barreto, 2002.

JANOTTI, Maria de Lourdes Mónaco. *A Balaiada*. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Coleção Tudo é História).

HISTORIOGRAFIA, MEMÓRIAS E LUTAS SOCIAIS  
*Tecituras da Balaiada*  
 Resenha recebida em 14/09/23 • Aceito em 12/11/23  
 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

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

TEMPO, ESPAÇO E  
SUBJETIVIDADES  
*A Emergência do Conceito de  
Colonialidade do Ser*

ANA LUIZA RIOS MARTINS  
Universidade Estadual do Ceará  
Fortaleza | Ceará | Brasil  
luiza.rios@uece.br  
orcid.org/0000-0003-2627-5144

A editora Via Verita publicou no ano de 2022 *Sobre a colonialidade do ser*, obra do filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, professor associado do Departamento de Estudos Latinos e Caribenhos e do Programa de Literatura Comparada, da Rutgers University. O autor acrescenta neste ensaio algumas contribuições para o desenvolvimento do conceito de *colonialidade do ser*, que surgiu nas discussões de um grupo diverso de intelectuais latino-americanos interessados em assuntos relacionados com a colonialidade do poder e decolonialidade. O grupo, formado no ano de 1990, momento importante da luta do MST, dos piqueteiros, dos movimentos indígenas na Bolívia, Argentina e México, compreende o regime colonial como fundante das nossas relações sociais.

Nomeado de Modernidade/Colonialidade em 2002, pelo antropólogo colombiano Arturo Escobar, o grupo passou a discutir os eixos que sustentam as relações de poder contemporâneas. O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2013), propõe o conceito de *colonialidade do poder* para elucidar os desdobramentos sociopolíticos do processo de extinção do colonialismo na América, com a construção de nações independentes no século XIX, bem como na África e Ásia, por intermédio da descolonização em meados do século XX. As contribuições do psiquiatra Frantz Fanon (2008) são fundamentais para a formulação da ideia de colonialidade do poder criada por Quijano. Fanon entende que a ideia de raça esteve como uma das formas de legitimação das relações de poder e o racismo como um elemento que tem consequência direta na destruição dos valores culturais do grupo colonizado.

Na concepção do Quijano, tudo começa pelos corpos. O nível que se torna decisivo na luta contra a colonialidade do poder é justamente a materialidade dos corpos dos sujeitos, a corporeidade. Os corpos são atravessados interseccionalmente por diferentes formas de opressão (de gênero, de raça, de classe, de sexualidade, de territorialidade). Contudo, a socióloga argentina María Lugones (2020) alerta que Quijano não analisou devidamente essas correlações. O sistema de gênero surge, para Lugones, quando o discurso moderno colonizador estabelece a dicotomia fundadora colonial: a classificação entre o humano e o não humano. Como humano, o colonizador; como não humano, os nativos indígenas e, um pouco mais tarde, os africanos escravizados, todos vistos como animais e primitivos. Na categoria não humano, a atribuição de gênero está ausente, o que não despertou interesse dos autores do grupo Modernidade/Colonialidade.

Com base em leituras sobre o conceito de interseccionalidade, María Lugones propõe o conceito de *colonialidade de gênero*. Outros conceitos passaram a se articular em torno da colonialidade do poder de Aníbal Quijano, o de *colonialidade do saber* (2005), do sociólogo venezuelano Edgardo Lander, e o de *colonialidade do ser*, proposto por Nelson Maldonado-Torres. As diferenças entre o Pós-Colonialismo, os Estudos Subalternos, os Feminismos Interseccionais e a Decolonialidade não são um empecilho a sua articulação. Longe de ser um obstáculo, esses campos enriquecem a análise da colonialidade em virtude de outras tradições críticas. Os estudos decoloniais, particularmente, revisitam a questão do poder na modernidade.

A colonialidade do ser proposta por Nelson Maldonado-Torres, entende a modernidade como uma conquista permanente na qual o constructo raça vem justificar a prolongação da não-ética da guerra, que permite o avassalamento total da humanidade do outro. O autor aponta a relação entre a colonialidade do saber e do ser, sustentando que é a partir da centralidade do conhecimento na

modernidade que se pode produzir uma desqualificação epistêmica do outro. Tal desqualificação representa uma tentativa de negação ontológica. Ademais, Aimé Césaire (2020) chama a atenção para um aspecto fundamental das implicações da naturalização da não-ética da guerra: a naturalização da guerra engendra mais guerra e coloca em risco os que se acostumaram a perpetrá-la através da colonização.

Segundo Maldonado-Torres (2020), as visões de mundo não podem ser sustentadas apenas pela virtude do poder. Várias formas de acordo e consentimento precisam ser partes delas. Ideias sobre o sentido dos conceitos e a qualidade da experiência vivida (ser), sobre o que constitui o conhecimento ou pontos de vista válidos (conhecimento) e sobre o que representa a ordem econômica e política (poder) são áreas básicas que ajudam a definir como as coisas são concebidas e aceitas em uma dada visão de mundo. A identidade e a atividade (subjetividade) humana também produzem e se desenvolvem dentro de contextos que têm funcionamentos precisos de poder, noções de ser e concepções de conhecimento.

A colonialidade do saber, ser e poder é informada, se não constituída, pela catástrofe metafísica, pela naturalização da guerra e pelas várias modalidades da diferença humana que se tornaram parte da experiência moderna/colonial enquanto, ao mesmo tempo, ajudam a diferenciar modernidade de outros projetos civilizatórios e a explicar os caminhos pelos quais a colonialidade organiza múltiplas camadas de desumanização dentro da modernidade/colonialidade. Cada uma dessas principais dimensões do que constitui uma visão de mundo tem ao menos três componentes básicos, e cada um deles inclui referência ao sujeito corporificado:

[...] saber (sujeito, objeto e método); ser (tempo, espaço e subjetividade); poder (estrutura, cultura e sujeito). Comum às três dimensões é a subjetividade. O que quer que um sujeito seja ele é constituído e sustentado pela sua localização no tempo e espaço, sua posição na estrutura de poder e na cultura, e nos modos como se posiciona em relação à produção do saber (Maldonado-Torres 2020, 49).

Fanon mostrou esse tipo de relação entre o subjetivo e o objetivo em sua consideração sobre a sociogênese. Fanon também viu o sujeito tanto como produto quanto como um gerador da estrutura social e cultural, além de possuidor de uma completa visão de mundo de um tempo. Outro modo de enunciar isso é identificar o sujeito não apenas como elemento-chave na constituição do ser, poder e saber, mas também como o elemento que mais obviamente conecta essas dimensões principais das quais nós tomamos como real uns para os outros. O sujeito, portanto, é um campo de luta e um espaço que deve ser controlado e dominado para que a coerência de uma dada ordem e visão de mundo continue estável.

O conceito de colonialidade do ser surgiu, segundo Maldonado-Torres, sobretudo por meio das contribuições de Walter Dignolo. Ao entrar em contato com o conceito, Maldonado-Torres foi estabelecendo um diálogo com a ontologia de Martin Heidegger (2015) e alguns de seus críticos que abordaram sua obra a partir de questões relacionadas à raça e à experiência colonial. Para Maldonado-Torres, Heidegger deixou uma marca significativa na filosofia europeia, ao continuar o ataque frontal de Nietzsche (1995) à filosofia moderna centrada na epistemologia, com a elaboração do que ele chamou de ontologia fundamental. A formulação heideggeriana de um novo início para a filosofia

constituiu em uma articulação da pergunta sobre o ser, rearticulação essa que influenciou muitos outros intelectuais subsequentes, como o filósofo franco-argelino Jacques Derrida, entre outros.

As considerações de Nietzsche sobre o corpo, bem como a sua crítica à modernidade, tomam como ponto fundamental a filosofia cartesiana iniciada a partir do seu rompimento com a escolástica medieval e que vai trazer grandes consequências para o pensamento moderno. Conforme Nietzsche, o problema começa com a dualidade socrático-platônica de corpo e alma, retomada na modernidade com as noções de divisão entre sujeito e objeto apresentado por René Descartes. Nietzsche procura desconstruir essa oposição entre sujeito (eu) e objeto, característica do pensamento cartesiano. Descartes defende que há uma unidade responsável pelo pensar. Esta unidade é a coisa pensante, a *res cogitans*, o *eu*. Ele tanto considera o eu como a causa do pensar, como também o concebe como sendo uma substância totalmente distinta do corpo. Em sua obra *Meditações*, Descartes argumenta:

[...] concludo que minha essência consiste apenas em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, apesar de, embora talvez (ou, antes, com certeza, como direi logo mais) eu possuir um corpo ao qual estou muito estreitamente ligado, pois, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e sem extensão, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é somente algo com extensão e que não pensa, é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele (Descartes 1999, 320).

Conforme Maldonado-Torres, o filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (1993) propõe em sua obra *1492 - O encobrimento do outro*, que Hernán Cortés deu expressão a um ideal de subjetividade moderna que pode ser denominado como *ego conquiro*, o qual atende a formulação cartesiana do *ego cogito*. Isso sugere que o significado do *cogito* cartesiano para a identidade moderna europeia precisa ser considerado em relação ao ideal não questionado de subjetividade, expresso na noção de *ego conquiro*. A certeza do sujeito em sua tarefa como conquistador precedeu a certeza de Descartes sobre o eu como substância pensante (*res cogitans*) e forneceu uma forma de interpretá-lo. Além disso, o *ego conquiro* forneceu o fundamento prático para a articulação do *ego cogito*. O *bárbaro* era o contexto obrigatório de toda reflexão sobre a subjetividade, a razão, o *cogito*.

Todavia, tal contexto não estava definido apenas pela existência do bárbaro, ou melhor, o bárbaro tinha adquirido novas conotações na Modernidade. O bárbaro era agora um sujeito racializado. E o que caracterizaria essa racialização era um questionamento radical ou uma suspeita permanente sobre a humanidade do sujeito em questão. Dessa maneira, a *certeza* sobre o empreendimento colonial e sobre o fundamento do *ego conquiro* se mostra ancorada, assim como o *cogito* cartesiano, na dúvida ou no ceticismo. O ceticismo se converte no meio para alcançar a certeza e prover uma fundação sólida ao sujeito moderno. O papel do ceticismo é central para a modernidade europeia. E assim como o *ego conquiro* antecede o *ego cogito*, um certo tipo de ceticismo sobre a humanidade dos sub-outros colonizados e racializados serve como fundo para as certezas cartesianas e seu método de dúvida hiperbólica.

Com isso, então, antes do ceticismo metódico cartesiano, o que Maldonado-Torres chama de procedimento que introduziu a figura do gênio maligno, tornar-se central para as concepções modernas do eu e do mundo, havia outro tipo de ceticismo na Modernidade que já era constitutivo do sujeito moderno. Ao invés da atitude metódica que leva ao *ego cogito*, essa forma de ceticismo define a atitude que sustenta o *ego conquiro* e o *homem imperial*. Seguindo a interpretação fanoniana do colonialismo como uma realidade maniqueísta, como indica Lewis Gordon (2015), caracterizaria essa atitude como um maniqueísmo misantrópico racista/imperial, o qual também pode ser entendido de maneira mais simples como *atitude imperial*.

Em outras palavras, a colonialidade do ser como categoria analítica viria revelar o *ego conquiro* que antecede e sobrevive ao *ego cogito* cartesiano, pois, por trás do enunciado “penso, logo existo”, oculta-se a validação de um único pensamento (os outros não pensam adequadamente ou simplesmente não pensam) que outorga a qualidade de ser (se os outros não pensam adequadamente, eles não existem ou sua existência é descartável). Dessa forma, não pensar em termos modernos se traduzirá no não ser, em uma justificativa para a dominação e a exploração.

A obra do judeu lituano Emmanuel Levinas (2008) influenciou o pensamento de Maldonado-Torres, visto que não era apenas uma variação da episteme dominante (europeia moderna). Levinas foi um sobrevivente ao holocausto judaico, um evento que marcou a sua escrita. Heidegger, por outro lado, apoiou o regime nazista e viu na figura de Hitler um líder que guiaria o povo. Levinas, que tinha se tornado um admirador do pensamento de Heidegger enquanto era estudante, logo se converteu em um opositor. Para Levinas, a ontologia de Heidegger se mostrava como uma filosofia do poder. Ademais, a proposta da ontologia como filosofia primeira é, para Levinas, cúmplice da violência. Isso representou um desafio que Levinas tentou superar ao elaborar uma filosofia emancipadora, ou seja, que não fosse cúmplice nem provocasse a cegueira em relação à desumanização e ao sofrimento.

Levinas também inspirou Dussel a articular uma filosofia crítica do ser e da totalidade, que não apenas considerava a experiência do antissemitismo e do holocausto judeu, mas a dos povos colonizados em outras partes do mundo, particularmente na América Latina. Se Levinas estabeleceu a relação entre ontologia e poder, Dussel observou a conexão entre o ser e a história dos empreendimentos coloniais, chegando, assim, muito perto do conceito de colonialidade do ser. Para Mignolo, enquanto a colonialidade do saber tem a ver com a função da epistemologia e das tarefas gerais da produção do conhecimento na reprodução de regimes de pensamento coloniais, a colonialidade do ser refere-se à experiência vivida da colonização e seu impacto sobre a linguagem.

A ciência (conhecimento e sabedoria) não pode se separar da linguagem; as linguagens não são apenas fenômenos [culturais], nos quais as pessoas encontram sua identidade; elas são também o lugar onde o conhecimento está inscrito. E se as linguagens não são coisas que os seres humanos possuem, mas algo que eles são, a colonialidade do poder e do saber, engendra, então, a colonialidade do ser (Mignolo 2004, 669).

O surgimento do conceito de colonialidade do ser responde, portanto, à necessidade de esclarecer a pergunta sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida nos corpos dissidentes e não apenas na mente desses sujeitos subalternos. Além disso, para Maldonado-Torres, a crítica de Fanon à ontologia hegeliana em *Pele Negra, máscaras brancas*, não apenas provê a base para uma concepção alternativa da relação entre senhor e escravo, tal como descreve Hegel (1992), mas também contribui para uma avaliação mais geral da ontologia, à luz da colonialidade e da luta pela descolonização. Fanon concentra a sua atenção no trauma do encontro do sujeito racializado com o outro imperial. Esse é o ponto a partir do qual Fanon começa a elaborar aquilo que posteriormente se considerou como o aparato do sujeito produzido pela colonialidade do ser.

Giro decolonial foi um termo cunhado originalmente por Maldonado-Torres em que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade. O giro decolonial nada mais é do que uma virada na relocalização do sujeito em um novo plano histórico, emergindo de uma releitura do passado, que reconfigura o presente. De acordo com a antropóloga argentina Rita Segato (2021), o giro decolonial não é um movimento restaurador, mas uma recuperação das pistas abandonadas rumo a uma história diferente, um trabalho nas brechas e fraturas da realidade social existente, dos restos de um naufrágio geral de povos que mal sobreviveram a um massacre material e simbólico contínuo ao longo da colonialidade do poder, do saber e do ser.

## REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, maio-agosto de 2013, p. 89-117.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.) *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- GORDON, Lewis R. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York: Fordham University Press, 2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- LUGONES, María. Colonialidade e gênero. HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Revista Novos Rumos*. n. 37, Vol. 17, 2002, p. 4-28.

SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

TEMPO, ESPAÇO E SUBJETIVIDADES  
*A Emergência do Conceito de Colonialidade do Ser*  
Resenha recebida em 21/08/23 • Aceito em 12/11/23  
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 | 2 · 2023

journal of  
theory of  
history

# revista de teoria da história

Pensamento Latino-Americano  
identidades, redes e produção  
de conhecimento  
Pensamiento latino-americano  
intelectuales, historiografía y  
producción de conocimiento

26 | 2 · 2023

editado por

*Sabrina Costa Braga*

*Thiago Prates*

*Raúl Lanari*

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